
Kritisk forum

for praktisk teologi

ANIS

Frederiksberg Allé 10A
1820 Frederiksberg C
Tlf. 33 24 92 50
www.anis.dk

Tema: Menneskerettigheder

Forord 3

Henrik Kjeldgaard Jørgensen
Fra liberale rettigheder til
menneskerettigheder 4

Lone Fatum
Alt er tilladt, men ikke alt gavner
Om rettigheder, frihed og fællesskab,
der forpligter 21

Helle Porsdam
Hvad får jeg ud af det?
Om menneskerettigheder og tendenser
til retliggørelse 32

Jan Lindhardt
Menneskerettighederne – en plage 43

Viggo Mortensen
Globalisering og menneskerettighederne 53

Henrik Stampe Lund
Konservativ humanisme – Om Thomas Manns
forhold til liberal menneskerettighedstænkning 63

Menneskerettighederne 73

Kritisk forum 80/2000 Menneskerettigheder

Kritisk forum

for praktisk teologi

Juni 2000

80



Menneskerettigheder

Kritisk forum
for praktisk teologi
80/2000

Tema:
Menneskerettigheder

I n d h o l d

Forord	3
<i>Henrik Kjeldgaard Jørgensen</i> Fra liberale rettigheder til menneskerettigheder	4
<i>Lone Fatum</i> Alt er tilladt, men ikke alt gavner Om rettigheder, frihed og fællesskab, der forpligter	21
<i>Helle Porsdam</i> Hvad får jeg ud af det? Om menneskerettigheder og tendenser til retliggørelse	32
<i>Jan Lindhardt</i> Menneskerettighederne – en plage	43
<i>Viggo Mortensen</i> Globalisering og menneskerettighederne	53
<i>Henrik Stampe Lund</i> Konservativ humanisme – Om Thomas Manns forhold til liberal menneskerettighedstænkning	63
Menneskerettighederne	73
Kolofon	80

Forord

V i har stillet spørgsmålet, om menneskerettighederne kan formuleres som en form for »moralisk esperanto«. Af de forskellige bidrag fremgår det, hvorledes menneskerettighederne kan tematiseres på mangfoldige måder, alt efter hvilken kontekst, de placeres i. Filosofisk, nytestamentligt, (ide)historisk, missionsteologisk og litterært. Selve denne konkretisering gør det muligt at komme ud over tendensen til at anvende menneskerettigheder som indiskutable mantra, uafhængige af tid og sted.

Det er en uomtvistelig styrke ved tanken om menneskerettigheder, at offerets synspunkt favoriseres. Ved at anlægge et centerløst perspektiv på virkeligheden, begiver man sig ud i den etisk definerede opgave at garantere alle mennesker på kloden et vist minimum af anstændig behandling (Henrik Kjeldgaard Jørgensen). Det er dem, der har retten, der skal give afkald på den. Sådan kan og bliver offerets særstilling sat i centrum nytestamentligt (Lone Fatum). I et økumenisk perspektiv henledes opmærksomheden på, at menneskerettigheds overtrædelser ikke er noget der begås »derude« af onde bødler, men at vi alle sammen er spundet ind i et system, der i sin konsekvens kan begrænse og krænke næstens grundlæggende rettigheder (Viggo Mortensen).

Der er dog også svagheder forbundet med rettighedsterminologien. Det bliver tydeligt i det øjeblik menneskerettigheder, som det ofte sker på vore breddegrader, i praksis bliver til et spørgsmål om velfærdsrettigheder. I en individualistisk ramme kan spørgsmålet om (menneske)rettigheder blive reduceret til at være et spørgsmål om, hvad jeg har ret til (Helle Porsdam). Hvis man samtidig ikke mener at skyldte nogen noget, så bliver rettighedsetik til egocentrisk etik (Jan Lindhardt).

I forhold til etableringen af en fælles platform for samtale viser menneskerettighederne sig altså at rumme både ressourcer og faldgruber for moralen. Som en form for universel minimalistmoral synes rettigheder velegnede, hvorimod en etisk teori, der dækker alle livets forhold, nødvendigvis må indeholde en forestilling om pligt, der korrelerer retten.

Jørgen Demant og Lena Kjems

Fra liberale rettigheder til menneskerettigheder

• Liberale rettigheder kan retfærdiggøres og udledes på baggrund af en kontraktteoretisk valgsituation, som udtrykker et etisk defineret perspektiv på tilværelsen og repræsenterer en individualistisk menneskeopfattelse. Menneskerettighederne har også et etisk fundament, som kan anskueliggøres kontraktteoretisk, men de bør ikke basere sig på en vestligt orienteret individualisme. Det må anerkendes, at det traditionsbårne fællesskab kan udgøre rammen om et vellykket liv, for så vidt som ingen nødsages til at deltage mod sin vilje.

I etikens vokabularium fungerer rettigheder som en slags trumfer, der tilsidesætter alle andre typer af handlingsanvisninger for en nærmere bestemt adressat. Hvis en person har ret til noget, eksisterer der altid en anden person, institution el. lign, der har en ubetinget pligt til at fremskaffe det, rettighedshaveren har ret til. Alle rettigheder er altså knyttet sammen med pligter, som ikke står til diskussion. De *skal* efterleves, hvis der skal være tale om etisk forsvarlige handlinger.

Netop dette ubetingede aspekt ved rettigheder gør det nærliggende at forsøge at formulere en liste over *menneskerettigheder*, hvis man er ude i den etisk definerede opgave at garantere alle personer på kloden et vist minimum af anstændig behandling, hvor de så end befinder sig. Lykkes det nemlig at formulere en sådan liste og at få den anerkendt som retfærdiggjort, får man spillet visse magtmidler i hænderne i forhold til de adressater, som ikke lever op til deres pligter.

Disse kan nemlig behandles på måder, som i andre sammenhænge ville være at betragte som illegitime, da de jo selv har sat sig uden for det etiske fællesskab. Og da adressaterne i forbindelse med menneskerettighederne først og fremmest er de enkelte stater, kan alt fra moralsk fordømmelse til egentlig krigshandling komme på tale.

Menneskerettighederne gør det altså muligt at pålægge alle stater visse ubetingede pligter, og i den forstand må alle, der har sympati for den opgave at sikre medmennesket en nogenlunde rimelig behandling, principielt set betragte dem som et gode. Problemet er bare at finde ud af, om det overhovedet lader sig gøre at udforme en retfærdiggjort liste over menneskerettigheder – og hvordan den i givet fald ser ud. Faren er selvfølgelig, at enhver sådan liste er en ideologisk konstruktion i den forstand, at forfatterne blot ophøjer deres egen partikulære opfattelse af, hvad man etisk betragtet som minimum skylder hinanden, til at gælde universelt. For eksisterer der overhovedet et neutralt udgangspunkt for at fastlægge dette minimum? Eller er menneskerettighederne i deres nuværende form først og fremmest en vestlig konstruktion? Mange vil mene, at dette sidste er tilfældet, da rettighederne i høj grad underforstår en individualistisk menneskeopfattelse.

I artiklen vil jeg forsøge at besvare spørgsmålene på den lidt indirekte måde, at jeg i første omgang vil give en beskrivelse af John Rawls' retfærdighedsteori, som udgør det mest udarbejdede forsvar for liberale rettigheder. Teorien baserer sig eksplicit på en individualistisk menneskeopfattelse, men den rummer samtidig et interessant bud på, hvad det overhovedet vil sige at anlægge et etisk perspektiv på tilværelsen. Jeg vil forsøge at argumentere for, at teoriens individualisme er udtryk for vestlig ideologi, men at den ikke desto mindre kan omformes eller udbygges sådan, at den kan danne udgangspunkt for at finde frem til de rettigheder, alle mennesker uafhængigt af deres kulturelle tilhørsforhold kan siges at have.

John Rawls' kontraktteori

John Rawls' teori er udformet med henblik på at finde frem til det retfærdighedsprincip, der bør ligge til grund for at fordele de samfundsmæssige goder på en rimelig måde ved at fastlægge generelle regler for samfundets funktionsmåde og tilskrive det enkelte individ bestemte rettigheder. Teorien er en kontraktteori i den forstand, at ret-

færdighedsprincippet tænkes vedtaget af en række repræsentanter for forskellige grupper i samfundet, således at den løsning, parterne kan blive enige om, pr. definition er den retfærdige løsning. I kraft af det kontraktteoretiske udgangspunkt er teorien naturligvis af rent hypotetisk karakter, men den er ydermere yderst fiktiv, da parternes forhandlinger foregår i »den originale position«, hvor ingen har fuldstændig viden om hverken deres egne eller andres faktiske livs-omstændigheder. Parterne er placeret bag et »slør af uvidenhed«, så de hverken kender deres sociale tilhørsforhold, deres fysiske og mentale egenskaber og potentialer, deres fremtidsplaner og deres opfattelse af hvad det er interessant og værdifuldt at udrette, eller deres mere specifikke tilknytninger til f.eks. en bestemt religion e.lign. Af denne grund er de nødt til at udvælge regler og principper for samfundets funktionsmåde, som de ville finde rimelige og være villige til at bakke op om, ligegyldigt hvilken borger i samfundet de viste sig at være, når sløret af uvidenhed efterfølgende blev hævet.

Formålet med at »placere« forhandlingsparterne bag et slør af uvidenhed er ganske enkelt at tvinge hver enkelt kontraktør til at anlægge et moralsk defineret perspektiv på tilværelsen. At ingen kender til sine medfødte egenskaber eller sin sociale startposition hænger f.eks. sammen med, at disse faktorer ifølge Rawls er moralsk set arbitrære. Ingen har haft indflydelse på eller gjort sig fortjent til deres egne livs-omstændigheder i forhold til disse faktorer, og netop derfor skal kontraktørerne være uvidende om deres egen situation i så henseende. I modsat fald kunne den enkelte kontraktør forsøge at favorisere sig selv på et urimeligt grundlag eksempelvis ved at tale for en nedprioritering af de sociale ydelser – vel vidende at han selv havde gode arbejdssevner. Tilsvarende kunne kontraktørerne forsøge at fremme deres egne snævre interesser ved at slutte op om et retfærdighedsprincip, der fremmede netop dem osv.

Kontraktørerne i den originale position er altså af moralske grunde forholdt en række oplysninger, men de har ikke desto mindre en tilstrækkelig viden til at kunne udforme retfærdighedsprincipper, da de er bekendte med grundtrækkene i en filosofisk antropologi:

.. we take moral persons to be characterized by two moral powers and by two corresponding highest-order interests in realizing and exercising these powers. The first power is the capacity for an effective sense of justice ... The second moral power is the capacity to form, to re-

wise, and rationally to pursue a conception of the good... a third interest that moves the parties: a higher order interest in protecting and advancing their conception of the good as best they can, whatever it may be. (Rawls 1980: 525)

Den første kapacitet udgør en slags rammebetingelse for, at et samfund kan være styret af et moralsk defineret retfærdighedsprincip, mens de to andre interesser i mere direkte forstand influerer på, hvilket princip kontraktørerne i den oprindelige position ville vælge samt hvilke typer af goder, de forhandler om fordelingen af.

Den sidstnævnte problematik giver i en vis forstand sig selv. Da kontraktørerne ikke kender deres egen konkrete livsplan med videre, må deres forhandlinger nødvendigvis angå goder, som enten kan benyttes i forbindelse med realiseringen af stort set alle målsætninger (jævnfør den 3. interesse) eller understøtter evnen til at forme, revidere og rationelt at efterstræbe realiseringen af en opfattelse af det gode liv (jævnfør den anden kapacitet). Goder, som udfylder mindst én af disse to funktioner, kalder Rawls for primære goder. I grove træk er der tale om rettigheder og friheder, muligheder og beføjelser, indtægt og velstand samt selvrespekt, der er det væsentligste af alle goder. Blandt de helt centrale rettigheder er traditionelle liberale rettigheder som f.eks. forsamlingsfrihed, ytringsfrihed og religionsfrihed, der gør det muligt på et kvalificeret grundlag at forholde sig til og afprøve forskellige livsanskuelser, mens goder som velstand og muligheder i mere banal forstand er nødvendige for at realisere en hvilken som helst livsanskuelse.

Rawls mener nu, at kontraktørerne i den oprindelige position ville tilslutte sig et retfærdighedsprincip for fordelingen af primære goder, der i grove træk fastlægger, at (a) hver enkelt borger sikres det mest omfattende system af identiske basale friheder foreneligt med en tilsvarende frihed for alle og at (b) uligheder på andre områder kun er acceptable, hvis de i sidste ende stiller de dårligst stillede bedst muligt.¹ Jeg vil ikke give en fuldstændig fremstilling af det nærmere indhold af princippet eller af argumenterne for, at kontraktørerne efter Rawls' mening ville vælge netop det. Men jeg vil knytte nogle kommentarer til det, som er det væsentlige i forhold til den følgende diskussion.

For det første er det værd at notere sig, at princippet er egalitærisk i den forstand, at det sikrer alle identiske friheder og foreskriver

en ligelig fordeling af de øvrige primære goder, medmindre en skæv fordeling stiller de dårligst stillede bedst muligt.² Denne egalitarisme er et resultat af selve den måde, den originale position er konstrueret på. Da ingen af kontraktørerne kender deres egne specifikke livsbetingelser godt nok til at kunne favorisere sig selv, må alle nemlig forsøge at sikre sig ordentlige livsbetingelser, ligegyldigt hvem de efterfølgende viser sig at være. Og en nogenlunde lige fordeling – eller i det mindste en fordeling, der sikrer alle et vist basalt minimum af livsfornödenheder – synes her at være den mest risikofri.³

For det andet skal det bemærkes, at det andet delprincip i retfærdighedsprincippet er underordnet det første, således at en generel velstandsforøgelse først kan komme på tale, når de centrale frihedsrettigheder i lige grad er sikret for alle. Denne rangordning af delprincipperne hænger sammen med den opstillede filosofiske antropologi, hvor 1. ordens kapaciteterne har forrang frem for interessen i at realisere den faktisk valgte livsplan, og det er ikke mindst i forbindelse med denne rangordning, Rawls' individualisme er fremtrædende. Både rangordningen og den filosofiske antropologi lægger således op til, at det enkelte individ både kan og bør sætte sig ud over traditionen og den kulturelle kontekst for selv i vid udstrækning at være konstruktør af sin livsanskuelse og garant for dens meningsfuldhed i kraft af en eksperimenterende og kritisk livspraksis. Og i den forstand underforstår teorien, at de værdier, der er indlejret i traditionen og det etablerede kulturelle fællesskab, ikke har krav på nogen særstatus. I det mindste er de underordnet individet i den forstand, at de tvangsfrit må vælges af ham for at opnå gyldighed i forbindelse med hans livsudfoldelse. Dette betyder dog ikke, at teorien nødvendigvis er fællesskabsfjendtlig. Derimod kan man måske sige, at den opererer med en individorienteret opfattelse af, hvad frugtbare fællesskaber er, som gør det vanskeligt at fremme etableringen af dem gennem tvang eller incitamenter. På teoriens præmisser er det afgørende kendetræk ved det gode fællesskab således, at det er bygget op omkring værdier og samværsformer, som hver enkelt deltager selv kan godkende meningen med og stå inde for, fordi hans deltagelse i fællesskabet er i overensstemmelse med hans overbevisninger og livsanskuelse. Men netop derfor er det af afgørende betydning, at deltagelsen i fællesskabet er fuldstændig utvungen. I modsat fald kunne konsekvensen nemlig være, at den enkelte deltagers grund til at være i det ville være malplaceret på en måde, som kunne være ødelæggende for fællesskabets idé, nemlig at realisere visse fælles værdier. Ek-

sempler på dette ville f.eks. være, at en person blev i ægteskabet ikke af kærlighed, men på grund af det kraftigt forhøjede skattefradrag, eller at en person undlod at melde sig ud af folkekirken alene på grund af de sociale sanktioner, omverdenen i så fald ville udsætte ham for osv. Fællesskaber er først egentligt værdifulde, når deltagerne selv kan stå inde for og acceptere det, fællesskabet er om, for på denne baggrund og af sig selv at påtage sig de forpligtelser og krav, der følger med at være i det.

Kontraktualismen og det upartiske perspektiv

Efter min mening er Rawls' teori interessant i forbindelse med en diskussion af menneskerettigheder, da den rummer kimen til en mulig model for, hvordan det kan lade sig gøre at diskutere og fastlægge disse på et neutralt grundlag. Men samtidig demonstrerer den de problemer, der er forbundet med at universalisere den liberale betragtningssmåde. Den i denne sammenhæng konstruktive del af teorien er forbundet med en særlig opfattelse af upartiskhed, mens den mindre brugbare har at gøre med den filosofiske antropologi (menneskeopfattelsen).

At Rawls' teori baserer sig på et krav om upartiskhed viser sig gennem den måde, den oprindelige position er konstrueret på. I udgangspunktet forhindrer sløret af uvidenhed den enkelte kontraktør i at favorisere sig selv, da han ikke kender sin egen identitet. Alene af den grund er han i udgangspunktet nødt til i samme udstrækning at tage alle alvorligt som etiske subjekter, der er omfattet af moralens påbud, hensyn og krav, for han kunne jo i praksis vise sig at være hvem som helst. Men ydermere er sløret af uvidenhed bestemmende for hvilke *typer* af argumenter, der overhovedet kan tages i anvendelse i forsøget på at udforme en retfærdighedsteori. Da kontraktørerne ikke har en viden om deres egne egenskaber eller deres egen specifikke livssituation, er det nemlig ikke muligt for dem at tilslutte sig principper og regler, der favoriserer personer i bestemte situationer, alene fordi de *selv* befinder sig i lige præcis denne situation. I stedet må deres tilslutning til principperne derfor basere sig på argumenter af en så almen karakter, at accepten af dem er uafhængig af deres egen specifikke livssituation. Principielt set skulle de altså lade sig overbevise af dem, ligegyldigt hvilke livsomstændigheder de faktisk viste sig at leve under, når sløret af uvidenhed blev hævet. Hvis man bag sløret

af uvidenhed f.eks. har accepteret et princip, der gør handicappedes nedsatte livsmuligheder til deres eget problem, kan man således ikke efterfølgende forsøge at suspendere princippet med det argument, at man ikke havde forventet selv at være handicappet.

Det beskrevne krav om upartiskhed kan siges at være indeholdt i den gyldne regels påbud om at »Alt, hvad I vil, at menneskene skal gøre mod jer, det samme skal I gøre mod dem« (Matt 7,12) eller i Kants kategoriske imperativ: »Handl, så du kan ville, at maksimen for din handling skal kunne udgøre en almen lov«. Men i Rawls' teori understreges det, at upartiskhed ikke opnås alene ved at man undlader at favorisere sig selv eller i mere generel forstand personer med samme sociale position og/eller fysiske egenskaber som én selv. For i den originale position har kontraktørerne heller ikke en viden om deres egne tilknytninger, holdninger og specifikke værdier mv. Ifølge Rawls fordrer upartiskhed altså endvidere, at man forsøger at etablere et perspektiv på virkeligheden, som ikke favoriserer ens egen livsanskuelse og ens egne holdninger, blot fordi de er ens egne. Upartiskhed nødvendiggør et mere neutralt udgangspunkt.

I sin begrundelse for, at der ikke kan tages udgangspunkt i bestemte personers livsopfattelse, når der skal udformes retfærdighedsprincipper, tager Rawls afsæt i, at vores tidsalder er karakteriseret ved at rumme fornuftig pluralisme:

... many of our most important judgments are made under conditions where it is not to be expected that conscientious persons with full powers of reason, even after free discussion, will all arrive at the same conclusion (Rawls 1993: 58).

Der eksisterer således en vifte af mulige livsanskuelser, der må betragtes som velbegrundede nok til at blive taget (lige) alvorligt. Derfor er det urimeligt, at en person uden videre tager udgangspunkt i sin egen livsopfattelse, når der skal udvikles retningslinjer for menneskelig interaktion. Men hvad skal der så tages udgangspunkt i? For Rawls er løsningen at løfte problemstillingen op på et højere abstraktionsniveau ved lade de allerede beskrevne interesser være styrende for udformningen af teorien. Denne løsning rejser imidlertid to forbundne spørgsmål: I hvilken forstand repræsenterer løsningen en »højere« form for upartiskhed og kan den overhovedet siges at have mere universel gyldighed?

Det sidste spørgsmål kan formodentlig uden videre besvares med et klart nej, for de tre højere ordeners interesser repræsenterer en filosofisk antropologi, der gør selve evnen til at forholde sig kritisk og rationelt til værdimæssige problemstillinger til det centrale for et vellykket liv. Men denne tankegang er et udpræget vestligt fænomen knyttet til den her fremherskende rationalitetsdyrkelse og individualisme. I andre dele af verden er der ikke opbakning omkring tankegangen, da hverken individualismen eller rationalismen accepteres. Tværtimod godtages det ofte mere eller mindre eksplicit, at det enkelte individs muligheder for at få et vellykket liv forøges af, at han eller hun indordner sig under traditionens eller fællesskabets normer uden den helt store personlige stillingtagen. Og der kan næppe anføres filosofiske eller psykologiske kraftargumenter for, at denne livsfaçon pr. automatik fører til et dårligere liv. For ganske vist kan man måske hævde, at det enkelte menneskes tiltro til sin egen livsførelses bæredygtighed understøttes af, at han selv har taget stilling til den og kan stå inde for dens berettigelse i forhold til andre måder at leve på. Men på den anden side er der en reel fare for, at den kritiske forholden sig til livsførelsen gør det vanskeligere at opleve mere umiddelbare former for nærvær eller livsfylde og derfor tenderer mod at underminere den personlige identitet forstået som noget umiddelbart givet og uproblematisk. Af denne grund kan den reflekterende livsindstilling føre en anspændt og ufrugtbar livspraksis med sig, medmindre fornuften selv kan magte hovedparten af den opgave, det er at etablere en meningsbærende platform for livsudfoldelsen. At dette skulle være tilfældet, er der imidlertid ikke nogen garanti for. Den hidtidige udvikling i de vestlige lande antyder snarere, at kritisk refleksion i store doser fører til skepticisme eller nihilisme og et deraf følgende meningsstab. Den ubekymrede tiltro til værdiers og anskuelseres bæredygtighed overlever ikke nødvendigvis, når rationaliteten melder sig på banen og kræver begrundelser, sammenhæng og forklaringskraft.

Hvis det er korrekt, at den kritiske stillingtagen til egne livsværdier er et tveægget sværd, der ikke er en sikker garant for en vellykket livsførelse, stiller dette spørgsmålstegn ved, hvilken form for upartiskhed der er indeholdt i John Rawls' teori. I det mindste er den ikke upartisk i den forstand, at den kan gøre krav på universel gyldighed. Ikke desto mindre kan man måske hævde, at teorien på den ene side hviler på antagelser af en så tilpas abstrakt og ukontroversiel karakter, at de har mulighed for at opnå tilslutning fra netop de personer,

den henvender sig til (nemlig læsere i den vestlige verden), men at antagelserne på den anden side er indholdsbestemte nok til, at det er muligt at udvikle egentligt handlingsanvisende etiske teorier ud fra dem. For det er en kendsgerning, at folk i vesten i stor udstrækning faktisk bekender sig til en individualistisk menneskeopfattelse og i den forstand udgør antagelserne måske den mindst abstrakte og dermed mest indholdsbestemte fællesnævner for alle de forskelligartede perspektiver på tilværelsen, de involverede parter har.

Selv om man anerkender, at Rawls' filosofiske antropologi etablerer et udgangspunkt for at udvælge etiske principper, som de fleste mennesker i vesten nogenlunde kan acceptere, kan der imidlertid gives flere forskellige udlægninger af, hvorledes et sådant »fælles perspektiv« overhovedet skal opfattes. Der er flere muligheder – f.eks. kunne perspektivet opfattes som en pragmatisk konstruktion baseret på interessesammenfald – men den mest interessante forståelse i denne sammenhæng er, at det fælles grundlag kan betragtes som det, de involverede parter har *gode grunde* til at tilslutte sig, for så vidt som de tager i betragtning, at de *alle* er involveret i et ganske bestemt etisk defineret projekt. Opgaven er at fastlægge spilleregler for menneskelig interaktion, som skal gælde for en række mennesker, hvis vidt forskellige livsperspektiver har samme krav på at blive respekteret. Og præmissen for at løse opgaven er, at den enkelte betragter de andre som lige berettigede deltagere i projektet og selv forventer at blive betragtet på samme måde. Ifølge denne tolkning udvikles det fælles perspektiv ved, at de involverede parter forsøger at finde frem til begrundelser og argumenter, der transcenderer alle singulære perspektiver uden dermed at fornægte, at der faktisk eksisterer en sådan mangfoldighed af perspektiver. Og i den forstand er perspektivet et resultat af såvel gensidighed som respekt. Respekten har at gøre med anerkendelsen af andres livsperspektiver som berettigede, mens gensidigheden er knyttet til, at grundene må kunne fungere som gode grunde for alle, der har lagt deres eget specifikke livsperspektiv bag sig i et forsøg på at yde andres livsperspektiver lige netop den anerkendelse, de har krav på. Grundene må derfor være gode ud fra det, Thomas Nagel har kaldt et »centerløst« perspektiv:

Each of us begins with a set of concerns, desires, and interests of his own, and each of us can recognize that the same is true of others. We can then remove ourselves in thought from our particular position in the world and

think simply of all those people, without singling out as *I* the one we happen to be. We are drawn irresistibly to the search for general reasons and justifications in the endorsement of our actions and beliefs .. because of the externality of the reflective view. (Nagel 1991: 10 & Nagel i Korsgaard 1996: 202).

Fra dette perspektiv ser virkeligheden naturligvis anderledes ud end fra det subjektive perspektiv, hvor livet leves »indefra« med udgangspunkt i allerede etablerede overbevisninger og tilknytninger. I særdeleshed er det afgørende, at mange personlige overbevisninger må sættes i parentes, fordi de ikke kan tilskrives absolut gyldighed og derfor ikke i sig selv kan danne udgangspunkt for at udvælge spillereglerne for menneskelig interaktion. Dette er f.eks. tilfældet i forbindelse med en lang række religiøse og metafysiske tilværelsestolkninger. Givet deres mangfoldighed og velbegrundethed kan ingen af dem udgøre et absolut udgangspunkt for en etik, der skal implementeres på et overordnet, politisk niveau. De hører hjemme i den personlige sfære.

Kontraktualisme og menneskerettigheder

Måske kan Rawls' retfærdighedsprincip retfærdiggøres ud fra et (delvist) centerløst perspektiv, som alene omfatter den vestlige verden, da den individualistiske menneskeopfattelse i vid udstrækning accepteres her. Men som allerede nævnt kan teorien ikke uden videre danne udgangspunkt for at diskutere og udvælge menneskerettighederne, selv om den liberale menneskeopfattelse vist faktisk har sat sit ikke ubetydelige fingeraftryk på erklæringen fra 1948 (se f.eks. artikel 1). Det, der *kan* bruges, er den lighedstankegang, der under alle omstændigheder er forbundet med at anskue tilværelsen fra det centerløse perspektiv, fordi ens egne livsmuligheder ikke tilskrives større betydning end andres, alene fordi de er ens egne. Derimod mangler der et værdimæssigt udgangspunkt for at foretage udvælgelsen, eftersom den individualistiske menneskeopfattelse næppe er absolut gyldig. Spørgsmålet er derfor, om det fra det centerløse perspektiv er muligt at få øje på »værdistandarder«, der kan danne udgangspunkt for at diskutere og udvælge menneskerettigheder af mere universelt tilnit.

Formuleret på denne måde forekommer det mig ret oplagt, at det store problem ikke er at finde frem til standarder, der kan løfte den beskrevne opgave. Problemet er snarere at afgøre, hvordan menneskerettighederne helt præcist skal udformes på baggrund af de standarder, det er nærliggende at tage udgangspunkt i. For ganske vist må en lang række værdiantagelser af f.eks. metafysisk eller religiøs karakter sættes i parentes, når der skal udvælges regler på baggrund af det centerløse perspektiv. Men det betyder ikke, at der slet ingen standarder bliver tilbage. Det betyder blot, at man må stille sig tilfreds med nogle, der er særdeles synlige og kun kan retfærdiggøre en forholdsvis basal liste over rettigheder. Den umiddelbart mest fremtrædende og ukontroversielle type af standarder er formodentlig dem, der knytter an til menneskelige behov for f.eks. føde, klæder, hvile osv. Manglende mulighed for at få tilfredsstillet sådanne behov må selv fra det centerløse perspektiv betragtes som et onde, ligegyldigt hvem det tilfalder, da tilfredsstillelsen af disse behov udgør en nødvendig betingelse for at være i live og at udfolde en lystbetonet livspraksis.⁴ Endvidere kan også de rammebetingelser, der udgør forudsætninger for overhovedet at udvikle og realisere et subjektivt livsperspektiv, tilskrives en universel betydning fra det centerløse perspektiv. For selv om de subjektive livsværdier ikke i sig selv kan godkendes fra det centerløse perspektiv, er der intet modsætningsfyldt i at konstatere, at det er udformningen og realiseringen af det subjektive livsperspektiv, der først og fremmest gør tilværelsen meningsfuld og skaber lykke for det enkelte menneske:

The fact that the point of something can't be understood from the objective standpoint alone doesn't mean it must be regarded as objectively pointless ... the objective standpoint can recognize the authority of particular points of view with regard to worth as it can with regard to essentially perspectival facts. This includes recognizing the worth of what is of value only to a particular creature – who may be oneself. One might say that absolute value is revealed to the objective view through the evidence available to particular perspectives, including one's own. (Nagel 1986: 219-220).

Der er således god grund til at lade det enkelte individ forsøge at realisere sine egne livsprojekter, selv om projektet ikke kan betragtes

som værdifuldt i nogen entydig forstand set fra det centerløse perspektiv, hvis livsudfoldelsen altså vel at mærke respekterer andres ret til at forsøge at realisere *deres* livsprojekter.

De ovenstående overvejelser peger i retning af, at det er muligt at foretage visse typer af ræsonnementer ud fra det centerløse perspektiv, som kan retfærdiggøre en liste over menneskerettigheder af mere eller mindre universelt tilsnit. Men i forhold til den konkrete opgave med at udvælge menneskerettigheder er det væsentligt at være opmærksom på, hvilken *funktion* diverse erklæringer faktisk har i forhold til at pålægge bestemte adressater givne pligter. Mange vil hævde, at menneskerettighederne hører hjemme i en international kontekst og i høj grad er et anliggende mellem stater. Dette gælder også for John Rawls, der i sit seneste værk *The Law of Peoples* netop betragter menneskerettighederne som en underafdeling af international lov og forsøger at diskutere også denne problematik i kontraktteoretiske termer. Hovedtanken er kort fortalt at udvikle spillereglerne for interaktionen mellem stater på baggrund af en kontrakt mellem repræsentanter for de folkeslag, der opholder sig i de enkelte stater, således at også denne kontrakt får karakter af at være en moralsk defineret konstruktion. Repræsentanterne tænkes derfor ikke at kende »for example, the size of the territory, or the population, or the relative strenght of the people whose fundamental interests they represent« (1999: 32) etc. Kontraktørerne tvinges altså i endnu højere grad end kontraktørerne i den originale position til at indtage det centerløse perspektiv (ifølge min fortolkning var de sidste i det mindste klar over, at de tilhørte den vestlige tradition), men i forbindelse med udvælgelsen af menneskerettighederne må de ikke desto mindre forholde sig til den kendsgerning, at rettighederne som omtalt pålægger de enkelte stater pligter, som andre stater kan være nødsaget til at gennemtvinge overholdelsen af. I den forstand indskrænker rettighederne staternes interne autonomi, og af pragmatiske grunde kan det derfor være formålstjenligt at udvælge en ikke alt for krævende liste. I modsat fald kan det ganske enkelt være for vanskeligt at få det internationale samkvem til at fungere ordentligt, da ikke alle statsoverhoveder er lige interesserede i at anlægge et moralsk orienteret perspektiv på virkeligheden .

John Rawls opstiller ikke en egentlig liste over anbefalelsesværdige menneskerettigheder, hvilket jeg heller ikke har tænkt mig at gøre, men på baggrund af de forudgående overvejelser forekommer det oplagt, at en sådan liste i det mindste rummer tre typer af rettighe-

der.⁵ For det første en række frihedsrettigheder, som gør det muligt for det enkelte menneske alene eller sammen med andre at forsøge at realisere den af ham accepterede livsanskuelse, hvis anskuelserne vel at mærke ikke forhindrer andre i at gøre det samme. Præcist hvilket »mulighedsrum«, den enkelte bør tildeles, kan det naturligvis være vanskeligt at fastlægge, men en mulig strategi er at lægge vægt på at sikre en passende frihed på visse afgrænsede livsområder, som må antages at have en særlig betydning i de fleste menneskers liv. Udover at rumme nogle få abstrakt formulerede frihedsrettigheder (se f.eks. artikel 3) er rettighedserklæringen fra 1948 da også karakteriseret ved at sikre frihed inden for kerneområder som f.eks. religion (artikel 18), familiedannelse (artikel 16) og meningsdannelse (artikel 19). Denne fremgangsmåde forekommer mig velvalgt, men det er væsentligt at være opmærksom på, at artiklerne lægger op til en form for individualisme, der ikke er helt så radikal som den, der er indeholdt i John Rawls retfærdighedsteori. For ganske vist gør de tildelte rettigheder det muligt for den enkelte at bryde med de traditionsbårne handlingsmønstre, hvis han eller hun ikke kan acceptere disse.⁶ Men de ophøjer ikke den kritisk reflekterende livsindstilling til at være et ideal i sig selv. I den forstand fornægter formuleringerne altså ikke, at det kan være værdifuldt at give sig ind under et traditionsbåret livsmønster, medmindre individet ikke føler sig hjemme i det eller er blevet presset ind i at tilslutte sig det (jævnfør f.eks. artikel 22).

Udover frihedsrettigheder må det enkelte individ tildeles visse velfærdsrettigheder, som dels sikrer muligheden for at få tilfredsstillet centrale behov dels garanterer et vist minimum af ressourcer, som kan anvendes i forsøget på at realisere den givne livsanskuelse. Nogle af disse rettigheder bør antageligt være rettet ind efter at tilfredsstille specifikke behov (jævnfør f.eks. artikel 5 og 24), mens andre i mere generel forstand bør sikre en ressourcetilførsel, der gør en vis minimal livsudfoldelse mulig. Det er ingen enkel sag at afgøre, hvad der tæller som fundamentale menneskelige behov, men den mest kontroversielle problematik i forbindelse med velfærdsrettighederne er nok, hvor stor en del af de samfundsmæssige ressourcer, den enkelte har krav på. Bør der være tale om en fordeling, der stiller de dårligst stillede bedst muligt, som det var tilfældet i John Rawls' retfærdighedsteori? Selve den lighedstankegang, som er indeholdt i det centerløse perspektiv, synes at pege i den retning. På den anden side taler det imod en lige fordeling, at rettighederne som nævnt skal være realistiske at håndhæve og iøvrigt må være forenelige med gængse

begreber omkring ansvarlighed mv. Den bedste løsning er måske at garantere alle et basalt minimum af ressourcer og andre fornødenheder, hvilket er ideen i menneskerettighedserklæringen fra 1948. Selv de vage formuleringer om at »Enhver har ret til en sådan levelfod, som er tilstrækkelig til hans og hans families sundhed og velvære« i artikel 25 ville således have vidtgående konsekvenser for den fattigste del af klodens befolkning, hvis de blev efterlevet. Efter min mening ville langt mere radikale formuleringer dog være etisk set forsvarlige i kraft af den lighedstankegang, der er forbundet med at anlægge et upartisk perspektiv på tilværelsen. Men sådanne formuleringer er måske u hensigtsmæssige, fordi de alligevel ikke bliver fulgt.

I værket *The Law of People* argumenterer John Rawls for, at en stat godt kan være moralsk set »anstændig« uden at være udformet som et repræsentativt demokrati. Er dette korrekt, har det naturligvis konsekvenser for udformningen af de politiske rettigheder, som også bør være indeholdt i en liste over menneskerettigheder. I særdeleshed er det på ingen måde indlysende, at stemmeretten eller den lige ret til at deltage i det offentlige og politiske liv bør være gældende (jævnfør artikel 21 i erklæringen fra 1948). Grundideen for Rawls er i korte træk den, at traditionsbundne monokulturer kan have et værdigrundlag, som ikke uden videre kan forkastes (jævnfør overvejelserne omkring fornuftig pluralisme) og som samtidig har betydning for, hvordan statsapparatet mest hensigtsmæssigt kan udformes. For eksempel kan det ifølge Rawls være nærliggende for visse kulturer bygget op omkring en bestemt religiøs organisering at give de religiøse ledere en særlig status i forbindelse med det politiske liv. Disse leders autoritet kan være en grundbestanddel af det kulturelle liv i en sådan grad, at det kan være vanskeligt at tilsidesætte den til fordel for den demokratiske lighedstænkning uden at underminere betingelserne for den traditionelle livsform.

Jeg er tilbøjelig til at mene, at man er nødt til at acceptere Rawls argumenter, hvis man ikke ønsker, at menneskerettighederne skal være et projekt baseret på en rent individualistisk tankegang. Men samtidig er det værd at være opmærksom på, at dette ikke er ensbetydende med, at en stat kan udvikle sig til noget, der minder om et diktatur uden at overtræde rettighederne. For under alle omstændigheder må disse udformes sådan, at de begrænser de politiske leders muligheder for at gribe ind i borgernes liv. Dels hænger dette selvfølgelig sammen med, at frihedsrettighederne som allerede omtalt i sig

selv umuliggør en indblaning i centrale områder som det personlige trosforhold, organiseringen af familien osv., således at ingen direkte kan tvinges til at give sig ind under den almindelige livsform i den traditionsbundne kultur, men f.eks. må levnes friplads til at praktisere deres afvigende religion med ligesindede. Og dels har det at gøre med, at tilhængerne af en afvigende livsform naturligvis i et vist omfang har krav på at få deres livsopfattelse respekteret. Af den grund må også deres interesser varetages, således at deres synspunkter i det mindste er repræsenterede i den forstand, at magthaverne har pligt til at tage dem i betragtning og forholde sig til dem i forbindelse med legitimeringen af deres egne beslutninger. Hvordan rettighederne mere konkret skal udformes for at sikre dette, vil jeg imidlertid ikke forsøge at udtale mig om.⁷

Afslutning

I denne artikel har jeg forsøgt at diskutere menneskerettigheder med udgangspunkt i en kontraktteoretisk model, hvor der anlægges et centerløst perspektiv på virkeligheden, således at udgangspunktet for at lave kontrakten hviler på præmisser af moralsk karakter. Diskussionerne har på ingen måde været udtømmende, men jeg håber, at det er lykkedes mig at vise, hvordan ræsonnementer foretaget på baggrund af et centerløst perspektiv tager sig ud. Det fremgår formodentlig også, at jeg et langt stykke ad vejen er godt tilfreds med erklæringen fra 1948. Et afgørende spørgsmål i forhold til hele diskussionen er imidlertid, hvorfor menneskerettighederne opnår en særlig legitimitet ved at være udvalgt på baggrund af det centerløse perspektiv? Eller anderledes formuleret: Hvorfor har det centerløse perspektiv en privilegeret position sammenlignet med alle de andre typer af perspektiver, man kan anlægge på virkeligheden? Er det ikke i sig selv en vestlig opfindelse baseret på reflekterende distance?

Jeg mener ikke, der kan gives et overbevisende svar på disse spørgsmål til personer, der er så sammengroede med deres egen livsform og livsanskuelse, at de ikke kan se rimeligheden i at yde andre livsformer et vist minimum af respekt. Blot kan jeg konstatere, at hvis alle på kloden med alle midler forsøger at udbrede deres egne livsværdier og deres egen livspraksis til andre uden smålig skelen til, om de andre kan leve det påtvungne liv ud fra en indre overbevisning om dets fortræffelighed, efterlades der under ingen omstændigheder

den store plads til en fælles platform for interaktion og samtale. Tilbage bliver kun at løse menneskelige konflikter gennem magtudøvelse.

Litteraturhenvisninger

- Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas. 1986. *The view from Nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1991. *Equality and Partiality*. Oxford University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Rawls, John. 1980. »Kantian Constructivism in Moral Theory«. *The Journal of Philosophy*, No. 9
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Harvard University Press.

Noter

1. Se Rawls (1972) s. 302-303 for den fuldstændige formulering af princippet.
2. Jævnfør det velkendte argument angående incitament: Den enkelte borger skal opnå personlige fordele ved at yde noget særligt – i modsat fald falder produktiviteten, hvilket er til ulempe for alle.
3. Det forekommer dog også oplagt, at kontraktørerne ville gardere sig mod at havne i situationer, hvor de ville have ganske særlige behov f.eks. på grund af sygdom, handicap e.lign.
4. Det er et ukontroversielt gode, at det enkelte individ har *mulighed* for at tilfredsstille sine behov. Derimod er det et kontroversielt gode, at individet *skal* have sine behov tilfredsstillet, for individets subjektive overbevisninger kan tale imod at tilfredsstille bestemte behov (jævnfør f.eks. faste eller seksuel afholdenhed).
5. At menneskerettighedserklæringen også bør indeholde nogle »formale« lighedsrettigheder, der forbyder diskriminering af moralsk set irrelevante grunde, tager jeg som en selvfølge og undlader at gå nærmere ind i problemstillingen. Erklæringen fra 1948 rummer iøvrigt en række af sådanne rettigheder – se f.eks. artikel 2, 7 og 16.
6. Artikel 16 gør det f.eks. muligt for enhver at modsætte sig det traditionelle arrangerede ægteskab.

7. Et problem er, om det i praksis er realistisk at sikre denne repræsentation i andet end et demokratisk land. Hvis dette ikke er tilfældet, taler dette for af pragmatiske grunde at indføre demokratiske rettigheder på listen.

Henrik Kjeldgaard Jørgensen, forskningsadjunkt
Institut for Filosofi
Aarhus Universitet
Bygning 328, Ndr. Ringgade
8000 Århus C

Alt er tilladt, men ikke alt gavner

Om rettigheder, frihed og fællesskab, der forpligter

• Menneskerettighederne rummer ligesom det bibelske kærlighedsbud en religiøs utopi om det universielle, medmenneskelige fællesskab. I de politiske magtspil og den omfattende konkurrencekultur i det (post)-moderne Vesten bruges menneskerettighederne til at legitimere de stærkes ret. I Paulus' forestillingsverden er Kristus-fællesskabet de stærkes ansvar, og retten til frihed er retten til at give afkald.

Mens dette skrives, har man kunnet læse i dagspressen om en særpræget hjælpeforanstaltning for uønskede børn. I Altona ved Hamburg har en samfundsbevidst ungdomsorganisation fået indrettet en skuffe med en pude i muren til det hus, hvori organisationen holder til, og her kan så fx en enlig mor placere det barn, som hun ikke ser sig i stand til selv at tage vare på. Man kan mene både det ene og det andet om et sådant initiativ; det afgørende for de samfundsbevidste unge er selvfølgelig, at skuffen med puden er bedre for både mor og barn end både gadehjørnet, trappeopgangen og affaldscontaineren. Men netop kun *relativt* bedre end det, der er værre. Og det er just min pointe med her at fremdrage eksemplet: det illustrerer kontekstualiteten i vore moralske aktiviteter.

Enhver hjælpeforanstaltning har værdi som et relativt initiativ, og *bedre* i forhold til *værre* afhænger af den sociale og politiske kontekst, hvori overordnede idealer som fx om menneskelivets principielle ukrænkelighed og det enkelte menneskes ubestridelige ret til liv og

udfoldelse skal konkretiseres og praktiseres. Overordnede idealer om grundlæggende menneskerettigheder stiller i princippet alle lige og tilkender alle den samme personlige frihed. Det er det utopisk smukke og moralsk motiverende ved dem; men det er tillige det problematiske. Dels indbyder idealernes utopiske karakter til at forveksle det relativt mulige og i bedste fald forsvarlige med det absolut rigtige; eller med andre ord: til at lade hånt om de kontekstuelle vilkår til fordel for en religiøs tro på det globale og universelt gyldige. Dels modsiges disse idealer dagligt af en konkret politisk virkelighed, baseret på ulighed og udbredt personlig ufrihed. Det er en virkelighed, hvori et ord som globalitet ikke blot er et fremmedord, men dertil et både fremmedartet og fremmedgørende begreb, der er alt for stort og dif-fust til at kunne bære et ideal om fællesskab. At tale om global frihed fx er at tale med høj røst og lutter store bogstaver. Men at tale om et globalt fællesskab er direkte meningsløst, hvis forestillingen om det globale ikke kan rumme hverken den erfaringsbestemte kontekstualitet eller den medmenneskelige genkendelighed, hvoraf fællesskaber opbygges og vedligeholdes.

Det problematiske ved overordnede idealer om fælles og grundlæggende menneskerettigheder er således hverken deres relative forudsætninger eller deres utopiske formål. Det er derimod misforholdet mellem de få, der er subjekt, og de mange, der er objekt, eller mellem de ideale mål og de konkrete virkemidler. Det illustrerer den selvforherligende bedreviden, hvormed idealerne tilskrives universel gyldighed, og den absoluterende strategi, hvormed de søges håndhævet og politisk administreret. Resultatet er manglende respekt for den historiske relativitet og en foruroligende, magtbevidst ufølsomhed over for de mange forskellige former for social og kulturel kontekstualitet, der afviger fra den hvide, veluddannede, vestlige elites værdibegreber.

Menneskerettighederne som utopi

Næppe nogen vil for alvor bestride den positive værdi af, endsige de ideale bestræbelser bag FN's Verdenserklæring om Menneskerettigheder fra 1948 og Den Europæiske Konvention om Menneskerettigheder fra 1950, som er forudsætningen for Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol. Eller af de mange supplerende konventioner, internationale institutioner og europæiske konferencer, der er føjet til

siden, som fx Konventionen om Børns Rettigheder og Konferencen om Sikkerhed og Samarbejde i Europa. Og som om disse initiativer alligevel ikke er helt tilstrækkelige, overvejes det for tiden at sammenfatte et særligt europæisk charter for at præcisere hvilke menneskerettigheder, der skal have overordnet og politisk forpligtende betydning inden for EU.

Menneskerettighederne rummer håbet og ønskedrømmen om det omfattende og grænsenedbrydende, medmenneskelige fællesskab. Et sådant fællesskab var jo imidlertid hverken deres historiske baggrund i årene efter Anden Verdenskrig eller deres kontekstuelle reference i 1950'erne under Den Kolde Krig; tværtimod. Formålet med dem er således ikke at bekræfte og forsvare, hvad allerede findes og kan tages for givet. Formålet er derimod det karakteristisk religiøse: idealerne skal skabe, hvad de nævner, skabe af intet, for på den måde, trodsigt og utopisk påståeligt, at modsige den historiske erfaring af umenneskeligt anti-fællesskab. Er menneskerettighederne som moralske idealer og som politisk utopi således både historisk og kontekstuel betingede, må det samme kunne siges om fx det bibelske næstekærlighedsbud. I begge tilfælde drejer det sig om idealer af religiøs karakter, der tager medmenneskelig samhørighed for givet og derfor vil forpligte til solidaritet, gensidighed og fælles ansvarlighed. I begge tilfælde tilskrives den relativt udformede idealnorm absolut og overordnet betydning. Og i begge tilfælde tilsløres derfor også den kontekstuelle begrænsning af kravet om universel gyldighed, om end det sker på forskellig måde og i forskellige symbolsprog.

Når jeg i det følgende sammenligner vor tids forhold til menneskerettighederne med Paulus' forhold til næstekærlighedsbudet, sker det for at tydeliggøre to væsentlige forskelle. Nemlig dels forskellen mellem det påståede global-fællesskab og det valgte, erfaringsbestemte lokal-fællesskab. Dels forskellen mellem en frihed, der udelukkende synes at rumme rettigheder og retskrav, og som håndhæves med en blanding af politisk pression, økonomiske sanktioner og militær magtanvendelse, og så en frihed, der betyder forpligtelse, og som kræver afkald på både ret og rettigheder af hensyn til de andre, de svagere.

Magtspillet og den politiske korrekthed

De senere års stadigt mere dogmatiske brug af menneskerettighederne tyder på, at der er gået inflation og politisk vilkårlighed i idealerne. De bruges som legitimation for militær magtanvendelse, når det gælder om at stoppe serbernes fremfærd imod albanerne i Kosovo, men de legitimerer ikke en tilsvarende indsats til fordel for tetjenerne imod russerne, og de gør det åbenbart heller ikke nødvendigt at skride ind for at sikre blot de mest fundamentale menneskerettigheder for de kvinder i Afghanistan, der for tiden krænkes på det grusomste af Taleban-regimet.

Således er der nemlig forskel på mennesker og forskel på menneskerettigheder. Endnu på konferencen i Beijing i 1995 var det genstand for diskussion, om kvinder overhovedet kunne siges at være fuldgyldige mennesker med egen personværdi og selvstændige, ukrænkelige frihedsrettigheder. Et spørgsmål om frihed er i praksis et spørgsmål om politiske alliancer og økonomiske interesser, hvorfor krænkelsen af menneskerettighederne i fx Kina og Saudi-Arabien får lov til at foregå i relativ ubemærkethed.

Trods kritiske indvendinger har menneskerettighederne ikke desto mindre i dag en status i den vestlige verden, der tåler sammenligning med en religion. Der henvises til dem som til selvindlysende sandheder, hvis gyldighed hverken kan eller bør diskuteres, og man omgås dem med en sælsom blanding af religiøs fundamentalisme og politisk korrekthed. Ikke uden grund omtales de som den ateistiske humanismes mantra. På det seneste er man endog begyndt at bruge dem med tilbagevirkende kraft, når fx en befolkningsgruppe kræver en officiel politisk undskyldning for et historisk overgreb, begået imod deres forfædre, eller når Pave Johannes Paul II officielt beklager Giordano Brunos død på kætterbålet i 1600 og beder om tilgivelse for Den Katolske Kirkes stilling til masseudryddelsen af jøder under Anden Verdenskrig. Både den politiske vilkårlighed, hvormed menneskerettighederne føres i marken, og den senere tids tendens til at bruge dem med tilbagevirkende kraft illustrerer tydeligt, at formålet slet ikke altid er at sikre andres rettigheder, men derimod at beskytte egen position og pleje egne økonomiske eller ideologiske interesser. Det afslører, at idealerne savner forankring i en konkret, medmenneskelig virkelighed, og at det er negative, ikke positive erfaringer, der er deres historiske begrundelse. Men det forklarer også, hvorfor idealerne så let lader sig misbruge af dem, der mener at have både retten og rettighederne på deres side, og som snart bruger idealerne til at

retfærdiggøre Nato-bombardementer og EU-sanktioner, snart som argumenter for det stik modsatte, nemlig for afvisningen af indgreb og politisk magtanvendelse.

At forestillingen om fælles menneskerettigheder kan legitimere ikke alene forskellige handlinger, men også forskellige holdninger, uden at miste sin overordnede status og sit legitimerende skær af politisk korrekthed, understreger forestillingens religiøse karakter. Blot lever et fællesskab hverken af idealer eller af korrekthed alene. Uden rod i konkrete erfaringer af samhørighed, gensidighed og uegennyttig hjælpsomhed kan et fællesskab nok postuleres, men ikke for alvor realiseres. Det savner den nødvendige begrundelse for at forpligte alle sine medlemmer på det fælles bedste, og dermed savner det tillige den fælles og gensidige forpligtelse til sammen at tage vare på alles grundlæggende rettigheder. Resultatet er, som praksis viser, at det afgørende og symbolsk betydningsfulde hverken er holdninger eller handlinger i og for sig, men derimod de politiske fortolkningsmuligheder og de magtbevidste interesser, hvormed fortolkningsmulighederne udnyttes. Det er en praksis, der har meget lidt med medmenneskelighed og fællesskab at gøre; den drejer sig desto mere om egen nytte på andres bekostning og om de stærkes ret.

Fra borgere til brugere

Med til forståelsen af menneskerettighedernes misbrug hører imidlertid endnu mindst tre forhold. Det ene er den konsekvente individualisme, der præger den (post)moderne kultur i Vesten, og som gør det svært for ikke at sige ideologisk umuligt at tale genkendeligt om et forpligtende fællesskab. Det andet er tidens ulyksalige tendens til at (gen)skabe en traditionsbestemt nationalbevidsthed for så effektivt som muligt at hævde et historisk særpræg, afgrænse sig diskriminatorisk fra andre og således sikre sig rettighederne for sig selv og sine egne. Også i Danmark kendes for tiden denne tendens, og ikke mindst her er sammenhængen tydelig mellem bestræbelserne på at (re)konstruere en nationalromantisk danskhed og den politisk organiserede diskrimination af ny- eller ikke-danske borgere.

Det tredje er, at de praktiske vilkår i et forbrugsortorienteret samfund gør alle til konkurrenter. Et samfund, der fungerer på forbrugskulturens vilkår, definerer ikke mere sine medlemmer som borgere, men som brugere. Af borgere kan man måske forvente solidaritet, ikke af

brugere; som brugere er vi alle konkurrenter, og vi konkurrerer på alle planer: ikke blot om varer og forbrugsgoder, men om sundhed, selvudfoldelse og identitetsbekræftelse, om offentlig opmærksomhed og om opmærksomhed fra det offentlige. Selvbevidste mennesker i den vestlige verden er derfor ikke fælles; de er optaget hver for sig af deres eget livs projekt og er først og fremmest solidariske med sig selv. Frihedsrettigheder i forbrugskulturens kontekst er ikke de andres, men mine, og det gælder for mig om at sikre dem imod de andres konkurrerende behov og interesser. Er jeg ikke stærk nok alene, er der interesseorganisationer og pressionsgrupper som fx patientforeninger og politiske lobbyvirksomheder, der vil konkurrere for mig og min slags imod de andre.

På den måde reduceres idealerne om fælles og lige rettigheder til *min ret* og mine *retmæssige krav* på andres og på fællesskabets bekostning. Karakteristiske vidnesbyrd findes inden for sundhedsvæsenet. Når fx ufrivillig barnløshed er defineret som en sygdom, er det ikke mere et ønske at få et barn, men en ret, og denne ret skal tilgodeses i konkurrence med andre behov for ressourcekrævende sygdomsbehandling. På lignende måde kan organtransplantation betragtes som en ret til nødvendig behandling. Det kræver imidlertid mange flere organer end dem, der for tiden er til rådighed. Derfor overvejes det at gøre organdonation til en samfundspligt, hvis ikke det lykkes ved kampagner at skabe forståelse for, at det er bedre at acceptere frivilligt som moral, hvad ellers vil blive påtvunget som politik. Det symptomatiske er, at det i alle tilfælde er den enkeltes ret, der skal tilgodeses, skønt denne ret både er individualiseret som krav og privatiseret som behov. Resultatet er, at den enes ret bliver de andres pligt, og det er en fortolkning af menneskerettighederne, der splitter i stedet for at samle, skaber konkurrencekonflikter og brugermodsatninger i stedet for fællesskab og hjælper og bekræfter de stærke og indflydelsesrige på bekostning af de svage og oversete.

Den kontekstuelle Paulus

Med Paulus' forudsætninger og praktiske vilkår for at omsætte næstekærlighedsidealet til socialmoraliske leveregler for en menighed af nyomvendte Kristus-troende i det antikke Korinth i midten af første århundrede befinder vi os i snart sagt enhver henseende i en anden verden. Og skal kontekstualiteten respekteres, lader Paulus' par-

ænese sig da netop heller ikke uden videre overføre og genbruge fx i vore dages danske samfund. Ikke desto mindre er det min opfattelse, at Paulus' forestillinger om Kristus-fællesskabet og hans konkrete formaninger om, hvordan dette fællesskab bør praktiseres, rummer en række motiver, som det ville være klogt at lade sig belære af også i dag. Den følgende præsentation af den paulinske Kristus-fortolkning og dens parænetiske implikationer fremlægges ikke til fundamentalistisk overtagelse, men til overvejelse og kritisk (selv)besindelse.

Kristus-tro og fællesskab

Det Kristus-fællesskab, som Paulus i sine breve på én gang bekræfter og argumenterer ud fra, er religiøst begrundet og teologisk kvalificeret, hvilket gør det både lettere og sværere at forholde sig til. Lettere, fordi den religiøse karakter af den utopiske påståelighed kommer eksplicit til orde og ikke kun implicit som i menneskerettighederne. Sværere, fordi netop den religiøse symbolik og hele konstruktionen af teologiske fortolkningsmotiver nødvendigvis må virke provokerende fremmedartet på en (post)moderne bevidsthed.

Som en mand af sin tid og af sin tids bevidsthedsformer tænker Paulus kollektivt både om Kristus, om sig selv og om sine menigheder. I hans fortolkningsunivers er fællesskabet mellem de Kristus-troende indbyrdes blot den selvfølgelig konsekvens af alle troendes fællesskab med Kristus. En grundtanke er, at de troende ved dåben iføres eller indlemmes i Kristus. Derved får de alle del i den kollektive Kristus-identitet, og det er denne fælles delagtighed i Kristus, der dels kvalificerer deres status som troende, dels forpligter dem til offentligt at godtgøre denne status ved at holde sammen, ved at leve moralsk uangribeligt og at gøre næstekærlighedens gode gerninger.

Kristus-fællesskabet er ifølge Paulus grundlagt som et dødsfællesskab, fordi det bygger på Kristi døds betydning som offer og forsoning. Det er dog samtidig et livsfællesskab, fordi det rummer det håb om frelse og opstandelsesliv, der er konsekvensen af Kristi død. For Paulus har denne forestilling om dødsfællesskab som forudsætning og betingelse for livsfællesskab socialmorsalsk betydning både for ham selv og hans menigheder. Jo tydeligere og mere demonstrativt Kristus nemlig *efterfølges* i denne verden på lidelsens og dødens vilkår, desto tydeligere og mere sandsynligt er tilsvarende håbet om frelsens endelige opfyldelse i himmelen. Eller med andre ord: jo tæt-

tere Kristus *efterlignes* på jorden, desto tættere bliver tilsvarende Kristus-ligheden i himmelen.

Således er den kollektive identifikation med Kristus både forudsætning og formål, og Kristi vej gennem lidelse og død til opstandelse er den vej, som alle troende skal tilbagelægge. Dermed rummer Kristus-troen for Paulus både forestillingen om Kristus-lighed og forestillingen om denne ligheds sociale og moralske forpligtelse, og håbets opfyldelse afhænger på én gang vertikalt af Kristus og horisontalt af de troende selv. Sammen skal de troende opfylde kærlighedens lov, som ifølge Paulus er ensbetydende med Kristi lov.

Kristus-tro og den delagtighed i den fælles Kristus-identitet, der anskueliggøres på dramatisk vis i dåben, sætter de troende i stand til helt konkret og praktisk forstået at arbejde på deres frelses fælles mål, den endelige Kristus-lighed. Og fordi de kan, skal de; fordi de nu kender både målet og vejen dertil, er de alle forpligtet på at følge vejen for at nå målet. Eller med andre ord: fordi de kender Kristi lov, skal de også lade kærligheden bestemme deres adfærd og deres gerninger. Men de troende er ifølge Paulus forpligtet i forskelligt omfang i overensstemmelse med deres forskellige evner og vilkår. Kristus-fællesskabet kræver enhed og sammenhold ud fra grundtanken om alle troendes samhørighed. Men enhed forveksles ikke med hverken lighed eller enshed. Det er tværtimod Paulus' opfattelse, at Kristus-fællesskabet skal kunne rumme både forskelle og uligheder, og derfor er det en gennemgående pointe i hans socialmoraliske parænese, at forskelle skal respekteres og uligheder vises hensyn for Kristus-fællesskabets skyld.

Stærke og svage

Lige så selvfølgelig Paulus tænker kollektivt, lige så selvfølgelig sammentænker han enhed med forskellighed og ulighed. For ham er fællesskabet af Kristus-troende som en levende organisme, differentieret, ordnet og formålsbestemt af Gud som en funktionel helhed. Tilsammen er de troende som lemmerne på Kristus-legemet, og det er denne legemlige samhørighed, der måske allerbedst illustrerer forpligtelsen til socialmoralisk at holde sammen på trods af alle modsætninger og interne konflikter.

Kristus-fællesskabet er universalistisk i sin missionsbevidste selvforståelse, men det er hverken abstrakt eller diffust. De troende er or-

ganiseret i lokale foreninger i afhængighed af den antikke bykulturs basale sociale institutioner, faderhuset og patronatssystemet. Og skønt de troende i henseende til etnisk herkomst, religiøse og sociale forudsætninger samt kønlig status repræsenterer direkte uforenelige modsætninger, forenes de ikke desto mindre i den kollektive Kristus-identitet på grundlag af de afgørende erfaringer, de som troende har fælles.

Det er dels erfaringen af omvendelse som nyskabelse og identitetsskifte, dels dåbens erfaring af den delagtighed i Kristus, der befrier fra syndens og dødens magt og sætter i stand til, sammen med medtroende, at leve det åndelige liv, hvis mål er opstandelsen og den totale Kristus-lighed. På dette fælles erfaringsgrundlag kan en lokalmenighed holde sammen, og Paulus kan i sin parænese forudsætte sammenholdet som en fælles forpligtelse, samtidig med at han til stadighed må understrege denne forpligtelses alvor ved konkret at argumentere for sammenholdets nødvendighed. Et illustrerende eksempel er appellen til de stærke i Korinth om at vise hensyn og give afkald for fællesskabets skyld. Forholdet mellem de stærke og de svage i Korinth drejer sig helt konkret om kød og middagsselskaber. Er det tilladt for Kristus-troende at spise kød, som ved slagtning er blevet indviet til en hedensk gud? De stærke mener ja, ligesom de også mener, at de uden at kompromittere deres nye, åndelige Kristus-identitet kan deltage, som de plejer, i middagsselskaber i en tempelrestaurant med deres ikke-omvendte venner. Og Paulus giver dem ret. For hedenske guder er ikke virkelige guder; derfor behøver man ikke tage dem alvorligt endsige lade sig ængste eller skræmme af dem. Alligevel bør de stærke afholde sig fra at spise det indviede kød; ikke for de såkaldte guders skyld, men for de svage medtroendes skyld, og det vil sige: for Kristus-fællesskabets skyld. Gudsforholdet afgøres ikke af den mad, man spiser, understreger Paulus. Om man vælger at spise kød, eller man vælger at lade være, er i og for sig ligegyldigt. Det afgørende er, hvordan man forholder sig til sine medtroende, og om man med det valg, man træffer, medvirker til at nedbryde eller til at opbygge den indbyrdes samhørighed og den fælles Kristus-afhængighed.

Frihedens ret, kærlighedens pligt

Paulus anfægter ikke de stærkes ret, tværtimod; han hører selv til de stærke. At alt er tilladt, er han principielt set enig i, fordi Kristus med sin død har frikøbt alle troende én gang for alle fra den jordiske verdens forgængelige magter. Ikke desto mindre tager Paulus de svages parti og fastholder Kristus i hans lidelse og forsoningsdød som normen for de stærkes forpligtelse over for de svage. Dermed får de svage ikke ret, og svaghed i sig selv gøres ikke til en Kristus-kvalitet. Fordi de er svage får de heller ikke pålagt en pligt; de får blot bekræftet deres status som medlemmer af Kristus-fællesskabet. De stærke beholder både deres ret og deres status som de stærke, men fordi de er stærke, får de tilskrevet pligten til at varetage samhørigheden og beskytte de svage. Paulus kræver af dem, at de giver plads og viser næstekærlighed; det indebærer, at de kompromitterer deres status som stærke, som patroner, og giver afkald på deres ret og deres frihed som modne, indsigtsfulde Kristus-troende.

Paulus' moralske konsekvens af den kollektive Kristus-fortolkning er således klar og målbevidst: de svage, der har uret, kræver hensyn og beskyttelse, mens de stærke derimod, der har ret, må bære ansvaret for fællesskabet. Troen kendes på sine gerninger, den troende på sin sociale og moralske adfærd. Jo stærkere den troende er, desto større er det personlige ansvar, og desto større og mere krævende er forpligtelsen til i Kristus-efterfølgelse at arbejde for frelsen, sin egen såvel som de andres. Fordi de stærke har ret, har de også, ligesom Paulus selv, friheden til at give afkald på retten, og det er denne frihed, der rummer pligten til at gøre den særlige, den ekstraordinære indsats for Kristus-fællesskabets skyld. Bøjer de stærke ikke af, men henholder sig til deres ret, er det ikke kun de svage, de skader; det er Kristus og den stedfortrædende betydning af hans død, de fornægter. Giver de derimod afkald på deres ret og begrænser deres frihed i Kristus af kærlighed til næsten og i respekt for fællesskabet, så gør de deres moralske pligt som ansvarsbevidste Kristus-efterfølgere. Så arbejder de på deres frelse efter Kristi lov, ligesom Paulus selv.

Alt er tilladt, for Kristus-fællesskabet er frihedens fællesskab. Men fællesskabet forpligter, friheden skal bruges til fælles bedste, og ikke alt gavner. Således er for Paulus fællesskab og forpligtelse to sider af samme sag, nemlig Kristus-identiteten, og frihedens lov er kærlighedens lov.

Fælleskab eller foregangsland

Som sagt lader Paulus' parænese sig ikke uden videre overføre og genbruge fx i vore dages danske samfund. Men hans forestillinger om Kristus-fællesskabet, og hvad dette fællesskab i praksis indebærer, kan sætte nutidens idealforestillinger og moralsk politiske praksis i relief og giver på den måde stof til kritisk eftertanke.

Paulus plæderer for et fællesskab, der eksplicit og utvetydigt er af religiøs karakter. Derfor kan han lige så eksplicit og utvetydigt argumentere både teologisk og moralsk for den fælles og overordnede forpligtelse til at bevare enheden som en samhørighed på trods af forskelle. At Kristus-fællesskabet som en overordnet, vertikal bestemmelse har universel gyldighed er for Paulus en selvfølge. Ikke desto mindre kræver han den fælles Kristus-identitet anskueliggjort lokalt og horisontalt, nemlig som en erfaringsbegrundet organisme, opbygget nedefra og vedligeholdt af helt konkret, socialmoralisk adfærd.

For Paulus beror fællesskab på enhed og sammenhold, ikke på lighed endelige ensed. Derfor fastholder han forskellen mellem *stærke* og *svage*, og han forpligter de *stærke* til at værne om fællesskabet ved at give afkald og vise hensyn. Dermed undgår han at skille ret og rettigheder fra pligt. Den *stærke*, som råder over både ret og rettigheder, tilskrives også både forpligtelsen over for fællesskabet og den konkrete, moralske pligt over for den *svage*. Ifølge den paulinske fællesskabsmoral er retten til *frihed* derfor ensbetydende med retten til at give *afkald*, og her er vi måske ved det punkt, der i dag må virke aller mest provokerende og urimeligt. For hvilken mening giver det at tale på denne måde om frihed og ret i en kontekst, præget af social og kulturel konkurrence, af politisk korrekthed og nymoralistisk foretagelse? Hvilken mening giver det fx at tale for afkald og enhed trods forskelle i et Danmark, der vil være foregangsland?

Jf. 1 Kor 8-10; 12,12-26 samt Gal 3,26-28; 5,13-6,10. Rom 6,1-14; 13,8-10. Fil 2,1-13.

Lone Fatum, lektor
Institut for Bibelsk Eksegese
Købmagergade 44-46
1150 København K

Helle Porsdam

Hvad får jeg ud af det?

Om menneskerettigheder og tendenser til retliggørelse

• USA er et af verdens mest retliggjorte lande. Alle vigtige samfundsdiskussioner enten begynder eller ender i en retssal. Op igennem det 20. århundrede har landets minoriteter med de sorte i spidsen bevidst satset på at kæmpe deres kamp for ligeværd i landets retssale. I denne artikel ses på baggrunden for denne retliggjorthed samt redegøres for, hvorledes den reflekteres i landets kulturliv.

Alle mennesker er født frie og lige i værdighed og rettigheder. De er udstyret med fornuft og samvittighed og de bør handle mod hverandre i en broderskabets ånd (artikel 1, FN's Verdenserklæring om menneskerettigheder, 1948)

Verdenserklæringen om menneskerettigheder blev vedtaget af FN's generalforsamling den 10. december 1948. Den er ikke i sig selv et bindende juridisk instrument, men den indeholder en række grundlæggende retlige principper, som er almindeligt accepteret, og som der konstant henvises til i andre FN-traktater vedrørende menneskerettigheder. Blandt disse almindeligt accepterede retlige principper er, at »enhver har ret til liv, frihed og personlig sikkerhed«, som der står i artikel 3 og at »ethvert menneske overalt i verden har ret til at blive anerkendt som retssubjekt« (artikel 6), at »enhver har ret til en nationalitet« (artikel 14), til at eje ejendom (artikel 17) samt til visse andre grundlæggende friheder som tanke-, samvittigheds- og religionsfrihed, menings- og ytringsfrihed (artikel 18).

FN's verdenserklæring om menneskerettigheder er for mange blevet en slags moderne bibel – den citeres i tide og utide, og der foregår ikke mange politiske diskussioner (navnlig på udenrigspolitisk eller storpolitisk plan), som ikke inkluderer tale om menneskerettigheder. Beskyttelsen af menneskerettigheder spiller en stigende rolle ikke blot i international politik, men også for enkeltpersoner og i mediernes nyhedsdækning.

Menneskerettighedsdebatten ser jeg som en del af et større fænomen: en generel retliggørelse. Tidsånden er juridisk – vi har det med at tænke og formulere mange ting som rettigheder. Her i Danmark – som overalt i den vestlige verden – er jurister og jura som løsningsmodel for næsten ethvert tænkeligt problem blevet mere synlig de senere år. Det er i stigende grad juristerne, vi henvender os til for at få svar på, hvad der er rigtigt og forkert i samfundet. Den forstærkede rettighedsdiskurs har jeg allerede nævnt; men tænk også på den stadig mere aktive rolle, ombudsmand og domstole spiller i dansk politik og offentlighed; på domstolenes øgede brug af billighedsbetragtninger og retlige standarder; på diskussionen om genindførelse af retfærdighedsbetragtninger i jurastudiet; samt naturligvis på den nyligt afsluttede Tvind sag, hvor Højesteret for første gang i dansk historie kendte en lov vedtaget af Folketinget grundlovsstridig. Vores politiske adfærd ændrer sig for øjeblikket fra at være orienteret mod, hvad det politiske flertal og de politiske partier mener, og hen imod hvad den enkelte borger og enkelte grupper selv mener. Vi er ikke meget for at overlade til vores fagforening(er) at forhandle vores løn og arbejdstider, men vil hellere selv forhandle direkte med vores arbejdsgiver. Vi vælger individuelle løsninger, når vi kan komme til det. Vi klager som aldrig før og er meget bevidste omkring vores rettigheder i det hele taget. »Hvad får jeg ud af det?« – er det spørgsmål, vi stiller os selv og andre, når der skal forhandles.

Den rettighedsorientering, vi i stigende grad oplever i det danske samfund, ser jeg som et udtryk for en amerikanisering. Europæiske intellektuelle har altid været bekymrede for den indflydelse, amerikansk populærkultur og amerikanske forbrugsvarer som hamburgere eller Coca Cola har haft i vor del af verden. Hvad man end måtte mene om den amerikanske påvirkning, vi dagligt påføres via medierne og reklameindustrien, så er den for mig at se mindre væsentlig og påtrængende end den rettighedsorientering, som amerikanerne for øjeblikket påfører hele verden. »The most important American legacy to the world« »is human rights«, hørte jeg for et par år siden den tidli-

gere amerikanske ambassadør Edward Elson sigte i et foredrag. Det, Elson refererede til, var ikke selve ideen om menneskerettigheder, der som bekendt er af europæisk oprindelse, men den måde, hvorpå amerikanerne har taget denne rettighedstankegang til sig og har udviklet den til en slags civil eller sekulær ideologi.

Det er denne rettighedstankegang, jeg vil se nærmere på i det følgende. Jeg vil koncentrere mig om USA, da det er herfra, tendensen kommer. Hvori består denne tankegang, hvad er logikken i den, og hvad er argumenterne for og imod den? Disse er nogle af de spørgsmål, jeg vil forsøge at besvare. Jeg vil slutte af med at se på, hvorledes rettighedstankegangen præger amerikansk kulturliv – og dermed også når ud til resten af verden i kraft af den solide dosis amerikansk populærkultur, vi dagligt udsættes for via medierne.

I. Amerikansk rettighedstankegang

Spørger man en amerikaner, hvad det vigtigste og bedste ved hans land og dets kultur er, får man typisk svaret: »freedom« – friheden til at realisere sig selv og egne drømme. Selvrealiseringen og det autonome selvs muligheder er i virkeligheden det, den amerikanske drøm drejer sig om. Det er det »carpe diem«, som Robin Williams forsøgte at bibringe sine elever i den herlige film *Dead Poet Society*, det »go for it« for nu at bruge en moderne amerikansk betegnelse, som de sidste to hundrede år har lokket folk fra hele verden til USA. I Guds eget land, lød parolen, stod der respekt om hvert enkelt individ og hans/hendes kunnen. Her var ingen fæl aristokrat eller herremand, som fortalte en, hvad man skulle stemme, gøre eller mene om tingene. Ens egen samvittighed var det vigtigste, og der var ingen grænser for, hvad man kunne blive til, hvis blot man var flittig og passede sit. I Amerika skrev den franske adelsmand, Hector St. John de Crèvecoeur (1735-1813), som udvandrede til den nye verden i midten af det 18. århundrede: »we have no princes, for whom we toil, starve, and bleed; we are the most perfect society now existing in the world. Here man is as free as he ought to be . . . «. Crèvecoeur forsøgte i sine breve hjem til venner og familie i Frankrig at indkredse, hvorved amerikaneren, denne »new man«, adskilte sig fra den typiske europæer. Han sammenfattede sine iagttagelser ved at pege på, at det, amerikaneren i modsætning til europæeren havde, var statsborgerskab. Dette at være statsborger i et land uden et arveligt aristokrati og andre feudale

autoriteter og institutioner, var altafgørende. Det betød nemlig, at den menige amerikaner havde visse rettigheder; i særdeleshed de rettigheder, som stod nævnt i de første ti tilføjelser (the Bill of Rights) i den amerikanske grundlov.

Det har op gennem amerikansk historie været domstolene med Højesteret i spidsen, som har spillet en afgørende rolle i definitionen og afgrænsningen af, hvem der kunne blive statsborgere i USA, og hvem der måtte lide den tort at blive sendt tilbage til de lande, de kom fra. Det har ligeledes været domstolene, der har måttet definere, hvad der i praksis mentes med de i Grundloven nævnte rettigheder. Når der – for nu at tage et helt aktuelt eksempel – i den anden tilføjelse til Grundloven (second amendment) står, at enhver har ret til at bære våben, betyder det så rent konkret, sådan som de store og magtfulde våbenfirmaer gør gældende, at enhver amerikansk statsborger har ret til at købe og dernæst gå rundt på gaden med et våben? Eller skal man i fortolkningen af denne tilføjelse skele til de historiske omstændigheder, under hvilke den i sin tid blev vedtaget – nemlig at man i den nye verden blev nødt til at have nogle militser, som kun kunne holde englænderne stangen, dersom de var bevæbnede – og dermed nå en langt mere snæver fortolkning?

Hertil kommer, at den amerikanske Højesteret siden 1803 har haft og navnlig i det 20. århundrede også ofte gjort brug af sin prøvelsesret til at erklære love vedtaget i Kongressen grundlovsstridige. Denne prøvelsesret er sjovt nok ikke direkte nævnt i Grundloven; Højesteret gjorde ganske simpelt i sagen *Marbury v. Madison* gældende, at den havde denne ret. I Danmark har vi nu en pendant til den gamle amerikanske sag i sidste års Tvind sag, hvor den danske Højesteret for første gang nogensinde erklærede en af Folketinget vedtaget lov grundlovsstridig. Alt dette har ikke blot gjort den amerikanske Højesteret til en uhyre vigtig magtfaktor i det amerikanske samfund; det har også betydet, at det i praksis har været de ni dommere i Højesteret, som har været med til at definere, hvem der hørte til (og hvem der navnlig ikke hørte til), og dermed også hvad »amerikanskhed« er for en størrelse. Det sprog, der blev brugt, var juraens. Resultatet var, at diskussioner omkring national identitet – hvad USA er, og hvad det betyder at være amerikansk – er blevet knyttet uløseligt sammen med juraen, og at Højesteret har været en slags »oversætter« til praktisk adfærd af amerikanske drømme om respekt for den enkelte og hans/hendes selvrealisering.

Når Højesteret har kunnet opnå en så central placering i det amerikanske samfund, hænger det nøje sammen med, at USA er og altid har været et multikulturelt land. Med undtagelse af de amerikanske indianere, som var der længe før den hvide mand kom, og de sorte, som kom til USA som slaver, består den typiske amerikanske familie af indvandrere. Den konkrete indvandring kan være foregået for nogle generationer siden, men den er der i familiehistorien et eller andet sted. Højesterets ni dommere er ikke direkte valgt af befolkningen. De er derimod nomineret af præsidenten og godkendt af Kongressen. Når man i sin tid valgte denne udvælgelsesproces (og skrev den ind i Grundloven), var det, fordi man ville sikre sig, at ikke alle grene af statsmagten var på valg og derfor ansvarlige over for flertallets ønsker og meninger. Minoriteters interesser måtte sikres, og det blev i praksis til domstolene, minoriteterne vendte sig for at blive hørt. Op gennem det 20. århundrede har først de sorte og dernæst stort set alle andre minoriteter og kvinderne kæmpet deres kamp for ligeværd og -stilling ved USAs domstole. I starten af århundredet tog den største sorte politiske organisation, NAACP (the National Association for the Advancement of Colored People), helt bevidst den beslutning, at man ville forsøge at komme igennem med politiske og moralske krav hos domstolene mere end hos landets politikere, som man mente var for konservative og for lokalt orienterede. Højdepunktet kom for de sorte amerikanere med *Brown v. Board of Education of Topeka* i 1954, hvori Højesteret erklærede raceadskillelse grundlovsstridigt. Denne dom var med til at starte Borgerrettighedsbevægelsen, som gav startskuddet til alle de andre minoriteters kamp. Hos kvinderne var det Højesteretsdommen *Roe v. Wade* fra 1973 om retten til fri abort, som skulle blive central for kampen for ligestilling.

Det bemærkelsesværdige her er, at amerikansk jura og det juridiske system ikke blot – som det overvejende er tilfældet hos os – er et sæt af bestemmelser om adfærd fra magteliten til folket samt et sæt af tekniske »redskaber« til bilæggelse af strid. I tilgift til dette, som amerikansk jura naturligvis også er, har befolkningen op gennem historien og måske navnlig efter anden verdenskrig kunnet bruge systemet til håndhævelse af deres egne krav. Dette hænger bl.a. sammen med, at amerikanerne i sin tid overtog sædvaneretten (common law) fra briterne. Sædvaneretten er ret skabt af/i domstolene på en »case-by-case« basis. Indbygget i amerikansk common law ligger altså en retsskabende funktion for dommeren – en tættere sammenkædning mellem politik og jura, end vi er vant til i vort system. Endvidere

er der i amerikansk jura tale om et to-vejs system: juraen kommer ikke udelukkende oppefra som et sæt af påbud, hvorefter befolkningen har at rette sig; den kan også starte nedefra og være det, amerikanerne kalder »empowering«, altså være den svages vej til magt. Der er et skær af græsrodskamp over de forskellige etniske gruppers juridiske kamp for ligeværd. Lige meget hvor lille og ubetydelig en sag er, står domstolene – og igen især Højesteret – for den menige amerikaner som garant for, at man kan få sin dag i retten (one's day in court), at man kan komme til orde.

En af de mest elskede serier op gennem 1980'erne og ind i 1990'erne på amerikansk TV var serien »The People's Court«. Her kunne rigtige, almindelige amerikanere fremføre deres rigtige småsager (og der var vitterligt tale om småsager: det maksimale beløb, man kunne sagsøge for var \$ 2000) for en rigtig dommer, Joseph Wapner. Wapner var pensioneret dommer fra Californien, og han blev i løbet af de år, serien kørte, en veritabel folkehelt: symbolet for manden/kvinden på gulvet på, at intet var for bagatelagtigt eller ligegyldigt for de amerikanske domstole. Det var det realistiske ved serien – at der her var tale om rigtige mennesker og deres rigtige tvistigheder – som appellerede til folk, men det var også ideen om, at der i al fald i dagens multikulturelle og socialt urolige USA er ét sted, hvor alle kan gå hen og fremlægge deres sag. Den amerikanske juraprofessor Kenneth Karst taler ligefrem om juraen som en form for »kulturlim« (cultural glue) og domstolene som et mødested for alle uanset hudfarve, køn eller religion.

Man kan måske sammenfatte ovenstående ved at sige, at der i USA er gået ideologi i juraen. Der knytter sig håb og forventninger til den – håb og forventninger om, at man med domstolenes hjælp kan få USA til at leve op til idealet om ligeret for alle. Man kan ved blot et hastigt blik på TV-guiden og de talrige amerikanske serier og film, som sendes også i dansk TV, og som omhandler jura og jurister – »Ally McBeale«, »Lov og orden«, »Forsvarerne«, for bare at nævne et par stykker – forvise sig om, hvorledes amerikansk retliggørelse og rettighedsdiskurs har forplantet sig til kulturlivet. Har man rent faktisk set nogle af disse serier og film – og måske endda oven i købet læst John Grishams eller Scott Turows detektivromaner – vil man også hurtigt kunne opfatte, at der er et solidt element af utopi i den amerikanske juridiske populærkultur. Ude i det virkelige liv er tingene sjældent som på TV; her er det ikke altid »the good guy«, som vinder.

Denne (utopiske) forestilling om juraen som samlende diskurs og det juridiske system som mødested for folk med vidt forskellige baggrunde og værdier, ser vi reflekteret i den internationale menneskerettighedsdiskurs. Til denne diskurs knytter sig også nogle forventninger om noget universelt, noget der kan transcenderer kulturforskelle. Menneskerettighedsdiskursen er med sin utopiske drøm om at finde en global fællesnævner totalt ude af trit med en i øvrigt ellers (kultur)relativiseret og relativiserende tidsånd. Den ligner mest af alt en af de store historier eller metahistorier, som vi systematisk op gennem det 20. århundrede har fået dekonstrueret. Den passer ikke ind, men trænger sig ikke desto mindre hele tiden på som en slags påmindelse om, at det er på tide i en global, multikulturel og -religiøs verden at koncentrere sig om det, vi alle måtte have til fælles. Som civil ideologi passer den det moderne menneske godt: den tillader den enkelte at kæmpe for sin individuelle ret, samtidig med at vedkommende indgår i et større (globalt?) fællesskab sammen med andre rettighedstagere.

II. Juraen som kulturfaktor

Amerikansk kulturliv er, som jeg allerede kort har været inde på, fuldt af jura og jurister. Den ambivalente holdning, amerikanerne har til deres jurister, som f.eks. kommer til udtryk i talrige »lawyer jokes«, fremgår tydeligt. Om end juristhovedpersonen i film og serier, dommeren eller advokaten, ofte er helten, findes der sandelig også mange jurister, hvis moral ikke er helt fin i kanten. Men hvad enten juristen er en helt eller en skurk, er det tydeligt, at juraen er det forum, hvori det diskuteres, hvilken adfærd samt hvilke værdier, man ønsker fremelsket i dagens USA.

Som den kommer til udtryk i (populær)kulturen, har amerikansk retliggjorthed to »ansigter« eller manifestationer, som vi ser personificeret af henholdsvis advokaten og dommeren. For det første manifesterer retliggjortheden sig på et rent praktisk eller pragmatisk niveau. Det er denne manifestation, vi kender bedst, og som vi umiddelbart kommer til at tænke på, når talen falder på retliggjorthed. »Vi ses i retten«, og »det er min ret at . . .« er sætninger, vi forbinder med denne pragmatiske side af retliggjortheden. Dette med at få deres dag i retten anser amerikanerne som nævnt for at være noget nær den mest fundamentale af deres demokratiske rettigheder, og mange vil hæv-

de, at når alle sagsøger alle, betyder det blot, at demokratiet fungerer. Denne »vi ses i retten«-manifestation, denne kamp for et bedre liv i retssalen er en individuel kamp. Det er individuelle rettigheder, der står på spil, og det er typisk, når den enkelte kommer i klemme i »systemet« eller i andre magtfulde fora, at advokaten må på banen og kæmpe for sin klient. Et godt eksempel er filmen *A Few Good Men* (1992), i hvilken Tom Cruise spiller advokaten, som egenhændigt er oppe imod den amerikanske hær og dens autoritære moralkodeks for at forsvare sine to klienter. Et andet eksempel er *Philadelphia* (1993). I denne helt igennem retliggjorte film er alle hovedpersonerne jurister og handlingen udspilles i en retssal. Denzel Washington spiller en ung advokat, som forsvarer en anden advokat (Tom Hanks), der lægger sag an mod sit advokatfirma for uretmæssig fyring. Hovedtemaet er AIDS, og det er ikke tilfældigt, at den syge Tom Hanks ønsker at blive repræsenteret af en sort kollega. Netop en farvet advokat, antydes det, kender diskriminering på sin egen krop og kan derfor så meget desto mere effektivt gå ind i kampen mod diskriminering, hvor og hvordan den end måtte vise sig.

Udover at danne rammen om en pragmatisk, individuel kamp for et bedre liv, opererer amerikansk retliggjorthed også på et mere teoretisk eller ideologisk plan. Her er den ikke mere rebelsk, men derimod konservativ og enhedssøgende. Her udgør den en fælles arena, hvori alle de mange forskellige grupper og enkeltindivider kan mødes i dagens multikulturelle USA. Jeg nævnte ovenfor Kenneth Karst og hans teori om juraen som en slags »kulturlim«, og mens jeg kaldte det første ansigt – det, som personificeres af advokaten – for »vi ses i retten«-ansigtet, så vil jeg kalde det andet ansigt for »juraen som kulturlim«-ansigtet. Det føderale juridiske system er en af de få ting, alle amerikanere har tilfælles. Grundloven citeres i tide og utide, og den er et ligeså vigtigt nationalt symbol som for eksempel det amerikanske flag. Vigtige højesteretsbeslutninger er ofte på forsiden af landets aviser, og de fleste blot nogenlunde dannede amerikanere kender navnet på flere af de ni dommere.

Det er dommeren, som personificerer dette mere enhedssøgende ansigt eller manifestationen af amerikansk retliggørelse. I modsætning til advokaten, som kun har sin egen klient og hans/hendes interesser at varetage, skal dommeren søge at finde løsninger, som tilgodeser almenvellet. En anden måde at sige det på, er, at mens advokaten står som garant for den liberale tradition i USA, repræsenterer dommeren den republikanske tradition. Dommerens rolle minder en

del om præstens; det er til dommeren, den menige amerikaner går for at finde svar på, hvad der er rigtigt, og hvad der er forkert. Hvor ofte har vi ikke set dommere i amerikanske film spille en slags salomonisk (fader)figurer og udtale sig om ting, der strengt taget ligger langt uden for de rent juridiske aspekter af den sag, der netop er på programmet. Tænk blot på filmatiseringen af Tom Wolfes *The Bonfire of the Vanities*, som slutter med, at den sorte dommer kigger ud over forsamlingen i retssalen og opfordrer sine tilhørere til at »go home and be decent!« Jeg nævnte også ovenfor serien »The People's Court«. En af grundene til, at netop denne serie blev så populær var figuren/manden Joseph Wapner. Wapner, som i øvrigt i dag kan iagttages i serien »Animal Court«, var netop sådan en »rigtig« dommer, der udmærket kunne finde på at slutte en sag af med en moralsk opsang til dens hovedaktører. Da jeg engang viste en episode af »The People's Court« til min far, en dansk jurist af den Alf Ross'ske skole, udbrød han helt spontant, at Joseph Wapner mere mindede ham om en præst end om en dommer!

Ironisk nok modsiger disse to ansigter eller manifestationer af amerikansk retliggjorthed hinanden. Mens den første, »vi ses i retten«-side ofte ender med at skabe konflikt mellem mennesker – det er den enes rettigheder over for den andens, der står på spil – søger »juraen som kulturlim«-ansigtet derimod at samle folk omkring noget fælles. Det er da også oftest førstnævnte, der henvises til blandt kritikere af det moderne retliggjorte USA. Der er selvfølgelig, som allerede nævnt, dem, der mener, at når alle sagsøger alle, er det et tegn på, at det amerikanske demokrati fungerer efter hensigten. Mange ser imidlertid med skepsis på det væld af retssager, der præger den amerikanske hverdag. Når firmaer må bruge op til 40% af det, de tjener, på juridisk bistand, og når læger nægter at operere af angst for at få en »malpractice«-sag på halsen, så er der ved at være noget galt. At tænke i sagsøgningsbaner befordrer heller ikke ligefrem villigheden til at lytte til hinanden på tværs af diverse køns-, race- og klasse-mæssige skel, fremhæver nogle. Den stadige synliggørelse af juraen som muligt konfliktløsningsforum, får amerikanerne til at betragte deres medmennesker som potentielle modstandere. I en retssag er der en vinder og en taber, og folk bliver sjældent bedre venner af at have været en tur igennem retsmaskineriet. Dette kan være fatalt i et multikulturelt samfund, hvor der ikke just er brug for at opstille fjendebillede af folk med anden kulturbaggrund. Dernæst er der det sprog, jurister benytter sig af.

Rettighedsdiskursen er absolut; der kan ikke forhandles om en løsning, som ligger et eller andet sted mellem to menneskers eller grupperes rettighedskrav. Tænk for eksempel på abortdebatten, sådan som den har præget det amerikanske samfund de seneste mange år. Her er det ganske enkelt ikke muligt at finde en løsning, som både tilgodeser moderens og fosterets krav. Et problem, som formuleres som en rettighed, siger disse kritikere endvidere, forsimples den politiske diskurs. Det er for unuanceret, for letkøbt at formulere sit politiske budskab i form af rettighedskrav. Dette er bl.a. grunden til, at »rights talk« egnede sig godt til medierne – en politiker kan på få sekunder få et budskab igennem til folk, hvis det er formuleret i form af et rettighedskrav. At forhandle sig frem til politisk konsensus tager meget længere tid og er noget mere besværligt.

Heroverfor indvender tilhængerne af »rights talk«, at det er godt nok med dialog og samarbejde – så længe der er gode viljer til stede, vel at mærke. Når dette ikke længere er tilfældet, må der andre og hårdere midler til. Det er kun ved at bruge domstolene, hævder disse tilhængerne endvidere, at etniske minoriteter i USA er nået så langt, som de trods alt er. Og hvor kan desuden etniske minoriteter henvende sig, hvis ikke til domstolene? I det amerikanske føderale politiske system har de enkelte stater stor magt, og på lokalt plan vil det ofte være konservative kræfter, der trækker i trådene. For tilhængerne af rettighedsdiskursen er det derfor det andet ansigt, »juraen som kulturlim«-ansigtet, som gør amerikansk retliggjorthed til et potentielt positivt fænomen. I det moderne, liberale, sekulære og pluralistiske amerikanske samfund, hvor den enkeltes demokratiske rettigheder vægtes højt, og hvor minoriteters rettigheder og stemmer ellers ville forsvinde i flertallets beslutninger og krav, er der behov for juraen som konfliktløsningsarena og som samlende faktor.

Lad mig slutte af, som jeg begyndte, med menneskerettighederne og spørgsmålet om, hvorvidt vi skal ønske os en større bevågenhed omkring dem også i denne del af verden, hvor vi er mere vant til at tænke på oplysning, samarbejde og dialog end på retlige midler. Da Center for Ligebehandling af Handicappede i efteråret 1998 fejrede sit fem års jubilæum, blev det markeret med konferencen, »Handicappolitik på vej mod det 21. Århundrede – fra samfundsmæssig solidaritet til individuelle rettigheder?« En af foredragsholderne ved denne lejlighed var formanden for Landsforeningen af Polio-, Trafik- og Ulykkeskadede (PTU), Holger Kallehauge. Kallehauge startede sit indlæg, »Menneskerettigheds- og rettighedslovgivning som middel til at

skabe lige muligheder«, med at fastslå, at »menneskerettighederne er kommet for at blive«. Han gjorde gældende, at tiden er løbet fra den danske model. De »gode viljers politik« har ganske enkelt ikke været effektiv nok; at opnå fremskridt har betydet en kamp for at få det brede flertal med, og det har været en langsommelig proces. Danske handicappede og deres forbund bør følgelig nu benytte sig af den chance, som menneskerettighedsaspektet kan give. Kallehaug sluttede af med at stille et spørgsmål – »et spørgsmål, som de, der argumenterer så stærkt for den danske model, skylder et godt svar: hvad gør vi, når de gode viljer ikke er der? Skal vi sætte os ned og vente på dem, skal vi fortsætte vores altid aktive holdningspåvirkning og bare vente på, at den virker – og hvad gør vi imens? Venter vi blot på Godot?«

Helle Porsdam, lektor, dr.phil.
Center for amerikanske studier
SDU - Odense Universitet
Campusvej 55
5230 Odense M

Menneskerettighederne – en plage

- Fra at være borgere er vi i de senere år blevet brugere, der definerer vore egne rettigheder. Velfærdsstaten har ikke længere råd og det foreslås derfor, at rettigheder nedprioriteres og at det i højere grad bliver op til giveren at definere modtagerens behov.
-

Menneskerettighederne opfattes ofte som de vestlige samfunds adelsmærke. De markedsføres både udadtil og indadtil. Udadtil var de hovedindholdet i Helsingforsmøderne i sin tid mellem USA og Sovjetunionen, hvor USA med stor moralsk styrke fastholdt kravet om overholdelse af menneskerettighederne. Det gør man både på regeringsplan og på NGO-niveau, f.eks. Amnesty International. Man opererer med forskellige generationer af menneskerettigheder, nemlig a) de individuelle i det 18. århundrede, de politiske i det 19. århundrede, de sociale i det 20. årh. og måske de kulturelle i det 21. århundrede.

Lad os kort se på den første generation af menneskerettigheder, hvoraf jeg citerer nogle fra den erklæring, som blev vedtaget af den franske nationalforsamling 20. august 1789:

1. Menneskene fødes lige og forbliver frie og lige i rettigheder. Social forskel kan kun begrundes med hensynet til det almene vel.
2. Enhver politisk sammenslutnings mål er bevarelsen af menneskenes naturlige og umistelige rettigheder. Disse er frihed, ejendomsret, sikkerhed og ret til modstand imod undertrykkelse.
4. Friheden består i retten til at gøre alt, som ikke skader nogen anden; derfor har udøvelsen af ethvert menneskes naturlige rettigheder ikke andre grænser end dem, som sikrer andre medlemmer

- af samfundet nydelsen af de samme rettigheder. Disse grænser kan kun bestemmes ved loven.
5. Loven har kun ret til at forbyde de handlinger, som er skadelige for samfundet. Alt det, som ikke er forbudt ved loven, kan ikke hindres, og ingen kan tvinges til at gøre noget, som loven ikke befaler.
 11. Retten til frit at meddele andre sine tanker og meninger er en af menneskets dyrebareste rettigheder; enhver borger kan derfor frit tale, skrive og lade trykke, blot således, at han er ansvarlig i de tilfælde, som loven bestemmer.
 17. Da ejendomsretten er en ukrænkelig og hellig ret, kan den ikke berøves nogen, når ikke et tvingende hensyn til statens vel, som er lovformelig fastslået, åbenbart kræver det og da på betingelse af en retfærdig, i forvejen fastsat erstatning.

Som det ses er alle disse »rettigheder« til for at beskytte det enkelte individ. Alene det at man taler om rettigheder, hvor tidligere tider ville have lagt vægten på pligter overfor samfundet, viser dette. Staten bør ikke have noget indhold af idemæssig eller religiøs art, for det skal overlades til den enkelte borger selv at skaffe sig det. En statsreligion er derfor utænkelig, hvilket er første gang i historien dette hævdes. Ingen mening skal være autoriseret, alle har lov til at sige alt til alle – indenfor visse meget vide grænser (i vore dage injurielovgivningen). Den enkelte tilkendes ejendomsret, som er »hellig og ukrænkelig« (artikel 17), hvilket måske er det stærkeste udtryk for individets centrale nye stilling. Når man understreger jegets betydning, må man også anerkende vigtigheden af det, som jeget ejer. Hvad jeg ejer, kan du ikke også eje, hvis det forholder sig således, at vi er to personer og ikke en gruppe på to. Jorden opdeles derfor i parceller (af fransk, en lille del) og fællesjordene (»fælledeerne«) afskaffes. På et luftfoto af dagens Danmark vil markskel og hække vise landskabets og dermed også samfundets parcellering og individualisering. I tidligere samfundsdannelser opererer man sjældent med ejendomsret, højst med brugsret. I et feudalt samfund spiller den enkeltes privatejendom ingen rolle af betydning i forhold til den funktion, som personen måtte have i samfundsorganismen.

Egocentrisk etik

Menneskerettigheder, i hvert fald den første generation, blev formuleret for at beskytte individet mod en bestemmende, ja, måske tyrannisk statsmagt. Man kan sige meget godt om disse rettigheder, men det kan ikke skjules, at de grundlæggende træk i menneskerettighedstankegangen er ønsket om at beskytte individet mod forpligtelser fra andre. Forudsætningen er den, at den enkelte ikke skylder andre noget, en forudsætning der f.eks. direkte strider mod den kristne tanke om pligten, f.eks. den samaritanske pligt overfor næsten. Forstået på denne måde, må man sige, at præsten og levitten i historien om samaritaneren (det var dem, der gik forbi den nødsstede uden at hjælpe) havde deres fulde menneskeret til blot at lade ham ligge. Konsekvensen af rettighedstankegangen er nemlig, at det er mig der bestemmer over mit liv og min kalender og ingen anden. Jeg er mit livs avis' ansvarshavende redaktør, som det hedder med et genialt udtryk af Søren Kierkegaard. Jeg bestemmer selv, hvad der skal stå skrevet i mit liv. Der er ikke nogen, der skal have noget på mig.

Vi tænker i disse år tankegangen længere og længere ud. Det er min (menneske-)ret, om jeg vil afgive organer til andre, eller om jeg vil tage dem med i graven eller i ildovnen. Som John Maynard Keynes, den verdensberømte amerikanske økonom, sagde allerede i tyverne: Vi er moralsk berettiget til at være rige, blive taget os af og især (det var meget vigtigt for Keynes) at kunne hengive os til kunst. Her ser vi både 3. og 4. generations menneskerettigheder (de sociale og de kulturelle), og det er ikke svært at se, at Keynes var profetisk.

I de senere år er vi blevet forvandlet fra at være borgere til at blive brugere. Offentlige myndigheder og private firmaer foranstalter undersøgelser over, hvad »brugerne« vil have. Vi har fået nye og spændende ord ind i vort sprog, som f.eks. en »brugerdefineret« strategi, »brugerrelevant« politik, »brugerbeskyttelse«. Det gamle »forbruger« er dukket op i en kortere og mere almen udgave som »bruger«.

»Vi må forlange...« Det bliver slagordet fremover. Vi må kræve at være raske. At dødeligheden stadig er tæt på 100% i Danmark er et faktum, som er næsten ubærligt. Vi må kræve at leve længere, og hvis vi ikke gør det, er der nogen, der må drages til ansvar. Om vi nogensinde når der til, som en sundhedsminister spæde: »at vi alle vil dø raske og glade!«, er vel endnu tvivlsomt. Men det er ikke for meget forlangt.

Da H.C. Andersen engang diskuterede med nogen, om der var et liv efter døden, blev han meget ophidset over, at man kunne tvivle

herpå og udbrød harmdirrende: »Man kan forlange det!«. Tilsvarende skriver Svend Andersen i sin etik, at når man kalder Gud for »fader«, så implicerer det også, at vi som børn har krav på denne fader og rettigheder i forhold til ham, som aldrig opfyldes (som alle børn har på deres forældre). Det kan vel kaldes et brugerdefineret gudsforhold. Svend Andersen opfordrer dog til, at vi som voksne overbærende tilgiver denne gud og ikke kræver mere af ham, end han kan opfylde (*Som dig selv*, side 211ff).

Velfærdsstaten

Hovedområdet for menneskerettighedernes virken er dog stadig samfundet. Nu ikke så meget længere for at beskytte individet, men for at sikre, at individets krav om et godt liv ikke trædes under fode. Vi har alle en række krav på det offentlige, og dem skal *velfærdsstaten* opfylde.

Ordet 'velfærd' hører til dem der bruges mere og mere i vor tid. Hvor politikerne overhovedet kan komme til det, bruger de ikke 'staten', men 'velfærdsstaten'. Hvad betyder velfærd? Det betyder ikke at færdes på rette vej. Eller at færdes på en god vej, se *Ordbog over det Danske Sprog*. Velfærd har vel i dag to andre betydninger, nemlig for det første at det er en god stat vi lever i, for såvidt den kan skaffe os gode materielle vilkår, boliger, rejser, mad og skolegang. Og for det andet at den kan hjælpe folk i nød, med social hjælp, med sygdomsbehandling, overførselsindkomster etc.

For nyligt hørte jeg overvismand Niels Kærgaard holde et spændende foredrag, hvori han gennemgik statens økonomi. Det fremgik heraf, at udgifterne i nyere tid til en række poster som undervisning, uddannelse, politi, veje, retsvæsen etc. ikke var steget opsigtsvækkende. Det var derimod overførselsindkomsterne. Alt efter hvordan man regner, har man mellem en og to millioner voksne danskere på overførselsindkomster. Hver især får de ikke større ydelser end for en generation siden, men forskellen er, at der er blevet mange flere af dem.

Steinckes socialreform fra 1933 prises ofte som et stort fremskridt, fordi hjælpen nu blev indført som en ret og ikke længere skulle være en almisse. Det var ydmygende at modtage hjælp, som man ikke havde »ret« til. Et interessant synspunkt, selvom det måske ikke er sikkert, at det er holdbart.

Det ligger jo helt klart i forlængelse af menneskerettighederne. Disse har til formål at beskytte individet mod de andre, hvad enten disse optræder som enkeltindivider eller som gruppe, evt. som statsmagt. Individet skal kunne definere sin egen tilværelse uafhængigt af andre.

Når man tænker i rettigheder, så tager man som nævnt udgangspunktet i den enkelte. Hvis vi tager en social menneskeret som retten til arbejde, så har den enkelte ret til arbejde, hvis han eller hun ønsker det. Så kort kan det siges. Det er derimod i princippet irrelevant, om der faktisk er arbejde, for det skal de »andre«, samfundet, staten, kommunen etc. tage sig af. Den enkelte har til enhver tid ret overfor de andre, systemet, samfundet etc.

Det er spørgsmålet, om ikke det fører til et helt u håndterligt system, hvor der er asynkronicitet mellem vurdering af behov og ydelse af hjælp. Det bliver to forskellige instanser. Det kommer til at minde om den mærkelige opdeling, man har foretaget af DSB: Én instans varetager togdriften, mens en anden påtager sig at holde banelegemet i stand. Da de to er uafhængige af hinanden, er derfor ingen, der har ansvaret for, at togene kører (helt så galt går det ikke i praksis, og det gør det da heller ikke i velfærdsstaten) Eller sagt på en anden måde: I realiteten rummer et sådan system ingen form for styringsmulighed.

Rettighedstankegangen forudsætter som nævnt, at den enkelte er styrende i sin egen tilværelse. Hvad jeg vil have, det skal jeg have, jf. eksemplet med arbejdet.

Sådan går det naturligvis ikke i virkelighedens verden, for der er jo ikke råd til alt muligt. Men selve den politiske debat gør hvad den kan – mere eller mindre hyklerisk – for at leve op til en rettighedstankegang. Op til hvert folketingsvalg tales der meget om rettigheder. Vi har ret til at blive behandlet på sygehuse, til at have barselsorlov, til at have cykelstier, til at få det godt i vor alderdom (her gives ofte en begrundelse: Fordi vi gennem et langt liv har betalt skat og bidraget til samfundet. Nu skal vi så have noget igen). Hvad du ønsker, skal du få, men når man tænker i rettigheder, så er giver og modtager principielt ikke forbundet med hinanden. Det er modtagerne ('brugerne') der definerer behovet og giveren (samfundet) er nødt til at følge trop. I vore dage er brugeren blevet en nøgleperson. Hans ønsker og drømme kortlægges som sagt i stadig flere undersøgelser, som nu også det offentlige foranstalter. Og det regnes som en alvorlig kritik, hvis en institution ikke lever op til, hvad der er »brugerdefinerede« krav.

Politisk set synes der i disse år at ske en vending fra den store landsdækkende politik til en række særinteresser, hvor brugere finder sammen i patientforeninger (som i Danmark har 10 mill. medlemmer), skolebestyrelser, økologiske interessegrupper, grundejerforeninger, bydelslav, naturfredning og meget andet. Alle steder forvandles almindelige skønsomme mennesker til frådende og krævende (for-)brugere, som alle søger at stikke sugerør ned i offentlige kasser for at hente så meget som muligt. Om mange af disse grupper kunne man nok spørge, om ikke der er et inhabilitetsproblem. Kan det være rigtigt, at man skal sidde og plage lærerne som medlem af en skolebestyrelse, fordi man har et barn gående i skolen? I andre sammenhæng gør det een inhabil, hvis en nærtstående slægtning bliver berørt af ens beslutninger. Men i videre forstand er det betænkeligt, at man i stigende grad forvandles fra at være borger til at blive bruger. I det første begreb ligger der traditionelt en mere overordnet tilgang til samfundets problemer, mens menneskerettighedstankegangen truer med at gøre os til små nærsynede egoister.

Kristne samfundsmodeller

Vi lever på en kristen kulturarv, og lad os et øjeblik prøve at se hvorledes man gennem tiderne har tænkt om velfærdssamfundet som ide og praktisk virkelighed. Der er faktisk forskellige løsninger.

I Apostlenes Gerninger i Det Nye Testamente læser vi om en slags spontan socialisme: »...alle de troende var sammen, og de var fælles om alt. De solgte deres ejendom og ejendele og delte det ud til alle efter enhvers behov. De kom i enighed i templet hver dag; hjemme brød de brødet spiste sammen og jublende oprigtige af hjertet priste de Gud...« (ApG 2,44-47). Denne paradisiske ønskedrøm møder man med jævne mellemrum i de næste par tusind år, helt op til Woodstockfestivalen i Californien i 1968 og længere frem. Men det er desværre kun en flygtig drøm, som hurtigt får ende, selvom den gennem historien har evigt liv. Allerede i ApG 5 ser vi et ægtepar, som også sælger alt hvad de ejer, men stikker nogle af pengene til side til sig selv. Herrens straf rammer dem naturligvis, og de falder døde om. Senere hen må også Paulus slås med rige, der ikke er tilbøjelige til at dele med fattige.

I den paradisiske ønskedrøm er der ikke tale om rettigheder, men om spontan gudgiven kærlighed. At tale om ret i denne sammen-

hæng, ville jo være at punktere drømmen øjeblikkeligt. Omtrent som hvis unge elskende ville hævde deres ret til at modtage kærlighed af den anden.

Efterhånden som teologien (og hermed også juraen) kommer til at præge kirken mere og mere, så når man i den katolske middelalder frem til en anden samfundsmode, hvor man lægger almissebegrebet til grund. Samfundets ulighed gør, at det er nødvendigt med overførsler fra rig til fattig og det sker ved, at de rige giver gaver. De fattige har i og for sig ingen krav på at få, men de rige har pligt til at give. Som en særlig motivation medtænkes gerningsretfærdigheden, dvs. den retfærdighed og dermed yndest man opnår hos Gud ved at give almisser. I frelsesmæssig sammenhæng er det derfor ligefrem nødvendigt at have de fattige hos sig, så man har nogen at give gaver til. Derfor var der ikke i de katolske samfund nogen særlig stærk drivkraft til at ændre samfundet.

Dette skyldes også et andet forhold. Katolsk tankegang er for protestanter ofte overraskende modsætningsfyldt, uden at katolikkerne på nogen måde forsøger at skjule det. Det er således godt at være gift, men det er bedre at være ugift. Der er selvfølgelig en modsætning mellem de to måder at leve på, men der foretages ikke et absolut valg. Tilsvarende er det godt at være rig, men det er bedre at være fattig. Det er godt at være rask, men det er bedre at være syg. Det er faktisk en hæder at være fattig og syg, for så kan man leve et sandt gudhengivent liv. Det er godt at arbejde, men bedre at tjene sit brød ved tiggeri. Det er den sande ydmyghed, og vi får da også i middelalderens storhedstid en række tiggermunkeordener, der kun skal tjene Gud og næsten, ikke tjene penge. Herved giver man afkald på sig selv, og den katolske kristendom giver herved sit bud på en af de vigtigste dyder i kristendommen: ydmyghed, selvfornægtelse. At tale om rettigheder i denne sammenhæng ville være absurd.

I protestantismen ser man helt anderledes på disse ting. Det skyldes først og fremmest, at man har en anden teologi. Forholdet mellem menneske og Gud opfattes ikke længere således, at man kan påvirke Vorherre og fremskaffe hans velvilje ved at give almisser eller gøre andre gode gerninger. Tiggernes antal faldt derfor, fordi de nu ikke fik nær så meget. Luthersk forstået holder Gud af mennesket, som det nu engang er, uanset om det opfører sig godt eller skidt. Gud er som en far og en rigtig far slår naturligvis ikke hånden af sine børn, fordi de ikke lever op til deres skyldighed. Eller sagt mere radikalt: Vor sag med Vorherre er i orden – vi tvivler ganske vist om det, og må derfor

komme i kirken gang på gang for at blive forsikret om dette utrolige og glædelige faktum. Vi behøver ikke at retfærdiggøre os selv, det har han gjort.

Vi har altså opnået alt det, vi kan opnå, og derfor kunne vi sådan set sætte os med hænderne i skødet og trille tommelfingre. Når vi ikke gør dette alligevel, er det fordi, vi slet ikke kan lade være med at gå ud og give den kærlighed videre, vi selv har mødt fra Gud. Har man selv mødt kærligheden, kan man ikke lade være med at delagtiggøre andre i den.

Dermed træder almissebegrebet stærkt tilbage. Man har jo ikke længere et egocentrisk/egoistisk formål med sine handlinger. Man kan nemlig ikke gøre Gud mere kærlig og glad, end han allerede er. Luther mener, at man så kan vende hele opmærksomheden mod næsten. Det er hans tarv, det drejer sig om. Når næsten er målet, så giver det ingen mening at ville fastholde den fattige i hans fattigdom for at have nogen at give til. Tværtimod må det være målet at trække den fattige ud af hans fattigdom. Og det er så målet med protestantisk socialpolitik. Fattighjælp af forskellig art etableres, og under pietismen i det 18. århundrede oprettes en række institutioner til hjælp for mennesker i nød, børn (Vajsenhuse), unge, gravide kvinder etc. Og det er det, som er roden til den danske (skandinaviske) velfærdsmodel, hvor »få har for meget og færre for lidt«.

Rettighedssamfundet og dets vanskeligheder

Princippet er kort sagt det, at den der har, har pligt til at give. Og sådan har det været indtil Steinckes socialreform, hvor princippet ændrede sig til at behov er det samme som ret til at modtage.

At det følte som en befrielse i sin tid, kan man levende forestille sig. I de små og nære samfund har der helt givet været megen ydmyghed, ja ydmygelse ved at modtage fattighjælp og andre former for støtte. Nu kunne man rejse hovedet og se folk i øjnene, for man havde *ret* til hjælpen, som ikke længere var en nådegave.

Men det ser ud til, at denne model i disse år falder på, at der simpelthen ikke er råd til den. Skatterne stiger hvert år, og man kan dårligt nå over 100% (I Sverige havde man en overgang en skatteprocent på 110%, men det var ikke af hele indtægten). Nu taler man om velfærdsstatens nedtrapning og måske endda afvikling, fordi økonomien ikke er til det. Økonomien er ellers god nok, men naturligvis kan

ingen økonomi klare krav, der principielt kan ekspanderes i det uendelige, og hvor giver ikke selv definerer omfang og rimelighed. Behovenes antal og omfang er i virkeligheden uendeligt, og lader man dem være udgangspunktet for socialpolitikken, har man mistet styringen.

Det første skridt mod en anden 'verdensorden' synes taget med de mange forsøg på at inddrage erhvervsliv og private organisationer (NGO'er) i det sociale arbejde. Herved breder der sig en paternalistisk holdning og praksis, som indtil nu har været stærkt foragtet. Socialminister Karen Jespersens forsøg på at inddrage mange andre entreprenører på det sociale felt, vil givet koste noget i »ret« og »rettigheder«.

Det samme vil i endnu højere grad et andet begreb, som vinder indpas. Smart nok udnytter man den positive klang som »bruger« til at indføre »brugerbetaling«.¹

Hvad hjælper det, at vi alle har som menneskeret at blive behandlet på vore sygehuse, når man de facto ikke kan blive det på grund af ventelister, og når vort sundhedsvæsen regnes for et af de ringeste i Europa? Vi har nok ret, men ikke så meget at have den i.

Eller hvad hjælper det, at vore børn har ret til en uddannelse, når de ikke kan komme ind på en række fag og iøvrigt at vort uddannelsesvæsen udsultes, så det nu er absolut middelmådigt sammenlignet med de lande, vi normalt sammenligner os med? Vore børn har nok ret, men mange af dem har ikke så meget at have retten i.

Hvad skal man da gøre? Her er ingen patentløsninger og ligegyldigt, hvad man gør, vil man løbe ind i nye vanskeligheder. Men vi skulle måske nedprioritere rettighedstankegangen noget og lade givningen i højere grad bestemme og definere modtagerens behov. Det er ikke nogen nem opgave, for der er vel i øjeblikket ikke noget, der er flere stemmer i end at appellere til den indre menneskeret. Derfor ser vi bestandigt vore politikere give os ret i, at vi har både ret og rettigheder.

Med en sådan nedprioritering ville samfundsstyringen få en mere realistisk strategi. Det burde blive muligt igen at skelne mellem borger og bruger. De første har pligter ligesom samfundet. Ja, samfundet består faktisk af borgere, mens det er meget betænkeligt at ville lade det bestå af brugere. En kursændring vil givet medføre nogle fordele i form af en mere rationel fordelingspolitik og en bedre prioritering af de politiske opgaver. Det er jo f.eks. ikke fornuftigt, at vi har ladet os

drive ud i at have så mange på overførselsindkomst og så ikke have råd til alt det andet.

På længere sigt kan man godt øjne nogle farer ved en sådan kursændring i retning af en korporativ stat, som bestemmer mere for os end vi er vant til; måske så meget, at vi føler, at vi ikke kan røre os.

Men vi er jo protestanter, og vil sikkert også til den tid protestere. Det må vi have ret til.

Noter

1. Man er nødt til fortsat at udtrykke sig i frihedens og rettighedens sprog. Offentlige skrivelser til folk er forsynet med en klagevejledning, for man er fri til at gøre vrøvl (det betyder ikke noget i praksis, for man får aldrig ret). Derfor bliver man heller ikke længere fyret, men får uansøgt afsked (tænk hvilken lettelse, at man ikke engang behøver at søge den!) eller »fritstilles« eller »sættes i stand til at anvende sine ressourcer til andet formål« etc. Med brugerbetaling følger også det helt frie valg (til at trække pungen op af lommen). Alle der arbejder i det offentlige har efterhånden lært sig dette rettighedernes »newsspeak« (det kreative sprog i Orwells 1984, hvor løgn var sandhed og omvendt).

Jan Lindhardt, biskop
Stændertorvet 3B
4000 Roskilde

Viggo Mortensen

Globalisering og menneskerettighederne

• Menneskerettighedsbevægelsen har været en humanitær vækstindustri og en afgørende kulturbevægelse i sidste halvdel af det 20. århundrede. Menneskerettighedernes globalisering har været ledsaget af deres politisering, legalisering og sektorisering. Hvis menneskerettighederne ses som kristendommens ægtefødte børn må de nødvendigvis være en udfordring for religionerne.

God wills a society in which all can exercise full human rights. All human beings are created in God's image, equal, infinitely precious in God's sight and ours. (Kirkernes Verdensråds generalforsamling i Nairobi 1975)

»Menneskerettighederne er virkelig vor tids fordærvmagt, djævelen i skikkelse af en humanitær lysengel, forfalskningen og sammenblandingen af Gud og menneske, himmel og jord.« (Søren Krarup, Tidehverv 2/74, s 22)

Går man en tur i den internationale del af Geneve, så er det interessant at betragte de bygninger, der huser de forskellige internationale organisationer. Arkitekturen kan godt sige noget om organisationerne og deres selvforståelse. Måske er det ikke tilfældigt at Flygtningehøjkommissariatet ligner en fæstning i glas og beton, eller at meteorologerne bor i et rent glashus bygget til at genspejle sol og skyer. I begyndelsen af halvfemserne, da jeg kom til Geneve for at arbejde i Det lutherske Verdensforbund, lå der på en af byens bedste grunde ned til

Genfersøen en ruin. Det var Folkeforbundets gamle bygning »Palais Wilson«, opkaldt efter den amerikanske præsident Wodrow Wilson, en af Folkeforbundets fædre. Det var således karakteristisk, at bygningen som ruin symboliserede de strandede bestræbelser – udført i Folkeforbundets regi – på at fremme én, fredelig verden.

Op igennem halvfemserne blev bygningen imidlertid meget smukt og nænsomt restaureret og genopbygget, så den nu fremstår, som en af Geneves allersmukkeste bygninger. Der var nogen diskussion frem og tilbage om, hvem der skulle bo der. Man ville på et tidspunkt gerne have gjort det til et »grønt« hus, f.eks. ved at lade det være domicil for forskellige miljøorganisationer, men det endte med, at det blev den nyudnævnte højkommissær for menneskerettighederne, Mary Robinson, der flyttede ind. Det er måske så igen symbolsk, at på den bedste adresse i det internationale Geneve, der bor nu den ansvarlige for verdenssamfundets overvågning af overholdelse af menneskerettighederne. Det illustrerer i hvert fald, at menneskerettighederne har været en humanitær vækstindustri. Ja, måske var det set i bakspejlet den vigtigste kulturbevægelse i sidste halvdel af det tyvende århundrede.

Hvorfor blev den det? Menneskerettighederne blev vigtige, fordi det blev vigtigt at give de traditionelle humanistiske ideer om menneskelig værdighed en ydre form.

Idet den suveræne stat trækker rets- og magtudøvelsesmonopolet ind i staten selv opstår problemet: Hvordan kan man beskytte den enkelte mod en absolutistisk stats vilkårlige magtudøvelse? Derudaf opstår tanken om, at ikke alene som borger, men allerede som menneske er individet udstyret med visse rettigheder.

Menneskerettigheder er således ikke noget som staten kan eller ikke kan indrømme sine borgere, men det er rettigheder man har alene i kraft af at være menneske; de grundes altså i det ved mennesket, som man ikke kan forføje over. Derfor har de potentielt også overfor staters retssystem en revolutionær kraft. I en sprogbrug der lægger sig op ad Løgstrup kan man sige, at menneskerettighederne forudsætter, at alle er underlagt en uendelig, absolut fordring. Den fordring får i Jesu forkyndelse mund og mæle, idet det siges, at fordringen er Guds. Men den kan altså også udmærket forstås og efterleves rent human. På samme måde med menneskerettighederne. Man kan meget vel argumentere for, at menneskerettighederne har deres oprindelse i en kristen livsforståelse. Men én gang tænkt og sat ind i ver-

den, så kan de opfattes og gøres gældende også uafhængigt af kristendommen. De er universelt menneskelige.

I det følgende vil jeg tage nogle af de fænomener i øjesyn, der har præget den aktuelle diskussion om menneskerettighederne. Jeg sammenfatter dem i betegnelserne: Menneskerettighedernes globalisering, politisering, legalisering og sektorisering.

Globalisering

Globaliseringen der blev den betegnelse, som man i slutningen af det tyvende århundrede anvendte for at betegne den nye politiske og kulturelle situation, som prægede verden efter Murens fald i 1989 viste sig at true mange af de gamle former for politisk kultur. Men også at kalde nye former frem. Under den kolde krig blev menneskerettighederne holdt som gidsel i magtkampen mellem de to blokke. Råbte Vesten på borgerlige og politiske frihedsrettigheder, så råbte Øst på økonomiske og sociale rettigheder. I perioden mellem halvtredserne og firserne så verden mange menneskerettighedsovertrædelser både af militærdiktaturer og af kommunistiske regimer. Men ofte blev et effektivt arbejde for menneskerettighederne blokeret af den politiske brug, der blev gjort af dem. At menneskerettighederne var udelelige blev ikke respekteret. Da Muren faldt og dermed den handy opdeling mellem Øst og Vest, så var feltet åbent for, at en ny politisk kultur kunne vokse frem. Globaliseringen, drevet frem af en liberal kapitalistisk økonomi og en omkalfatrende kommunikationsteknologi, kom til at sætte dagsordenen. Og på en sær måde passede menneskerettighederne ind i den situation. Er der noget der binder den politiske kultur sammen i globaliseringens tidsalder, så er det menneskerettighederne. Det er en ideologi, der i universalitet matcher globaliseringen. Samtidig fremelskes interessen for det lokale. Følgerne af globaliseringen af menneskerettighederne er således flere.

En af dem er, at nationalstaten får en aftagende betydning. Den var tidligere i den gamle politiske orden garanten for borgernes beskyttelse. Men det er den ikke altid i stand til f.eks. konfronteret med Trans Nationale Corporationer (TNCs), hvis omsætning er flere gange større en visse nationalstaters bruttonationalprodukt. Hvad skal man stille op overfor økonomiske og finansielle superinstitutioner, hvis indflydelse kan være langt større end en given nationalstats? Den tanke er nærliggende, at så må man have tilsvarende globale in-

stitutioner, der kan matche de globale økonomiske magthavere. Men det kan være svært at opnå enighed om, hvordan man skal forholde sig til disse TNCs, som er så vigtige i den nye globale økonomi. Nogen ser dem som frelsende engle, der bringer kapital og know how til underudviklede egne. Andre ser dem som rene djævlø, der udbytter natur, arbejdskraft og nationer og flytter deres overskud i skattely.

En anden konsekvens er, at globaliseringen fremkalder et ønske om lokalisering. For ikke at gå til i uniformitet og ensretning vender man sig til det lokale. Blod, race og flag får for mange en ny rolle som identitetsmarkører. Man taler om stammernes tilbagekomst; og som følgerigtig konsekvens ser vi eksempler på etnisk udrensning, der opleves som en af de groveste menneskerettighedsovertrædelser.

Politisering

I takt med globaliseringen har vi også set en politisering af menneskerettighederne. USA har ført an bl.a. ved at kæde politik, handel, udviklingshjælp og overholdelse af menneskerettigheder sammen. Kun hvis man levede op til visse formelle krav om demokrati og menneskerettigheder kunne man bibeholde sin status som foretrukken handelspartner. Samtidig har man i den sidste halvdel af forrige århundrede endelig set den formelle ende på kolonitiden. Ikke altid, men ofte har det til alt held ført til demokratiske udviklinger, som vi har set det i Afrika (Sydafrika og Namibia), Latinamerika (El Salvador og Guatemala) og Asien (Cambodia). Her har FN med vekslende held kunnet spille en afgørende rolle. Som oftest er udviklingen blevet overvåget og støttet af FN systemet. Og når FN går ind i en demokratiseringsproces med valgobservatører eller andet, så vil det pågældende program som oftest også have en menneskerettighedskomponent. I det hele taget er menneskerettighedsområdet blevet opprioriteret indenfor FN systemet med dets Menneskerettighedskommission, Center for Menneskerettigheder samt som nævnt det senest tilkomne Højkommissariatet for Menneskerettigheder.

Denne politisering er opstået i kølvandet af den nye sikkerhedssituation i verden. Under den kolde krig var sikkerhed noget man byggede på militær afskrækkelse. Derfor det ufrugtbare og bekostelige våbenkapløb, som til syvende og sidst slog bunden ud af de socialistiske landes økonomi. Nu oplever vi et nyt sikkerhedskoncept, hvor verden bliver opdelt efter, hvem man har fælles interesser med. Målet

er stadig stabilitet – eller med det nye ord – bæredygtighed. Derfor kan økologiske katastrofer eller etniske spændinger være lige så farlige som tidligere tiders militarisering. De kan nemlig føre til flygtninge. Og flygtninge truer stabiliteten. Målet er at stabil økonomisk udvikling skal gå hånd i hånd med stabil politisk udvikling. Og i det spil er det, at mange ser hen til menneskerettighederne for i dem at se et instrument til at skabe en stabil udvikling. Også kirkerne og de socialt aktive grupper i diverse kirker har gjort denne udvikling med fra fredsetik til menneskerettighedspolitik. Hvor de tidligere var optaget af at bekæmpe militariseringen og arbejde for lidt mere fred i verden, så er de nu mange steder optaget af at implementere en menneskerettighedspolitik og en human flygtningepolitik. Kirken har jo en stor tradition for at tage sig af flygtningen, den hjemløse og den fremmede. I Kirkernes Verdensråds regi har man således fokuseret på de rodløses ret (the rights of uprooted people). Og med de flygtninge- og migrationsstrømme, som vi med globaliseringen bliver vidne til, er der mere end nok at gøre.

Politiseringen har imidlertid genoplivet diskussionen om forholdet mellem menneskerettigheder og kultur. Samuel Huntington har som bekendt formuleret tesen om, at fremtidige konflikter vil tage form af kultursammenstød; og i bunden af disse kultursammenstød vil religionen ligge. Derfor er en af de vigtigste diskussioner vi bliver nødt til at have i de kommende år diskussionen om menneskerettighedernes kultur(u)afhængighed. Er der noget universelt i kulturerne eller er vi fordømt til evig kulturel relativisme? Ligesom globaliseringen sætter spørgsmålstegn ved menneskerettighedernes udelelighed, så sætter politiseringen spørgsmålstegn ved universaliteten. Mange mennesker i Syd og Øst oplever menneskerettighederne som koloniherrernes ideologiske våben blot i en ny skikkelse, et synspunkt som er forståeligt i betragtning af, at vi lod vores idehistoriske skitse munde ud i, at menneskerettighederne er kristendommens ægtefødte børn.

Sådan er det ikke altid blevet opfattet. Faktisk var kirkens mænd generelt fra begyndelsen imod talen om formaliserede menneskerettigheder. Det er først i de sidste halvtreds år, at man har kunnet spore nogen ændring. Men modstanden imod menneskerettighederne trives stadig i mange kirkelige kredse, herhjemme mest tydeligt i kredsen omkring Tidehverv. Således taler Søren Krarup om »den fundamentale forfalskning af den menneskelige og jordiske virkelighed, som menneskerettighederne udgør. Det er jo her den egentlig årsag til

vores misere ligger. Menneskerettighederne er nutidens grundlægn, vor tids afgudsdyrkelse, som ikke blot forkynder en afgud – det autonome og (selv)retfærdige menneske som gud – men som derfor også forfalsker den menneskelige og folkelige situation i verden. Den dæmoniske lovretfærdighed.« (Tidehverv 74/2, s. 22). Senest har vi set, hvordan også Danmark har fundet det opportunt at gå i krig for menneskerettighederne (Kosovo), en indsats der godt nok var forklædt som humanitær intervention, men som i bakspejlet helt tydeligt må vurderes som et fatalt fejlskud byggende på en forkert politisk analyse og en ideologisk oprustning, som der ikke var basis for.

Jeg har indledt denne artikel med to citater, et af Søren Krarup, der ligger i forlængelse af det netop citerede, og et andet citat karakteristisk for den diskussion, der er blevet ført indenfor økumenisk socialetik. De to citater angiver meget godt spændvidden, som præger diskussionen indenfor kirken, skønt internationalt vil det være svært at finde nogen der tager tonen så højt som Søren Krarup.

I den økumeniske diskussion tager man udgangspunkt i, at det kun er folks egen kamp (*struggle*) for at ændre deres forhold, der kan skabe en varig forandring. Vejen til al sand forbedring og forandring går gennem fortsat kamp.

Sydafrika er tit det foretrukne eksempel, fordi det ved det eksempel bliver så åbenbart, hvorfor menneskerettighederne bliver draget ind i den kristne socialetik. Der har vel ikke været noget styre, der mere åbenlyst end apartheidstyret undertrykte menneskerettighederne, og det var som bekendt et styre, der var teologisk begrundet i en kristent farvet mytologi. Samtidig spillede menneskerettighederne en afgørende rolle i forbindelse med apartheidstyrets fald, hvilket antyder at kirken nu i høj grad havde taget menneskerettighedstænkningen til sig. En lang overgang har befrielsesteologien været en afgørende inspirationskilde for kampen for alle menneskers lige rettigheder. I den sydafrikanske kontekst afspejledes dette i Kairos dokumentet. Da den marxistiske samfundsanalyse, som i mangt og meget var inspirationen bag denne udgave af befrielsesteologien, i mellemtiden er gået af mode, så står man nu med nogen rådvildhed overfor de nye økonomiske realiteter. For hvem er egentlig menneskerettighedsovertræderne i den nye globaliserede økonomi. Er det investmentbankers? Eller endnu nærmere på: Er det alle os, der lader vore pensionsformuer administrere af sådanne personer alene med henblik på at få den største profit? En sådan tankegang kan være med til at åbne vore øjne for, at menneskerettighedsovertrædelser ikke er noget, der begås

»derude« af onde bødler, men at vi alle sammen er spundet ind i et system, der i sin konsekvens kan begrænse og krænke næstens grundlæggende rettigheder.

Det andet karakteristiske træk ved den kirkelige optagethed af menneskerettighederne er, at man stiller *offeret i centrum*. Det handler om at lade de undertrykte tale for sig selv; og alt menneskerettighedsarbejde er koncentreret om at bringe hjælp til ofrene. Det problematiske i på den måde at sætte offeret i centrum er meget godt belyst i Henrik Jensens bog om *Offerets Århundrede*. Men igen og igen mindes man om, hvor effektivt et instrument henvisningen til almindelige og universelle menneskerettigheder er i hænderne på dem der bliver undertrykt. I dagens avis falder jeg over en beskrivelse af forholdene på Cuba, hvor Oswaldo Paya, en cubansk systemkritiker siger: »Jeg og den Kristne Befrielsesbevægelse arbejder for personlig frihed for den enkelte. Det sker ud fra en overbevisning om, at det enkelte menneske er et Guds barn, som hverken Castro eller Cubas Kommunistiske parti kan bestemme over«. (*Kristeligt Dagblad* 18/2, 2000). Konkret foreslår han de enkle men basale rettigheder indført: ytringsfrihed, adgang til massemedierne, forsamlings- og foreningsfrihed, amnesti for samvittighedsfanger og afholdelse af frie valg. Elementært skulle man synes. Men ofte nok sker det som bekendt ikke.

Legalisering og sektorisering

Man kan regne de moderne menneskerettigheders fødsel til at være, da de blev indskrevet i en lov. Siden er det juridiske pres vokset. Og hvad der måske mere end noget andet har præget udviklingen indenfor dette område i de sidste halvtreds år er netop denne legalisering. Menneskerettighederne er blevet et afgørende led i folkeretten. De er blevet indskrevet i de fleste nye grundlove, der er blevet til i de lande der kom ud af kolonitiden. Igen er Sydafrika et godt eksempel. Og de er indskrevet i en lang række juridiske tekster, konventioner etc, som er blevet tiltrådt af stater, som derefter internationalt får retslig bindende betydning. Så kan stater drages til ansvar for overtrædelser af menneskerettighederne. Derfor har vi nu en menneskerettighedsdomstol og domstole for krigsforbrydelser. Dermed kan man iagttage en ændring i den måde der arbejdes på. Tidligere gik kampen for menneskerettigheder ofte ud på at holde staterne ansvarlige. Nu ser vi tendenser til at stater selv bliver meget aktive, hvor de indkorpore-

rer menneskerettighederne i en overordnet politik, hvor man som nævnt forbinder handel, udviklingshjælp og långivning med politiske krav til menneskerettighedspolitikken (trade + aid). At det af nogen stater kan opleves som et utidigt overgreb, kan ikke undre men de fleste indretter sig, også fordi denne udvikling spiller sammen med den anden som vi har noteret, nemlig nationalstaternes aftagende betydning.

Meget af den internationale diskussion om menneskerettigheder præges stadig af fortidens synder, og med fortiden menes kolonitiden. Det gælder når man diskuterer »retten til udvikling«, en af de »nyere« menneskerettigheder. Ofte er det blot et skalkeskjul for et krav om at sende flere penge. Og Nord føler sig sat under pres, mens Syd formulerer sig, som var det en ret eller i hvert fald ret og rimeligt eftersom de fortsat lider under kolonitidens udbytning. Hvad er en rimelig kompensation for fortidens koloniale synder?

I forlængelse af legaliseringen oplever vi også en sektorisering af menneskerettighederne. Kvindebevægelsen viste vejen ved at formulere slagordet »kvinderettigheder er menneskerettigheder«. Vold, voldtægt, seksuelt slaveri og handel med kvinder er nogle af de mere åbenlyse menneskerettighedsovertrædelser, men der findes klart også mere subtile diskriminerende praktiker i den private og offentlige sfære.

Også børneområdet er blevet udskilt som en sektor, der kræver særlig årvågenhed. Da det at beskytte børn imod udnyttelse og misbrug er en så åbenlys opgave, er den ofte blevet taget op af kirkeligt inspirerede grupper. Men i det hele taget er de NGO'er, der tager sig af børns rettigheder, nok den hurtigst voksende gruppe. Meget er allerede gjort på det juridiske plan bl.a. med en konvention om børns rettigheder. Men vi ser også den gamle visdom bekræftet, at ret ikke nødvendigvis fører til moral, for drab på pigebørn, salg af børn, børneprostitution og børnearbejde er stadig udbredte foreteelser.

En tredje sektor, som får øget opmærksomhed internationalt er de oprindelige folks rettigheder. Historien har opvist alt for mange eksempler på systematisk udryddelse, tvungne folkeforflytninger og tvungen integration på nogen præmisser, som ikke var disse folks egne. Nu kæmpes der for sproglig og kulturel autonomi, for ejendomsret til jorden og til de åndelige traditioner.

Interreligiøs dialog og menneskerettigheder

De tendenser, som jeg har prøvet at belyse her under overskrifterne menneskerettighedernes globalisering, politisering, legalisering og sektorisering vil sandsynligvis fortsætte. Specielt hvis S. Huntington har ret i, at i fremtiden vil kulturelle konflikter følge religiøse skillelinier, så bliver det af den allerstørste betydning også for arbejdet med menneskerettigheder, at man får taget hul på en seriøs interreligiøs dialog. Interreligiøs dialog kan man være interesseret i af flere grunde. Man kan gå ind i den for missionens skyld, for sandhedens skyld eller for formålets skyld. Man taler som konsekvens heraf om forskellige former for dialog. I alt har fire eller fem former for dialog udkrystalliseret sig. På dansk kan man måske tale om »Samlivets dialog«, »Intellektuel dialog«, »Den åndelige indsigts dialog« og »Handlingens dialog«.

Det er Johannes Aagaards fortjeneste at have udviklet en femte model for dialog kaldet Dialog i Konfrontation, en model der er legitim og nødvendig, når man møder religioner, der ikke spiller med åbne kort eller sejler under falsk flag.

Når forskellige religioner lever samme sted har de en tendens til at isolere sig og forblive eksklusive. Det er nu engang lettest at leve og identificere sig med sin gruppe, når man kan lukke nogen ude eller trække sig tilbage. I samlivets dialog, eller som vi kunne sige på grundtvigsk: i en dialog for menneskelivets skyld, da ikke alene anerkender man hinandens eksistens, men man bekræfter hinandens anderledeshed samtidig med at man har blik for hvad der forbinder på det menneskelige og det religiøse plan.

Denne også meget praktiske dialog for menneskelivets skyld kan understøttes af en dialog på det intellektuelle niveau om teologiske og filosofiske emner. Det bliver som regel en sag for eksperter, der kan sammenligne og evaluere forskellige religioners tekster, symboler og begreber som udtryk for en fælles realitet. I en dialog på dette niveau kan der ikke være tale om, at sige at den ene har ret og den anden har uret, men alle de religiøse udtryk ses som forsøg på at omskrive det absolutte eller komme hinsides dette. Man går ikke ind i en sådan dialog af instrumentelle årsager, som f.eks. for at skabe fred men for at vinde indsigt også om sig selv og sin egen tradition. Man vil opdage, at det man i sin egen tradition har kæmpet med på en bestemt måde, det er behandlet – måske med andre ord og begreber – i en anden tradition; resultatet vil som regel være en stor åbenhed overfor forskelligartede udtryk og erfaringer. Ofte ser man gode re-

sultater i den fjerde form for dialog, handlingens, hvor fælles erfaringer af konkret samarbejde om et bestemt, f.eks. socialetisk spørgsmål eller problem, kan fremme forståelsen.

For mig er der ingen tvivl: Skal man styrke og udbygge den fælles forståelse af menneskerettighederne, så må de understøttes af en interreligiøs dialog – og det på alle planer. Det kan tilmed være til inspiration, når vi reflekterer over de nye former for kultur- og religionsmøde, som vi daglig udsættes for.

Det må handle om at bygge bro mellem den levende mangfoldige religiøse verden og den globale verdens rationalitet. De forskellige religioners evne til at gøre netop dette vil være afgørende for deres overlevelsesduelighed. Kristendommen burde i den forbindelse have en fordel al den stund den er en missionerende og global religion.

Hvis man koncentrerer sig om de frisættende træk i andre religioner kan dialogen styrke universaliteten, forestillingen om at menneskerettighederne er universelle. Overfor religiøs intolerance fordres religionsfrihed og beskyttelse af religiøse minoriteter, det siger sig selv. Men hvad stiller man op med indsigten i, at religionsfrihed ikke altid kan være lig med religionslighed? Den almindelige løsning er, at man gør en dyd ud af nødvendigheden: Der hersker mangfoldighed, ergo er mangfoldighed en dyd. Følgen er pluralisme i betydningen relativisme og privatisering af den religiøse overbevisning. Men det kan vanskeligt være det sidste ord. Sand tolerance og respekt for individers ukrænkelige rettigheder forudsætter, at man ser alle kulturelle og religiøse udtryk som autentiske bidrag til det fælles projekt.

Selvfølgelig skal vi omfavne og hilse mangfoldigheden velkommen. Forskellighed kan virke befrugtende og være en gevinst. Men vi må ikke glemme enheden. I økumenisk teologi arbejder man med forskellige enhedsmodeller. Den som man fra luthersk hold som regel har kunnet tilslutte sig hedder »enhed i forsonet forskellighed« (Unity in reconciled diversity). Måske kan den model også overføres til et område som menneskerettighederne. Vi kan hilse forskellighed velkommen; men forskellighedens ressourcer skal sættes ind til fordel for det fælles projekt: fred og fordragelighed samt klodens og menneskehedens overlevelse.

Viggo Mortensen, professor
Afdeling for missionsteologi og økumenisk teologi
Aarhus Universitet
8000 Århus C

Konservativ humanisme

– Om Thomas Manns forhold til liberal menneskerettighedstænkning

- Den konservative tænker Thomas Mann gjorde sig indirekte nogle overvejelser over menneskerettighederne. Han forholdt sig grundlæggende skeptisk til dem. Ud fra romanen *Josef og hans brødre* og andre litterære skrifter undersøges her i artiklen forholdet mellem stat og metafysik og begrebet 'ironisk politik' som grundtræk i Thomas Manns praktiske og politiske fornuft.

Thomas Mann ytrer sig kun få steder i sine politiske essays direkte om menneskerettigheder, og dog kan hans politiske tænkning sammenfattes som en konservativ humanisme, der står i et spændingsfuldt forhold til en liberal menneskerettighedstænkning. I sin bog *Et upolitisk menneskes betragtninger* (1918) vender Thomas Mann hele tiden tilbage til den afgørende ideologiske og idépolitiske forskel mellem tysk kultur og vestlig (fransk) civilisation. Den Franske Revolution og forestillingen om politiske rettigheder affærdiges nedladende som et forsøg på liberal verdensforbedring.

Thomas Mann forholder sig grundlæggende skeptisk til om den liberale friheds- og statsopfattelse, der formuleres i de oprindelige menneskerettigheder fra den franske revolution, indeholder værdier der er stærke nok til at holde et samfund sammen. Thomas Mann er ikke nødvendigvis en meget principiel modstander af menneskerettigheds-idealene, men tror ikke på, at de abstrakte rettigheder om individets frihed er nok til at sikre et moralsk fællesskab. I det hele taget interesserer Thomas Mann sig, som det fremgår af det følgende, mere for konkret politisk håndlag end for politiske abstraktioner.

Thomas Mann interesserer sig ikke for menneskerettigheder, men for den praktiske og politiske fornuft der kan forbedre menneskenes vilkår, herunder også de aspekter der berøres i menneskerettighederne.

Stat og metafysik

Uanset hvor Thomas Mann befinder sig politisk gennem sit liv, som ung nationalkonservativ eller ældre demokrat og verdensborger i USA, bindes hans politiske tænkning sammen af en vedvarende skepsis overfor det liberale frihedsbegreb, om hvilket Thomas Manns holdning var den samme som filosofen Arthur Schopenhauers om demokratiet: At det ville være en udmærket idé, hvis mennesket var bedre, end det er. I *Et upolitisk menneskes betragtninger* (1918) skriver Thomas Mann en helt anden historie end den velkendte om den individuelle og myndige borger. Thomas Mann overtager ikke den dominerende idéhistoriske konstruktion, der ser renaissance, reformation og oplysning som led i samme udvikling. Tværtimod ærgrer han sig over den lethed, hvormed det han kalder civilisationslitteraten, dvs. den liberalt og vestligt orienterede forfatter, tolker reformationen som individets befrielseshistorie. Thomas Mann betoner tværtimod det reformerede Tyskland, som et hjemsted for konservativ modstand mod tiltagende liberalisering.

I *Et upolitisk menneskes betragtninger* kommenterer Thomas Mann lidt altmodisch den kendsgerning, at staten og nationen i nyere tid har mistet sin metafysiske karakter. I den demokratiske tidsalder legitimeres staten ikke religiøst, men gennem demokratisk deltagelse, og det er denne forskydning af statens legitimationsgrundlag, der bekymrer Thomas Mann. For ham er stater uden metafysik opskriften på social opløsning. Metafysikken binder et folk sammen gennem et fælles værdigrundlag. I demokratiet forvandles folket derimod til en uregerlig masse. Hele argumentationen står og falder med den antropologiske og folkepsykologiske antagelse, at mennesket ikke kun er et socialt, men også et metafysisk væsen. Uden et metafysisk bånd falder samfundet fra hinanden i egoistiske enkeltviljer. Synspunktet er en eksplicit kritik af den liberalistiske statsopfattelse, der vil adskille religion og stat, indføre den abstrakte ret og den neutrale stat. Den liberale stat repræsenterer ingen bestemt verdensanskuelse, men er en neutral ramme for forfølgelse af egne interesser. Hele logikken og argumentationen peger frem mod det autoritæres nødvendighed i

enhver social orden, for uden elementet af noget overjordisk eksisterer der ikke noget, der kan afbøje den naturlige egoisme. Alle demokratiske forsøg på at gøre samfundets legitimationsgrundlag gennemsigtigt tolkes som social anomi.

Sådanne analyser af metafysikkens opløsning og efterlysningen af en ny form for autoritet, florerede omkring 1. Verdenskrig. *Et upolitisk menneskes betragtninger* blev bl.a. en inspiration for den såkaldte konservative revolutions eller radikalkonservatismens tænkere. Thomas Mann var ikke selv radikalkonservativ, men frygtede, at det borgerlige samfunds betoning af individets rettigheder og udstrakte mulighed for selvrealisering ville ske på bekostning af statens autoritet.

Bag ved den konservative kritik af statens atomisering lå således en angst for, at det liberale frihedsbegrebs verdensanskuelsesmæssige neutralitet betød, at demokratiske stater ikke kunne være handlingsanvisende. Den borgerlige lovgivnings frihedsbegreb var negativt; alt hvad der ikke udtrykkeligt er forbudt, var tilladt. I »Et upolitisk menneskes betragtninger« foretog Thomas Mann en nærmest profetisk analyse af frihedsbegrebets negativitet, idet han så, at dets latente nihilisme ikke pegede frem mod tiltagende anarki, men mod behovet for nye bindinger. I denne antydning af, at det liberale frihedsbegreb – under bestemte historiske omstændigheder – har et indre psykologisk omvendingspunkt, hvor autoritære bindinger bliver politisk attraktive, skrev Thomas Mann blot, hvad der med den nazistiske massebevægelse skulle blive politisk realitet kun få år senere.

Josef

Josef-figuren i romanen *Josef og hans brødre* er Thomas Manns største og mest imponerende menneskeportræt. Josef er blød, nuanceret, forfinet og samtidig også mere praktisk end de andre personligheder i forfatterskabet. Denne samling af gode egenskaber hos én person, er resultatet af en overmenneskelig modningsproces; fra at være Jakobs ynglingsbarn, der naivt buser ud med sine drømme om egen ophøjethed, bliver Josef til et menneske der ydmygt bøjer sig for Guds planer med ham. I flere situationer anes Josefs snedighed, men den kommer til udtryk på værdig og selvfølgelig måde. Menneskelig list er, set i Josefs højere perspektiv, gudsbekymring, dvs. interesse for pagten med Gud. Hans åndelighed er trænet i kalkulatorisk fornuft. Josefs humanisme bygger på »profane kundskaber«, som han fra naturens og især

fortællerens side er blevet udstyret med i rigt mål. Men kundskaber er ikke i sig selv nogen garanti for den kloge anvendelse af dem, blot forudsætninger. Netop fordi Josef er så rigt udstyret med talenter, kan han hellige sig det, der ligger over det hårde arbejde med tilegnelse af kundskaber, der sikrer civiliseret samliv.

Josefs ledelsestalent udspringer af hans indlevende temperament, som er mest tydeligt i den store scene, hvor han tyder Faraos drømme på en tilfredsstillende måde, dvs. i overenstemmelse med drømmenes præg af vigtighed for riget. Hans drømmetydning har ikke karakter af nyhed, men formulerer drømmerens egne anelser. Drømmetydningen hos farao er Josefs største triumf med hensyn til at tyde virkelighedens iboende muligheder, idet han ved at forudse de gode og dårlige høstår øjner muligheden for at planlægge sig ud af naturens luner og dermed »vende skæbnen til velsignelse«.

Det der udmærker ham, er hans sympati med det menneskelige i dets helhed, dvs. også det nedrige og moralsk problematiske. Josefs blik på verden er nærmest amoralsk nysgerrigt. Han forstår og indser verdens indretning uden at blive moralsk indigneret over de nedrigheder, han møder på sin vej, og det vel at mærke ikke fordi han er ligeglad med forskellen mellem godt og ondt. Hans mentale distance betyder en udsættelse af de hårde domme, og gør det muligt at øve en påvirkning på sine undersåtters adfærd (f.eks. deres seksuelle udskjelser), som en mere spontan moralsk reaktion ville være udelukket fra. Josef fremtræder som et fint væsen og er disponeret for tilgivelse og storsind, ikke mindst fordi han kender det hele fra sig selv. Han er, som det siges, både velsignet fra oven og fra neden. Som kronen på værket i Josefs imponerende karriere i Egypten ender han som Faraos betroede landbrugsminister med ansvar for kornkamrene.

Efter den både ironiske og humoristiske skildring af Josefs mange reformprojekter siges der noget afgørende. Hans reformer er ikke blot visionære ideer gennemtvunget med magt, men grundlagt på tyding af virkeligheden. Om det afgifts- og oplagringssystem og de øvrige jordbrugsreformer han iværksætter, og hvis logik ikke har så lidt til fælles med den berømte New Deal-politik, hedder det sammenfattende:

»Det er ikke rigtigt at sige, at det såkaldte Ny Riges ejendommelige agrarforhold (...) var blevet skabt ved Jakobssønnens forholdsregler. I virkeligheden fuldendte han blot en i forvejen vidt fremskreden udvikling, idet han

befæstede forhold, der havde bestået før ham, klarlagde dem retligt og bragte dem til fuld bevidsthed«¹

Josef gør således to ting: han cementerer samfundsmæssige forhold, bl.a. juridisk, og nært sammenhængende hermed bevidstgør han allerede eksisterende tendenser i den givne samfundsstruktur. Bemærk også at Josef her beskrives som Jakobsøn; det hører med til Josefs evner, at det er faderens verden og dennes tro der er forudsætningen for Josefs ledelsesevner.

I håb om at konturerne af Josefs eksemplariske politiske håndslag, hvis kerne er hans manøvreduktighed i konkrete sociale situationer, er skitseret, vil jeg for tydelighedens skyld anføre et supplerende eksempel på praktisk fornuft. Det er fra novellen *Loven* (1943), som Thomas Mann udfærdigede lige efter færdiggørelsen af »Josef og hans brødre«. »Loven« handler om De Ti Buds tilblivelse og Moses' opdragelse af det israelittiske folk. I »Loven« beskrives Moses' ikke hele tiden lige vellykkede forsøg på at få folket til at overtage troen på den ene usynlige Gud. Før Moses' religiøse projekt så situationen sådan ud, at Jahve blot var én blandt flere guder. Før Moses dyrkede de ham, men kun som én blandt flere guder:

»de gjorde sig ikke mange tanker ved dyrkelsen af ham, som de kun tog med for en sikkerheds og alle tilfældes skyld. Det var faldet dem ind, at der jo blandt guder måske også kunne være en, som man ikke så, en uden skikkelse, og de ofrede kun til ham for ikke at forsømme noget, for ikke at krænke nogen og for ikke at pådrage sig ubehageligheder fra nogen kant«²

Moses' dannelsesprojekt er kun ydre i den forstand, at han påtrykker folket sin vilje, men han tager udgangspunkt i en i forvejen eksisterende gudsdyrkelse. Moses styrer ikke den sociale virkelighed gennem ideer, men gennem ideer der allerede har fæstet rødder i virkeligheden, hans religiøse projekt er derfor i sin kerne pragmatisk.

Hvad der i mere retsfilosofiske termer tales om, er den lille men væsentlige brik, som ethvert socialt system må støtte sig på i politik og retsudøvelse: Midt i de formaliserede sociale systemers principper og regler må den sociale interaktion støtte sig på den menneskelige dømmekraft. Et princip eller en regel kan i sagens natur ikke udsige noget om sin konkrete anvendelse.

Det er svært formaliserbare elementer som konduite, dømmekraft og visdom, der sikrer denne overgang mellem regel og sag, princip og virkelighed, institution og hverdagsliv. Og bredere formuleret de menneskelige egenskaber ethvert samfund behøver og forudsætter. I Hans-Georg Gadammers *Wahrheit und Methode* (1960) tales om den »grundlæggende forlegenhed«, som dømmekraften befinder sig i med hensyn til at kunne henvise til et princip, der kan lede dens domme. Principper sætter en målestok for menneskelig handlen, men vejleder ikke konkret.

Jeg antydede tidligere, at Thomas Mann ikke leverer et afklaret humanismebegreb, men en humanismevision. Thomas Mann når frem til sin humanismevision, ikke ved at udskille begreberne logisk fra hinanden, men ved at se nærmere på deres konkrete forvikling. I videre forstand er *Josef og hans brødre* en påmindelse om, at abstraktioner først for alvor bliver relevante, når de er beslægtet med den empiri de er opstået af. *Josef og hans brødre* er ikke et moralfilosofisk eller politisk filosofisk arbejde. Det er en mimetisk og litterær gestaltning af den sociale og psykologiske empiri, som moralske, filosofiske og politiske tanker bør være vellykkede generaliseringer over for at kunne gribe fat ved noget virkeligt og ikke blot være højere regulative ideer. *Josef og hans brødre* handler om det, der kommer før tænkningen og politikken og dermed om humanismens mulighedsbetingelser. I den forstand er *Josef og hans brødre* ikke et politisk, men et metapolitisk værk. Et værk om betingelserne for humanistisk politik.

Reformkonservatisme

Denne kun i korte træk skitserede humanismevision står ifølge Thomas Mann-forskeren Dieter Borchmeyer i arv og gæld til den såkaldte reformkonservatisme. Dieter Borchmeyer argumenterer i en artikel (»Politische Betrachtungen eines Angeblich Unpolitischen« *Thomas Mann-Jahrbuch*, Band 10, 1997) for, at Thomas Mann har mere til fælles med det 18. århundredes konservatisme, særligt Edmund Burkes konservatisme end sine egne samtidige radikalkonservative antidemokrater. Den betoning af dømmekraft, som er kernen i Josefs pessimistiske humanisme, støtter den formodning. Borchmeyer mener at kunne påvise en linie fra en gammeleuropæisk opfattelse af politik, der i sidste ende går tilbage til Aristoteles, frem over Edmund Burkes kritik af Den Franske Revolution til et værk som Thomas Manns *Et*

upolitisk menneskes betragtninger. Her er naturligvis ikke tale om nogen direkte påvirkning, men mere om en europæisk grundimpuls i retning af en mere empirisk måde at tænke det politiske på. Denne tradition ser en fare i en absolutering af det politiske. Den ypperste politiske dyd er i denne tradition klogskab (prudence) eller phronesis. Phronesis er praktisk viden, og ikke en i forvejen udkastet politisk teori, men en erfaring knyttet til konkrete og foranderlige situationer.

Det er denne side af politikken der får hovedprioriteten i *Et upolitisk menneskes betragtninger*: »Politik er nødvendigvis viljen til formidling og til det positive resultat, klogskab, smidighed, høflighed, diplomati...«³ Dette fokus på klog situationsrelateret handlen adskiller sig på den ene side fra en status quo-konservatisme af blot bevarende karakter, på den anden side fra revolutionære omvæltninger.

Ironisk politik

Med disse korte henvisninger til dømmekraft, reformkonservatisme og phronesis håber jeg at have antydnet en interessant og frugtbar perspektiveringsmulighed i forhold til Thomas Manns konservative humanisme. Thomas Mann havde ikke kunnet skabe Josef-skikkelsen i »Josef og hans brødre«, hvis ikke det havde været for de tanker og overvejelser, som den tidlige og nationalkonservative Thomas Mann havde gjort sig. Som belæg for at det forholder sig sådan, vil jeg henvisse til de to sidste kapitler i *Et upolitisk menneskes betragtninger* (1918).

I disse sidste kapitler lancerer Thomas Mann et lidt fremmedartet udtryk, nemlig ironisk politik. Men hvad ligger der i det begreb? Sagt helt enkelt betyder det, at politik befinder sig mellem to størrelser, han kalder liv og ånd, mellem naturgrundlaget og det intellektuelle. Ironien går på, at politikeren hverken identificerer sig kun med det ene eller det andet. Som eksempel henviser Thomas Mann til, at middelalderkirken på den ene side holdt dogmet om arvesynden i hævd, på den anden side holdt hånden for det ene øje, dvs. skelnede mellem den højere åndelige kultur og naturgrundlaget. I *Der Zauberberg* (1924) genbruger Thomas Mann eksemplet: Naphta siger i en samtale med Settembrini om den katolske kirke, at den er »verdenshistoriens mest realistiske magtsystem«.⁴ Naphta taler om den humane ironi, hvormed middelalderkirken

»bestandig gav verden, kødet, indrømmelser, med klog eftergiveness slørede princippet yderste konsekvenser og lod ånden herske som regulerende indflydelse uden at møde naturen med alt for megen strengthed.

Man genkender formentlig den ledelsesform som beskrevet ovenfor i skikkelse af Josef og Moses. Den passage i *Betragtningerne* jeg henviser til tager Thomas Mann i øvrigt direkte fat i en retsfilosofisk diskussion. Her bestemmes forholdet mellem ret, lovgivning og politik. Politik skal bruge retten med en vis skånsomhed, med samvittighed og klogskab.

Det i denne sammenhæng lidt pudsige begreb ironi er relevant i den politiske tænkning, fordi det vidner om, at den strengthed og principfasthed der også hører til politisk ledelse, bliver umenneskelig og ubrugelig i konkrete afgørelser, hvis den ikke medregner mennesketilværelsens ufuldkommenhed. Den tyske filosof Hegel sammenfattede sin analyse af den franske revolutions abstrakte moralisme, hvor de store principper blev anvendt direkte i virkeligheden, på følgende måde: at gøre en abstraktion gældende i virkeligheden er det samme som at ødelægge virkeligheden. Ikke mindst megen moderne teknokratisk og utopisk samfundsplanlægning har været fanget i denne dogmatiske alvor og savnet sansen for den del af livet, der ikke lader sig formalisere og funktionalisere. Man kunne vende det hele lidt på hovedet og sige, at det er abstraktionerne og principfastheden, der ikke tager virkelighedens mangfoldighed alvorligt.

I den forstand er ironi udtryk for en højere form for alvor. På samme måde som Josefs skælnske indstilling ikke er udtryk for ligestyldighed med undersåtternes tilværelse, men tværtimod forudsætningen for hans engagement i samfundsmæssige forbedringer. Som antydning er begrebet *phronesis* en betegnelse for menneskets dømmekraft, dér hvor princippet ikke er tilstrækkeligt handlingsanvisende og mennesket er overladt til sig selv. Det som ofte overses i moderne tid, er at kvaliteten af ethvert socialt system i sidste ende står og falder med det konkrete gode. Og her spiller dømmekraft der udspringer af livserfaring en lige så stor rolle som teoretisk viden indhøstet i et uddannelsesforløb. Ironi betyder således en afslappet omgang med egne holdninger og en indsigt i, at det ikke er meninger og ideologi, men erfaringer der bør få det sidste ord i de beslutninger der træffes i politik. Thomas Manns politiske udvikling fra nationalkonservativ tænkning til hans placering i midten af det politiske spektrum, blev bl.a.

gjort mulig af hans evne og vilje til at lade personlige og historiske erfaringer virke korrigerende på holdninger og synspunkter.

Thomas Manns idépolitiske placering

Josefs reformprojekter i *Josef og hans brødre* er et sted blevet beskrevet som »socialisme fra oven«. Dermed antydes, at det nok er en human ledelsesform, der er tale om, men ikke just et klassisk demokrati. Statsformerne i *Josef og hans brødre* og *Loven* er kort sagt oplyst monarki, baseret på ét menneskes særlige tydingsevner. På den ene side bekender Thomas Mann sig til demokratiet i sine essays, men den måde han i sine litterære skildringer redder den europæiske humanisme er på den anden side en autoritær styreform, der strider mod kernerdefinitioner af demokratiet, f.eks. folkets selvbestemmelsesret, som er nedfældet i menneskerettighederne. Thomas Manns konservative humanisme gør ham efter min mening til en interessant diskussionspartner i en idépolitisk debat. Han blander to positioner, som normalt bekæmper hinanden. På den ene side psykologisk indsigtsfulde, men politisk reaktionære tænkere som Schopenhauer og Nietzsche, for slet ikke at tale om Carl Schmitt og Ernst Jünger, inkarneret i skikkelse af Naphta, konservativt revolutionære tænkere, der ikke en gang bekender sig til den moderne selvforståelses idealer (demokratisk forfatning, myndige borgere og menneskerettigheder osv.), og på den anden side en filosofisk-politisk position som den tyske sociolog og filosof Jürgen Habermas kunne være en inkarnation af; én hvis forfatterskab er en stor appel til den moderne-borgerlige-demokratiske selvforståelse.

Karl Marx profeterede i 1844, at Tyskland en morgen ville være på niveau med det europæiske forfald uden nogen sinde at have været på niveau med den borgerlige-individualistiske humanisme. Marxs formulering handler bl.a. om Tysklands sene demokratisering i forhold til Frankrig og England. Den tidlige Thomas Mann var én af dem der betonedede denne historiske usamtidighed mellem Tyskland og Europa, medens den sene Thomas Mann klog af skade arbejdede på at udjævne forskellen. Så grundigt og overbevisende, at den daværende tyske udenrigsminister Hans Dietrich-Genscher, ved forhandlingerne om at genforene de to tysklunde citerede formuleringen fra Thomas Manns *Doktor Faustus* om, at det ikke gjaldt om at gøre Europa tysk, men Tyskland europæisk.

Det, der gør Thomas Mann interessant i en idépolitisk diskussion om den moderne selvforståelse, er, at han ender som en skeptisk demokratitilhænger, som vist gennem *Josef og hans brødre* og *Loven*. Den mellemposition gør det kort fortalt muligt for ham at transportere pointer, indsigter og erfaringer fra den kulturkonservative og reaktionære sfære, hen til den borgerlige humanismes sfære. Dermed efterlever Thomas Mann i praksis Theodor W. Adornos formulering i *Minima Moralia* om, »at stille alle reaktionære argumenter mod den vestlige kultur i den progressive oplysnings tjeneste«. ⁵

Noter

1. *Josef og hans brødre*, Gyldendal 1993, bind 4, s. 206.
2. *Loven*, Gyldendal 1991, s. 13.
3. *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main 1997, s. 578.
4. *Trolldomsbjerget*, Gyldendal 1991, bind 2, s. 725.
5. *Minima Moralia*, Modtryk 1987, s. 148.

Henrik Stampe Lund, ph.d.
Njalsgade 16, 2.tv
2300 København S

FN's Verdenserklæring om Menneskerettighederne (1948)

Den 10. december 1948 vedtog og offentliggjorde FNs tredje generalforsamling *Verdenserklæringen om Menneskerettighederne*. Erklæringen blev vedtaget med 48 landes ja-stemmer Ingen lande stemte imod. 8 lande afstod.

Umiddelbart efter denne historiske begivenhed henstillede generalforsamlingen til alle medlemslande, at de offentliggjorde erklæringens fulde tekst. De skulle desuden »foranstalte, at den bliver omdelt, fremlagt, læst og forklaret i særdeleshed i skoler og andre undervisningsinstitutioner, uden hensyn til de forskellige landes og områders politiske forhold«.

Erklæringens officielle tekst findes på FNs seks officielle sprog: arabisk, engelsk, fransk, kinesisk, russisk og spansk.

Endvidere har en lang række af FNs medlemslande fulgt generalforsamlingens opfordring og oversat erklæringen til det nationale sprog. Den danske oversættelse på de følgende sider er udarbejdet af udenrigsministeriet.

Ved henvendelse til FNs nordiske informationskontor i København kan man gratis rekvirere eksemplarer af erklæringen på henholdsvis FNs officielle sprog, de øvrige nordiske sprog samt et begrænset antal andre sprog.

Verdenserklæringen om Menneskerettighederne

Indledning

Da anerkendelse af den mennesket iboende værdighed og af de lige og ufortabelige rettigheder for alle medlemmer af den menneskelige familie er grundlaget for frihed, retfærdighed og fred i verden, da tilsidesættelse af og foragt for menneskerettighederne har ført til barbariske handlinger, der har oprørt menneskehedens samvittighed, og da skabelsen af en verden, hvor menneskene nyder tale- og trosfrihed og frihed for frygt og nød, er blevet forkyndt som folkenes højeste mål, da det er af afgørende betydning, at menneskerettighederne be-

skyttes af loven, hvis ikke mennesket som en sidste udvej skal tvinges til at gøre oprør mod tyranni og undertrykkelse, da det er af afgørende betydning at fremme udviklingen af venskabelige forhold mellem nationerne, da De forenede Nationers folk i pagten påny har bekræftet deres tro på fundamentale menneskerettigheder, på menneskets værdighed og værd og på lige rettigheder for mænd og kvinder, og har besluttet at fremme sociale fremskridt og højne levevilkårene under større frihed, da medlemsstaterne har forpligtet sig til i samarbejde med De forenede Nationer at arbejde for fremme af almindelig respekt for og overholdelse af menneskerettigheder og fundamentale frihedsrettigheder, da en fælles forståelse af disse rettigheder og friheder er af den største betydning for den fulde virkeliggørelse af denne forpligtelse, proklamerer *Plenarforsamlingen* derfor nu denne *Verdenserklæring om Menneskerettighederne* som et fælles mål for alle folk og alle nationer med det formål, at ethvert menneske og ethvert samfundsorgan stedse med denne erklæring for øje skal stræbe efter gennem undervisning og opdragelse at fremme respekt for disse rettigheder og friheder og gennem fremadskridende nationale og internationale foranstaltninger at sikre, at de anerkendes og overholdes overalt og effektivt, både blandt befolkningerne i medlemsstaterne og blandt befolkningerne i områder, der befinder sig under deres styre.

Artikel 1

Alle mennesker er født frie og lige i værdighed og rettigheder. De er udstyret med fornuft og samvittighed, og de bør handle mod hverandre i en broderskabets ånd.

Artikel 2

Enhver har krav på alle de rettigheder og friheder, som nævnes i denne erklæring, uden forskelsbehandling af nogen art, f. eks. på grund af race, farve, køn, sprog, religion, politisk eller anden anskuelse, national eller social oprindelse, formueforhold, fødsel eller anden samfundsmæssig stilling.

Der skal heller ikke gøres nogen forskel på grund af det lands eller områdes jurisdiktionsforhold eller politiske eller internationale stilling, til hvilket en person hører, hvadenten dette område er uafhængigt, under formynderskab eller er et ikke selvstyrende område, eller dets suverænitet på anden måde er begrænset.

Artikel 3

Enhver har ret til liv, frihed og personlig sikkerhed.

Artikel 4

Ingen må holdes i slaveri eller trældom ; slaveri og slavehandel under alle former skal være forbudt.

Artikel 5

Ingen må underkastes tortur eller grusom, umenneskelig eller vanærende behandling eller straf.

Artikel 6

Ethvert menneske har overalt i verden ret til at blive anerkendt som retssubjekt.

Artikel 7

Alle er lige for loven og har uden forskelsbehandling af nogen art lige ret til lovens beskyttelse. Alle har ret til lige beskyttelse mod enhver forskelsbehandling i strid mod denne erklæring og mod enhver tilskyndelse til en sådan forskelsbehandling.

Artikel 8

Enhver har ret til en fyldestgørende oprejsning ved de kompetente nationale domstole for handlinger, der krænker de fundamentale rettigheder, som forfatningen eller loven giver vedkommende.

Artikel 9

Ingen må underkastes vilkårlig anholdelse, tilbageholdelse eller landsforvisning.

Artikel 10

Enhver har under fuld ligeberettigelse krav på en retfærdig og offentlig behandling ved en uafhængig og upartisk domstol, når der skal træffes en afgørelse med hensyn til hans rettigheder og forpligtelser og med hensyn til en hvilken som helst mod ham rettet strafferetlig anklage.

Artikel 11

1. Enhver, der anklages for et strafbart forhold, har ret til at blive anset for uskyldig, indtil hans skyld er godtgjort i henhold til lov ved en

offentlig retshandling, hvorunder han har fået alle de garantier, der er fornødne for hans forsvar.

2. Ingen må anses for skyldig i noget strafbart forhold på grund af nogen handling eller undladelse, der ikke i henhold til national eller international ret var strafbar på det tidspunkt, da den blev begået. Der skal heller ikke kunne idømmes strengere straf end fastsat på den tid, da det strafbare forhold blev begået.

Artikel 12

Ingen må være genstand for vilkårlig indblanding i private forhold, familie, hjem eller korrespondance, ej heller for angreb på ære og omdømme. Enhver har ret til lovens beskyttelse mod sådan indblanding eller angreb.

Artikel 13

1. Enhver har ret til at bevæge sig frit og til frit at vælge opholdssted indenfor hver stats grænser.

2. Enhver har ret til at forlade et hvilket som helst land, herunder sit eget, og til at vende tilbage til sit eget land.

Artikel 14

1. Enhver har ret til i andre lande at søge og få tilstået asyl mod forfølgelse.

2. Denne ret må ikke påberåbes ved anklager, der virkelig hidrører fra ikke-politiske forbrydelser eller fra handlinger i strid med De forenede Nationers formål og principper.

Artikel 15

1. Enhver har ret til en nationalitet.

2. Ingen må vilkårligt berøves sin nationalitet eller nægtes ret til at skifte nationalitet.

Artikel 16

1. Uden begrænsninger af racemæssige, nationalitetsmæssige eller religiøse grunde har mænd og kvinder, der har nået myndighedsalderen, ret til at gifte sig og stifte familie. De har krav på lige rettigheder med hensyn til indgåelse af ægteskab, under ægteskabet og ved dets opløsning.

2. Ægteskab skal kun kunne indgås med begge parters frie og fulde samtykke.

3. Familien er samfundets naturlige og fundamentale enhedsgruppe og har krav på samfundets og statens beskyttelse.

Artikel 17

1. Enhver har ret til at eje ejendom såvel alene som i fællig med andre.
2. Ingen må vilkårligt berøves sin ejendom.

Artikel 18

Enhver har ret til tanke-, samvittigheds- og religionsfrihed: denne ret omfatter frihed til at skifte religion eller tro og frihed til enten alene eller i fællesskab med andre, offentligt eller privat, at give udtryk for sin religion eller tro gennem undervisning, udøvelse, gudsdyrkelse og overholdelse af religiøse forskrifter.

Artikel 19

Enhver har ret til menings- og ytringsfrihed; denne ret omfatter frihed til at hævde sin opfattelse uden indblanding og til at søge, modtage og meddele oplysning og tanker ved et hvilket som helst meddelelsesmiddel og uanset landegrænser.

Artikel 20

1. Alle har ret til under fredelige former frit at forsamles og danne foreninger.
2. Ingen kan tvinges til at være medlem af en forening.

Artikel 21

1. Enhver har ret til at deltage i sit lands styre enten direkte eller gennem frit valgte repræsentanter.
2. Enhver har ret til lige adgang til offentlige embeder og hverv i sit land.
3. Folkets vilje skal være grundlaget for regeringens myndighed; denne vilje skal tilkendegives gennem periodiske og virkelige valg med almindelig og lige valgret og skal udøves gennem hemmelig afstemning eller tilsvarende frie afstemningsmåder.

Artikel 22

Enhver har som medlem af samfundet ret til social tryghed og har krav på, at de økonomiske, sociale og kulturelle rettigheder, der er uundværlige for hans værdighed og hans personligheds frie udvikling, gennemføres ved nationale foranstaltninger og internationalt

samarbejde og i overensstemmelse med hver stats organisation og hjælpemidler.

Artikel 23

1. Enhver har ret til arbejde, til frit valg af beskæftigelse, til retfærdige og gunstige arbejdsvilkår og til beskyttelse mod arbejdsløshed.
2. Enhver har uden forskel ret til lige løn for lige arbejde.
3. Enhver, der arbejder, har ret til et retfærdigt og gunstigt vederlag, der sikrer ham selv og hans familie en menneskeværdig tilværelse, og om fornødent tillige til andre sociale beskyttelsesforanstaltninger.
4. Enhver har ret til at danne og indtræde i fagforeninger til beskyttelse af sine interesser.

Artikel 24

Enhver har ret til hvile og fritid, herunder en rimelig begrænsning af arbejdstiden, og til periodisk ferie med løn.

Artikel 25

1. Enhver har ret til en sådan levestandard, som er tilstrækkelig til hans og hans families sundhed og velvære, herunder til føde, klæder, bolig og lægehjælp og de nødvendige sociale goder og ret til tryghed i tilfælde af arbejdsløshed, sygdom, uarbejdsdygtighed, enkestand, alderdom eller andet tab af fortjenstmulighed under omstændigheder, der ikke er selvforskyldt.
2. Mødre og børn har krav på særlig omsorg og hjælp. Alle børn skal, hvad enten de er født i eller udenfor ægteskab, have den samme sociale beskyttelse.

Artikel 26

1. Enhver har ret til undervisning. Undervisningen skal være gratis, i det mindste på de elementære og grundlæggende trin. Elementær undervisning skal være obligatorisk. Teknisk og faglig uddannelse skal gøres almindelig tilgængelig for alle, og på grundlag af evner skal der være lige adgang for alle til højere undervisning.
2. Undervisningen skal tage sigte på den menneskelige personligheds fulde udvikling og på at styrke respekten for menneskerettigheder og grundlæggende friheder. Den skal fremme forståelse, tolerance og venskab mellem alle nationer og racemæssige og religiøse grupper, og den skal fremme De forenede Nationers arbejde til fredens bevarelse.

3. Forældre har førstret til at vælge den form for undervisning, som deres børn skal have.

Artikel 27

1. Enhver har ret til frit at deltage i samfundets kulturelle liv, til kunstnydelse og til at blive delagtiggjort i videnskabens fremskridt og dens goder.

2. Enhver har ret til beskyttelse af de moralske og materielle interesser, der hidrører fra en hvilken som helst videnskabelig, litterær eller kunstnerisk frembringelse, som vedkommende har skabt.

Artikel 28

Enhver har krav på en social og international orden, i hvilken de i denne erklæring nævnte rettigheder og friheder fuldtud kan virkeliggøres.

Artikel 29

1. Enhver har pligter overfor samfundet, der alene muliggør personlighedens frie og fulde udvikling.

2. Under udøvelsen af sine rettigheder og friheder er enhver kun underkastet de begrænsninger, der er fastsat i loven alene med det formål at sikre skyldig anerkendelse af og hensyntagen til andres rettigheder og friheder og med det formål at opfylde de retfærdige krav, som moralen, den offentlige orden og det almene vel stiller i et demokratisk samfund.

3. Disse rettigheder og friheder må i intet tilfælde udøves i strid med De forenede Nationers formål og principper.

Artikel 30

Intet i denne erklæring må fortolkes som givende nogen stat, gruppe eller enkeltperson hjemmel til at inklade sig på nogen virksomhed eller foretage nogen handling, der tilsigter at nedbryde nogen af de heri opregnede rettigheder og friheder.

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 3918 3039

Jørgen Demant
Frederiksværkgade 147
3400 Hillerød - tlf. 4825 3613

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 3545 4803

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. - 7474 5599

Helge Baden Nielsen
Pastoralseminariet
Skt. Markus Kirkeplads 1
8000 Århus C - tlf. 8613 8588

Jesper Stange
Bregnerødvej 17, st
3460 Birkerød - tlf. 4281 2653

Cecilie Rubow
Nansensgade 72, 3.tv,
1366 København K - tlf. 3315 0713

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 5108

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 8617 5836

Jette Marie Bundgaard Nielsen
Mølløvænget 3
8362 Hørning - tlf. 8692 1002

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center
E-mail: hbp@rpc.dk

Kritisk forum for praktisk teologi
20. årgang 1999-2000 udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Tidsskriftet udkommer fire gange om året med temanumre om praktisk-teologiske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse til:

Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10A
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk

Prisen for et abonnement på 20. årg. er kr. 200,- (studerende kr. 155,-). Enkelt-numre sælges for kr. 80,-

Liste over ældre numre af tidsskriftet der stadig kan erhverves, kan fås ved henvendelse til forlaget

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-print, Århus. Principlayout: Kim Broström

ISSN 0106 - 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Forsidebillede: Wolfgang Mattheuer: *Jah-rhundertschrift* 1984/85

Ansvarshavende redaktører for nr. 80:
Jørgen Demant og Lena Kjems