

tholischer Christen, den wir nach der Wende in der DDR konstituierten, von Anfang an Katholiken aus verschiedenen Parteien vertreten waren. Aus der praktischen kirchlichen Gremienarbeit kenne ich gar keine andere Situation. Damit abschiere ich mich in keiner Weise von der Zugehörigkeit zu meiner Partei.

**HK:** Sie sind einer der wenigen Ostdeutschen an der Spitze eines gesamtdeutschen Gremiums, auch im kirchlichen Raum. Was bleibt für Sie fast ein Jahrzehnt nach der Wende an Erfahrungen der Christen in der ehemaligen DDR, an die zu erinnern sich auch heute noch für die Kirche in der Bundesrepublik lohnt?

**Meyer:** Katholische wie nichtkatholische „Wessis“ überrasche ich immer wieder mit der Feststellung, daß für mich die Erfahrung von Freiheit mit dem Glauben und mit dem Leben der Kirche verbunden ist. Was immer passieren mag, diese Erfahrung kann mir niemand zerstören. Ebenso bin ich durch das Leben in der DDR von der Erfahrung geprägt: Hier sind die Christen, dort die anderen. Für uns war ein harter Bruch, was in der „alten“ Bundesrepublik ein schleichender Erosionsprozeß war, der deshalb das kirchliche Be-

ußtsein weit weniger prägt. Ich meine schon, daß wir Christen unsere Position in dieser Gesellschaft stärker konturieren müssen, aber nicht im Sinn einer grundsätzlichen Distanz zu dieser Welt. Eine solche Haltung, die sich heute gerade auch bei Katholiken in den neuen Bundesländern findet, kann ich verstehen, halte sie aber für falsch. Christen haben allen Grund, sich nicht zurückzuziehen, sondern sich in die Auseinandersetzungen um das gesellschaftliche Ethos aktiv hineinzubegeben.

**HK:** Können Christen dabei noch sehr viel ausrichten?

**Meyer:** Sie haben es jedenfalls schwer. Es kommt z.B. vor, daß mir jemand in einer öffentlichen Diskussion den Egoismus als einen Wert anbietet und fordert, von diesem Egoismus her ein neues Wertesystem zu entwickeln. Natürlich ist es sein gutes Recht, diese Meinung zu vertreten; aber es ist auch mein Recht und meine Pflicht als Christ, mit aller Härte dagegenzuhalten. Das sind in unserer Gesellschaft keine Randerscheinungen, und deshalb haben wir Christen alle Hände voll zu tun. Es braucht dabei allerdings den Sinn für Prioritäten, der bei manchen innerkirchlichen Grabenkämpfen zu sehr in den Hintergrund tritt.

# Priorität der Menschenrechte

## Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“

*Mit Blick auf den 1998 gefeierten 50. Jahrestag der Deklaration der Menschenrechte legte der sogenannte „InterAction Council“ im September 1997 den Entwurf einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten“ vor. Als politisch mißbrauchbar und mißverständlich im Sinne einer Relativierung und Beschränkung der Menschenrechte beurteilt diesen der Hamburger Sozialethiker Thomas Hoppe. Notwendig ist statt dessen eine Neubesinnung auf die Hermeneutik der Menschenrechte.*

Am 1. September vergangenen Jahres legte der „InterAction Council“ den Entwurf einer „Universal Declaration of Human Responsibilities“ der Öffentlichkeit vor. Bei diesem Gremium handelt es sich um einen Zusammenschluß ehemaliger Staats- und Regierungschefs aus Europa, Amerika, Afrika, Asien und Australien. Unter ihnen finden sich so prominente Namen wie *Helmut Schmidt, Michail Gorbatschow, Malcolm Fraser, Jimmy Carter, Valéry Giscard d'Estaing* und *Kenneth Kaunda*.

Auch *Lee Kuan Yew*, ehemaliger Premierminister Singapurs, gehört zu diesem Kreis. Er wurde vor allem durch sein Plädoyer für „asiatische Werte“ bekannt, mit dem er sich nicht nur kritisch gegen „westliche“ Menschenrechtsstandards wandte, sondern zugleich eine diese Standards verletzende Praxis im Stadtstaat Singapur zu rechtfertigen suchte. Nicht zuletzt diese Tatsache legte einigen Kritikern des Entwurfs den Eindruck nahe, die vorgeschlagene Dekla-

ration ziele auf eine Relativierung und Aushöhlung des Menschenrechtskonzepts und könne somit nur entschieden abgelehnt werden. Doch greift eine solche Kritik jedenfalls dann zu kurz, wenn sie den Autoren des Textes pauschal eine solche bewußte Intention unterstellt.

---

### Gegen die Instrumentalisierung der Menschenrechte

---

Im einführenden Kommentar zum Deklarationsentwurf, für den unter anderen Schmidt und Fraser verantwortlich zeichnen, heißt es programmatisch: „Eine bessere soziale Ordnung im nationalen und internationalen Rahmen kann nicht durch Gesetze, Vorschriften und Konventionen allein erreicht werden, sondern braucht ein Weltethos.“ Darum sei der fünfzigste Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der

Menschenrechte durch die Vereinten Nationen ein günstiger Zeitpunkt für eine Erklärung über menschliche Verantwortlichkeiten („responsibilities“ ist mit dem deutschen „Pflicht“ nur ungenau übersetzt, was unmittelbar zu Mißverständnissen Anlaß gibt), „welche die Menschenrechtserklärung ergänzen (complement) und stärken... würde.“ Nach Auskunft des Kommentars geht es nicht um Relativierungen der Menschenrechte, sondern um eine Vergewisserung über das ethische Fundament, auf dem jedes Rechtssystem aufrufen müsse, damit die mit ihm angestrebten sozialen Zwecke tatsächlich erreicht werden können. Verzichte man auf den Versuch, Freiheit und Verantwortung in ein Gleichgewicht zu bringen, so drohe vielen Menschen, auch solchen künftiger Generationen, vermeidbares und ungerechtfertigtes Leid.

Vor allem schwerwiegende Defizite in der gegenwärtigen sozialen und politischen Wirklichkeit haben die Autoren nach eigenem Bekunden zur Vorlage ihres Entwurfs veranlaßt. In seinem Geleitwort zum jüngst im Piper-Verlag (München) von ihm herausgegebenen Band „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten – Ein Vorschlag“ spricht Helmut Schmidt nicht nur von der Instrumentalisierungsgefahr der Menschenrechte, d. h. von der Versuchung, sie selektiv, nämlich nach dem Maßstab politischer Opportunität anderen gegenüber einzuklagen (8f.). Er macht auch geltend: „Rücksichtslos egoistische ‚Selbstverwirklichung‘ erscheint als Ideal, Gemeinwohl dagegen eher als bloße Phrase“ (14). Ein von Schmidt geleitetes Experten-Gremium, das den Entwurf der Deklaration mit vorbereiten sollte (ihm gehörten u. a. *Hans Küng*, der Wiener *Kardinal Franz König* und der amerikanische Sozialphilosoph *Richard Rorty* an), erwähnt in seinen abschließenden Empfehlungen im März 1997 „sieben gesellschaftliche Sünden“, gegen die Mahatma Gandhi gepredigt habe – u. a. „Politik ohne Prinzipien“, „Geschäft ohne Moral“, „Erziehung ohne Charakter“, „Wissenschaft ohne Menschlichkeit“. Hingewiesen wird dann auf die wachsende Dringlichkeit, die den Lehren Gandhis und anderer ethischer Führungspersonlichkeiten („ethical leaders“) durch die zunehmende Globalisierung verschafft werde: „Gewalt im Fernsehen wird jetzt mit Satelliten über den ganzen Planeten verbreitet. Die Spekulation auf fernen Finanzmärkten kann sich auf Gemeinden vor Ort verheerend auswirken. Der Einfluß privater Finanzmagnaten nähert sich heutzutage der Macht von Regierungen, und im Gegensatz zu gewählten Politikern gibt es für diese private Macht keine Verantwortlichkeit mit Ausnahme des persönlichen Verantwortungsgefühls. Nie zuvor brauchte die Welt eine Erklärung der Menschenpflichten mehr“ (40f.).

Unbestreitbar ist vieles wahr von dem, was die Autoren in durchweg besorgten, manchmal sogar bewegenden Formulierungen anmahnen und in Erinnerung rufen. Manches liest sich parallel zu Argumentationen, wie sie in den Sozialenzyklopen besonders des gegenwärtigen Papstes, aber auch beispielsweise im Wort der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997 vor-

gelegt wurden. Und doch bleibt zu fragen, ob das Instrument einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten“, die von den Vereinten Nationen analog der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verabschiedet werden soll, ein geeignetes Heilmittel gegen die kritisierten Mißstände werden kann. Der vorgeschlagene Wortlaut der Erklärung wie auch der vorgesehene politische Rahmen für ihre Verkündung erweisen sich bei genauerem Hinsehen als durchaus problematisch.

Ist nicht zu befürchten, daß eine solche Erklärung durch die Vereinten Nationen *faktisch* als eine partielle Rücknahme der Menschenrechtserklärung von 1948 wahrgenommen würde – auch wenn der Mehrheit der Mitglieder des Inter-Action Council diese Intention fernliegt, ja sie sie ausdrücklich zurückweisen? Die Kontroversen auf und im Umkreis der Weltmensenrechtskonferenz in Wien im Juni 1993 sind noch in frischer Erinnerung (vgl. HK, August 1993, 396 ff.). Dort wurde mühsam verhindert, daß am Grundsatz der *Universalität und Unteilbarkeit* der Menschenrechte Abstriche vorgenommen wurden – Einschränkungen, auf die nicht wenige Staatenvertreter besonders aus Schwellenländern der Dritten Welt intensiv hingewirkt hatten. Könnte ihnen eine Erklärung wie die vorgeschlagene nicht wie ein später Sieg erscheinen, unabhängig davon, ob ihre Interpretation in diesem Sinn sachgemäß und von den Formulierungen her gedeckt wäre?

Zu Recht wird immer wieder darauf hingewiesen, daß – lange vor den rechtlich wirksamen Kodifizierungen der Menschenrechte in den beiden UN-Konventionen über bürgerliche und politische sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 – von der Menschenrechtserklärung eine politisch-moralische Bindewirkung in Richtung auf eine solche auch juristische Absicherung ausgegangen sei. Ähnliches dürfte dann aber auch von einer „komplementären“ Deklaration über „Human Responsibilities“ gelten, und es ist keineswegs evident, daß sie das Anliegen einer effektiveren Menschenrechtsverwirklichung im Weltmaßstab befördern würde. Diese Zweifel beruhen wesentlich auf der Uneindeutigkeit mancher Formulierungen im vorliegenden Textentwurf.

---

### Durch mißverständliche Formulierungen politisch mißbrauchbar

---

Das zentrale Manko liegt darin, daß im Text zwischen Rechtspflichten und moralischen Pflichten sowie zwischen Pflichten, die das Verhältnis eines Bürgers zum Staat (und umgekehrt), und solchen, die sein Verhältnis zu seinen Mitbürgern betreffen sollen, durchgängig nicht unterschieden wird. Das macht es schwer, Übereinstimmungen über die sachgemäße Interpretation, vor allem über die mögliche *rechtl. Relevanz* einzelner Artikel zu gewinnen, und öffnet den vorliegenden Text mannigfaltigem, politisch motiviertem Mißbrauch. Zudem haben manche Passagen nur

dann einen Aussagegehalt, wenn man sie im Sinne moralischer Paränese versteht; andere sind zustimmungsfähig, wenn man ihnen primär eine solche paränetische Absicht unterstellt, werden jedoch fragwürdig, sobald man sie liest, als seien in ihnen Kriterien für eine Veränderung geltender Rechtsnormen benannt und die entsprechenden Modifikationen angemahnt. Einige Beispiele mögen dies erläutern:

Als „fundamentale Prinzipien für Humanität“ werden benannt: „alle Menschen menschlich zu behandeln (to treat all people in a human way)“ (Art. 1, als Negation von Inhumanität wiederholt in Art. 2); „alle (Menschen) unterstehen moralischen Maßstäben“ (Art. 3), „alle Menschen... müssen im Geist der Solidarität Verantwortung übernehmen gegenüber jedem und allen... Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu“ (Art. 4).

Die gewählten Formeln sind teilweise analytisch evident („human ist es, Menschen human zu behandeln“), teilweise beschränken sie sich darauf, den Maßstab sittlicher Güte in Erinnerung zu rufen (niemand ist ethischer Verantwortlichkeit enthoben, vielmehr gilt für alle der Grundsatz der Unparteilichkeit, formuliert in der Goldenen Regel), ohne zur Frage nach dem jeweils sittlich Richtigen Stellung zu beziehen (die Verwendung der Goldenen Regel in ihrer lediglich negativen Fassung bedeutet überdies eine unausgewiesene Reduktion des in ihr implizierten moralischen Anspruchs und erscheint wenig „solidarisch“). Dies dürfte seinen Grund darin haben, daß die Applikation solcher „Prinzipien für Humanität“ in konkreten Anwendungsfeldern strittig bleibt – ein Sachverhalt, der den Autoren durchaus bewußt ist.

Folgenreiche Uneindeutigkeiten liegen im folgenden Kapitel „Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor dem Leben“ vor. Die Pflicht zur Ehrfurcht vor dem Leben wird in Art. 5 folgendermaßen ausgeführt: „Niemand hat das Recht, eine andere menschliche Person zu verletzen, zu foltern oder zu töten. Dies schließt das Recht auf gerechtfertigte Selbstverteidigung von Individuen und Gemeinschaften nicht aus“. Soll dies bedeuten, daß man in Wahrnehmung eines solchen Rechts auf Selbstverteidigung auch foltern darf? Der Schutz vor Folter und grausamer Behandlung ist im internationalen Recht als eines derjenigen Menschenrechte kodifiziert, die auch im Falle eines Notstands nicht eingeschränkt werden dürfen.

Der politische Grund dafür liegt auf der Hand: Jede Konzession irgendwelcher Ausnahmen vom Folterverbot versieht die Praxis unzähliger Folterstaaten, wie es sie gegenwärtig gibt, allzu leicht mit dem Schein rechtlicher und moralischer Legitimation – auch wenn jeder wissen kann, daß in ihnen nicht einmal aus Notstandsgründen, sondern oft routinemäßig und um der Ausübung politischen Terrors gegen Andersdenkende willen gefoltert wird. Die Formulierung von Art. 5 der vorgeschlagenen Erklärung stößt auf das gravierende Bedenken, ob dadurch nicht die politische, moralische und rechtliche Ächtung der Folter erschwert würde. Außerdem ist zu fragen, welche praktische Bedeutung ange-

sichts zu allgemein bzw. zu extensiv definierter Ausnahmetatbestände feierliche Bekenntnisse wie die des Art. 7 noch haben können: „Jede Person... muß unbedingt geschützt werden“.

Anders als in der deutschen Übersetzung wird im englischen Originaltext unterschieden zwischen möglicherweise nur geratenen Verpflichtungen einerseits und als zwingend geltenden andererseits. In Art. 6 lautet der deutsche Text: „Keine Regierung darf Akte des Völkermords oder des Terrorismus tolerieren oder sich daran beteiligen, noch darf sie Frauen, Kinder oder irgendwelche andere zivile Personen als Mittel zur Kriegführung mißbrauchen.“ Im Original heißt es dagegen: „No government *should* tolerate or participate in acts of genocide or terrorism, nor *should* it abuse women, children, or any other civilians as instruments of war.“ Demgegenüber entsprechen sich in Art. 11 die deutsche und englische Textfassung: „Wirtschaftliche und politische Macht darf nicht als Mittel zur Herrschaft (korrekter wäre: Beherrschung) eingesetzt werden, sondern im Dienst wirtschaftlicher Gerechtigkeit und sozialer Ordnung (Economic and political power *must not* be handled as an instrument of domination, but in the service of economic justice and of the social order)“. Wenn man hier schon differenzieren will: wäre nicht die umgekehrte Zuordnung der Dringlichkeit sachgemäßer? Kommt es nicht, trotz aller Notwendigkeit, mehr Gerechtigkeit im Bereich der Ökonomie herzustellen, noch entschiedener darauf an, Völkermord zu ächten und wirksam zu verhindern? Ist die vorgenommene Differenzierung ein verborgener Hinweis darauf, welche der benannten „Verantwortlichkeiten“ ggf. auch rechtsförmig ausgestaltet werden sollte und welche nicht?

---

## Ist eine Relativierung der Menschenrechte wirklich ausgeschlossen?

---

Vor allem *Helmut Schmidt* und *Hans Küng* haben in der erwähnten Neuerscheinung darauf hingewiesen, daß es nicht darum gehen könne, die Garantie der Menschenrechte von der vorherigen oder wenigstens zeitgleichen Erfüllung bestimmter Pflichten abhängig zu machen. Andererseits betont Schmidt, daß er sich von der Erklärung zu den Menschenpflichten „spätere rechtliche oder politische Auswirkungen“ (12) erhoffe. Besorgnissen hinsichtlich einer möglichen Relativierung des menschenrechtlichen Anliegen entgegen er, indem er unter anderem auf den Art. 19 des Textentwurfs verweist. Dort heißt es: „Keine Bestimmung dieser Erklärung darf so ausgelegt werden, daß sich daraus für den Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht ergibt, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung vorzunehmen, welche auf die Vernichtung der in dieser Erklärung und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 angeführten Pflichten, Rechte und Freiheiten abzielen“. Aber indem die *Verbindlichkeit* beider Erklärungen hier auf dieselbe Stufe gestellt wird, können mögliche Widersprüche

zwischen ihrem jeweiligen normativen Gehalt gerade *nicht* nach einem gemeinsamen Maßstab der Texthermeneutik entschieden werden! Anders wäre dies, wenn die Worte „in dieser Erklärung“ gestrichen würden, d. h. wenn klar ausgesagt würde, daß im Falle einer tatsächlichen oder vermeintlichen Kollision die Konformität mit der Menschenrechtserklärung als Auslegungsregel zu gelten hat.

Die Menschenrechtserklärung nimmt bekanntlich selber in ihrem Art. 29 eine Rückbindung der individuellen Rechtsansprüche an die Achtung der gleichen Rechte und Freiheiten aller anderen Menschen sowie an die „gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft“ vor (dieser Vorbehalt konstituiert bereits seinerseits ein mögliches Spannungsverhältnis zu den zuvor im einzelnen aufgeführten Menschenrechten!). Nur wenn Art. 19 des Entwurfs der Menschenpflichten-Erklärung eindeutig die Priorität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte festhielte, könnte er vor dem Anspruch Bestand haben, die Erklärung zu den Menschenpflichten sei keine Einschränkung der Menschenrechtserklärung, sondern verhalte sich zu ihr komplementär.

Ordnet man eine Erklärung zu „Human Responsibilities“ in dieser Weise der Menschenrechtserklärung zu, wären erhebliche Mißverständnisse zumindest erschwert. Die geplante Deklaration sollte deshalb viel deutlicher zu verstehen geben, daß sie im Kern auf eine erneute Vergewisserung über die den Menschenrechten unterliegende Hermeneutik zielt. Historisch und systematisch lassen sich die Menschenrechte als Antwortversuche auf extreme Erfahrungen von *Leid und Unrecht* deuten. Die Negativität solcher Erfahrungen hat den Charakter einer ursprünglichen ethischen Erkenntnis, aus der dann sozialetische Konsequenzen gezogen werden. Nur deswegen läßt sich auch sinnvoll von einem „Ethos der Menschenrechte“ sprechen oder, mit *Avishai Margalit*, von der Notwendigkeit einer „Politik der Würde“, deren erster Imperativ lauten müßte, daß Menschen nicht gedemütigt werden dürfen. Dabei liegt die *Modernität des Menschenrechtskonzepts* zu einem wesentlichen Teil darin begründet, daß es nicht primär auf einen moralischen Appell an bestimmte *Akteure* rekurriert, vermeidbares Leiden und Unrecht zu beseitigen, sondern danach fragt, in welchen politischen und rechtlichen *Strukturen* die Aufrechterhaltung und Reproduktion solcher Leidenssituationen und Unrechtsverhältnisse verhindert, wenigstens aber minimiert werden kann.

---

## Verpflichtungscharakter ist wesentlicher Bestandteil der Menschenrechte

---

Menschenrechtsverletzungen sollen vor allem durch die Eigenart der politisch-rechtlichen Institutionen und Mechanismen erheblich erschwert werden, die auf die Wahrung solcher elementarer Rechte verpflichtet sind. Wenn außerdem

in jedem Fall gegen ihre Verletzung vorgegangen werden kann, gibt das individuelle Ethos derer, die Menschenrechte verletzen könnten, nicht mehr den alleinigen Ausschlag für die sittliche Qualität der öffentlichen Ordnung. Andererseits wird überall dort der ethische Wurzelgrund des Menschenrechtskonzepts: Lindern und Verhindern unnötigen Leides und vermeidbaren Unrechts, praktisch ignoriert, wo Rechte nur noch in einer exklusiven Weise geltend gemacht werden. „Exklusiv“ bedeutet dabei: ohne die notwendige Rücksicht auf jene Verpflichtungen, die sich aus vergleichbaren Rechten anderer bzw. aus übergreifenden Interessen eines (letztlich nur noch in globaler Perspektive zu formulierenden) Gemeinwohls ergeben.

Dies gilt auch dort, wo solche Rücksicht „nur“ moralisch gefordert ist und sich ihre Notwendigkeit nicht bereits aus den inhärenten Geltungsgrenzen positiver Grundrechte selbst ergibt. Gegen diese „Vergeßlichkeit“ ist in der Tat anzuarbeiten – das Mittel einer Menschenpflichten-Erklärung kann dabei jedoch nicht als alternativlos gelten. Vielmehr liefe es auf ein grundlegendes Mißverständnis hinaus, wenn der Verpflichtungscharakter, der auch Menschenrechten innewohnt, wie etwas Zusätzliches konzipiert würde – als ob das Anliegen der Menschenrechte ohne die Annahme korrespondierender Pflichten überhaupt angemessen formuliert werden könnte.

Dabei ist zuzugeben, daß – mit oder ohne Menschenpflichten-Erklärung – das Menschenrechtskonzept selbst kaum spannungsfrei und völlig kohärent ausgearbeitet werden kann. Keineswegs ungewöhnlich sind Situationen, in denen einzelne elementare Rechtsgüter, denen menschenrechtlicher Status zuzusprechen ist, miteinander kollidieren, d. h. das eine nur auf Kosten des anderen realisiert werden kann. Der unmittelbare Rekurs auf den Rechten korrespondierende Pflichten hilft hier wenig weiter, weil dadurch das Problem, was in der notwendig werdenden Vorzugswahl wem gegenüber prioritär ist und warum, zunächst nur verschoben wird. Nicht zuletzt solche Fragen haben es unausweichlich gemacht, für das deutsche Verfassungsrecht eine „Grundrechtsdogmatik“ zu entwickeln, die es erleichtern soll, die Verfassung auch auf solche Fälle in Übereinstimmung mit ihren tragenden Prinzipien anzuwenden.

Eine Neubesinnung auf die Hermeneutik der Menschenrechte bedeutet im Hinblick auf Probleme dieser Art, vorhandene Lösungsansätze weiterzudenken und fortzuschreiben – mit den Worten von *Otfried Höffe*: „... an einer Theorie von Prinzipien zu arbeiten, die universalistischer Natur sind und trotzdem für Prinzipienkonflikte, mithin für die Aufgabe der Urteils kraft offen bleiben“ (*Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt a. M. 1993, 276).

Zum Stichwort „Universalismus“: Dieser besteht darauf, daß – da ihnen eine ursprüngliche ethische Erkenntnis zugrundeliegt – die Menschenrechte auch dort ihren verbindlichen Anspruch auf Realisierung behalten, wo bis auf weiteres geltendes Recht und herrschende Paradigmen sozialer und politischer Gestaltung eine solche Umsetzung behindern. Bekanntlich ist diese Position Gegenstand einer inten-

siven Kontroverse und hat sich gegen den *Partikularismus-Vorwurf* zu verteidigen, der sie lediglich als Ausdruck eines spezifischen Welt- und Selbstverhältnisses von Menschen des nordwestlichen Kulturkreises der Erde identifizieren möchte.

Der Entwurf der Menschenpflichten-Erklärung nimmt die universalistische Position, die sich in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte spiegelt, nicht einfachhin zurück; seine Problematik ergibt sich eher daraus, daß einzelne Formulierungen gegen die jeweilige Aktualisierung des universalistischen Anspruchs der Menschenrechtserklärung ausgespielt werden könnten.

Ein produktiver Umgang mit der Kontroverse um Universalität oder Partikularität müßte mit der Frage einsetzen, ob es unbeschadet des universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte ein Spektrum legitimer kultureller Differenz in der konkreten Realisierung des menschenrechtlichen Anliegens geben kann – und was die Kriterien wären, die (legitime) Differenz von (illegitimen) Verletzungen der Menschenrechte unterscheidbar machen.

Ohne Zweifel wäre dabei auch zu thematisieren, daß gerade sich modernisierende Gesellschaften historisch nur unter dem Paradigma der Menschenrechte zu einer politischen und sozialen Ordnungsstruktur gefunden haben, in der autoritäre Willkür und Unterdrückung nicht perfektioniert wurden (wie in den Totalitarismen des gegenwärtigen Jahrhunderts), sondern weitgehend verlässlich überwunden werden konnten. Auch dieser Diskurs gehört zum Themenspektrum einer Neubesinnung auf die Hermeneutik der Menschenrechte. *Ralf Dahrendorf* hat in jüngster Zeit auf die damit zusammenhängenden Probleme aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eindringlich hingewiesen.

### Theologische Implikationen eines Ethos der Leidminimierung

Im Voranstehenden wurde das dem Menschenrechtskonzept zugrundeliegende ethische Argument zentral vom Gedanken der Leidminimierung her entwickelt. *Johannes Frühbauer* hat es in Zusammenhang mit der Diskussion um Hans Küngs „Projekt Weltethos“ in dieser Zeitschrift als zu „reaktiv“ kritisiert, da er Gefahr laufe, „negativen Erfahrungen moralisch hinterherzuhecheln“, und nicht deutlich werden lasse, daß „Leidlinderung, Leidvermeidung und Leidfreiheit... als Voraussetzung gesehen werden [sollten] für ein sittlich orientiertes gelingendes Leben, das sich an den positiven Erfahrungswerten wie Glück, Wohlergehen und Freude auszurichten hat“ (HK, November 1997, 587 ff.).

Hier dürfte Skepsis begründet sein, und zwar aus anthropologischen, ethischen und theologischen Erwägungen gleichermaßen. Wenn man von der Würde auch des Leidenden und der Leidenden überzeugt ist – ohne daß dies die Negativität ihres Leidens im geringsten schmälerte –, so wird es schlechterdings unmöglich, die Abwesenheit von Leid als

eine Voraussetzung für (im sittlichen Sinn) gelingendes Leben zu verstehen. Wenn man einen inneren Zugang zur Vorläufigkeit und Fragilität alles dessen gefunden hat, was im herkömmlichen Verständnis von Begriffen wie „Normalität“ und „Fortschritt“ impliziert ist, so erscheint der Imperativ der Leidminimierung nicht gewissermaßen als Voraussetzung für ein dadurch ermöglichtes späteres „Wohlergehen“, sondern eher wie ein *ethisches Zielgebot*, dem man kaum je gerecht werden kann. Die leiddurchwirkte Lebensrealität allzu vieler Menschen, die unwiderruflich Opfer dessen wurden, was ihnen widerfuhr, mahnt zur Bescheidenheit. Aber dies ist ein Zusammenhang, der sich erst erschließen muß und der in einen anderen Modus der Weltwahrnehmung hineinführt – eine Veränderung, die auch theologisch nicht folgenlos bleibt.

Vor allem *Johann Baptist Metz* hat sie immer wieder reflektiert. Für ihn galt „Jesu erster Blick... nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen... Wer ‚Gott‘ im Sinne Jesu sagt, nimmt die Verletzung der vorgefaßten eigenen Gewißheiten durch das Unglück der anderen in Kauf. Von diesem Gott reden heißt fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerter Solidarität beklagen“ (Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, Mainz 1998, 200 f.). In der Akzeptanz der Autorität der Leidenden liegt für ihn „die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Kommunikation der Kultur- und Religionswelten“ (201). Angesichts des sittlichen Anspruchs, der vom Leidenden ausgeht, „konstituiert sich das moralische Gewissen; und was wir seine Stimme nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch dieses fremde Leid“.

So betrachtet, stellen sich die grundlegenden sittlichen Fragen, die für praktische Optionen des moralischen Subjekts entscheidende Bedeutung gewinnen, ursprünglich in der direkten Konfrontation mit Situationen, denen gegenüber die Perspektive des unbeteiligten Beobachters nicht angemessen wäre. Erst wer durch die Not eines anderen „sehend“ geworden ist, wird des Ernstes der moralischen Frage gewahr. Aber das Wissen um diese fundamentalethische Ausgangssituation kann verloren gehen, in Vergessenheit geraten, gerade weil es darauf angewiesen bleibt, daß derjenige, an den es tradiert werden soll, der solchem Wissen zugrundeliegenden Erfahrung zugänglich ist. *Memoria passionis*, das Wachhalten der Erinnerung an fremdes Leid, wird auf diese Weise zu einer „theologisch-politische[n] Grundkategorie im Widerstand gegen die kulturelle Amnesie unserer Zeit“ (205).

Wenn daher die Konfrontation mit dem Leid und denen, die es erdulden müssen, eine sowohl fundamental-ethische wie -theologische Schlüsselsituation bedeutet, dann müßte dies zugleich eines der zentralen Themen für jeden interkulturellen und interreligiösen Dialog darstellen – wenigstens dann, wenn dieser ausdrücklich auf die Gewinnung einer konsens-

fähigen Basis für ein globales Ethos gerichtet ist. Metz spricht hier von einer „indirekten Ökumene der Religionen: nicht ein Miteinander und Zueinander im direkten Religionsvergleich, sondern in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt“ (203). Dies fordert gerade religiöse Gemeinschaften durchaus zur selbstkritischen Anfrage heraus, ob und wo sie hinter den Konsequenzen zurückbleiben, zu denen sie sich im Interesse der Glaub-

würdigkeit ihrer Heilsbotschaft für die Menschen genötigt sehen müßten.

Die skizzierte Aufgabe klingt so zwar zunächst viel bescheidener als eine ethische Programmatik, die auf Wohlergehen, Freude und Glück gerichtet ist. Doch vielleicht besteht der Unterschied ums Ganze darin, daß manches Leid tatsächlich vermieden werden kann, während der Begriff „Glück“ in einer leiddurchwirkten Welt seinen Ort immer mehr zu verlieren scheint.

*Thomas Hoppe*

## Deutschland digital?

### Chancen und Risiken der „Informationsgesellschaft“

*Mit dem rasanten Fortschritt bei den Informations- und Kommunikationstechniken geht ein tiefgreifender Strukturwandel in Wirtschaft und Gesellschaft einher. In unzähligen Publikationen, offiziellen Berichten und politischen Aktionsprogrammen werden unter dem Schlagwort der Entstehung einer „Informationsgesellschaft“ die gesellschaftlichen und individuellen Auswirkungen, Fluch und Segen dieser Entwicklung diskutiert.*

Können noch Zweifel bestehen, daß sich auch Deutschland längst schon auf dem Weg in die vielbeschworene „Informationsgesellschaft“ befindet? Keinesfalls, nimmt man etwa die unzähligen Fachbücher (ein Anachronismus?) und Magazine zum Maßstab, die vielen offiziellen Berichte und Aktionspläne, Parteitagsbeschlüsse, Fachkongresse und Verbandstagungen der letzten Jahre, die alle die „Informationsgesellschaft“ im Titel trugen; das eine Mal mit Frage-, das andere Mal mit Ausrufezeichen, im einen Fall als Vision und im anderen als absehbare Herausforderung. Untrügliche Anzeichen, zumindest doch Vorboten ihrer Herrschaft allüberall: Eine Visitenkarte ohne E-mail-Adresse ist heute schon ebenso peinlich wie eine Tages- oder Wochenzeitung ohne eigene „Online-Ausgabe“ oder zumindest doch regelmäßige Sonderseiten zu „Computerwelt“ oder „Neue Medien“. Eine Anzeige ohne den Verweis auf die „Homepage“ des werbenden Unternehmens wirkt altbacken, eine Stadt ohne mehrere „Cybercafés“ bleibt tiefste Provinz.

Den so schillernden und eigentlich recht unanschaulichen Begriff „Multimedia“ – meist steht er für die neuen Kommunikationsmöglichkeiten, die sich, grob gesagt, aus der Integration von Computer, Fernsehapparat und Telefon entwickeln – konnte die Jury der Gesellschaft für deutsche Sprache zum Wort des Jahres 1995 erklären. „Sozialen Anschlußzwang“ in Sachen „neue Medien“ diagnostiziert der Trendphilosoph *Norbert Bolz* und verkündet mit Anspielung auf eine Veröffentlichung des kanadischen Kommunikationstheoretikers *Marshall McLuhan* von 1962 das Ende der „Gutenberg-Galaxis“.

Der Blick auf den Stellenmarkt zeigt: In immer mehr Berufen haben Computer-Analphabeten keine Chance. Die jährliche Heerschau der Informationsgesellschaft, die hannover-

sche Messe „Cebit“ für Informations- und Kommunikationstechnik, bleibt in punkto Größe und Wachstumsraten eine Veranstaltung der Superlative. Mit ganzseitigen Anzeigen in allen großen Tageszeitungen droht die erfolgreiche Software-Schmiede SAP: „Auch auf der Datenautobahn wird es bedauerlicherweise noch jede Menge Opfer geben: die nämlich, die zu langsam fahren.“

---

### Schließen wir einen faustischen Pakt?

---

Der Begriff „Informationsgesellschaft“ bleibt trotz oder gar wegen seiner Prominenz und Allgegenwart vieldeutig und schillernd, wird in der Öffentlichkeit kaum hinterfragt. Gerade deshalb aber lassen sich alle möglichen Hoffnungen und Erwartungen auf ihn projizieren. So fungiert die „Informationsgesellschaft“ in der politischen Alltagsrhetorik als Signal für Zukunftsoffenheit und Innovationsbereitschaft. In der aktuellen Globalisierungs- und Standortdebatte verbindet sich mit ihrer Beschwörung zuallerst die Hoffnung auf neue Arbeitsplätze; in den nächsten zehn bis fünfzehn Jahren sollen es etwa sechs Millionen innerhalb der Europäischen Union sein. Allerdings halten sich optimistische Prognosen und Schreckensmeldungen die Waage; in den zunehmend digitalisierten Produktionsprozessen und Dienstleistungen einer ort- und zeitlosen Wirtschafts- und Arbeitswelt liegt auch ein enormes Rationalisierungspotential. Bei *Wirtschaftsvertretern* steht die Informationsgesellschaft daher besonders für ein neues, vom engen nationalen Regelwerk einer verbrauchten Industriegesellschaft entbundenes, grenzen- und schrankenloses Aktionsfeld.

Im Grünbuch der Europäischen Kommission „Leben und