

Christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik

Michelle Becka, Würzburg

Tägliche Schlagzeilen lassen an der Durchsetzungskraft der Menschenrechte zweifeln. Amnesty International prangert eine zunehmende "Politik der Dämonisierung der Menschenrechte" an. Und auch in Geistes- und Sozialwissenschaften sind Menschenrechte umstritten – etwa mit Verweis auf Imperialismus, Instrumentalisierungen oder ihre offensichtliche Wirkungslosigkeit. Während also die Zahl der Konventionen und Abkommen hoch ist wie nie zuvor, ist gleichzeitig eine abnehmende Relevanz – bis hin zur Ablehnung – der Menschenrechte auf verschiedenen Ebenen erkennbar. Sind Menschenrechte bloße Rhetorik?

Die Anfragen sollten zum Anlass genommen werden, sich auch von theologischer Seite stärker mit Menschenrechten zu beschäftigen. In diesem Sinne möchte ich im Folgenden Christliche Sozialethik (CSE) als Menschenrechtsethik verstehen – und an dieser Stelle zumindest die Diskussion eröffnen, was darunter verstanden werden kann. Die Menschenrechte, so die Grundannahme dieses Beitrags, sind angesichts der aktuellen Herausforderungen und Anfragen nicht zurückzunehmen, sondern zu stärken.

Die Gefahren des Menschenrechtsdiskurses – insbesondere die des (moralischen) Imperialismus – werden dabei nicht ignoriert. Ohne das hier erläutern zu können, verstehe ich jene Ethik als eine kritische und „kontextsensible“, im Sinne der Sensibilität gegenüber – und der Vermeidung von – Instrumentalisierungen des Menschenrechtsdiskurses durch andere Interessen. Eine solche Ethik ist aufmerksam für die Erfahrungen der von Menschenrechtsverletzungen Betroffenen, die zum Ort der Reflexion werden¹ und offen gegenüber unterschiedlichen Interpretationen jener Rechte.

Warum christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik? Erste Annäherungen

Ausgehend von den philosophischen Begründungen von Menschenwürde und Menschenrechten sowie den historischen Menschenrechtsbewegungen, die als Anerkennungskämpfe verstanden werden können, stellt der Menschenrechtsdiskurs einen normativen Rahmen zur Verfügung, in dem sich christliche Sozialethik verorten lässt. Das bringt einen inhaltlichen (Gegenstand dieses Beitrags ab Punkt 2), aber auch einen methodischen Gewinn mit sich.

Methodisch nämlich hat sich die CSE in den letzten Jahrzehnten darin bewährt, im Rückgriff auf philosophische Diskurse Begründungstheorien richtigen Handelns zu entwickeln. Dennoch ist teilweise immer noch von angewandter Ethik die Rede, so als müsste man die theoretischen Erkenntnisse nur auf bestimmte Praxisfelder anwenden. Auch wenn weitgehend Konsens besteht, dass das so weder funktioniert noch gemeint ist, bleibt häufig unklar, wie das Theorie-Praxis-Verhältnis zu verstehen und methodisch zu erfassen ist. Wie wird die Kritik bestehender Zustände begründet? In welchem normativen Horizont geschieht gesellschaftliche Transformation? Wie kann die sozioethische Reflexion bei den Erfahrungen verletztter oder vorenthaltener Rechte ihren Ausgang nehmen und was folgt daraus? Christliche Sozialethik erschöpft sich nicht in der Formulierung und Begründung von Theorien. Ethik ist Reflexion(stheorie) des Handelns – das Theorie-Praxis-Verhältnis ist für das Fach konstitutiv! Daher bietet die menschenrechtliche Perspektive eine Hermeneutik, die ermöglicht, die Praxis wahrzunehmen und ihre Normativität zu erfassen. In diesem Rahmen werden Wechselwirkungen möglich: Die Reflexion wird als immanenter Teil der Praxis selbst geachtetⁱⁱ. Sie verweist zugleich über die Praxis hinaus, weil die Bedürfnisse der Praxis interpretiert und systematisch entfaltet werden müssen, wodurch sowohl jene Theorie als auch in der Rückwirkung die Praxis selbst verändert wird. Während also durchaus verschiedene Bezugstheorien für die Sozialethik bedeutsam sind, liefert der Menschenrechtsdiskurs einen besonderen Beitrag zu Verständnis und Entwicklung des Theorie-Praxis-Verhältnisses.

Sozialethik als Menschenrechtsethik ist interdisziplinär und theologisch anschlussfähig. Die Theologie hat wichtige Motive zum Menschenrechtsdiskurs beizutragen und muss sich zugleich selbstkritisch fragen, warum diese so spät wirksam geworden sind. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Menschenrechten kann die Relevanz der Theologie gesellschaftlich und im interdisziplinären Diskurs stärken und ihr Profil schärfen. Schließlich werden die Menschenrechte selbst gestärkt, weil nicht (nur) an ihrer grundsätzlichen Begründung gelegen ist, sondern gute Gründe für ihre Bedeutung in je konkreten Situationen anzugeben sind.

Menschenwürde und Menschenrechte

Den Menschenrechten liegt die Annahme der Menschenwürde zugrunde. Man kann auch sagen: Sie sind die Ausfaltung oder Ausbuchstabierung der Menschenwürde in konkrete Ansprüche. Ein Traditionsstrang des Konzepts der Menschenwürde beginnt in den Heiligen Schriften von Judentum und Christentum. Die Gottebenbildlichkeit indiziert die besondere Stellung des Menschen, die Gotteskindschaft verbindet alle (zunächst Gläubige, später alle Menschen) in dieser Besonderheit, stellt also eine Gleichheit her, die durch Gal 3, 28 unterstrichen wird: Es gibt nicht mehr Juden und

Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus. In der jeweiligen Besonderheit und Einzigartigkeit sind alle einander gleich. Auch wenn sich als wichtige Frage stellt, inwieweit die Verbundenheit in Christus als Voraussetzung für jene Gleichheit verstanden werden muss, ist der Impuls zur Gleichheit doch gesetzt. Wir wissen ebenso, dass aus dieser Glaubensgewissheit über Jahrhunderte kein moralischer, oder gar politischer, Anspruch resultierte: Aus der Anerkennung der gleichen Würde leitete man weder einen Anspruch auf Schutz dieser Würde ab, noch verband man sie mit einem Anspruch auf Rechte. Und als das in der Neuzeit – in der Verbindung von emanzipatorischen Bewegungen und aufklärerischen Theorien – doch geschah, war die Kirche nicht Vorreiterin, sondern Verhindernde.

Und doch betonen wir heute zu Recht den menschenrechtlichen Schutzauftrag der Kirche einerseits, und einen theologischen Auftrag andererseits: Wir verbinden unser theologisches Denken mit Reflexionen zu Begründung, Schutz und Durchsetzung der Menschenrechte. So lesen wir auch sozialetische Traditionen auf der Grundlage von Menschenwürde und Menschenrechten. Wie eine zeitgenössische Lesart sozialetischer Tradition aussehen kann, lässt sich am Personalitätsprinzip veranschaulichen. Es wird traditionell verstanden als Ausdruck der anthropologischen Doppelstruktur des Menschen. Danach ist der Mensch ein vernunftbegabtes Individuum, das richtig und falsch erkennen kann und dadurch verantwortliches Subjekt ist. Gleichzeitig gilt dieser Mensch, ebenfalls ganz im Sinne der Tradition, als Gemeinschaftswesen, als ein relationales Wesen, das immer schon durch andere und auf andere verwiesen ist. Der Mensch verdankt sich nicht sich selbst, jenes Sein ist ein verdanktes Sein.

Eine sehr ähnliche Vorstellung findet sich in zeitgenössischen Autonomie- und Würdekonzepten, die, v.a. durch den Einfluss feministischer Theorien und Intersubjektivitätstheorien, Autonomie und Abhängigkeit nicht mehr als Gegensätze konstruieren, sondern als verschränkt betrachten: Es bleibt die Annahme des moralischen Subjekts, das selbstbestimmt und verantwortlich ist. Aber diese Fähigkeit ist „relativiert“: Wir sind immer auch bedingt durch Strukturen und durch andere. Menschen sind relationale und damit auch verwundbare Wesen, ohne dass dadurch der Anspruch der Autonomie aufgegeben werden müsste. Warum ist das wichtig? Jene oft als sich ausschließend konstruierten Ansätze, wie etwa autonomiebasierte Würdekonzepte auf der einen und Care-Ethiken auf der anderen Seite, sind keine Gegensätze. Vielmehr schließt auch ein autonomiebasierter Würdebegriff die Verwundbarkeit ein. Gerade weil der Mensch verletzbar ist und die Autonomie missachtet werden kann, bedürfen sie besonderen Schutzes.

Eine menschenrechtliche Relecture des Personalitätsprinzips trägt dem Rechnung. Dadurch werden der Schutz der Person und ihrer Besonderheit, sowie die traditionelle Auffassung der Soziallehre, dass der Mensch im Zentrum institutionellen Handelns stehen muss, konkretisiert. Denn die Würde dieser

Person wird in konkrete Rechte ausbuchstabiert. Menschenwürde ist ein „grundlegendes und unbeliebtes Urteil über den intrinsischen Wert des Menschen,“ⁱⁱⁱ das den besonderen Status des Menschen betont. Dieses Menschsein muss sich aber realisieren – und zwar in einem selbstbestimmten Leben (relational und im Bewusstsein der Verletzlichkeit), das sich in Handlungen vollzieht (ebd. 64-79). Entsprechend sind diese Handlungsräume zu schützen. Eine menschenrechtlich ausgelegte Sozialethik konkretisiert also den Anspruch des Personalitätsprinzips durch die Überführung in konkrete Rechte und verleiht ihm dadurch Verbindlichkeit. (Umgekehrt können Theologie und Glaubenszusammenhang besondere Modelle und Motive bereitstellen, sich für den Schutz von Würde und Rechten einzusetzen.)

Der menschenrechtliche Ansatz lässt sich auf unterschiedliche Weise begründen. Der Ansatz von Seyla Benhabib zeichnet sich dadurch aus, dass sie einen handlungstheoretischen Zugang mit dem Konzept kommunikativer Freiheit verbindet und auf diese Weise die politische Dimension von Menschenrechten berücksichtigt. Überzeugend begründet sie die Menschenrechte als Rechte aller und über einen bloßen moralischen Anspruch hinausgehend. Ausgangspunkt ist die „Anerkennung, dass Menschen moralische Personen sind, die in gleicher Weise Anspruch auf rechtlichen Schutz haben, und zwar auf Grund von Rechten, die ihnen nicht als Staatsangehörige oder Mitglieder einer ethnischen Gruppe zukommen, sondern als Menschen als solche“^{iv}. Aus der kommunikativen Freiheit, die alle Menschen kennzeichnet, resultiert ein moralischer Rechtsanspruch, dass diese (Handlungs-) Freiheit zu schützen und zu ermöglichen ist. Damit geht Benhabib davon aus, dass der moralische Kerngehalt der Menschenrechte in eine Rechtsform gebracht werden muss, die in den jeweiligen Kontexten in der Ausgestaltung differieren kann. (Auch das macht einen kontextsensiblen Ansatz aus: ein universaler Anspruch schließt nicht partikuläre Unterschiede aus!) Die Sicherung der Freiheit durch die Fähigkeit zu handeln muss jedoch stets gegeben sein. Das beinhaltet die klassischen Freiheitsrechte ebenso wie die sog. sozialen Rechte. Handlungstheoretisch zusammengefasst heißt das: Handeln braucht Freiheit und Wohlergehen. Aus der Menschenwürde resultiert daher ein Anspruch, diese Handlungen zu schützen bzw. zu gewährleisten (Freiheitsrechte) und ihre Verwirklichung zu ermöglichen, folglich auch die nötigen Bedingungen entsprechend zu gestalten (soziale Rechte).

Eine christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik teilt diesen Anspruch, der zugleich Ausgangspunkt von Kritik als auch normativer Maßstab zur Gestaltung von Gesellschaft ist. Aufgrund des kritischen und universalistischen Anspruchs von Menschenwürde und Menschenrechten geht es dabei stets um Würde und Rechte aller Menschen. Wer den Schutz der eigenen Würde einfordert und sie anderen zugleich abspricht, argumentiert weder im Sinne der Menschenrechte noch der Christlichen Sozialethik.

Konkretisierungen

Erfolgsbeispiel: Konvention für Menschen mit Behinderung

Die Konvention für Menschen mit Behinderung wurde 2006 verabschiedet und ist 2008 in Kraft getreten. Sie wurde von besonders vielen Ländern ratifiziert. Sie wird an dieser Stelle angeführt, weil dieser Text beispielhaft ist für das Zusammenwirken von Theorie und Praxis, das für die Sozialethik so wichtig ist. Zahlreiche Verbände haben an diesem Text mitgearbeitet, die Erfahrung von Menschen, nicht zu ihrem Recht zu kommen, fließt ein und findet in der Konkretisierung der Menschenrechte für diese Personengruppe starken Ausdruck. Schließlich bietet der Text selbst wieder einen Ausgangspunkt für die ethische Reflexion, so dass in der Theorie-Praxis-Wechselwirkung neue Erkenntnisse produziert und Praktiken evoziert werden.

In der sogenannten BRK geht es nicht um besondere Menschenrechte – als wären diese zuvor Menschen mit Behinderung nicht zugekommen - sondern um die Umsetzung und Konkretisierung der allgemeinen Menschenrechte für eine Gruppe mit besonderen Beeinträchtigungen. Es ist eine in vielerlei Hinsicht bemerkenswerte Konvention, viele sprechen von einem *behindertenpolitischen Paradigmenwechsel*, nämlich vom medizinischen zum menschenrechtlichen Modell von Behinderung auf internationaler Ebene. „Das menschenrechtliche Modell von Behinderung basiert auf der Erkenntnis, dass die weltweite desolate Lage behinderter Menschen weniger mit individuellen Beeinträchtigungen als vielmehr mit gesellschaftlich konstruierten Entrechtungen (gesundheitlich) beeinträchtigter Menschen zu erklären ist.“^v

Der Paradigmenwechsel ist aber nicht nur ein politischer, sondern ihm liegt ein theoretischer zu Grunde. Die BRK spricht – erstmals – mit Blick auf Menschen mit Beeinträchtigungen von „Autonomie“. Sie gibt auf bemerkenswerte Weise dem vorhin angedeuteten Autonomiekonzept Ausdruck, weil davon ausgegangen wird, dass eben nicht „die Behinderte“ abhängig und nicht autonom ist, während „die Nicht-Behinderte“ (oder „Gesunde“ oder gar „Normale“) völlig autonom wäre. Die Relativierung des Autonomiebegriffs, im Sinne der Annahme von Möglichkeitsräumen autonomen Handelns für jede und jeden in unterschiedlichem Maß, ermöglicht, Autonomie für Menschen mit Beeinträchtigung zu beanspruchen. Ihre Rechte zu achten, stärken und zu schützen heißt dann auch, ihre Handlungsräume zu achten, sie zu erweitern und, wo nötig, Handlungen zu unterstützen. Die BRK gilt als „Empowermentkonvention“, die Abschied nimmt vom Fürsorge-Prinzip. Gleichzeitig trägt die Anerkennung von Behinderung als Bestandteil menschlichen Lebens zur Humanisierung der Gesellschaft bei. Bemerkenswert ist, dass die BRK gleichermaßen Auswirkungen hat auf die Praxis, die

sie umzusetzen hat, als auch auf die Theorie, die sich auf diese Konvention bezieht und die Grundgedanken weiterentwickelt.

Herausforderung: Migration

Menschenrechtliche Fragen stellen sich im Kontext von Migration vielfach und komplex – auf nationaler und internationaler Ebene. Viele ungeklärte Fragen gibt es etwa im Spannungsfeld von Menschenrechten und nationalstaatlicher Souveränität. Das äußert sich auf der einen Seite in der Frage, wer verantwortlich ist für die Achtung, den Schutz und die Gewährleistung der Rechte von Migrantinnen und Migranten. Es steht eine Verantwortung im Raum, für die sich niemand zuständig fühlt, so dass die zentrale Forderung Arendts nach dem Recht Rechte zu haben immer noch uneingelöst ist. Das zeigt sich auf der anderen Seite in der massiven Abwehr verschiedener Formen der Einwanderung in vielen Ländern mit der stets wiederkehrenden Angst vor der Bedrohung des Eigenen durch das Fremde oder einer angenommenen Gefährdung der Ordnung. Es ist Aufgabe der Sozialethik und anderer Disziplinen, menschenrechtliche Argumente dagegen zu halten und dadurch zu überzeugen. Und schließlich sind da die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen im Kontext von Migration: von illegalen Praktiken wie Menschenhandel, Zwangsprostitution etc. zu Fragen nach dem Schutz unbegleiteter Minderjähriger, der Verweigerung von Gesundheitsversorgung, Ausbeutung in Arbeitsverhältnissen u.v.m.

Nachfolgend konzentriere ich mich auf ein Beispiel, bei dem menschenrechtliche Fragen im öffentlichen Migrationsdiskurs zuletzt neue Aufmerksamkeit erhalten haben: die Diskussion um die Seenotrettung. Spätestens mit der Hafeneinfahrt der Seawatch 3 ins italienische Lampedusa unter dem Kommando von Kapitänin Carola Rackete am 29.06. geriet das Thema ins Zentrum der öffentlichen Wahrnehmung. Rackete wird zur Symbolfigur für menschenrechtsmotivierten Widerstand, stilisiert als „spätmoderne Antigone“^{vi} von den einen, als anmaßend bezeichnet, weil sie sich über geltendes Rechts stelle, von den anderen. Und ja, es ist richtig, dass Einzelne sich nicht einfach über das Recht hinwegsetzen dürfen. Und doch können Formen des Widerstands und des Ungehorsams nötig sein, um die Frage nach der Richtigkeit des Rechts, nach seiner Konformität mit den Menschenrechten, denen es ja verpflichtet ist, zu stellen: Einerseits ist da die europäische Migrationspolitik, die immer noch am Dublin-System hängt, das sich längst als nicht-umsetzbar und unsolidarisch erwiesen hat. (Mit Habermas lässt sich angesichts der Nicht-Durchsetzung die soziale Geltung des Rechts und angesichts fraglicher Argumente auch seine Gültigkeit zumindest kritisch anfragen.) Andererseits ist da der jüngste Versuch Italiens, die Seenotrettung unmöglich zu machen, und es ist noch nicht geklärt, ob jenes Gesetz der italienischen Verfassung entspricht. Befürworter betonen, dass Salvinis Dekret ja nicht die Seenotrettung verbiete, sondern nur die Einfahrt in italienisches Hoheitsgebiet. Auch wenn das sachlich richtig ist, wird Seenotrettung auf europäischem

Boden doch verhindert, da die „Rettung“ über den Akt des Rettens vom dem Ertrinken hinausgeht und auf ein Weiterleben unter menschenwürdigen Bedingungen abzielt. Der Anspruch auf Asyl, der nicht nur in der deutschen, sondern auch in der italienischen Verfassung garantiert ist, wird zunichte gemacht, wenn ein Anlanden in Europa verhindert wird.

Dass Europa nicht in der Lage ist, ein politisches Konzept für Migration und Integration zu entwickeln ist keine Legitimation dafür, Menschen ertrinken zu lassen.^{vii} Es handelt sich um einen moralischen und rechtlichen Imperativ – die Ausgestaltung ist dem nachgeordnet. Dass sich in diesem Sommer zahlreiche Stimmen aus der Zivilgesellschaft ebenso zur Seenotrettung bekennen wie Politiker verschiedener Länder, lässt auf Bewegung hoffen: Auszeichnungen für Pia Klempp und Carola Rackete sind bedeutende Symbolhandlungen, drohen aber zugleich zynisch zu werden. Denn die politische Verantwortung geht weiter: Nicht nur die Seenotrettung muss entkriminalisiert, sondern die europäische Migrationspolitik weiterentwickelt werden. Denn die Rechte der Menschen sind im Migrationsprozess an vielen Stellen (nicht nur auf dem Mittelmeer) bedroht oder außer Kraft gesetzt.

Ernstfall: Missbrauchskrise

Am Skandalum der sexualisierten Gewalt durch Priester und Ordensleute und der Reaktion auf die MHG-Studie lässt sich abschließend veranschaulichen, wie irrelevant und wirkungslos theologische Ethik werden kann, wenn sie der Grundeinsicht, die einer menschenrechtlichen Ethik zugrunde liegt, der Achtung der Würde, nicht entspricht. Es steht außer Frage, dass die Missbrauchskrise vielschichtig ist. Es geht an dieser Stelle aber auch nicht um Erklärungsversuche, sondern um eine theologisch-ethische Grundannahme, die, je nachdem wie man sie trifft, schon den Zugang zu dem Problem verstellt. Diese allein sei nachfolgend in den Blick genommen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die kirchliche Sexualmoral bedeutend weiterentwickelt, ein personales Verständnis von Sexualität hat sich teilweise durchgesetzt (weitaus stärker ist das in der deutschsprachigen Moraltheologie der Fall, das steht hier außer Frage). Und doch bleibt in der kirchlichen Lehre ein grundsätzlich negatives Bild von Sexualität präsent und wirkmächtig: Im Kompendium zum Katechismus der Katholischen Kirche wird in einer Reihe – ohne Differenzierung – aufgelistet: „Ehebruch, Selbstbefriedigung, Unzucht, Pornographie, Prostitution, Vergewaltigung, homosexuelle Handlungen (Nr. 492)“^{viii}. Die Reihe steht unter der Überschrift Hauptsünden gegen die Keuschheit. Schon intuitiv erscheint diese Reihung als falsch. Die Handlungen, die auf eine Stufe gestellt werden, sind allzu verschieden. Eine wie auch immer zu verstehende abstrakte Wesensnatur der Sexualität hilft zur Klärung nicht weiter^{ix}. Wenn aber alle aufgezählten Praktiken als Verstoß gegen das Keuschheitsgebot als moralisch falsch gelten, wird eine Binnendifferenzierung schwierig.

Verantwortlich gelebte Sexualität kann nicht von sexueller Gewalt unterschieden werden. Diese kirchliche Lehre erschwert die klare Verurteilung von sexuellem Missbrauch und anderer Formen sexueller Gewalt.

Das notwendige Kriterium, das hier offensichtlich fehlt, ist die Achtung der Menschenwürde. Sie ist das Grundprinzip, gegen das verstoßen wird: Sexuelle Gewalt missachtet die Würde der Person, weil das „Opfer“ nicht als Person geachtet, sondern herabgestuft und instrumentalisiert wird. In einer von starker Asymmetrie und Machtungleichgewicht geprägten Beziehung wird der oder die andere nicht auf Augenhöhe, nicht als Mensch mit gleichen Rechten, geachtet. Es handelt sich um einen Verstoß gegen das Recht auf (sexuelle) Selbstbestimmung – ein Recht, das als negatives und positives Recht zu fassen ist. Wenn zudem, wie Martin Lintner zurecht betont (ebd., 204), in der kirchlichen Lehre Sexualität, die nicht auf Fortpflanzung angelegt ist, grundsätzlich unter dem Verdacht steht, den Partner/die Partnerin zum Objekt der eigenen Lust zu machen, geraten die tatsächlichen Instrumentalisierungen und Herabwürdigungen, die durch Machtmissbrauch und Missachtung des Gegenübers entstehen, ebenso aus dem Blick, wie Strukturen und theologische Verklärungen, die diese fördern.

Eine Verankerung im Würdeprinzip trüge auch zu einem differenzierten Umgang mit den Kategorien Täter und Opfer bei. Sie verhindert Viktimisierung, insofern sogenannte „Opfer“ als Überlebende ihre Würde und Selbstbestimmung eben nicht verlieren, sondern mit allen Verletzungen behalten und gestalten. Umgekehrt fordert diese Verankerung in der Würde – und im traditionellen Personalitätsprinzip! – dass Täter nicht vorschnell entschuldigt werden oder durch sie oder Dritte Vergebung von den Opfern eingefordert wird.^x Vor allen Vergebungs- und Erlösungsnarrativen steht die Übernahme der Verantwortung für eigene Taten. Ansonsten unterläuft die Theologie ihre eigenen anthropologischen und ethischen Grundannahmen.

Solange die Achtung der Würde nicht zum Dreh- und Angelpunkt der Sexualmoral wird, kann die kirchliche Lehre sexuellen Missbrauch nicht angemessen erfassen, geschweige denn damit umgehen. Immer noch besteht offensichtlich ein Problem mit der Akzeptanz der Selbstbestimmung. Eine Menschenrechtsethik fordert diese Akzeptanz konsequent ein.

Die Konkretisierungen zeigen auf, wie die christliche Sozialethik durch die menschenrechtliche Verankerung an Profil und Schärfe gewinnt. Eine solche Verankerung könnte zugleich dazu beitragen, dass der Menschenrechtsdiskurs sich nicht in Rhetorik erschöpft, sondern je neu auf seine Wirksamkeit hin überprüft wird.

ⁱ Vgl. Michelle Becka und Johannes Ulrich: Blinde Praxis, taube Theorie? Sozialethische Reflexion über das Menschenrecht auf Gesundheit, in: Bernhard Emunds (Hg.) Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?, Stuttgart, 301-321. Meinem Mitarbeiter Johannes Ulrich gilt mein herzlicher Dank für wichtige Anregungen auch zu diesem Beitrag.

ⁱⁱ Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse (1993): Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: Dies. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos, 215-291.

ⁱⁱⁱ Marcus Düwell: Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, in: zfmr 1/2010, 64-79, 73.

^{iv} Seyla Benhabib: Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Berlin 2016,33.

^v Theresia Degener: Die UN-Behindertenrechtskonvention als Inklusionsmotor, in: RdJB 2/2009, 200-219, 200.

^{vi} Donatella Di Cesare und Carola Rackete: Eine Antigone unserer Zeit, in: ZEIT vom 05.07.2019 <https://www.zeit.de/2019/28/carola-rackete-sea-watch-kapitaenin-menschenrechte-heldin>

^{vii} Auch der Verweis auf den Pull-Effekt ist erstens nachzuordnen, zweitens nicht haltbar: Nachdem vor 2015 die sogenannten Pull-Faktoren im Migrationsdiskurs weitgehend an Bedeutung verloren hatten, erfahren die alten Argumente hinsichtlich der Seenotrettung eine Renaissance, im Sinne von „Je mehr wir retten, desto mehr kommen“. Ein klassischer Sogeffekt wird suggeriert. Studien zum Thema zeigen jedoch auf, dass der Pull-Effekt empirisch nicht nachgewiesen werden kann. Vgl. Steinhilpe/Gruijters.

^{viii} Angefügt ist „Wenn Sie an Minderjährigen begangen werden, wiegen solche Handlungen noch schwerer, weil sie gegen deren physische und moralische Unversehrtheit verstoßen.“ Goertz sieht darin eine Reaktion auf den Missbrauch in der Kirche (Goertz, 119), es ist Schritt in die richtige Richtung, aber nicht hinreichend. Der Katechismus selbst differenziert etwas mehr, bleibt aber dem klassischen Argumentationsmodell verhaftet. (2387 ff.)

^{ix} Martin Lintner: Brauchen wir eine neue Sexualmoral?, in: Lebendige Seelsorge 3/2019, 202-205, 204.

^x Vgl. Doris Reisinger: Von der Last ein Opfer zu sein, in: Lebendige Seelsorge, 3/2019, 162-166, 163f.