

ZUM GEBRAUCH VON KATEGORIEN IN FRAGEN DES MENSCHENRECHTLICHEN MINDERHEITENSCHUTZES

„Seit dem 19. Jahrhundert hat sich überall in der Welt im politischen Bereich eine Tendenz entwickelt und durchgesetzt, nach der die Menschen desselben Volksstammes unabhängig sein wollen und eine einzige Nation bilden möchten. Weil dies jedoch aus einer Reihe von Gründen nicht immer verwirklicht werden kann, ergibt sich, dass ethnische Minderheiten sich häufig innerhalb der nationalen Grenzen eines anderen Volksstammes befinden; daraus entstehen ziemlich schwierige Probleme“

– so zitiert Papst Johannes Paul II. die Enzyklika „Pacem in terris“ von Papst Johannes XXIII. und beginnt damit seine Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1989, welche sich unter dem Titel „Um Frieden zu schaffen, Minderheiten achten“ speziell der Frage der Rechte und Pflichten von Minderheiten widmet.¹ Der Papst greift damit „eine der heikelsten Fragen in der gegenwärtigen Gesellschaft“ auf, die „im Verlauf der Jahre [...] immer dringlicher geworden“ ist, „weil sie sowohl die Gestaltung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens im Innern eines jeden Landes als auch das Leben der internationalen Gemeinschaft betrifft“ (Nr. 1). Mit Recht lenkt der Papst den Blick auf den Zusammenhang von Friedensordnung, Menschenrechten und Minderheitenschutz. Denn wie spätestens seit dem Jugoslawienkonflikt wieder neu schmerzlich bewusst geworden ist, haben regionale Konflikte zu schwersten Menschenrechtsverletzungen geführt und ganze Volksgruppen in ihrer Existenz gefährdet. „Diesen Auseinandersetzungen liegen im Kern oft Minderheitenprobleme und Nationalitätenkonflikte zugrunde. So kann als Ursache des Zerfalls multiethnischer Staaten, der Missachtung und Verfolgung von Minderheiten sowie von Angehörigen anderer Volksgruppen und zahlreicher inner- und zwischenstaatlicher Konflikte oftmals das Fehlen einer rechtsstaatlichen und demokratischen Regelung des Zusammenlebens verschiedener Volksgruppen bzw. von Mehrheit und Minderheit beobachtet werden.“² Damit aber ergibt sich beim Aufbau einer dauerhaften internationalen Friedensordnung ein

1 Vgl. die Dokumentation dieses Textes in: D. Blumenwitz, Positionen der katholischen Kirche zum Schutz von Minderheiten und Volksgruppen in einer nationalen Friedensordnung, Köln 2000, S. 127-132.

2 Ebd. S. 15.

Spannungsverhältnis zwischen der Notwendigkeit eines menschenrechtlich fundierten Minderheitenschutzes einerseits und dem staatlichen Souveränitätsanspruch andererseits, das zu bewältigen eine der zentralen Bestrebungen gegenwärtiger Menschenrechtspolitik darstellt. Dies gilt bereits für die Bemühungen auf nationaler Ebene, welche höchst unterschiedliche Konzepte erkennen lassen, wenn man etwa die Regelungen in Polen und in Ungarn miteinander vergleicht, es gilt auf der Ebene von Staatengemeinschaften wie etwa der Europäischen Union und natürlich auf der Ebene der Vereinten Nationen im Bestreben, völkerrechtlich bindende Normen und Schutzvorschriften, Implementierungsstandards und Regeln für eine „gute Praxis“ zu formulieren und durchzusetzen. Die Frage von Menschenrechten und Minderheitenschutz stellt sich bei all dem als eine komplexe Herausforderung für das Streben nach Gerechtigkeit dar, insofern hier das Verhältnis von allgemeiner und besonderer Gerechtigkeit sich als eine Grundlage des Zusammenlebens von Menschen, Gruppen, Völkern in einem Raum rechtlich-politischer Freiheit erweist und eine ständige, vermutlich wohl bislang weithin unterschätzte Herausforderung bedeutet, zumal wenn man bedenkt, dass in der neueren Diskussion um den Minderheitenschutz zunehmend auch die Fragen von Migrationen bzw. der Integration von Migranten einbezogen werden.

Die wachsende Bedeutung des menschenrechtlichen Minderheitenschutzes steht jedoch in einem eigentümlich paradoxen Kontrast zu den Schwierigkeiten, für den Aufbau und die Konkretisierung eines solchen Schutzes eine konsistente und kohärente theoretische Fundierung zu entwickeln. In seiner umfangreichen Studie über „Begründungen von Minderheitenrechten“ kommt Martin Frank zu dem Ergebnis, dass es theoretisch vernünftiger zu sein scheine, „die Heterogenität und Vielfalt zur Tugend des Minderheitenschutzes erklären“³ Frank verbindet damit nicht nur die Meinung, dass Minderheitenrechte auf der praktischen Ebene das Merkmal bereichsspezifischer Sinngeltung an sich tragen, sondern vertritt auch die These von der „notwendigen theoretischen Fragmentierung“ von Minderheitenrechten; es sei „unwahrscheinlich, dass sich eine umfassende und nichttriviale Theorie von Minderheiten formulieren lässt, die die wichtigsten legitimen Rechte und Maßnahmen rechtfertigen könnte“, vielmehr müsse mit divergenten Argumentationen gerechnet werden, die im einfachsten Falle „zu einem bloßen beziehungslosen Nebeneinander von Begründungen“, im schlimmsten Falle zu Unvereinbarkeiten im Sinne von „Kombinationsbarrieren“ führe.⁴ Diese These von der notwendigen theoretischen Fragmentierung ist als Kritik am Begründungsansatz von Minderheiten-

3 M. Frank, *Begründungen von Minderheitenrechten*, InIIS-Arbeitspapier Nr. 25/02, S. 65.

4 Ebd.

rechten gedacht, wie ihn W. Kymlicka entwickelt hat.⁵ Nach Frank entwickle Kymlicka sein Konzept mit einem zu großen theoretischen Generalitäts- und Kohärenzanspruch, der die Besonderheiten von Minderheiten und die dementsprechende Vielfalt von Minderheitenrechten zu sehr nivelliere. Die Frage aber ist, ob Frank die Problematik wirklich löst, indem er aus der „Not“ einer kohärenten Begründung von Minderheitenrechten einfach hin eine „Tugend“ macht, deren Gehalt sich jedoch in Heterogenität und Vielfalt erschöpft. Ohne Zweifel beschreibt Frank eine Problematik des menschenrechtlichen Minderheitenschutzes, die sich zunehmend als unlösbar erweist; zu überlegen aber ist, ob nicht die Problembeschreibung selbst von anderen konzeptuellen Voraussetzungen angegangen werden muss. Denn bestünde tatsächlich ein Lösungsweg alternativlos darin, die Heterogenität des Minderheitenschutzes zur Tugend zu erklären, läuft man Gefahr, die Verbindung dieses Schutzes mit allgemeinen Grundprinzipien des Menschenrechtsschutzes überhaupt in Frage zu stellen.

Papst Johannes Paul II. hat in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1989 zwei solcher konstitutiven Prinzipien genannt, auf die unmöglich verzichtet werden kann: zum einen ist es das Prinzip der Menschenwürde, welches bedeutet, dass jede Art von Minderheitenschutz immer auch als kategorialer Würdeschutz verstehbar sein muss, zum anderen ist es das Prinzip der grundlegenden Einheit des Menschengeschlechtes – das theologisch gesehen seinen Ursprung in einem einzigen Schöpfergott hat: „Die Einheit jedes Menschengeschlechts besagt, dass die gesamte Menschheit über ihre ethnischen, nationalen, kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus eine Gemeinschaft bildet, die keine Diskriminierung unter den Völkern zulässt und auf gegenseitige Solidarität ausgerichtet ist. Die Einheit verlangt auch, dass die Verschiedenheiten unter den Mitgliedern der Menschheitsfamilie für die Stärkung der Einheit selbst fruchtbar gemacht werden, anstatt neue Spaltungen zu verursachen. Die Verpflichtung, die Verschiedenheit anzunehmen und zu schützen, betrifft nicht nur den Staat oder die Gruppen. Jede Person als Mitglied der einen Menschheitsfamilie muss den Wert der Verschiedenheit unter den Menschen verstehen und achten und ihn auf das Gemeinwohl hinordnen. Ein offener Geist, der bestrebt ist, das kulturelle Erbe der Minderheiten, dem er begegnet, besser zu begreifen, wird dazu beitragen, Haltungen zu überwinden, welche gesunde gesellschaftliche Beziehungen behindern. Es handelt sich hierbei um einen Prozess, der kontinuierlich fortgeführt werden muss; denn solche Haltungen wiederholen sich nur allzu oft unter neuen Formen“ (Nr. 3). D.h. die Etablierung eines Minderheitenschutzes unter der Prämisse bloßer Heterogenität entbehrt des Zielbezugs, wie er Menschenrechten allgemein eigen ist, insofern „die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen

5 Vgl. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet“ – wie es die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in ihrer Präambel formuliert. Dies hat im Rahmen der UN- Menschenrechtskommission Asbjorn Eide nochmals deutlich zum Ausdruck gebracht: die allgemeinen Menschenrechte besitzen eine „distinctly integrative function“, die Formulierung von Minderheitenrechten als „the rights of individuals to preserve and develop their separate group identity“ hat innerhalb des Integrationsprozesses – „within the process of integration“ – zu erfolgen.⁶

Einheit in Verschiedenheit zu denken, ist aber letztlich nichts anderes, als die Idee der Menschenrechte dynamisch zu verstehen; sie stellt eine je neu zu bewältigende konstruktive Aufgabe dar. Der Minderheitenschutz lenkt so betrachtet den Blick auf eine spezifische Qualifizierung des Menschenrechtsdenkens; „Qualität“ nämlich ist das, was einer tragenden Idee lebendigen Ausdruck verschafft. Das bedeutet aber zugleich, dass für die Problemwahrnehmung ein einfaches kategoriales Gegensatzpaar von Einheit und Vielheit bzw. von Kohärenz und Heterogenität keine angemessene Beschreibungsebene darstellen kann. Begreift man die Beobachtungen von Martin Frank unter der Frage des Gebrauchs von Kategorien in Fragen des Minderheitenschutzes, so geht es ihm in seiner Kritik an der Theorie von W. Kymlicka eher darum, dass man Minderheitenrechte nicht ohne weiteres aus einem bestimmten Typus von Freiheit ableiten kann, ohne sie im vorhinein bereits kategorial vereinfacht und reduziert zu haben. Wenn man sich hierbei epistemologisch an Kant orientiert, wird man sehen, dass Kant nämlich zunächst die Kategorien der Freiheit entwickelt und erst im Anschluss daran die Lehre von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft.⁷ Daher kann die Postulierung von Heterogenität und Vielfalt als Tugend des Minderheitenschutzes kein weiterführender Ansatz sein, solange man nicht die Frage von Kategorie und Kategorialität im Minderheitenschutz umfassender aufgreift.

Es dürfte kein Zufall sein, dass in zahlreichen neueren Schriften zu Minderheitenrechten und Minderheitenschutz, insbesondere bei der Frage der Definition von „Minderheit“, von „Kategorie“ die Rede ist – so auch in der Studie von Frank – ohne dass jedoch überhaupt darüber reflektiert würde, was „Kategorie“ eigentlich bedeutet und welcher epistemologische Stellenwert ihr zukommt. Freilich ist allein die Frage nach Sinn und Stellenwert von „Kategorien“ als solche schon so komplex, dass hier eher ein

6 Vgl. Commission on Human Rights. Sub-Commission on the Promotion and Protection of Human Rights. Fifty-second session. Item 8 of the provisional agenda: Prevention of Discrimination against and the Protection of Minorities. Working paper on the relationship and distinction between the rights of persons belonging to minorities and those of indigenous peoples, Paper by Asbjorn Eide Nr. 23 (E/CN.4/Sub.2/2000/10).

7 Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe W. Weischedel Bd. VII, Darmstadt 1968, S. 184-191 (A 115-127).

Forschungsbedarf angemeldet als eine schon zufriedenstellende Lösung angeboten werden könnte. In einer sehr großen Vereinfachung lassen sich philosophiegeschichtlich gesehen zwei grundlegende Kategorien-Konzeptionen unterscheiden, nämlich zum einen der aristotelische, zum anderen der kantische Ansatz.⁸ Für Aristoteles sind Kategorien grundlegende Schemata der Aussage, deren Differenzierung dazu dient, Bedeutungsverwechslungen, Sphärenvermengungen, Mehrdeutigkeiten, d.h. täuschenden Wortgebrauch zu erkennen und zu vermeiden; insofern sind sie philosophisch gesehen unverzichtbare Instrumente sinnvoller Diskurssprache. In seiner Kategorienschrift bzw. in der Topik führt Aristoteles zehn unterschiedliche Grundformen der Aussage auf: „Was-es-ist, So-und-so-viel, So-und-so-beschaffen, Im-Verhältnis-zu ..., An-irgendeiner-Stelle, Zu-der-und-der-Zeit, Lage, Haben, Tun, Erleiden. Stets wird ein nebenbei Zutreffendes, eine Gattung, eine Eigentümlichkeit und die Begriffsbestimmung in einer dieser Aussageformen sich vorfinden; denn alle dadurch gestellten Fragen bezeichnen entweder ein Was-ist-es oder ein Irgendwieviel oder Irgendwiebeschaffen oder irgendeine der anderen Grundformen von Aussage“ (Topik I, Kap. 9, 103 b 20-28) – es handelt sich also um das, was man als Kategorien von „Substanz“, „Quantität“, „Qualität“, „Relation“, „Ort“, „Zeit“, „Sichbefinden“, „Sichverhalten“, „Tun“ und „Leiden“ bezeichnet. Über den sprachkritischen Gebrauch hinaus – nämlich sinnkohärente Diskursivität abzusichern – ist Aristoteles der Meinung, dass die zehn Kategorien ausreichend seien, um alle verschiedenen Funktionen von „ist“ voll zu erfassen, d.h. einen Grundriss aller möglichen Bedeutungen des Seins der Dinge selbst zu bilden. Aufgrund der darin implizierten Korrespondenz von Logos und Sein sind die logischen Typen der Prädikation für Aristoteles zugleich ontologische Prinzipien des Seienden, d.h. die Kategorien besitzen über die sprachkritische Funktion hinaus einen ontologischen Status.⁹ Die vorrangige Auszeichnung der Substanz gegenüber den Akzidentien lässt dementsprechend auch die essentielle, auf Seinsgattungen bezogene Prädikation in den Blickpunkt treten.

Die Frage aber, wie eine Kategorientafel mit ontologischem Anspruch in ihrer Vollständigkeit aufgewiesen und die Mehrdeutigkeit des Sinns von „Sein“ bewältigt werden kann, lässt sich als solche nur auf dem Weg einer Theorie des Erkennens lösen. Einen solchen Ansatz hat Kant unternommen, der die Kategorien als Stammbegriffe des reinen Verstandes aus den synthetischen Urteilsfunktionen herleitet. Sein Ansatz ist für eine menschenrechtsethische Kategorienbildung insofern von besonderer Bedeutung, als Kant von einer strukturellen Entsprechung der sog. „Naturka-

8 Vgl. zum Problem H.M. Baumgartner, Art.: Kategorie, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 2, München 1973, S. 761-778; sowie H.M. Baumgartner u.a., Art.: Kategorie, Kategorienlehre, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 4, S. 714-776.

9 Vgl. H.-M. Baumgartner, Art.: Kategorie, a.a.O., S. 763.

tegorien“ als Grundstrukturen der Welt möglicher Erfahrung einerseits und der „Kategorien der Freiheit“ als reinen Formen der Willensbestimmungen andererseits ausgeht.¹⁰ Ganz allgemein gesagt strukturiert Kant die Kategorien in Entsprechung zu den drei Modi des Fürwahrhaltens, nämlich zum Meinen als dem weder subjektiv noch objektiv hinreichend begründeten, problematischem Fürwahrhalten oder Fürmöglichhalten, zum Glauben als dem nur subjektiv, aber nicht objektiv hinreichend begründeten assertorischen Fürwahrhalten oder Fürwirklichhalten und zum Wissen als dem sowohl subjektiv wie objektiv hinreichend begründeten apodiktischen Fürwahrhalten oder Fürnotwendighalten. Damit sind drei Urteilsmodi gegeben, die unter den Kategorientiteln von Quantität, Qualität, Relation und Modalität als „Momente“ fungieren. In ihnen wird auf je unterschiedlichem Anspruchsniveau etwas Gegebenes als bestimmt angesehen. Die Frage, in welcher Kategorie der Urteilsakt vollzogen werden soll bzw. ob man bei einem „Moment“ stehen bleiben soll oder nicht, ist für Kant gleichbedeutend mit der Frage, welchen Gewissheitsgrad man im Hinblick auf einen Zweck als zureichend ansieht.¹¹ Insofern lässt sich tatsächlich sagen, „daß

10 Vgl. dazu J. Simon, Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant, in: D. Koch; D. Bort (Hg.), Kategorie und Kategorialität: historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken (FS für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag), Würzburg 1990, S. 107-130; ders., Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin/New York 2003; vgl. auch M. Riedel, Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“, in: ders., Urteilskraft und Vernunft: Kants ursprüngliche Fragestellung, Frankfurt a.M. 1989, S. 98-124. Zu den „Naturkategorien“ vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe W. Weischedel Bd. 4, Darmstadt 1968, S. 118f (B 106/A 80), zu den „Kategorien der Freiheit“ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, a.a.O., S. 185 (A 117).

11 In der „Kritik der reinen Vernunft“ reflektiert Kant am Ende des Werkes über den „Kanon der reinen Vernunft“, und zwar über Meinen, Glauben und Wissen. In diesem Kontext führt er folgendes Beispiel an: „Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas tun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen, und urteilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den *pragmatischen Glauben*“ (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 690 [B 852/A 824]). Kants Vernunftkritik steht so gesehen für die Tatsache, dass wir unsere Urteile unter Standpunkt- und Zeitbedingungen bilden müssen, und d.h. eben nichts anderes: unter Endlichkeitsbedingungen. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist eine ganz konsequente Philosophie der Endlichkeit, des Seins in der Zeit; vgl. zu dieser Problematik grundlegend J. Simon, Die Zeitbedingtheit der Urteilsbildung. Zu Kants Modifizierung des Fürwahrhaltens als Meinen, Glauben und Wis-

eigentlich auch schon die Naturbestimmungen (eine Art von moralisch zu verantwortenden) Willenbestimmungen sind“¹² und somit die „Naturkategorien“ im Horizont der „Kategorien der Freiheit“ stehen – woraus sich eben auch ein Plädoyer für eine ethische, d.h. im Horizont von Sittlichkeit stehende Kategorienbildung in der Frage des Menschenrechtsschutzes, insbesondere des Minderheitenschutzes herleitet.

Die wenigen Andeutungen zur Kategorientheorie allgemein machen vielleicht schon deutlich, dass man bei der Problematik des Kategoriegebrauchs im Minderheitenschutz nicht nur darauf zu achten hat, welche Kategorien zur Anwendung kommen, sondern auch welche Kategorientheorie zugrunde gelegt wird. Zudem wird schon an diesem Punkt klar, dass eine bloß soziologisch-deskriptive Klassifikation von Minderheiten nicht ausreichen kann, um daraus einen menschenrechtlichen Minderheitenschutz abzuleiten, dieser kann nur dort entwickelt werden, wo er unter dem Primat der Kategorien der Freiheit begriffen wird. Es scheint, dass nicht wenige Theorieprobleme des Minderheitenschutzes aus einer ungeklärten Verwendung von Kategorie und Kategorialität herrühren; in einigen exemplarischen Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion soll dies kurz erläutert werden.

Der sachliche Grund dafür, in Fragen des Minderheitenschutzes verstärkt die Rede von „Kategorien“ in Anspruch zu nehmen, dürfte vor allem darin liegen, dass für Minderheiten bzw. Angehörige von Minderheiten ein allgemeiner Menschenrechtsschutz nicht ausreicht, dass eine Minderheit „durch eine ‚einfache‘ Nichtdiskriminierung – das heißt durch die schlichte Gleichbehandlung mit der Mehrheitsbevölkerung – nicht ausreichend geschützt werden kann“, sondern sie darüber hinaus zu ihrer Erhaltung „auch noch des besonderen staatlichen Schutzes, temporärer Bevorzugung (positive Diskriminierung – *affirmative actions*) und finanzieller Förderung (positive Gewährleistungspflichten)“ bedarf.¹³ Diese Linie verfolgt auch die Working Group on Minorities der UN-Sub-Commission on the Promotion and Protection of Human Rights seit einiger Zeit in verstärktem Maße. Das von Tom Hadden vorbereitete Arbeitspapier „International and National Action for the Protection of Minorities“¹⁴ geht quasi e contrario aus von

sen, in: K.-M. Kodalle (Hg.), Zeit-Verschwendung: ein Symposium, Würzburg 1999, S. 29-46, bes. 37ff.

12 J. Simon, Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, a.a.O. S. 147.

13 G.H. Gornig, Die Definition des Minderheitenbegriffs aus historisch-völkerrechtlicher Sicht, in: D. Blumenwitz; G.H. Gornig; D. Murswiek (Hg.), Ein Jahrhundert Minderheiten- und Volksgruppenschutz, Köln 2001, S. 19-48 u. 20.

14 E/CN.4/Sub.2/AC.5/2004/WP.3 – 23. Januar 2004.

„a wide range of human rights violations against members of minorities: attacks and other forms of ill-treatment against individual members of minorities; systematic discrimination against members of minority communities; exclusion of representatives of minorities from national and local political decision-making; appropriation by majority communities of land traditionally occupied by members of minority communities; national development policies and practices that seriously affect the social and economic lifestyle of minority communities.

...These considerations point toward the need to adopt special measures for the recognition and protection as well as the economic, social and cultural development of minority communities” (Nr. 2 u. 4). Eine spezifische Anerkennung und Behandlung, die nicht selbst wiederum desintegrative Wirkungen zeitigt, bedarf freilich einer begründeten Erklärung, wer in welcher Weise zu den Begünstigten eines von affirmative actions begleiteten Minderheitenschutzes gehören soll. Die Arbeitsgruppe hat dazu folgende Problemlagen identifiziert: „(a) the extent to which minorities are entitled or may benefit from formal constitutional or legislative recognition:

(b) the extent to which it is permissible or desirable to identify individual members of particular minorities and the criteria for establishing membership:

(c) the range of structures for ensuring effective political participation or autonomy for members of minorities and their representatives at national, regional and local levels;

(d) the choice between the provision of separate structures and facilities for members of minorities and facilitating or encouraging their integration in a multi-cultural society;

(e) the impact of national development plans on minority communities and alternative approaches to the right of minorities to development;

(f) the relationships between the rights of minorities and of indigenous peoples;

(g) the implications for conflict prevention and conflict resolution“ (Nr. 18).

Das Problem der Kategorisierung kommt hierbei zum einem bei der Frage von Identifizierung und Mitgliedschaftskriterien („objective or factual criteria; self-identification; acceptance by other group members“ [vgl. Nr. 22]) in den Blick, zum anderen bei der deutlicheren Unterscheidung zwischen „minorities and indigenous peoples“ (vgl. Nr. 41ff). Bereits das Arbeitspapier von Asbjørn Eide hatte hierzu vier „categories of rights“ unterschieden: (a) the general human rights, (b) the additional rights specific to persons belonging to national or ethnic, religious or linguistic minorities, found in article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), the Declaration on the Rights of Persons belonging to National or Ethnic, Religious or Linguistic Minorities („Minority Declaration”), and in several regional instruments dealing with the rights of persons belonging to minorities“, (c) the special rights of indigenous peoples and of indigenous individuals“, (d) the rights of peoples as provided for in common article 1 to the two International Covenants of 1966. Auf jeder Stufe tritt ein kollektives Rechtsmoment verstärkend hinzu, bis dahin eben, dass das Selbstbestimmungsrecht der Völker als reines Kollektivrecht an-

gesehen wird. Diese Kategorisierung steht parallel zum dem Bemühen, den Territorialbezug indigener Völker als Grundlage der Selbstverwaltung über Land und natürliche Ressourcen stärker hervorzuheben (vgl. Nr. 15)¹⁵ und somit den Begriff der indigenen Völker deutlicher in Beziehung zum Begriffs des „Volkes“ im Sinne des Selbstbestimmungsrechts von Art. 1 ICCPR zu setzen. Sicher ist es richtig zu sagen, dass „Volk“ in diesem Sinne und „Minderheit“ nicht zwei verschiedene „Kategorien von Subjekten“ darstellen, die durch völlig unterschiedliche Merkmale gekennzeichnet wären,¹⁶ es könnte jedoch sein, dass man die Besonderheit indigener Völker als Träger von Minderheitenrechte durch eine „essentielle Prädikation“ und damit durch einen Kategorialitätsansatz unterstreichen möchte, der hinter die individualrechtliche Ebene des modernen Menschenrechtsdenkens quasi zurückgreifen möchte. Bereits O. Kimminich hatte in seiner Abhandlung über „Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation“¹⁷ darauf hingewiesen, dass die menschenrechtliche Umgestaltung des Völkerrechts zu einer Schwächung des Minderheitenschutzes geführt habe. Dadurch nämlich sei die Relation von Mensch und Raum als Heimat einer bestimmten Gruppe noch weiter aus dem Blick getreten, als es im etatozentrischen Völkerrecht der Neuzeit bereits geschehen sei.¹⁸ Es scheint also, als wolle man einem substanzbezogenen Minderheitenbegriff zumindest für die Frage der Rechte und des Schutzes indigener Völker wieder mehr Geltung verschaffen und damit indirekt auch die aristotelische Kategorientradition stärker beanspruchen.

Diese Vermutung legt sich auch insofern nahe, als traditionellerweise Rasse, Religion und Sprache als „drei Hauptkategorien“¹⁹ von Minderheiten galten. Als „ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population“ sind sie auch in der vielfach rezipierten Definition von Francesco Capotorti enthalten: „A group, numerically inferior to the rest of the population of a State, in a non-dominant position, whose members – being nationals of the State – possess ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, of only implicitly, a sense of solidarity, directed towards pre-

15 Das parallele Arbeitspapier von Erica-Irene Daes stellt hierbei etwas stärker auf die „aboriginality (i. e., being autochthonous)“ ab (vgl. Nr. 28ff).

16 Vgl. dazu D. Murswiek, Das Verhältnis des Minderheitenschutzes zum Selbstbestimmungsrecht der Völker, in: D. Blumenwitz; G. Gornig; D. Murswiek (Hg.), Ein Jahrhundert Minderheiten- und Volksgruppenschutz, a.a.O., S. 83-100.

17 O. Kimminich, Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe; 39), Mainz 1985.

18 Vgl. ebd. S. 40ff.

19 G.H. Gornig, Die Definition des Minderheitenbegriffs aus historisch-völkerrechtlicher Sicht, a.a.O., S. 26.

serving their culture, traditions, religion or language.“²⁰ Die kategoriale Bedeutung dieser drei Merkmale, welche Angehörige einer Minderheit in einer substanziellen Weise qualifiziert, kommt freilich in dieser Definition nicht mehr zum Ausdruck. Gerade im Hinblick auf die „Kategorie“ der Religion aber gilt, dass sie nicht einfach hin eine ethnische Besonderheit neben anderen „Volkseigentümlichkeiten“ bezeichnet,²¹ sondern die sittliche Substanz der Freiheit des Menschen selber. Von daher wird gerade in den kirchlichen Erklärungen neben dem Existenzrecht das Recht auf religiöse Freiheit als Herzstück des Minderheitenschutzes stark betont. Da die Religionsfreiheit so prägnant wie kein anderes Menschenrecht die Transzendenz der menschlichen Person gegenüber allen innerweltlichen Ordnungen zum Ausdruck bringt und ihre Offenheit auf ein uneingeschränktes Gut hin gegenüber allen bedingten Zielsetzungen festhält, ist sie es auch, die in besonderer Weise den Bezugspunkt menschenrechtlicher Würde und den Prüfstein des Menschenrechtsethos darstellt. Die Religionsfreiheit gibt den anderen Menschenrechten Stütze und Halt, sie ist „gleichsam deren Seinsgrund“²²; unter den vorrangigsten Rechten wie dem Recht auf Leben, dem Recht auf Persönlichkeitsentfaltung in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu, auf geistige Entwicklung in der Suche nach Erkenntnis der Wahrheit, auf Arbeit und freier Gründung einer Familie ist die Religionsfreiheit – „verstanden als Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben“ – „Quelle und Synthese dieser Rechte“.²³ Religion bringt ihrer Eigenart nach die Nichtidentität zwischen Gott und Welt zum Ausdruck, die Welt hat in religiöser Perspektive ihren tragenden Grund nicht in sich selbst, sondern in einem von ihr gänzlich verschiedenen Prinzip; religiöse Praxis bestimmt sich aus der Erfahrung von Verborgenheit und Nähe jenes transzendenten Grundes. Diese Perspektive der Nichtidentität zwischen Gott und Welt aber kann die Religion nicht anders zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen, als dass sie die Welt in ihrer Ganzheit ansichtig werden lässt und in je spezifischer Weise als Ort der Erscheinung des Heiligen bzw. der Begegnung mit dem Heiligen begreift. Von daher ist

20 Vgl. F. Capotorti, Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, UN Document E/CN.4/Sub.2/384/Add.1-7 (1977).

21 Eine solche Nivellierungsgefahr könnte gegeben sein, wenn G.H. Gornig schreibt. „Auch die religiöse und sprachliche Minderheit könnte unter die ethnische subsumiert werden, bedeutet doch ethnisch ‚volkseigentlich‘“ (Die Definition des Minderheitenbegriffs aus historisch-völkerrechtlicher Sicht, a.a.O., S. 36).

22 Johannes Paul II., Religionsfreiheit – Bedingung für friedliches Zusammenleben. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1988, in: Osservatore Romano (D) Nr. 51/52, 18. Dez. 1987, S. 9.

23 Johannes Paul II., Enzyklika Centesimus Annus (1. Mai 1991), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101, Nr. 47.

eben die Religionsfreiheit nicht einfach ein Recht neben anderen, sondern das Herz der Menschenrechte schlechthin: „Obgleich das Bekenntnis einer Religion zuallererst in inneren Akten des Geistes besteht, bezieht es den gesamten Erfahrungsbereich des menschlichen Lebens ein und somit auch alle seine Ausdrucksformen.“²⁴ Diese Anthropologie der Religionsfreiheit ist damit auch eine entscheidende Ausgangsbasis aller Bemühungen der katholischen Kirche um einen qualifizierten Minderheitenschutz. Religiöse Freiheit begegnet ja real nicht als eine abstrakte Größe, sondern als religiöse Praxis von Gläubigen, die ihrem Suchen nach Heil und letzter Wahrheit individuell wie gemeinschaftlich Ausdruck verleihen. Religionsfreiheit ist nicht allein die Freiheit des Schutzes religiöser Identität im Recht, sondern auch eine Entfaltungsfreiheit, die nach schöpferischer Betätigung im Gesamt der Kultur verlangt. Zu den Rechten der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen gehört unabdingbar die Begegnung mit dem kulturellen Erbe selbst. Insofern das kulturelle Erbe die Wirkmacht der Religion in ihrer geschichtlichen Tiefendimension erinnernd bewahrt, muss sich der Prozess religiöser Kommunikation auch auf die Weitergabe der geschichtlichen Überlieferung erstrecken können. Aufgrund der Bedeutung der Kultur als Ausdrucksmittel des religiösen Selbstverständnisses muss umso mehr das Recht auf freie religiös-künstlerische Betätigung für die Minderheiten und Migranten geltend gemacht werden, „deren Glaube von Zwangsassimilierung oder einfach vom Erlöschen mangels freier Äußerungsmöglichkeit bedroht ist“²⁵.

Nun könnte man natürlich einwenden und sagen, dass die Definition von Capotorti ohnehin schon im Horizont des neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens steht und damit auch einer neuzeitlichen Kategorialitätstheorie, insofern sie ja neben den objektiven Kriterien auch auf ein unabdingbares subjektives Kriterium abstellt, nämlich das Solidaritätsgefühl, „a sense of solidarity“. Gemeinhin scheint dieses Merkmal über das Zugehörigkeitsgefühl hinaus als Wille verstanden zu werden, die Identität der betreffenden Minderheitengruppe zu bewahren, zu schützen und zu fördern:

„Diese subjektive Komponente mag auch als Solidaritätsgefühl bezeichnet werden, da neben dem gemeinsamen Willen der Mitglieder, einer sich nach objektiven Kriterien unterscheidenden Gruppe anzugehören, auch der Wille vorhanden sein muss, ihre unterschiedlichen Charakteristiken – etwa hinsichtlich Abstammung, Sprache oder Religion – zu bewahren und einer Assimilation durch die

24 Vgl. Johannes Paul II., Religionsfreiheit – Bedingung für friedliches Zusammenleben, a.a.O., S. 9; vgl. auch Johannes Paul II., In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1999, Nr. 5

(http://www.vatican.va/holy_father/john...1998_xxxii-world-day-for-peace_ge.html).

25 Ebd. S. 12.

sich unterscheidende Mehrheit entgegenzusteuern. Das Solidaritätsgefühl folgt nicht zwingend aus dem Zugehörigkeitsgefühl, da bei Vorliegen des Zugehörigkeitsgefühls nicht unbedingt der Wille zur Traditionspflege vorhanden sein muss, das Solidaritätsgefühl setzt aber das Zugehörigkeitsgefühl voraus.“²⁶

So richtig diese Feststellung ist und Minderheitenrechte nicht den Grund zu einer zwanghaften Vereinnahmung des Einzelnen durch eine Gruppe abgeben dürfen, wäre aber doch darüber nachzudenken, ob das subjektive Kriterium des Solidaritätsgefühls nicht auch und zentral „kategorial“, d.h. als eine Kategorie der Freiheit zu interpretieren ist, wenn es beim menschenrechtlichen Minderheitenschutz um mehr geht als um „bloße“ Nichtdiskriminierung, um mehr auch als um „bloße“ Traditionspflege, die etwa um des Erhalts kultureller Vielfalt zu erhalten und zu fördern, sondern um die sittliche Substanz der Freiheit selbst. Dazu ist in einer vertiefenden Sicht nochmals die Begründungsfrage in den Blick zu nehmen.

In seiner Studie über die Begründung von Minderheitenrechten spricht Martin Frank von den schutzgut- und prinzipienorientierten Begründungen als den beiden „wichtigsten Kategorien“²⁷ Schutzgutorientierte Begründungen identifizieren das „Objekt“ von Minderheitenschutzmaßnahmen und geben an,

„welche Gruppen und aus welchem Grund schutzwürdig sind. Als schützenswerte Güter werden hier z.B. die kulturelle Mitgliedschaft, der Status der Gruppenart, bestimmte Sorten von Sozialbeziehungen, der kulturelle Pluralismus selbst, das identitätskonstitutive Territorium sowie gewisse ökologische Vorteile unterschieden. Das Schutzgut kann somit einerseits im Kollektiv selbst (Status, Sozialbeziehungen) bzw. seinen Angehörigen (Mitgliedschaft) zu finden sein, wie andererseits bezogen auf die Gruppe eher extern sein, aber mit ihr in einer engen Beziehung stehen (Pluralismus, Territorium, Ökologie). Dabei wird das Vorliegen eines Schutzguts als hinreichender Grund für die Zusprechung von Rechten gesehen, unabhängig von der Situation anderer benachbarter Gruppen. Das jeweilige Gut wird mit einem Wert belegt, der entweder als intrinsisch wertvoll erachtet wird oder auf einen weiteren Wert zurückführbar ist.“²⁸

Prinzipienorientierte Begründungen, wie sie Frank versteht, stellen nicht auf ein Schutzgut ab, sondern auf unterschiedliche Relationen: „Das Gleichheits- oder Benachteiligungsprinzip führt bekannte normative Überlegungen an, die als *current time-slice pattern* [...] die jeweils gegenwärtige Verteilung zwischen mehreren Gruppen überprüfen. Es ist die Relation zwischen den Gruppen, die im Vordergrund steht.“ Das Restitutionsprinzip stellt auf historische Ungerechtigkeiten ab, das Prinzip der Originalität macht frühere Ansprüche geltend und das Prinzip der Vertragstreue „erin-

26 G.H. Gornig, Die Definition des Minderheitenbegriffs aus historisch-völkerrechtlicher Sicht, a.a.O., S. 45.

27 M. Frank, Begründungen von Minderheitenrechten, a.a.O., S. 11.

28 Ebd. S. 10.

nert nicht nur angebrochene Übereinkommen, sondern mahnt auch das weitere Bestehen und Einhalten gültiger Verträge an“.²⁹ Versteht man diese Begründungsarten wirklich als „Kategorien“, so gehörten aus der Sicht der Kantischen Kategorienlehre die schutzgüterorientierten Begründungen eher zu den sog. Kategorien der Natur, die eigentlich aber als Handlungskategorien zu verstehen sind, die prinzipienorientierten Begründungen hingegen eher zur Tafel der Kategorien der Freiheit.

Was letztere bedeutet, soll kurz anhand des „Arguments aus historischen Ungerechtigkeiten“ erläutert werden, das ja im Bereich des Minderheitenschutzes wegen der darin implizierten Täter-Opfer-Problematik von großer Relevanz ist. Wenn Kant für seine Kategorienlehre von den Modi des Fürwahrhaltens ausgeht und erst durch die Wahl eines der drei Momente von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit Gegebenes überhaupt erst als bestimmt vorgestellt werden kann,

„verweist das bereits auf die (transzendente) *Freiheit* in der Urteilsbildung. Das Subjekt *soll* (in eigener Verantwortung für die Zweckdienlichkeit) eines der Momente auswählen, um seine Urteilsbildung *formal* abzuschließen. Der Begriff einer Kausalität aus Freiheit ist schon damit der Naturkategorie der Kausalität systematisch vorgeordnet.“³⁰

Unter diesem Aspekt sind die Freiheitskategorien der Relation von besonderem Interesse; Kant nennt als „Momente“ dieses Titels: „Auf die *Persönlichkeit*“, „Auf den *Zustand* der Person“ und „*Wechselseitig* einer Person auf den Zustand der anderen“. Ganz allgemein ist damit zunächst gesagt, dass jedes Fürwahrhalten zum einen eine Sache der Persönlichkeit ist, die ihren Willen nach Regeln (Maximen, Vorschriften oder Gesetzen) bestimmt und sich daher als frei gegenüber wechselnden Neigungen und Zuständen versteht; zum zweiten geht jedes Fürwahrhalten aber auch aus dem Zustand einer Person hervor bzw. erfolgt in Rücksicht auf den Zustand anderer Personen, wenn der Einfluss als eine kausale Bestimmtheit angesehen wird. Schließlich beinhaltet jedes Fürwahrhalten im Sinne der Relationskategorien der Freiheit auch die Wechselwirkung von Personen, die sich in ihren bestehenden Überzeugungen gegenseitig beeinflussen. Da Personen, die in diesen Relationen zueinander stehen, vom Sittengesetz her gefordert sind, sich als Zweck an sich selber anzusehen, kommt die sittliche Tragweite des Fürwahrhaltens in den Blick: „Man könnte hier auch schon von einem verzeihenden *Verstehen der Notwendigkeit* des vom eigenen abweichenden Fürwahrhaltens anderer sprechen, im Bezug auf andere Meinung und anderen Glauben, vor allem aber auf anderes Wissen.“³¹

29 Ebd. S. 10f.

30 J. Simon, Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, a.a.O., S. 151; vgl. zum Folg. ebd. S. 151ff sowie ders., Kategorien der Freiheit und der Natur, a.a.O., S. 128f.

31 J. Simon, Kategorien der Freiheit und der Natur, a.a.O., S. 129.

Ein solcher Ansatz, Relationsbeurteilungen von Menschen zueinander im Lichte von Kategorien von Freiheit zu betrachten, kann in seiner sittlichen Tragweite vor allem dort ansichtig werden, wo es um Menschen geht, die durch Täterschaft und Opfersein in Relation zueinander stehen. Von daher spricht man ja auch vom Täter- und Opfersein im Sinne einer Kategorie. Eine solche Erweiterung mag bereits über die Kantische Kategorienlehre im engeren Sinne hinausgehen, kann jedoch die *Notwendigkeit der Bildung personaler Kategorien im Minderheitenschutz* deutlich machen.

Folgt man hierbei etwa einem Ansatz, wie ihn Robert Spaemann entwickelt hat,³² so gründet diese Notwendigkeit darin, dass das Erleben von Personen durch eine Differenzwahrnehmung geprägt ist: Sie nehmen etwas als seiend oder nicht seiend wahr und können dieses Wahrgenommene zu sich selbst in ein Verhältnis setzen, d.h. sie stellen fest, ob es sich auf ihr persönliches Befinden gut oder schlecht auswirkt, sie erleben es als Erweiterung oder Einschränkung ihres Menschseins:

„Personen sind nicht einfach, was sie sind. Sie sind bestimmt durch eine Differenz zu dem, was sie sind, durch ein Moment der Negativität. Negativität unterscheidet lebendiges von nichtlebendigem Seienden. In der Person findet sie ihre höchste Steigerung. Personen fühlen nicht nur, denken nicht nur, sondern denken noch ein Jenseits des Denkens, sie denken den Gedanken ‚Sein‘. Dieser Gedanke hat gar keinen eigenen Inhalt, keinen intentionalen Gehalt. Er gewinnt seine Bestimmtheit nur durch eine doppelte Negation, die Negation der Nichtigkeit bloßen Gedachtseins. Gedanken sind selbst schon bestimmt durch Differenz zu dem, was bloß ist.“³³

Personen können etwas Existentes nur zum Gegenstand ihres Denkens machen, indem sie dessen mögliches Nichtsein zeitgleich mitdenken und umgekehrt. Besonders deutlich zeigt sich dies an Akten des Wünschens und Wollens, die auf ein zukünftiges Ziel gerichtet sind und auf einem Mangelempfinden des gegenwärtigen Zustandes beruhen, oder eben auch an Schmerz- und Leidempfindungen. Mangelempfindungen benötigen, wo sie durch einen anderen Menschen verursacht sind, nicht nur einen Ausgleich, sie erfordern auch einen bestimmten Umgang im personalen Miteinander, denn Mangelempfindungen gehören zur Innenperspektive eines Menschen, die von außen nicht bestritten werden darf, will man nicht in die Integrität des Menschen eingreifen. Die Erinnerungen sind Teil der Subjektivität des Menschen,³⁴ d.h. sie betreffen damit insgesamt die Modi des Führwahrhaltens. Erinnerung hätte so gesehen in der Tat den Status einer „Basis-Kategorie“, wie es Johann-Baptist Metz formuliert hat.³⁵

32 Vgl. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.

33 Ebd. S. 50.

34 Vgl. ebd. S. 112ff.

35 Vgl. J.B. Metz, Art.: *Erinnerung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* Bd. 2, München 1973, S. 386-396.

Der Freiheitscharakter der kategorialen Relationalität wird für Spaemann am Phänomen moralischer Zeitumkehrung deutlich und resultiert aus dem Verhältnis von Person und Zeit. Der Mensch als Person ist „Zeit-Gestalt“³⁶; dieser Gedanke Spaemanns beruht auf dem Faktum, dass der Bestand der Person nie als statisch und zeitlos anzunehmen ist. Die Person ist wesentlich geprägt durch die Zeit, in der sie lebt, und durch das Erfahren ihrer eigenen Zeitlichkeit. Person wird durch Zeit gestaltet und Person gestaltet Zeit. „Zeit ist die Bedingung des Objektivwerdens von Innerlichkeit und damit Bedingung endlicher Personalität.“³⁷ Durch die Vergegenwärtigung des Vergangenen in der reflexiven Erinnerung steht der Mensch seiner eigenen Subjektivität gegenüber. Die erinnerten Erfahrungen erhalten Objektcharakter, wenn auch zunächst in der Innenperspektive. Sie werden auf diese Weise aber zugleich nach außen kommunizierbar:

„Der erinnerte Hunger, über den ich mit mir selbst ebenso wie mit anderen sprechen kann, bleibt immer *mein* Hunger, obgleich ich jetzt, wo ich mich seiner entsinne, nicht hungrig bin. Durch dieses Objektivwerden des Subjektiven *als* des Subjektiven, durch dessen Gewesensein wird es möglich, daß Subjekte auch für andere *als* Subjektive objektiv sein können, das heißt, daß sie Personen sind.“³⁸

Insofern sich Personen ihrer selbst bewusst sind, indem sie sich ihrer Vergangenheit bewusst sind, ist die Erinnerung als Konstituante von Ich und Person nicht nihilierbar ohne Infragestellung der Person. In dem Sinne ist Zeitgeschehen unumkehrbar. Wenn nun das Geschehene das Menschsein des Einzelnen im Jetzt prägt, der Mensch aber zugleich ein Wesen ist, das aus dem Jetzt heraus immer auch Zukunft antizipiert, bedarf es einer Aufarbeitung des Erinnerten, die nicht durch Verdrängen und Vergessen die Wechselseitigkeit im Sinne des Zeitmodus des Zugleich-Sein-Könnens verunmöglicht, sondern welche diese Simultaneität durch das Gefordertsein von konkreten Taten im Jetzt, die auf die Zukunft ausgreifen, realisiert, also eine moralische Zeitumkehrung darstellt. Als spezifisch personale Handlungsweisen, welche die Basis eines (erneuten) Menschwerdens im personalen Miteinander legen, kennt Spaemann: Versprechen und Verzeihen. Die Handlung des Versprechens ist die grundlegende und dem Verzeihen vorausgehende. Es begründet „dem Versprechenden gegenüber eine Erwartung und einen Anspruch auf Erfüllung dieser Erwartung“³⁹; dies ist nur möglich, wenn man anerkennt, dass Personen in einem Verhältnis der Wahrheitsschuldung stehen. Letzteres gilt auch für den Akt des Verzeihens, in ihm wird das Versprechen der gegenseitigen Anerkennung erneuert. Der Entschluss des Täters kann aber nicht die alleinige Ursache für das Zustandekommen dieser Wechselseitigkeit sein; es kann nur ein Angebot der

36 R. Spaemann, *Personen*, a.a.O., S. 122.

37 Ebd. S. 118.

38 Ebd. S. 116.

39 Ebd. S. 235.

Wiedergutmachung geben, das von der Akzeptanz des Opfers abhängig ist. Ein Miteinander von Personen kann dann erst entstehen, wenn sich beide – Täter und Opfer – auf eine „Erneuerung“ dieses Miteinanders einlassen: „Die schuldige Person bedarf, das ist ihre Strafe, zur Verwirklichung dieser Freiheit der Erlaubnis anderer. Aber wo diese Erlaubnis verweigert wird, da schließt sich die verweigernde Person ihrerseits aus der prinzipiell unendlichen Personengemeinschaft aus.“⁴⁰ Die Verzeihung ist auf der einen Seite das freie Zugeständnis des Opfers an den Täter, die den Täter wieder Mensch sein lässt; auf der anderen Seite ist auch das Opfer in seinem Personsein an die Verzeihung gebunden. Dass Verzeihung dem Gesinnungswandel antizipativ vorausgehen und ihn erst dadurch ermöglichen kann, gründet in dem, was Spaemann die „ontologische Verzeihung“ nennt: Sie ist

„die Anerkennung der Endlichkeit des anderen, aufgrund deren er uns wesentlich nicht gerecht werden kann. Endliche, natürliche Personen bedürfen deshalb prinzipiell der Nachsicht. Die moralische Verzeihung auf ‚Vorschuss‘ ist der Übergang von der transzendentalen zur kategorialen, von der ontologischen zur moralischen Verzeihung. Verzeihung kommt erst in der Versöhnung voll an ihr Ziel.“⁴¹

Darin könnte es dann auch begründet sein, von „Versöhnung“ im Sinne einer Kategorie der Freiheit zu sprechen. Gerade die vielfachen schweren Verletzungen der Rechte von Minderheiten in unserer Zeit nötigen verstärkt dazu, die menschenrechtlichen Kategorien des Minderheitenschutzes über die Ebene rechtlicher Relationen hinaus auf eine „Versöhnung in Wahrheit“ hin zu entwickeln: „Versöhnung in Wahrheit muss jede Schuld in den Bereich aufrichtiger Reue und Bitte um Vergebung hineinnehmen, unabhängig davon, auf welcher Seite sie sich befindet.“⁴²

40 Ebd. S. 249.

41 Ebd. S. 251. Die Verwendung des Begriffspaares „transzendental-kategorial“ in diesem Zitat könnte missverständlich und wie ein Rückfall hinter das erreichte Niveau personaler Kategorien der Freiheit wirken; die Parallelisierung zum Begriffspaar „ontologisch-moralisch“ ist eher die Anzeige einer Fragestellung als deren Klärung.

42 A. Nossol, Versöhnung in Wahrheit und Liebe. Hirtenbrief für die Fastenzeit 1991, in: K. Egger (Hg.), Kirche und ethnische Minderheiten. Dokumente der Ortskirchen aus Zentral- und Westeuropa, Brixen 1997, S. 114-123 u. 119. Vgl. zur Versöhnungsproblematik allgemein: R.K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004.