

RAINER TETZLAFF

Modernisierung und Menschenrechte
aus politikwissenschaftlicher Sicht.
Zur Begründung einer relativen Universalität
der Menschenrechte

ZUR EINSTIMMUNG IN EIN KONTROVERSES THEMA:

»Ich sehe ein Land, das vom Volk regiert wird, ein Land, in dem die Bürger an Entscheidungsprozessen teilnehmen. Ich sehe ein gewähltes Parlament, eine frei gewählte Regierung und eine unabhängige Rechtsprechung. Ein Mehr an Liebe, Freundlichkeit und Mitgefühl. Wir könnten die besten Seiten der westlichen Demokratie haben und sie durch unsere kulturellen Stärken ergänzen«¹

I. AUF DER SUCHE NACH EINER GLOBALEN MENSCHENRECHTSKULTUR:
FRAGEN UND ARGUMENTE ZUR BEGRÜNDBARKEIT VON MENSCHEN-
RECHTEN ALS ETHISCHE FUNDIERUNG FÜR DAS ÜBERLEBEN
IN DER WELTGESELLSCHAFT

Bekanntlich befindet sich der Westen seit der Industriellen Revolution in einem umfassenden Prozeß der »gerichteten Veränderung« (*Norbert Elias*) – einem Prozeß zivilisatorischer Selbstveränderung mit bemerkenswerter Ansteckungs- und Sogwirkung auf andere Kulturräume. *Karl Polanyi* hat ihn als »Great Transformation« beschrieben und dabei den Nachweis erbracht, daß der selbstregulierte Markt ein Mythos sei und daß vielmehr alles Marktgeschehen sozialer Schutzmaßnahmen des Staates und einer zivilisierten Gesellschaft bedürfe². In wirtschaftlicher Hinsicht trägt dieser weltgeschichtlich bedeutsame Vorgang den Namen »Kapitalisierung« (Internationalisierung der Produktion), in sozialer

¹ Friedensnobelpreis-Trägerin *Aung San Sun Kyi*, die Vorsitzende der Nationalen Liga für Demokratie, über die Lage in Burma, zit. nach einem Interview mit dem »Hamburger Abendblatt« vom 1. Oktober 1996.

² *Karl Polanyi, The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Wien 1977.

Hinsicht »Modernisierung«, in kultureller Hinsicht »Säkularisierung« und »Rationalisierung«, und in ethischer und rechtlicher Hinsicht ist er durch das Bemühen um die universelle Gültigkeit der Menschenrechte gekennzeichnet.

Modernisierung im Sinne eines sozio-ökonomischen Wandels von der traditionellen Gemeinschaft hin zu einer durch Industrialisierung, Urbanisierung und Alphabetisierung geprägten modernen Gesellschaft ist ein weltgesellschaftlicher Vorgang, der mit der Industriellen Revolution in England im 17./18. Jahrhundert begann und bis heute seine Dynamik nicht eingebüßt hat. Die Globalisierung der Märkte, des Verkehrs und der Ideen ist sein jüngstes Stadium. Inzwischen hat das Konzept der modernen arbeitsteiligen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft als integrierter Teil eines globalen Marktes eine weit verbreitete Attraktivität erreicht – in Europa, Amerika und Asien. Politischer und sozialer Wandel findet stets und zu allen Zeiten statt; doch es gibt Phasen, in denen er sich zu beschleunigen scheint und die generell wichtige Frage nach der Beeinflussbarkeit der Zeitläufte besonders dringlich erscheinen läßt. Durch die allerorten Unbehagen hervorrufenden Prozesse der Globalisierung steht die Frage im Raum, ob sich der damit abzeichnende beschleunigte Wandel von Beziehungsmustern, Institutionen und Normen *irgendwie sinnvoll steuern* ließe. Oder aber verhält es sich so, wie der Philosoph *Oswald Schwemmer* mutmaßte, daß sich ein scheinbar »unbeaufsichtigter Wandel, quasi an Vernunft und Moral mit ihren universellen Ansprüchen vorbei«, vollziehen würde.³ Letzteres wäre für die friedliche Koexistenz der Völker auf einem enger werdenden Planeten verhängnisvoll; denn ein unbeaufsichtigter Wandel würde eine »nachhaltige Entwicklung« (»sustainable development«) der Menschheit ausschließen.

Aus politikwissenschaftlicher Sicht wird im folgenden die *These* vertreten, daß mit dichter werdenden Kooperationsnetzen in Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur die Weltgemeinschaft der knapp 200 Staaten neben legitimen Eigeninteressen auch ideelle Normen der allgemeinen Verständigung braucht und daß nur ein Kernbestand von unaufgebbaren Menschenrechten eine erfolgversprechende Grundlage für eine ethisch-rechtliche Fundierung der modernen Staatengemeinschaft abgeben könnte. Da diese durch soziale Ungleichheit in erste,

³ *Oswald Schwemmer*, Der Universalitätsanspruch der Vernunft und der Wandel moralischer Erfahrungen. Philosophische Bemerkungen zum Werte- und Normenwandel, in: *Wolfgang Kluxen* (Hrsg.), Tradition und Innovation. XIII, Deutscher Kongreß für Philosophie Bonn 1994, Hamburg, 201–218, 201.

zweite, dritte Welten gespalten ist, gehört die Überwindung von struktureller Ungerechtigkeit zum moralischen Einzugsbereich der Menschenrechte. Noch immer gilt die Erkenntnis, die *Ernst Bloch* in »Naturrecht und menschliche Würde« formulierte: »Keine wirkliche Installierung der Menschenrechte ohne Ende der Ausbeutung, kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der Menschenrechte«.⁴

Diese Überlegung führt zu der Frage, welche allgemeinen, für die heutige Staatengesellschaft möglicherweise universalen Prinzipien und Regeln jeder einzelne bei der Wahrnehmung seiner Eigeninteressen beachten müßte. Aus dem »Sein« ist kein »Sollen« zu schlußfolgern, sagen die Kritiker des Universalismus⁵, und dennoch kann dies für an konkreten Veränderungen interessierte Sozialwissenschaftler nur bedingt gelten, wie im Verlauf der Abhandlung noch deutlich werden soll.

Eine interessante Überlegung hat der Eichstätter Politologe *Bernhard Sutor* beige-steuert, wenn er die zunehmende Kooperation und auch Teilintegrationen, »welche zwischen den Staaten rechtlich vereinbart und institutionell gesichert werden müssen«, als unverzichtbare Aufgaben der transnationalen Politik bezeichnet: »Das gilt für die Sicherheit zwischen den Staaten ebenso wie für die Fragen der ökonomisch-sozialen Entwicklung, für die Umweltprobleme wie für die Bevölkerungs- und Flüchtlingsfragen. Die Öffnungs- und Kooperationsbereitschaft ist prinzipiell von allen Staaten zu fordern, aber in geschichtlicher Begründung dürfte diesbezüglich von den europäischen Staaten und Völkern ein höheres Maß an Solidarität gefordert werden können, wenn man an ihren eigenen aggressiven und imperialistischen Nationalismus sowie an dessen Folgen für die Welt im 19. und 20. Jahrhundert denkt. Das ist nicht im Sinne rechtlich einklagbarer Verpflichtungen gemeint, sondern als politische Bereitschaft, die der Einsicht in geschichtliche Zusammenhänge entspringt«⁶.

Internationale Kooperation zum Zwecke des Interessenausgleichs und der Erhöhung der Überlebenschancen, inspiriert durch das ethische Anliegen der Menschenrechte – so könnte das Fernziel für globale Frie-

⁴ *Ernst Bloch*, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M., 2. Aufl., 1. Aufl. 1985, 13.

⁵ *Gunter Schubert*, *die Menschenrechte zwischen universalem Anspruch und kultureller Partikularität – zum Stand der Debatte mit einem besonderen Blick auf Ostasien*, FEST Heidelberg, Mskt. Mai 1997 (Einleitung zu einem im Druck befindlichen Reader zur Geltung von Menschenrechten).

⁶ *Bernhard Sutor*, *Nationalbewußtsein und universale politische Ethik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 10/1995, 3. März 1995, 3–13, 11. Vgl. dazu auch *Vittorio Hösle*, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1992.

denspolitik umrissen werden. Was aber sind Menschenrechte? Bevor auf den Begriff in seinem historischen Entstehungskontext eingegangen wird, soll zunächst ein Grundverständnis formuliert werden, das sich aus dem »mainstream« der menschenrechtlichen Diskussion der Gegenwart ableiten läßt: Der Wunsch nach Schutz und Anerkennung der Rechte zum Schutz der *Würde* jedes einzelnen Menschen – d.h. Menschenrechte – ist als ein inzwischen allgemeinmenschliches Phänomen zu verstehen, das (unabhängig von seiner Herkunft) nicht einen spezifisch christlichen Gedanken darstellt und auch in außereuropäischen Kulturen konkrete Anknüpfungspunkte und symbolische Analogien findet. Was aber als »Würde« des Menschen verstanden wird, ist in jeder Kultur spezifisch, (noch) nicht universell. Insofern kann die Überzeugung als stichhaltig gelten, daß es keine *kontextunabhängigen* ethischen Normen gibt oder geben kann: »Jeder Versuch« – sagt *Wolfgang Huber* – »über sie eine Verständigung herbeizuführen, ist zum Scheitern verurteilt«⁷. Dem steht nicht entgegen, daß gemeinsame geschichtliche Lernprozesse und existenzbedrohende Herausforderungen aller zu *kulturübergreifenden Einsichten* führen können, die sich dann auch in Menschenrechtspakten und -konventionen völkerrechtlich niederschlagen. Sofern das glaubhaft gelingt, kann von »*relativer Universalität*« von Menschenrechtsnormen gesprochen werden⁸.

Auch *Heiner Bielefeld* als Repräsentant von *amnesty international* vertritt den Standpunkt, daß es keinen übergeschichtlichen archimedischen Punkt geben könne, »von dem aus man die geschichtliche Welt des Menschen im ganzen übersehen könnte und daß daher niemand eine transkulturelle Schiedsrichterrolle in den interkulturellen Auseinandersetzungen unserer Tage für sich beanspruchen« kann. Dennoch bejaht auch Bielefeld die Möglichkeit, daß jedes zunächst kulturell vermittelte Menschenrechtsverständnis in der Auseinandersetzung mit anderen Weltansichten verändert und erweitert und so in Richtung auf Universalität hin geöffnet werden kann und sollte. Die *universelle Gültigkeit* von Rechten könnte sich dann erst – so wäre daraus zu schlußfolgern – nach einem erfolgreich absolvierten multikulturellen Diskurs als ein Produkt der freiwilligen Anerkennung vernünftiger Gründe durch die vielen partikularen Kulturkontexte einstellen⁹ – Universalität als Chance der

⁷ *Wolfgang Huber*, Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde, Freiburg/Basel/Wien 1993, 180.

⁸ Ebd. 181.

⁹ Vgl. *Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt, (3. Aufl.) 1993.

Verständigung über Grundbefindlichkeiten der Weltgesellschaft, ohne die ein humanes Zusammenleben der Völker in Vielfalt nicht möglich erscheint.

Angesichts zunehmender Gefahren für den Gesamtbestand der menschlichen Zivilisation benötigen wir daher heute – neben verbindlichen Regimen für ökologische, ökonomische und soziale Probleme – eine internationale »Menschenrechtskultur« (den Begriff übernehme ich von dem argentinischen Rechtswissenschaftler und Philosophen *Eduardo Rabossi*). Glücklicherweise artikulieren sich immer mehr Anhänger dieser Idee in allen Weltregionen und Kulturen, vor allem bei verfolgten Minderheiten und in oppositionellen Kreisen, die in ihr einen wertvollen Beitrag zum Schutz ihrer Partikularität und damit zur Ermöglichung von Pluralität der Identitäten erkennen¹⁰. Existenz und Wachstum der vielen humanitären Basisbewegungen und oppositionellen Bürgerrechtsinitiativen selbst in diktatorisch regierten Ländern (wie Pakistan, Burma, Bangladesch, Nigeria, Kenia, Südafrika, Algerien, Ägypten sowie in den ehemaligen RGW-Staaten) spricht für die Vermutung, daß die *handlungsmotivierende* Attraktivität der Menschenrechtsidee außerhalb Europas stark zugenommen hat und daß die für Menschenrechtsverletzungen sensibilisierte Weltöffentlichkeit neuerdings ermutigend auf die Kräfte wirkt, die zum Widerstand gegen staatliche Tyrannei entschlossen sind.

So weitet sich der Kreis der Staaten, in denen die liberale pluralistische *Demokratie* verfassungsmäßig verankert ist bzw. in denen Transitionsprozesse der Demokratisierung in Gang gekommen sind, trotz vieler Rückschläge und Umwege doch stetig aus. Konfliktfähige und handlungsbereite Gruppen (aus den urbanen Mittelschichten) kämpfen aus eigener Einsicht und Erfahrung für solche Verfassungsreformen, – in jüngster Zeit mit großem Erfolg in Südkorea, Thailand, Chile, Mexiko und Osteuropa. Auch die Entwicklung des *Völkerrechts*, in dem sich sowohl Erfahrungen der Völker als auch politische Zielprojektionen von Bildungseliten und Regierungen niederschlagen, weist in die Richtung einer *Vereinheitlichung* und »*Vermenschlichung*« der internationalen und transnationalen Beziehungen. Überhaupt bringt die Globalisierung eine Tendenz zur Standardisierung von politischer Kooperation zu berechenbaren Mustern in den Bereichen Sicherheit, Handel, Kredit, Verschuldung, Technologie, Umwelt- und Klimaschutz hervor, um der Ge-

¹⁰ *Rainer Tetzlaff*, Den Opfern eine Stimme geben. Frieden stiften durch universell gültige Menschenrechte, in: *Dieter Senghaas* (Hrsg.), *Frieden machen*, Frankfurt/M 1997, 292–313.

fahr politischer Anarchie in den internationalen Beziehungen vorzubeugen. Damit legitimiert sich eine Position, die – zusätzlich zur ethisch begründbaren Wünschbarkeit von allgemeinverbindlichen Verhandlungsregeln zur Beförderung des friedlichen und gerechten Miteinanders in der Welt – die Einigung auf fundamentale Menschenrechte für notwendig hält, um so das möglichst *gewaltarme Funktionieren* von interdependenten Interessengruppen in der Weltgesellschaft zu befördern.

Aus den hier skizzierten Vorüberlegungen ergeben sich *vier Fragen*, mit denen sich der Menschenrechtsdiskurs zu beschäftigen hat:

Erstens: Wenn schon die interdependentere gewordene Welt der Moderne wirklich eine gemeinsame ethisch-rechtliche Normierung als Grundlage der friedlichen Koexistenz braucht, dann ist nach dem *Sachverhalt und der Reichweite der Normierung* zu fragen. Sollen ethische Werte (z. B. das unbedingte Recht auf Leben bzw. die Ächtung der Todesstrafe) oder gar gefühlsmäßige Verhaltensweisen (z. B. Solidarität mit Schwachen und Armen) international verbindlich geregelt werden oder lediglich die koexistenzverbürgenden Spielregeln des rationalen Zusammenlebens? Wie ließe sich eine solche Universalität begründen?

Zweitens: Können »die Menschenrechte«, in denen nach Meinung zahlreicher Theologen, Wissenschaftler und Politiker in den Industriestaaten das ethische Grundanliegen der westlichen Demokratien (der »OECD-Welt«) nach Ausschwitz zum Ausdruck kommt, einen Maßstab für eine weltweite Verständigung über ethische Normen mit universeller Gültigkeit abgeben? Was ist gegen den Vorwurf des *Menschenrechts-Imperialismus* zu sagen, der aus einigen Intellektuellenkreisen der Dritten Welt – aus der VR China, Malaysia, Singapur, Indonesien, Iran usw. – zu vernehmen ist? Oder anders formuliert: Ist der seit *Samuel Huntingtons* provozierender These vom »clash of civilizations« als wahrscheinlichstes Zukunftsszenario aktuell gewordene Diskurs zwischen Universalisten und Kulturalisten durch einen Konsens auflösbar oder bleiben Inkompatibilitäten der Grundansichten, z. B. zwischen Säkularisten und religiösen Fundamentalisten jeder Couleur?

Damit hängt *drittens* die Frage eng zusammen, was unter Menschenrechten angesichts der »drei Generationen« (oder Dimensionen) von Menschenrechten genau zu verstehen ist. Sind alle Menschenrechte tatsächlich – wie es in zahlreichen UN-Deklarationen heißt – »gleich und unteilbar«, und wer sollte im Falle von Meinungsunterschieden und Interpretationsschwierigkeiten den Schiedsrichter spielen, um den Menschenrechten die notwendige Verbindlichkeit zukommen zu lassen? Ist zum Beispiel das Menschenrecht auf freie Meinungsäußerung höherran-

gig als das Recht auf Nahrung, wobei beide Kategorien von Rechten auf »die Würde des Menschen« als dem kleinsten gemeinsamen interkulturell anerkannten Nenner bei der Bestimmung der Menschenrechte zurückgeführt werden können?

Und *viertens* schließlich ist zu fragen, was getan werden könnte und müßte, um die für die Gegenwart bezeichnende große Diskrepanz zwischen dem allgemeinen verbalen Bekenntnis zu »den Menschenrechten« und der Mißachtung zahlreicher einzelner Bestimmungen – wie z. B. Religionsfreiheit, Pressefreiheit, »Recht auf Arbeit«, »Recht auf Entwicklung« etc. – in der politischen Alltagspraxis zu verringern? Brauchen wir nicht – neben dem nun endlich 1997 eingerichteten Hochkommissariat für Menschenrechte – auch einen Internationalen *Gerichtshof für Menschenrechte*, vor dem politische Akteure (einschließlich Regierungen) bei schwerwiegenden Verstößen gegen einen Kernbestand von Menschenrechten angeklagt werden könnten?

Die Fragen berühren weite Horizonte, die hier nicht voll ausgeleuchtet werden können. Es wird daher im folgenden versucht, eine mittlere Position zwischen Universalisten und Kulturalisten zu begründen und aus dieser zur aktuellen Debatte um die Menschenrechte einige praxisrelevante Erkenntnisse zu entwickeln. Dabei wird vom Standpunkt ausgegangen, daß die Universalität der Menschenrechte konkret und einklagbar noch gar nicht hergestellt ist und auch von niemandem als a priori »gegeben« bezeichnet werden kann. Dem Politologen kann es hier nur um das Werben für einen Prozeß gehen, der einen größtmöglichen, völkerrechtlich abzusegnenden Konsens zwischen den Nationen und ihren geistigen Repräsentanten über die ethisch-rechtlichen Grundlagen des Zusammenlebens der Völker und all ihrer Bürgerinnen und Bürger ergeben soll. Es geht um *Universalisierung* von Menschenrechten, nicht um Begründung einer unterstellten universellen Gültigkeit von Rechten – quasi als logisch zwingende Ethiknormen. Ob daraus jemals ein Weltethos im Sinne von *Hans Küng* werden kann, ist vielleicht zu wünschen, ist aber zukunfts offen.

II. ZUR GENESIS DER MENSCHENRECHTE IN EUROPA: ÜBERLEBEN IN FREIHEIT DURCH GEREGLTE KOOPERATION ZWISCHEN INDIVIDUEN WIE ZWISCHEN NATIONEN

Die Idee der vor staatlicher Willkür zu schützenden Menschenrechte geht auf konkrete Unrechtserfahrungen der Menschen des Okzidents zurück, – hauptsächlich auf Fürstenwillkür, Bürger- und Konfessions-

kriege des 16. und 17. Jahrhunderts. In ihnen wurde deutlich, daß der tragende religiös-rechtliche Normenkonsens der mittelalterlichen Gesellschaft weithin zerbrochen war. Die fundamentale geistige und politische Aufgabe für Reformkräfte bestand deshalb darin, einen *neuen Rechtskonsens* für die pluralistisch gewordene Gesellschaft zu stiften und die staatliche Herrschaft darin gleichermaßen normativ zu begründen wie zu begrenzen. In den Krisen der frühen Neuzeit brach sich allmählich die Einsicht Bahn, daß dies fortan nur unter der Voraussetzung geschehen konnte, daß sich die Menschen einander als gleichberechtigte Rechtsgenossen in ihren unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen respektierten. Das moderne europäische Menschenrecht ist daher wesentlich *Freiheits- und Gleichheitsrecht*; und insofern ihm ein Anspruch auf wechselseitige Anerkennung innewohnt, hat es immer auch eine *solidarische* Komponente. Die Parole der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit – ist kennzeichnend für die Normstruktur der Menschenrechte von 1789 bis 1947¹¹.

Die Französische Revolution war zunächst nur der große Paukenschlag, dem lange Zeit noch keine konkreten Taten folgten. Erst die Reaktion auf die Leiden der beiden Weltkriege, auf Faschismus und Stalinismus, hat zur völkerrechtlichen Verdichtung des Anliegens nach dem Schutz der menschlichen Würde geführt. Und es ist nicht einzusehen, was daran imperialistisch sein sollte, wenn Diktaturen heute aufgefördert werden, auch diesen Bestandteil der Europäisierung der Erde ernstzunehmen. Wenn sich die technisch-wissenschaftlichen Mittel der Welteroberung und Massenvernichtung als universell nützlich bzw. einsetzbar erwiesen haben, warum dann nicht auch die Mittel zur *Begrenzung von staatlicher Allmacht* – eben die unveräußerlichen Menschenrechte eines Kulturraums? Sie sind die beiden Seiten einer Medaille. Insofern ist die These zu relativieren, daß in allen Kulturen die Menschenrechte nur als Legitimationskonzepte für politische Herrschaft fungiert hätten¹² – sie legitimieren vor allem den Widerstand gegen totalitäre Herrschaft.

Erweist es sich dabei als notwendig, philosophisch-ethisch die universelle Gültigkeit eines Kerns von Menschenrechten zu begründen, so

¹¹ Heiner Bielefeld, *Jenseits der Bipolarität: Muß die Menschenrechtscharta neu geschrieben werden?*, in Hans May / Sybille Fritsch-Oppermann (Hrsg.), *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung*. Internationales Symposium. Loccum Protokolle 10 /1993. Evangelische Akademie Loccum, Rehburg-Loccum 1993, 22–29.

¹² Klaus Mühlhahn, *China, the West and the Question of Human Rights: A Historical Perspective*, in: *asien, afrika, lateinamerika* 24. (1996) 282–303, 299.

könnte m.E. am ehesten noch an *Otfried Höffes kulturneutralen* Begründungsansatz angeknüpft werden, der auf dem Begriff der transzendentalen Interessen und der Grundbedürfnisse des Menschen aufbaut. Hartnäckig sucht Höffe eine abendland-unabhängige Rechtfertigung für den Anspruch der Menschenrechte auf universelle Gültigkeit, was den Verzicht auf normative Vorgaben und teleologische Begründung impliziert: »Entweder gibt es Menschenrechte, und dann sind sie kulturübergreifend, oder sie sind nicht kulturübergreifend, und dann sind es keine Menschenrechte«¹³. Bei seinem Verständnis von »*transzendentalen Interessen*« definiert er den Menschen als ein kooperations- und konfliktfähiges Wesen, das zum Menschwerden auf Handlungsfähigkeit (durch Sprache) angewiesen ist und dazu auf der Grundlage von Gegenseitigkeit (beide »verzichten« auf das Recht und die Möglichkeit, den anderen zu töten) zum Eintritt in Kooperationsverhältnisse bereit ist. Als Sozialwesen, das ohne Unterstützung anderer nicht leben und überleben könnte, ist er auf Kooperation und das heißt auf *soziale Gemeinschaft* angewiesen. Ein Anspruch auf Menschenrechte liegt logischerweise nur dort vor, wo es jemanden gibt, der den Anspruch erfüllen kann, d.h. eine Gemeinschaft, in der der einzelne seine Identität wie auch seine Rechte erfahren kann. Subjektive Rechte sind dann von ihrem bloßen Begriff an korrelative Pflichten gebunden, die Menschenrechte also an entsprechende (formale) Menschenpflichten. Transzendente Interessen bestehen also im Anspruch auf Leben (als Bedingung menschlicher Handlungsfähigkeit), auf die Realisierung der Sprach- und Denkfähigkeit und auf die Wahrnehmung von Sozial- bzw. Kooperationsbeziehungen und »korrespondieren dabei mit grundlegenden Menschenrechten, die die transzendentalen Interessen zu schützen geeignet sind«¹⁴.

Bei dieser (auf einer negativen Anthropologie beruhenden) Konzeption transzendentaler Interessen des kulturunabhängig gedachten Menschen besticht auch die systematische Verknüpfung von *Rechten und Pflichten*

¹³ *Otfried Höffe*, *Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, in: *Walter Kerber (Hrsg.), Menschenrechte und kulturelle Identität*, München 1991, 15–60, 214.

¹⁴ *Gunter Schubert*, *Die Menschenrechte zwischen universalem Anspruch und kultureller Partikularität – zum Stand der Debatte mit einem besonderen Blick auf Ostasien*, FEST Heidelberg, MSG, Mai 1997 (Einleitung zu einem im Druck befindlichen Reader zur Geltung von Menschenrechten).

Gunter Schubert (Anm. 5, S. 19) und *Gunter Schubert*, *Die Universalität der Menschenrechte und die liberale Demokratie im »Kampf der Kulturen«*, in: *Welt Trends. Internationale Politik und vergleichende Studien*, Potsdam, Nr. 12 (1996), S. 35–52.

ten, womit der gängige Begriff des unveräußerlichen vorbehaltlosen Menschenrechts, (wie er etwa in Art. 3. Grundgesetz kodifiziert ist: jeder Mensch, ob würdig oder nicht, hat die gleichen Rechte vor dem Gesetz) erweitert worden ist. Damit kommt *Höffe* einer Kritik entgegen, die von traditionsbewußten Menschenrechtstheoretikern aus der Dritten Welt erhoben wird. Dort werden Menschenrechte oftmals nur im Kontext von Pflichten für eine Gemeinschaft für möglich erklärt; außerhalb einer solchen erlöschen Würde und Rechte – der Mensch wird zum Un-Mensch, zum Tier¹⁵.

Die Überlegung, bei einer Definition von universell geltenden Menschenrechten bei den Grundbedürfnissen, die sich Menschen auf der Grundlage der Reziprozität zusichern, anzusetzen, ist in den Diskursen verschiedener Fachdisziplinen wie Theologie und Ethik, Philosophie, Sinologie, Kulturwissenschaften und Politologie zu finden und scheint deshalb noch am ehesten geeignet, die Spannung zwischen Universalität und Partikularität aufzulösen. In jüngster Zeit ist dieser Gedanke auch von dem Friedensforscher *Johan Galtung* aufgegriffen worden. Für ihn liegen Menschenrechte »an der Schnittstelle zwischen internationalem und nationalen Recht. Sie sind in einem gewissen Sinne gewohnheitsrechtliche Bestandteile von beiden: Sie haben, in dem sie die drei Schichten [Völkergemeinschaft, Staat, Individuum] zusammenbinden, eine wichtige, integrative Funktion im normativen System der gesamten Welt« (*Galtung 1994: 22*). Als einzige Prämisse seines Begründungsversuches setzt er die Bestimmung, daß Menschenrechte letztlich menschlichen Grundbedürfnissen dienen sollen, womit auch die Dimension der dritten Generation von Menschenrechten ins Blickfeld gerät (das Recht auf Entwicklung, auf Gesundheit etc.).

Damit ist der Weg offen für eine interkulturelle Diskursethik, die auf alle a priori-Setzungen bei der Bestimmung von Menschenrechten ver-

¹⁵ *Isaac Nguéma*, Perspektiven der Menschenrechte in Afrika. Die Wurzeln einer ständigen Herausforderung, in: Europäische Grundrechte-Zeitschrift (EuGRZ), 17 (1990) 301–305, 303. *Walter Kerber* (Hrsg.), Menschenrechte und kulturelle Identität. Fragen einer neuen Weltkultur. Veröffentlichungen des Forschungs- und Studienprojekts der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie München. Ein Symposium, München 1991. *Johannes Hoffmann* (Hrsg.), Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. Band 1 des Symposiums »Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen«, Frankfurt a. M. 1991. *Bassam Tibi*, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München / Zürich 1994. *Tetzlaff*, Das Demokratieverständnis in Afrika und Asien – Alternativen zur westlichen Norm? Überlegungen zur Universalisierung von Demokratie und Menschenrechten, in: »Die Demokratie überdenken. Festschrift für Wilfried Röhrich«, Berlin, 345–372.

zichtet und dennoch nur solche vernünftigen Normen und kulturellen Legate von Völkern akzeptiert, die weltweit als *universalisierbar* (weil *wertvoll*) anerkannt werden bzw. werden könnten¹⁶.

III. ZUR AKZEPTANZ UND »GÜLTIGKEIT« VON MENSCHENRECHTEN

Es war *Eleanore Roosevelt* – die Witwe des 1945 verstorbenen Präsidenten *Franklin Roosevelt* – die als die eigentliche Architektin der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) seitens der Vereinten Nationen im Dezember 1948 gelten kann. Sie bestand darauf, daß die Erklärung für alle Religionen, Kulturen und Ideologien akzeptabel sein müsse, – ein ehrgeiziges Ziel, das zwar von Anfang an nicht ganz erreicht wurde, dennoch aber die Grundlage für eine globale Orientierung an allgemein zu beachtenden Wertmaßstäben – an »Sollens-Sätze« – legte. Die an die Präambel der AEMR anschließenden Artikel eins bis 21 wurden als liberale Abwehrrechte formuliert, während Artikel 22 bis 27 als soziale, wirtschaftliche und kulturelle Teilhaberechte interpretiert werden können.

Als strittig von Anfang an erwies sich der *Artikel 18*, der das Menschenrecht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit festschreibt: Er »umfaßt die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Unterricht, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung religiöser Bräuche zu bekunden«. Schon in den vorbereitenden Diskussionsrunden vor der endgültigen Abstimmung in der UN-Generalversammlung erklärte der Vertreter Saudi Arabiens, diesem Menschenrecht nicht zustimmen zu können, weil laut Koran die Apostasie niemals ein Recht, sondern nur ein verabscheuungswürdiges Verbrechen sein könne, das bestraft werden müsse. Damit kündigte sich ein Konflikt über die *Kompatibilität von Rechtsprinzipien* unterschiedlicher Provenienz an, der heute mit dem islamischen »Fundamentalismus« bzw. Integralismus sein volles politisches Gewicht erhalten hat. Ein vertieftes Eingehen auf diesen Konflikt mit seinen vielschichtigen Ursachen muß hier aus Platzgründen unterbleiben¹⁷; ich bin allerdings aufgrund meiner Eindrücke aus dem Sudan da-

¹⁶ Näheres bei *Schubert*, Die Menschenrechte (Anm. 14).

¹⁷ *Carsten Jürgensen*, Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt. Positionen arabischer Menschenrechtsaktivisten, hg.v. Deutschen Orient-Institut Hamburg. SEF – Stiftung Entwicklung und Frieden: »Entwicklung, Kulturen, Frieden. Visionen für eine neue Weltordnung, Bonn 1996. *Kai Hafez*, Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog, Frankfurt a.M. 1997.

von überzeugt, daß wir es hier für längere Zeit mit einem Konflikt zu tun haben, der durch interreligiöse Dialoge allein nicht lösbar sein wird – möglicherweise aber langfristig durch Angleichung der Lebensverhältnisse.

Damit wird ein Dilemma erkennbar, für das ich keine Lösung sehe. Als universell »gültig« können nach *Jürgen Habermas* die Handlungsnormen betrachtet werden, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten (Konsensprinzip). Unter »rationalem Diskurs« soll »jeder Versuch der Verständigung über problematische Geltungsansprüche« verstanden werden, »sofern er unter Kommunikationsbedingungen stattfindet, die innerhalb eines... öffentlichen Raums das freie Prozessieren von Themen und Beiträgen, Informationen und Gründen ermöglichen«¹⁸. Dieser Ansatz hat sich als fruchtbar erwiesen und ist zum Beispiel in Deutschland auch von Feministinnen aufgegriffen worden, die nicht zu Unrecht den latenten Androzentrismus der (abendländischen) Menschenrechte kritisiert haben. »Wir akzeptieren« – schreibt *Ute Gerhard* – »daß es auch noch andere kulturelle und gesellschaftliche individuelle Differenzen gibt, auch unter Frauen, Schwarzen oder im Islam. Jedoch – und dies ist der entscheidende Punkt – das Prinzip der Gleichheit als Verfahrensregelung der Rechtsfindung setzt voraus, daß Frauen und andere in gleicher Weise, mit gleichem Recht und in gegenseitiger Anerkennung der Differenzen an der Organisation der allgemeinen Angelegenheiten und auch an der Interpretation und Definition dessen, was gleiches Recht und was Menschenrechte beinhalten, zu beteiligen sind«¹⁹. Wie aber ist einem Kontrahenten zu begegnen, der aus religiösen Gründen seine eigene Wahrheit nicht zur Diskussion zu stellen vermag?

IV. DAS ENDE DES PRIMATS NATIONALER SOUVERÄNITÄT UND DER BEGINN EINER GLOBALEN GEMEINSCHAFT VON MENSCHEN, DIE ÜBERLEBENSINTERESSE, SOLIDARITÄT, SICHERHEIT UND SYMPATHIE MITEINANDER VERBINDEN

Am Ende des 20. Jahrhunderts braucht die Menschheit für ein einigermaßen friedliches Zusammenleben wegen der gestiegenen Risiken der

¹⁸ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankf. a. M., 3. Aufl. 1993, 138.

¹⁹ *Ute Gerhard*, *Anerkennung der Menschenwürde und kulturelle Differenz – ein Rechtsproblem?*, in: *Hilmar Hoffmann und Dieter Kramer (Hrsg.), Anderssein, ein Menschenrecht*, Weinheim 1995, 47–64, 58.

Selbsterstörung dringender als je zuvor »regulative Ideen« (Normen) des zivilen Umgangs miteinander. Die ungeahnten Möglichkeiten der Zerstörung der Schöpfung Gottes durch den Einsatz von Wissenschaft und Technik über alle bestehenden Grenzen hinweg haben der Überzeugung Auftrieb verliehen, daß die »*nationale Souveränität*« der Staaten eine Fiktion geworden sei. Weder militärische Sicherheit läßt sich durch eine nationale Politik der Aufrüstung und militärischen Stärke gewinnen, noch Sicherheit vor ökologischen Desastern, die durch eine unverantwortliche Politik von atomar gerüsteten Nachbarstaaten oder von global operierenden Akteuren (den »global players« wie den Reedereien, Transnationalen Konzernen und Banken) ausgehen können. Immer dann, wenn Menschen so abhängig voneinander geworden sind, daß sie ohne die Arbeits- und Dienstleistungen anderer nicht existieren können, bedarf eine Gemeinschaft der vertrauensschaffenden Verregelung des Verhaltens, da sonst Chaos drohen würde und die Überlebensfähigkeit der Gemeinschaft gefährdet wäre. Was früher innerhalb engerer Grenzen durch Tradition und gelebte Sitte möglich war – die Anerkennung von Geboten und Tabus –, ist heute nur noch durch freiwillige Übereinkunft der Betroffenen, aller Betroffenen, erreichbar. Diese Übereinkunft muß nicht spontan und selbstverständlich erfolgen, sondern ist vielleicht erst am Ende eines längeren kollektiven Lernprozesses möglich (wie etwa die Anerkennung der Menschenrechte in den ehemals sozialistischen Staaten), wichtig dabei ist, daß sie Erwartungsverläßlichkeit und Vertrauen bei allen kooperierenden Gruppen schaffen kann.

In internationalen Organisationen der Staaten und bei transnationalen Vereinbarungen sind erste Ansätze dafür bereits entstanden. Auf der dritten Menschenrechtskonferenz der Vereinten Nationen in Wien im Jahr 1993 wurde erstmals ein von allen Staaten getragener Konsens über die universelle Gültigkeit der Menschenrechte formuliert; aus dem Verhalten der Staaten und ihrer politischen Repräsentanten wurde aber rasch klar, daß darunter sehr unterschiedliches verstanden wurde²⁰. Es bedarf also weiterer Anstrengungen für eine Verständigung über vertrauensbildende Maßnahmen mit Rechtscharakter.

Ungeachtet der zum Teil hochinteressanten Versuche von philosophischer und theologischer Warte, die universelle Gültigkeit der Menschen-

²⁰ Tetzlaff (Hrsg.), Menschenrechte und Entwicklung. Deutsche und internationale Kommentare und Dokumente. EINE Welt. Texte der Stiftung Entwicklung und Frieden, Band 11, Bonn 1993.

rechte zu »beweisen« oder »abzuleiten« (wobei für mich *Höffes* Ansatz am überzeugendsten ist), kann m. E. der Eigenbeitrag der politikwissenschaftlichen Betrachtung nur in der Begründung für das Menschenrechtsprojekt aus dem *gemeinsamen Überlebensinteresse der Menschheit*, organisiert in Völkern, Staaten und NGOs, bestehen. Der theoretische wie praktische Einsatz für Werte und Rechte mit universellem Gültigkeitsanspruch kann und soll sich demnach nicht auf a priori gültige universale Prinzipien stützen, die angeblich von der Natur, der Vernunft des Menschen oder der Ethik der Religionen ableitbar wären. Natürlich ist nichts dagegen einzuwenden, wenn andere Disziplinen der Wissenschaft weitere Begründungen für die Gültigkeit von Menschenrechten, so wie sie sich zunächst im christlich-jüdischen Abendland seit der Magna Charta Libertatis (1215) herausgebildet haben, beisteuern, aber der primär mit Interessen, Nutzen und Wirkungen von Politik beschäftigten Politologie ist die Beschränkung und Focussierung auf zwei Ziele geboten: die Verfolgung legitimer *Eigeninteressen* von Staaten; und die Beförderung des institutionalisierten *Friedens* als des völkerrechtlich zu sichernden Zustands, in dem die legitimen Interessen *aller* Staaten und Völker am besten realisiert werden können. Denn jeder Einzelstaat wäre heute funktional überfordert, wollte er versuchen, im wohlverstandenen Interesse seiner Bürgerinnen und Bürger nach Sicherheit und Wohlfahrt diese Aufgaben allein zu lösen.

Die Berufung auf Eigeninteressen – eingeschränkt durch den Zusatz »*legitim*«, womit die Begrenzung auf solche Ansprüche gemeint ist, die bei Respektierung des Gleichheitsgebots nicht auf Kosten anderer zu realisieren sind – dürfte unmittelbar einleuchtend sein. Schwieriger zu begründen ist die Forderung nach *Frieden im Sinne des Ausgleichs legitimer Eigeninteressen* durch Kooperation und Konsens. Warum nicht – fragt der rationale Egoist – auf Kosten dritter oder durch Vertragsbruch die eigene Machtposition ausdehnen u. sichern zu wollen?

Da diese Möglichkeit der Optimierung des eigenen kurzfristigen Nutzens, d. h. den unfairen Trittbrettfahrer oder gar den egoistischen Schurken zu spielen, immer besteht, bedarf es neben der utilitaristischen Begründung für internationale Kooperation noch einer *ethischen* als Ergänzung. Dies wird deutlich, wenn man sich konkret den brennenden Fragen der Nord-Süd-Kooperation zuwendet. »Was gehen uns denn die hungernden Somalis an, wenn wir sie für die Wahrnehmung unserer eigenen Interessen gar nicht brauchen? Ist Entwicklungshilfe eine Pflicht der Gerechtigkeit oder ist sie Hilfe aus Mitleid, oder reicht zur Begründung unser Interessenkalkül? Kümmern uns die Kurden oder die bosni-

schen Muslime nur, weil deren Konflikte und die Art ihrer Austragung auch für uns gefährlich werden können, oder sind wir verpflichtet und in welchem Maße, für ihre Menschenrechte einzutreten? Allgemein gefragt: Gibt es Gerechtigkeitspflichten zwischen den Staaten und Völkern über das vertraglich Vereinbarte hinaus?«²¹.

Es wird Politologen und Völkerrechtler geben, die diese Frage verneinen und im Sinne der »Realistischen Schule« (*Hans Morgenthau, Henry Kissinger*) argumentieren, die Europäer sollten sich darauf beschränken, ihr eigenes Haus in Ordnung zu bringen und nur dem Primat der Eigeninteressen zu folgen (wie *Hans-Magnus Enzensberger* und *Arnulf Baring* dies getan haben). Doch diese Position – man könnte sie wohlwollend die *patriotische* nennen – widerspricht zum einen dem Empfinden einer wachsenden Zahl von Zeitgenossen (das hohe Spendenaufkommen ist wohl dafür ein Indiz), die sich über Grenzen hinweg als Teil der »einen Welt« begreifen, und zum anderen der *europäischen Rechtstradition* seit der Französischen Revolution. »Der Kerngedanke europäischen Rechts« – hat unlängst Bundesverfassungsrichter *Paul Kirchhoff* formuliert – »findet in der Garantie der Menschenwürde seinen Ausdruck. Jeder Mensch ist, allein weil er existiert, mit Würde und Freiheitsfähigkeit begabt, in der Rechtsgemeinschaft willkommen und mit eigenen Rechten ausgestattet. Der Satz von der Menschenwürde tritt zwar als menschenrechtliches Grundprinzip eigenständig erst in Menschenrechtsdokumenten nach dem Zweiten Weltkrieg in Erscheinung, insbesondere in der Europäischen Menschenrechtskonvention oder in Art. 1 des Grundgesetzes, bündelt dort aber Einsichten und Erfahrungen von mehr als 2000 Jahren Kultur- und Ideengeschichte«²².

Von einer wachsenden Zahl von politisch sich artikulierenden Menschen und Gruppen in den Entwicklungs- und Transitionsländern (Länder auf dem Weg zu Demokratie und Marktwirtschaft) wird durch ihr Eintreten für Demokratie und Menschenrechte unter Beweis gestellt, daß die europäische Kultur – neben allen kolonialen Ungeheuerlichkeiten – auch *als Nährboden der Menschenrechte* geeignet war und offensichtlich universalisierbare Innovationen hervorgebracht hat²³. Die seit etwa 50 Jahren zu beobachtende Verselbständigung (und Weiterentwicklung) von

²¹ *Bernhard Sutor*, Nationalbewußtsein und universale politische Ethik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B. 10/1995, 3–13, 8.

²² *Paul Kirchhoff*, Das Recht Europas und das der Staaten, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.), *Auslands-Informationen* 8 (1997) 12–25, 13.

²³ *Ludger Kühnhardt*, Die Universalität der Menschenrechte, hg. v. der Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn, (2. Aufl.) 1991.

Rechtsnormen durch Nicht-Europäer – via Völkerrecht, regionale Menschenrechts-Deklarationen und UN-Beschlüsse – ist als positives Zeichen der *Zukunftsfähigkeit* der Menschenrechtsidee zu werten. Sie sind inzwischen – trotz kulturrelativistischer Vorbehalte von Fundamentalisten – zu einem gemeinsamen Erbe vieler Völker und gleichzeitig zum Auftrag der Völkergemeinschaft geworden, für den Schutz des Lebens und der Pluralität der Identitäten einzutreten.

Die Berufung auf die »*Menschenwürde*« freilich ist eine zweiseitige Angelegenheit, da sich alle Menschenrechtsprotagonisten auf sie als obersten Wert verständigen können, gleichwohl verschiedene Kulturkreise darunter unterschiedliches verstehen, was leicht am Beispiel der Behandlung von Mädchen und Frauen oder am Beispiel der Rechte von religiösen oder kulturellen Minderheiten (in Nordirland, Bosnien-Herzegovina, Rußland, Ägypten, Iran, China, Kaschmir, Brasilien oder Guatemala) dokumentiert werden könnte. In Europa hat der Gedanke von der *Gleichheit aller Menschen in der Würde* (der wiederum von der christlichen Lehre vom Menschen als *imago Dei* ableitbar ist) vor allem in der Aufklärung und dann in der Französischen Revolution politische Bedeutung erlangt. Im Konzept des *modernen Sozialstaats*, der dem Bürger ungeachtet eigener Verdienste und Leistungen wenigstens eine minimale Grundlage für seine Würde und Freiheit zuspricht, und der die Brüderlichkeit, das fast vergessene Ideal moderner Demokratien, zumindest im Ökonomischen zum Rechtsprinzip werden läßt, findet dieses Menschenrechtskonzept seinen bisherigen Höhepunkt. Die Rechtsfolgen dieser Garantie der Menschenwürde sind konkret und aktuell. Die Unverletzlichkeit der Menschenwürde verbietet Folter, Sklaverei, Leibeigenschaft oder – aktueller für unsere Staaten – die Ausweisung, Abschiebung und Auslieferung in Staaten, in denen den Betroffenen eine derartige menschenunwürdige Behandlung droht²⁴.

Es handelt sich dabei um wirkliche Fortschritte in der Geschichte der Menschheit, was auch darin seine Bestätigung findet, daß die Mitgliedsländer des Europarats (vor allem die Kernstaaten der OECD-Wirtschafts- und Rechtsgemeinschaft) zum Fluchtpunkt für zahlreiche politische Flüchtlinge und freiheitsliebende Künstler und Wissenschaftler aus aller Welt geworden sind. Hier können sie noch am ehesten – bei allerdings zunehmender Fremdenfeindlichkeit – auf Hilfe und Solidarität hoffen, soweit sie (das muß gerechterweise einschränkend hinzuge-

²⁴ Kirchhoff, Das Recht Europas, 14 (Anm. 22).

fügt werden!) prominent genug sind oder gewissen formalen Kriterien als Asylsuchende entsprechen.

Der Begriff der *Solidarität* spielt auch bei *Karl-Otto Apel* eine zentrale Rolle, wenn er feststellt, daß die *Einheit der Menschheit*, die im 18. Jahrhundert noch eine Vision europäischer Philosophen wie Kant und Rousseau gewesen sei, heute durch die Entwicklung des *globalen Marktsystems*, das er als eine »irreversible Errungenschaft der kulturellen Evolution der Menschheit« ansieht, eine unumkehrbare Tatsache geworden sei. In technologischer, wirtschaftlicher, politischer und ökologischer Hinsicht sei diese innere Einheit bereits Realität geworden, was noch fehle sei die »moralische Realität in der Form der Solidarität durch gemeinsame Verantwortlichkeit«²⁵. Man kann die internationale Nord-Süd-Politik, wie sie heute etwa unter internationaler Leitung der *Weltbank* dem Anspruch nach betrieben wird, in diesem Sinne interpretieren: Die massenhafte Armut des Südens wird nicht allein als mögliche Bedrohung der eigenen materiellen Sicherheit perzipiert, sondern zunehmend auch als politischer Skandal und moralisches Unrecht, die sich mit unserem Selbstverständnis als Bürgerinnen und Bürger der »einen Welt« schlecht vertragen.

V. DAS UNGELÖSTE ARMUTSPROBLEM UND DIE POLITISCHE ERZIEHUNG ZU EMPATHIE ALS ZIVILISATORISCHE AUFGABE

Der denkbare Einwand, daß aber realiter die Schere zwischen reichen und armen Staaten eher zunehme als abnehme, ist zwar sachlich richtig, jedoch könnte er seine Erklärung in der These finden, daß noch keine international wirksamen Steuerungsmechanismen gefunden seien, um die Freiheiten der Marktteilnehmer mit den Postulaten der sozialen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Dieses Ziel wäre erst durch eine sozialstaatliche Politik im Weltmaßstab erreichbar (oder gar durch eine »Weltrepublik«; vgl. die Diskussion in der Zeitschrift für Kulturaustausch 1993), bei der die unverschuldet Armen einen Rechtsanspruch auf Solidarität hätten.

Ein solcher Lastenausgleich ist übrigens in den siebziger Jahren von den Sprechern der Dritten Welt im Rahmen der Debatte um eine »Neue Weltwirtschaftsordnung« gefordert worden. Der Westen reagierte darauf mit der Propaganda für die Marktwirtschaft als Allheilmittel und

²⁵ *Karl-Otto Apel*, Do We Need Universalistic Ethics Today or is This Just Eurocentric Power Ideology?, in: *Universitas* 2/1993, 79–123, 85.

langfristig bestes Mittel zur Erzeugung von Wachstum und Wohlstand. Für die Mehrzahl der Bewohner dieser Erde ist diese Verheißung nicht in Erfüllung gegangen – im Gegenteil: Die Schere zwischen Reich und Arm im Weltmaßstab hat sich weiter geöffnet; die Zahl der »absolut Armen« ist im Verlauf der vergangenen zwanzig Jahre von 700 Millionen auf 1,3 Milliarden angestiegen. Wenn dennoch *Armutsbekämpfung* in der Zweiten und Dritten Welt (mangels präziserer Begriffe soll es bei den an sich anachronistisch gewordenen Bezeichnungen für Entwicklungsländer und Staaten mit sozialistischer Gesellschaftsordnung bleiben) durch Steuergelder und Spenden aus den reicheren Staaten der Erde als höchstes Ziel der internationalen Zusammenarbeit propagiert wird – was etwa aus der jüngsten Rede von Weltbankpräsident *James Wolfensohn* in Hong Kong auf der Gouverneursversammlung der 181 Mitgliedsstaaten vom September 1997 abzulesen ist – , dann belegt diese Rhetorik immerhin die Existenz einer auch *gefühlsmäßigen* Verpflichtung zu internationaler Solidarität.

Der US-amerikanische Philosoph *Richard Rorty* – »Professor of Humanities« an der Universität von Virginia – hat »in dem erstaunlich raschen Fortschritt der Gefühle« in Richtung auf Anteilnahme an Fremden ein besonderes Kennzeichen unserer Zeit gesehen. Mit diesem Pfund müsse man wuchern! Die auf *Plato* und *Kant* zurückgehende Begründung für Mitmenschlichkeit und sittliches Verhalten als *petitio principii* (weil wir alle vernünftige Wesen seien) sei motivationschwach; sie könne doch den rationalen Egoisten nicht davon überzeugen, sich um einen Fremden zu kümmern, d. h. »einen Menschen, der nicht mit mir verwandt ist und dessen Bräuche ich abstoßend finde«²⁶. Daraus schlußfolgert er logischerweise die *Erziehung der Gefühle*, was allerdings die Überwindung des gegenwärtigen Mangels an Sicherheit und Sympathie voraussetzen würde: Sicherheit im Sinne von »Lebensbedingungen, die hinreichend frei von Gefährdungen sind, so daß die Unterschiede zwischen uns und den anderen unwesentlich werden«; unter »Sympathie« ist die um Verständnis bemühte Einstellung zu Fremden gemeint, die durch Kenntnis ihrer Lebensumstände und berechtigten Interessen entstehen kann.²⁷

Dieser Gedanke verdient Beachtung, weil er eine Legitimationslücke in der internationalen Politik der Entwicklungszusammenarbeit schließen könnte. Zu unserer *steuerungsbegehrigen* Zeit, in der systemische Wett-

²⁶ *Richard Rorty*, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: *Stephen Shute und Susan Hurley* (Hrsg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 1996, 144–170, 165.

²⁷ Ebd. 160.

bewerbsfähigkeit, Entwicklungsplanung, präventive Katastrophenbekämpfung, Armutsbekämpfung, »social engineering«, Demokratiehilfe und Technikfolgenabschätzung zurecht hohe Leitziele darstellen, paßt die Aufforderung, den Menschen nicht länger als Wesen zu begreifen, der »von Natur aus« die oder jene Eigenschaft hätte, sondern die Frage nach dem Wesen des Menschen durch die Frage zu ersetzen, »was wir aus uns machen können«. Die »einzige Lehre aus Geschichte und Anthropologie« sei »unsere außergewöhnliche Formbarkeit«²⁸.

Es fällt nicht schwer, in diesem philosophischen Diskurs auch einen nützlichen Hinweis für die Frage zu finden, wie sich Politik angesichts systematischer Menschenrechtsverletzungen zu verhalten hätte, die so häufig in multikulturellen Gesellschaften durch militant ausgetragene *ethnische Konflikte* zustande kommen. Ethnonationalismus beruht ja auf der Fiktion der Überlegenheit der eigenen Wir-Gruppe über andere, wobei im Konfliktfall nicht selten »den Anderen« das gleichberechtigte Menschsein abgesprochen wird. Die *Entmenschlichung* des Konkurrenten, Nachbarn oder Andersgläubigen wird im Kopf vorbereitet²⁹ – durch manipulierte Erzeugung von Zerr- und Feindbildern –, bevor sie dann auch deren reale Tötung zu stimulieren und zu legitimieren vermag. Die Massaker der Hutu an den Tutsi in Ruanda, sowie der Tutsi an den Hutus in Burundi, die Greuelthaten islamistischer Gruppen an Frauen, Greisen und Kindern in den Dörfern und Vororten Algeriens oder der Rückfall in barbarische Zerstörungssorgien seitens militanter Serben im Kampf gegen die Muslime Bosniens sind jüngste Beispiele für schwere und systematische Menschenrechtsverletzungen der Gegenwart. Die Erziehung der Gefühle und Einstellungen gegenüber allen Mitbewohnern ist daher ein zukunftsweisendes Projekt allererster Dringlichkeit.

Dieser Diskurs schließt nahtlos an die Zivilisationsdebatte des Friedens- und Konfliktforschers *Dieter Senghaas* an, der mit seiner Konstruktion vom »*zivilisatorischen Hexagon*« (als konkreter Utopie einer Zivilisierung des Zusammenlebens) die Bedeutung von konstruktiver Konfliktbearbeitung durch Empathie, Affektkontrolle und Bürgergesinnung betont hat. Neben den Eckpunkten Gewaltmonopol des Staates, Kontrolle des Gewaltmonopols durch den Rechtsstaat, demokratische Beteiligung, soziale Gerechtigkeit und »konstruktive politische Konfliktkultur« gibt es einen sechsten Eckpunkt: Affektkontrolle (Selbstkontrolle) als Vor-

²⁸ Ebd. 147.

²⁹ *Jörg Marx*, *Der Völkermord in Ruanda*, Münster/Hamburg 1996.

aussetzung für die Entwicklung von Toleranz und Kompromißfähigkeit in stark differenzierten Gesellschaften mit den für sie typischen Interdependenzen. *Senghaas* spricht – in Analogie zur Herausbildung von einem einheitlichen Rechtsraum, Wirtschaftsraum und Kulturraum als Konsequenz wirtschaftlicher Interdependenzen – auch von einem entsprechenden »Gefühlsraum«, den er im Hinblick auf Westeuropa als »Spätprodukt von Modernisierungsprozessen« bezeichnet: Es komme bei der Herausbildung von großräumigen Identitäten zu der »Fähigkeit, im Hinblick auf eine weit größere Zahl von Menschen als derjenigen, die einem unmittelbar nahestehen, empathisch zu denken und zu handeln«³⁰.

Damit ist gleichzeitig deutlich geworden, daß es sich hierbei um eine politische Utopie handelt, die bezüglich ihrer globalen Realisierung weit in die Zukunft verweist, deren regionale Ermöglichungsbedingungen aber bereits heute zu einer drängenden Aufgabe von Politik geworden sind, – soll die Menschenrechtskultur auf einer festen, d. h. kognitiven wie emotionalen Grundlage aufrufen.

VI. UNIVERSALISTEN VERSUS KULTURALISTEN: VIER PROBLEMFELDER

Dabei können unnötige Frontstellungen aufgegeben werden, wenn mit dem Theologen *Hans-Richard Reuter* eine Unterscheidung zwischen *Rechten* und *ethischen Pflichten* getroffen wird. Legitime Rechte können – im Unterschied zu sittlichen Geboten, die nur den einzelnen verpflichten, ohne erzwingbar zu sein – als »diejenigen Ansprüche, die wir innerhalb einer politischen Herrschaftsordnung haben«, definiert werden, »weil wir sie uns gegenseitig zusprechen würden«³¹.

»Menschenrechte sind darauf angelegt, äußerlich gesichert, eingeklagt und durchgesetzt werden zu können. Deshalb begrenzen und verpflichten sie vor allem die staatliche Gewalt und fordern politische Vorkehrungen zu ihrer Anerkennung und Durchsetzung. Sie haben gerade den Sinn, der Einzelperson die Befolgung von substantiellen sittlichen Geboten rechtlich freizustellen; sie garantieren im Medium des Rechts die Nichtidentität von Recht und Sittlichkeit und sind gerade darin mora-

³⁰ *Dieter Senghaas*, *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*, Frankfurt a. M. 1994, 23.

³¹ *Hans-Richard Reuter*, *Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus*. Eine Problemanzeige, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 40 (1996) 135–147, 142.

lich begründet. Soll der Mensch als Mensch Rechte haben, dann müssen solche Rechte für verschiedene Verwirklichungen des Humanen offen bleiben³².

Dieses ist eine Formel mit vermutlich hoher Akzeptanz, weil sie sich zur gelebten Vielfalt in der Einheit des Rechts bekennt; Streit könnte es jedoch geben über die Frage nach den Grenzen des »Humanen« und darüber, wem die Definitionsmacht darüber zukommen würde.

Ob und wie es gelingen kann, eine diese Spannung respektierende internationale Menschenrechtskultur mit verbindlichen Rechtsstandards – etwa vergleichbar mit den Grundprinzipien einer soliden Finanz- und Wirtschaftspolitik in marktwirtschaftlichen Systemen – zu etablieren, dürfte von dem politischen Kunststück abhängen, die Menschenrechtsidee so weiterzuentwickeln, daß ihre westliche Herkunft nicht gelegnet zu werden braucht, ohne sich aber des Verdachts der kulturellen Vergewaltigung anderer auszusetzen. Es ist die oben entwickelte Frage nach der relativen Universalität der Menschenrechte unter dem Gesichtspunkt ihrer Konkretisierung in Freiheit.

Ausgangspunkt für diesen Gedanken muß ehrlicherweise der bei Wissenschaftlern wie Politikern bestehende weltweite *Dissens* über Herkunft und Reichweite von Grundwerten und Menschenrechten sein. Während *universalistische* Positionen davon ausgehen, daß alle Menschen unabhängig von ihrer historischen und kulturellen Kontextualität über angeborene und unveräußerliche Rechte verfügen, verstehen *partikularistische* Ansätze auch die Menschenrechte als ein spezifisches Produkt der westlichen Geistestradiation, das auf außerwestliche Kulturen ohneweiteres nicht übertragbar sei.³³ Für beide Positionen gibt es viele gute Gründe und zahlreiche empirische Belege, mit denen wir uns hier nicht weiter beschäftigen wollen, aber im Sinne der oben angeführten These von der *Gestaltbarkeit der Menschennatur* seien einige Schwierigkeiten bei der Erarbeitung universell gültiger Verhaltensstandards angedeutet. In folgenden vier Bereichen bestehen heute (noch) Gegensätze zwischen Idealen, Wertprioritäten und Verfahren der Konfliktschlichtung, die aber nicht als »ewige« Inkompatibilitäten mißverstanden werden dürfen:

- der Gültigkeitsanspruch *religiöser Werte* für Politik und Gesellschaft (Säkularisierungs-Frage);

³² Ebd. 142–143.

³³ *Christina Arndt*, Die Menschenrechte aus universalistischer und partikularistischer Sicht. Unveröffentlichte Diplomarbeit am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg, 1995, 2.

- das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft/Gesellschaft bezüglich der Vorrangigkeit von Ansprüchen bei knapper werdenden Überlebensressourcen (*Gerechtigkeits-Frage*);
- die zeitliche Sequenz der Realisierung berechtigter Menschenrechte bzw. die Rangfolge ziviler, sozio-ökonomischer oder gemeinschaftlicher Rechte und Ansprüche (*Lebenssinn-Frage*);
- die Gleichheit und Gleichbehandlung von Minderheiten, Ungläubigen und Apostaten, von Frauen und Männern, von gegenwärtigen und zukünftigen Generationen (*Gleichheitsgebot; Verantwortungs-ethik*).

Vertiefen wir ein Problem, das infolge der anhaltenden Kommunitarismus-Diskussion in den Industrieländern besonders aktuell erscheint: Individualansprüche versus Gemeinschaftsrechte. Von Sprechern der außereuropäischen Gesellschaften ist häufig der prinzipielle Einwand zu hören, daß das *Individuum* an sich nicht a priori als primärer Träger von Rechten betrachtet werden könne und daß anstelle des Individuums die Großfamilie (die »extended family«) das wahre Rechtssubjekt und der Garant moralischer Werte sei. Sekundierend hat etwa der Münchner Staats- und Verwaltungsrechtler *Heinrich Scholler* darauf hingewiesen, daß die Menschenrechte (europäischer Lesart) in Afrika keineswegs nur positiv gewirkt, sondern im Gegenteil dort zur unerwünschten Auflösung von traditionellen Gemeinschaftswerten beigetragen hätten:

»In Afrika ist der Staat modern und die Gesellschaft altertümlich. Umgekehrt war es in Europa: Im Europa der Französischen Revolution war die Gesellschaft höchst modern, und der Staat war das *ancien régime*. Wo der Staat ultramodern ist, werden die Menschenrechte in den staatlichen Menschenrechtskatalogen zu einem Prozeß der Modernisierung der Gesellschaft, unabhängig oder losgelöst von den traditionellen Werten. Das heißt: Die Kataloge in den Verfassungen sind nicht so sehr Verbürgungen für den einzelnen, sondern ein Programm des Staates zur Verwestlichung und Modernisierung der Gesamtgesellschaft;...ein zerstörerischer Selbstmodernisierungsprozeß ist damit garantiert«³⁴.

Sicherlich wird hier ein ernstzunehmender Einwand vorgetragen, aber die Konsequenz daraus kann ja nicht »zurück zur Tradition« lauten, sondern höchstens größere Behutsamkeit bei dem notwendigen Umbau von Transitions-gesellschaften in Richtung auf höhere Anpassungs- und Überlebensfähigkeit in einer globalisierten Staatenwelt.

³⁴ *Heinrich Scholler*, Anknüpfungspunkte für eine Rezeption der abendländischen Menschenrechte in der afrikanischen Tradition, in: *Walter Kerber (Hrsg.)*, Menschenrechte und kulturelle Identität, München 1991, 117-164, 143-144.

Auch im *konfuzianisch* geprägten chinesischen Kulturkreis existierte bislang ein anderes Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft als in Europa nach Reformation und Aufklärung. Als Ziel menschlicher Entwicklung – so eine gängige Vorstellung – galt lange Zeit nicht die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit durch »trial and error«, durch eigenverantwortliches Handeln, sondern im Gegenteil die Bewahrung und Vervollkommnung des Bestehenden, der überlieferten Gemeinschaftsordnung. »Die Fähigkeit« – urteilte etwa die polnische Soziologin *Karin Tomala* – »durch die Vernunft neue Ideen, neue Theorien, neue Menschenbilder, neue Wissenschaften aufkommen zu lassen, widerspricht somit dem Grundwesen der chinesischen Tradition. In ihr steht nicht die Theorie, nicht das Erkennen im Vordergrund, sondern die Empirie...« So eine Denkweise behindere die Kreativität des Denkens, was vielleicht auch eine Antwort auf die Frage darstellen würde, »warum im traditionellen China zwar hochbegabte Künstler, Handwerker, Ingenieure, aber keine Gelehrte im gallileischen Sinne, kein fragender oder zweifelnder Faust, die zum Durchbruch verhalfen, hervorgebracht werden konnten«³⁵. Im sozialphilosophischen Denken Chinas waren demnach »niemals die Rechte des Einzelnen von Bedeutung, sondern stets die Nutzbarmachung des Einzelnen für die Gemeinschaft durch die Erfüllung von auferlegten moralischen Pflichten«³⁶.

Dennoch war und ist die VR China nicht eine Gesellschaft, die dem modernen Menschenrechtsgedanken verschlossen geblieben wäre. Die zahlreichen Modernisierungsanläufe – Taiping-Aufstand, die nationale Revolution von 1911, die diversen Modernisierungen unter Mao-Tse-tung und später, bis hin zum White Paper der KP Chinas von 1991, in dem das »*Righth to Subsistence*« als oberstes Menschenrecht festgelegt wurde³⁷ – zeugen von einem ernsthaften Dauerbemühen der durch den Okzident verunsicherten und zugleich mobilisierten politischen Klasse, eigene Tradition und Weisheit mit den Erfordernissen einer zunehmend vom Westen geprägten Weltgesellschaft in Einklang zu bringen, ohne dabei ihr politisches Machtmonopol zu gefährden. Der Sinologe *Gregor Paul* hat – im Widerspruch zu *Karin Tomala* – mit starken Argumenten nachweisen können, daß die chinesische Tradition kein »spezifisch chinesisches Werte- und Menschenrechtsverständnis begründe und recht-

³⁵ *Karin Tomala*, »Zur Entwicklung der Menschenrechtsfrage in China«, in: Das Parlament, Nr. 51 (17. 12. 1993), S. 16.

³⁶ Ebd.

³⁷ *Ann Kent*, *Between Freedom and Subsistence. China and Human Rights*, Oxford/New York 1993.

fertige und daß chinesisches Denken über die weit verbreitete Anerkennung *traditionsunabhängiger* Werte dem Weg zur Realisierung (»Durchsetzung«) universaler Werte zu ebnen«, geeignet sei.³⁸

Überzeugte Anhänger des *kulturellen Partikularismus*³⁹ werden auch in Zukunft die universell *konsensfähigen* Normen und Menschenrechte nicht als normative Grundlage einer neuen Weltordnung mit gleicher Gültigkeit für alle Menschen anerkennen wollen (aufgrund ihres Überlegenheitsglaubens). Hier besteht ein kurzfristig nicht aufhebbares *Toleranzdilemma*, das auch nicht durch den prinzipiell richtigen Verweis auf ein »Menschenrecht auf Anderssein«⁴⁰ aus der Welt zu schaffen ist. Denn in wohl allen Kulturen leben Praktiken fort (z. B. Folter, Verstümmelung von Frauen, Verschwindenlassen, Strafurteile ohne Gerichtsverfahren), die nicht mit einem kulturrelativistischen Sowohl-als-Auch geduldet, sondern nur mit einem Entweder-Oder (unter Berufung auf eine weltweit geteilte Minimaldefinition von anständigem Staatsverhalten) abgelehnt werden können. Dem steht nicht entgegen, daß der Westen seinen *Alleininterpretationsanspruch* aufgeben und konkurrierenden Ansprüchen aus anderen »fremden« Erfahrungsmilieus zumindest eine Chance auf Akzeptanz einräumen muß.⁴¹ Wird die oben dargestellte These der relativen Universalität der Menschenrechte akzeptiert, dann ist der heute in den Menschenrechtspakten der UNO in Umrissen skizzierte Menschenrechtskatalog modifizierbar und prinzipiell abschließbar. Auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948 sowie die Grundsatzerklärung der 3. Menschenrechtskonferenz der Vereinten Nationen sind im Lichte neuerer Erfahrungen und Bedürfnisse fortzuschreiben. Ob z. B. das individuelle Recht auf unbeschränkte Nutzung von vererbtem Eigentum (z. B. an Land und Wasserressourcen) noch zu halten sein wird, dürfte dann sicherlich zum Problem werden.

³⁸ *Gregor Paul*, Tradition und Norm. Ein Beitrag zur Frage nach der Universalität moralischer Werte, in *Hörin* 4 (1997) 13–47, 32. Hervorhebungen von R. T. Siehe auch *Sebastian Heilmann*, China, der Westen und die Menschenrechte, in: *China aktuell*, Februar 1994, S. 145–151.

³⁹ Vor allem im Bereich des shariaorientierten Islam vgl. *Kai Hafez*, *Der Islam und der Westen*. Anstiftung zum Dialog, Frankfurt a. M. 1997.

⁴⁰ *Hilmar Hoffmann / Dieter Kramer* (Hrsg.), *Anderssein, ein Menschenrecht. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt*, Weinheim 1995.

⁴¹ So auch *Johan Galtung*, *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt a. M. 1994.

VII. DIE GROSSE INTEGRATIONSLEISTUNG DER MODERNE:

DIE VERWESTLICHUNG DER WELT UND DER TREND ZUR DEMOKRATISIERUNG

Die von Europa und Nordamerika ausgehenden Modernisierungsimpulse haben es zuwege gebracht, daß die Staaten der Dritten und Zweiten Welt mit den Spielregeln, Chancen und Gefahren der Weltwirtschaft vertraut gemacht wurden. Fast 200 Staaten, 300 staatliche internationale Organisationen, mehr als 4500 nichtstaatliche internationale Vereinigungen⁴² sowie einige Tausend transnationale Unternehmen bilden heute ein unübersichtlich dichtes Interaktionsnetz, das sowohl durch abstrakte identische Interessen am gemeinsamen Überleben aller, als auch konkret durch konkurrierende Interessen um Handelsgewinne, Marktchancen, Macht und Prestige zusammengehalten wird. Zunächst von den Macht- und Wirtschaftsinteressen eines einzigen Industrie- und Militärstaates – der Hegemonialmacht USA – dominiert, wird das internationale Handels- und Finanzsystem heute wohl mehr von »eingebürgerten« marktwirtschaftlichen Normen und einer universell praktizierten Kapitalverwertungslogik als von einzelstaatlichen Interessen funktionsstüchtig gehalten.

Als Folge dieser erheblichen Integrationsleistung des westlichen Welt handels- und Weltfinanzsystems – seit dem Ende des Wettkampfs der Systeme noch akzentuiert – stellen selbstbewußt gewordene Staaten *Partizipationsansprüche*:

»Sie lassen Jahrhunderte und Jahrtausende der Vergessenheit in Wäldern, Wüsten oder abgelegenen Gebieten hinter sich, um von der Weltgemeinschaft – und der globalen Wirtschaft, die sie verbindet – ein annehmbares Leben für sich und ein besseres Leben für ihre Kinder zu fordern...Sie sind entschlossen, in die [Welt]Geschichte einzutreten, und sie haben Forderungen – wirtschaftliche Forderungen«⁴³.

Tatsächlich ist weltweit die Diffusion von westlichen Konsumgütern und Lebensstilen zu beobachten, die die vormoderne Welt der Genügsamkeit und Bescheidenheit der Ansprüche hinter sich läßt. *Globalisierung* kennzeichnet somit »das Einschwenken auf eine durch die Attraktivität des modernen kapitalistischen Weltsystems vorgezeichnete Bahn«⁴⁴. Globalisierung (der Wirtschaft) und Demokratisierung (der sich »nachholend« industriell entwickelnden Gesellschaften) sind Pro-

⁴² Nach Volker Rittberger, Internationale Organisationen. Politik und Geschichte, Opladen 1994, 14.

⁴³ Kenichi Ohmae, Der neue Weltmarkt. Das Ende des Nationalstaates und der Aufstieg der regionalen Wirtschaftszonen, Hamburg (aus dem Amerikanischen) 1996, 13.

⁴⁴ Elmar Altvater / Birgit Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster 1996, 47.

zesse, die sich wechselseitig positiv verstärken und tendenziell bedingen. Die sogenannte »*dritte Welle der Demokratisierung*«, in der wir uns seit Mitte der 80er Jahre befinden, kann als ein Beleg für die Nachhaltigkeit dieses Prozesses gewertet werden, der sich nach einer gewissen Logik vollzieht. Prozesse der demokratischen Transition von Gesellschaften der Dritten und Zweiten Welt sind überall dort eingetreten bzw. stehen zu erwarten, wo die industriekapitalistische Produktionsweise anhaltenden Erfolg gezeigt hat, der beschleunigten sozialen Wandel in Gestalt erstarkter urbaner Mittelschichten hervorgerufen hat. Die sogenannte Schwellenländer – allen voran Taiwan, Süd-Korea, Singapur, Thailand, Mexiko, Chile, Argentinien und auch Mauritius und Südafrika – haben demokratische Reformen zu Wege gebracht, die kaum als zufällig gewertet werden können. Politische Demokratisierung erscheint hier als zeitliche, wenn nicht auch als kausale Folge von staatlich induzierter Modernisierung, die über einen längeren Zeitraum wirtschaftliche Erfolge bewirkt hat⁴⁵.

Die meisten Staaten der Dritten und Zweiten Welt sind noch im Übergang zu einer ungewissen Zukunft. Ob die vom Westen ausgelöste Orientierung auf liberale Marktwirtschaft, Wettbewerbsdemokratie, Rechtsstaatlichkeit und Schutz der Menschenrechte – die *vier »essentials« der Moderne* – ganz oder teilweise ein funktionales Äquivalent für die Bindungswirkung vormoderner Leitbilder werden können, die im Prozeß der Modernisierung beschädigt wurden oder gänzlich verloren gegangen sind, ist ungewiß, aber durchaus möglich, wie das *japanische* Beispiel lehrt. Es erinnert aber auch an eine Vorbedingung für erfolgreiche nachholende Entwicklung – nämlich die reale Chance, durch Eigenanstrengungen und Eingliederung in das internationale System der Arbeitsteilung auch aufholen zu können. Die Achtung der individuellen wie kollektiven Menschenrechte hat nur dann Aussicht auf universelle Anerkennung als verbindliche Handlungsnorm, wenn die Inanspruchnahme des Rechts auf Leben, Überleben und Entwicklung prinzipiell ermöglicht wird. Wo Menschen scharenweise verelenden, wäre es zynisch, vorrangig die Einhaltung von individuellen Freiheitsrechten zu erwarten. Hier hat der Westen noch eine Bringschuld abzutragen: die kreative Mitarbeit an einem sozial gerechteren und ökologisch verträglichen Weltwirtschaftssystem, das den fatalen Trend zur Marginalisierung großer Teile der Weltbevölkerung aller Regionen wenden könnte.

⁴⁵ Gunter Schubert / Rainer Tetzlaff / Werner Vennewald (Hrsg.), *Demokratisierung und politischer Wandel. Theorie und Anwendung des Konzepts der strategischen und konfliktfähigen Gruppen (SKOG)*, Münster 1994.

VIII. AUSBLICK: EIN HINDERNIS AUF DEM WEG ZU EINER UNIVERSELLEN
MENSCHENRECHTSKULTUR: DIE UNIVERSALISIERUNG VON (EUROPÄISCHEN)
IDEEEN ANGESICHTS DER NICHT-UNIVERSALISIERBARKEIT DES WESTLICHEN
ENTWICKLUNGSWEGES

Soviel dürfte bislang deutlich geworden sein: Die Geltungswirkung einer allgemein anerkannten Menschenrechtskultur hängt sehr vom praktischen Vorbild ihrer Protagonisten ab. Bezieht man die zweite und dritte Generation von Menschenrechten in die Betrachtung ein – was den Repräsentanten der außereuropäischen Welt seit den ideologischen Schlachten des Kalten Krieges ein besonderes Anliegen ist –, so befindet sich der Westen in einem schwer aufhebbaeren *Glaubwürdigkeitsdilemma*.

In dem Augenblick der Weltgeschichte, in dem das westliche Entwicklungsmodell (marktwirtschaftliche Güterproduktion auf der Basis von privatem Gewinnstreben im Rahmen einer staatlich regulierten Wachstumsökonomie) ohne Konkurrenz und ohne (sozialistische) Alternative dasteht, zeichnet sich ab, daß das Modell aufgrund seiner extrem hohen ökologischen und mancherorts auch sozialen Kosten *nicht universalisierbar* und damit auch nicht grenzenlos exportierbar ist. Die politischen Strategen und relativ wohlhabenden Menschen des Westens können nicht einmal wünschen, daß die Modernisierungsrezepte, die jahrelang von Entwicklungspolitikern aller Couleur guten Glaubens propagiert und gefördert wurden, auch Erfolg hätten. Eine wirklich *nachhaltige* Entwicklung auf der Basis unserer Industriegesellschaft für 9 bis 12 Milliarden Menschen Weltbevölkerung in den nächsten Jahrzehnten ist konkret nicht denkbar und scheint so gut wie ausgeschlossen, vielmehr ist die Fragmentierung der insgesamt gefährdeten labilen Weltökonomie in Regionen mit extrem unterschiedlichen Lebens- und Überlebenschancen das wahrscheinlichste Zukunftsszenario.⁴⁶

Der Abstand zwischen dem reichsten und dem ärmsten Quintil der Weltbevölkerung hat sich nach drei sogenannten Entwicklungsdekaden von 30:1 im Jahr 1960 auf etwa 60:1 im Jahr 1991 geweitet⁴⁷ – deutlicher kann das Versagen des bestehenden Weltwirtschaftssystems im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit und Interessenausgleich nicht in Erscheinung treten. Der Ausgang des 20. Jahrhunderts hat uns also ein gigantisches Problem der *neuen Armut* als jüngste Variante des alten Nord-Süd-

⁴⁶ Altvater / Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung (Anm. 44.).

⁴⁷ United Nations Development Program (UNDP), 1994, 35.

Konflikts beschert, das in mancher Hinsicht mit dem Problem der Massenarmut zu Beginn der Industrialisierung in West- und Mitteleuropa vergleichbar ist. Konnte im sich modernisierenden Europa – nach Faschismus und Nationalsozialismus – der soziale Friede durch die gemeinschaftsbildenden Prinzipien der demokratischen Inklusion und der schrittweise erweiterten politischer Partizipation einigermaßen bewerkstelligt werden (mit dem »fünfzigjährigen Frieden« nach 1945 als historischen Höhepunkt), so ist auf Weltebene die Herstellung einer friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Gesellschaften weniger aussichtsreich, in jedem Fall sehr viel komplizierter.

»Von Europa lernen« war jahrhundertlang eine Parole, die in vielen Bereichen von Wissenschaft, Wirtschaft und Staatskunst ihre Berechtigung hatte. Heute ist ein Punkt der Entwicklung erreicht, an dem die integrationsschwachen Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas von anderen lernen können, die Inanspruchnahme individueller Freiheitsrechte durch die Rücksicht auf die legitimen Ansprüche der (Welt)Gesellschaft auf menschenwürdiges Überleben und dauerhafte Entwicklung zu begrenzen. Sie sollten ihren Habitus als Belehrungsgesellschaften aufgeben und diesen durch die Bereitschaft zu ihrer Transformation in interkulturelle »Lerngemeinschaften« ersetzen, um neue Innovationspotentiale freizusetzen.⁴⁸ Diese würden z. B. für die Einrichtung eines UN-Menschenrechtsgerichtshof gebraucht, der auf allgemein geteiltes Unrechts- und Rechtsempfinden aufbauen müsste und die Staatenbeschwerde zulassen sollte; denn grobe Menschenrechtsverletzungen sollten sanktioniert werden können.⁴⁹

Mit Sicherheit wird die Welt des 21. Jahrhunderts politisch und kulturell vielfältiger; dann wird die Frage nach der friedlichen Koexistenz der Zivilisationen zu einer Schlüsselfrage⁵⁰. Eine Verständigung über die Menschenrechte als Bindeglied zwischen reicheren und ärmeren Staaten auf der Grundlage transzendentaler Interessen und Rechte auf Leben, Überleben, Selbstbestimmung und Entwicklung dürfte dabei unverzichtbar sein. Wie ein hoffnungsvoller Wegweiser in das 21. Jahrhundert

⁴⁸ Wolf Lepenies, Ist die Europäisierung der Welt beendet?, in epd – Entwicklungspolitik, hrsg. v. der Informationsstelle des Evangelischen Pressedienstes, Frankfurt a. M., Nr. 4/97, d8-d14.

⁴⁹ Brigitte Hamm, Gross Human Rights Violations in 1994. INEF Report, Duisburg, Heft 18/1996.

⁵⁰ Stiftung Entwicklung und Frieden (SEF), Entwicklung, Kulturen, Frieden. Visionen für eine neue Weltordnung. Gespräche und Standpunkte zum 10jährigen Bestehen der SEF 1986–1996, Bonn.

mag da die Aufsehen erregende Erklärung des iranischen Staatspräsidenten Khatami wirken, die er zum Abschluß des Gipfeltreffens der Konferenz Islamischer Staaten in Theran am 11. Dezember 1997 abgab: »Wir kommen nicht darum herum, positive Elemente der westlichen staatsbürgerlichen Gesellschaft vorsichtig zu assimilieren«⁵¹

Rainer Tetzlaff, Dr. phil., ist Professor für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Internationale Beziehungen und Dritte Welt an der Universität Hamburg.

⁵¹ Zit. nach Neue Zürcher Zeitung vom 12. 12. 1997, 2.