

Valentina von Tulechov

**Michael Walzers Plädoyer
für Pluralismus
und Universalismus**

Eine Reflexion auf den Europarat



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



Michael Walzers Plädoyer für Pluralismus und Universalismus





Valentina von Tulechov

Michael Walzers Plädoyer für Pluralismus und Universalismus

Eine Reflexion auf den Europarat



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Aufl. - Göttingen: Cuvillier, 2018

Zugl.: LMU München, Univ., Diss., 2018

Die vorliegende Untersuchung wurde 2018 von der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen.

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2018

Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen

Telefon: 0551-54724-0

Telefax: 0551-54724-21

www.cuvillier.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2018

Gedruckt auf umweltfreundlichem, säurefreiem Papier aus nachhaltiger Forstwirtschaft.

ISBN 978-3-7369-9766-0

eISBN 978-3-7369-8766-1



INHALTSVERZEICHNIS

1.	VORWORT	7
2.	MICHAEL WALZERS VERKNÜPFUNG VON LIBERALISMUS UND MENSCHENRECHTEN	13
	2.1 LIBERALE ZÜGE IN MICHAEL WALZERS GERECHTIGKEITSTHEORIE	13
	2.2 HUGO GROTIUS, DER VATER UND SÄKULARISIERER DES NATURRECHTS.....	15
	2.3 SELBSTBESTIMMUNG	16
	2.4 TOLERANZ	17
	2.5 INTERNATIONALES RECHT	18
3.	THOMAS HOBBS: DER GESELLSCHAFTSVERTRAG, STAATSGRÜNDUNG UND SCHUTZ INDIVIDUELLER SOWIE KOLLEKTIVER RECHTE	22
	3.1 GLEICHHEIT	22
	3.2 DER KAMPF UM ANERKENNUNG – EIN „KRIEG ALLER GEGEN ALLE“	23
	3.3 DER GESELLSCHAFTSVERTRAG UND DIE ENTSTEHUNG EINER POLITISCHEN GEMEINSCHAFT	25
	3.4 DIE AUFGABE DES STAATES: SCHUTZ VON INDIVIDUELLEN UND KOLLEKTIVEN RECHTEN	26
	3.5 FREIHEITSRECHTE: GEDANKEN- UND GLAUBENSFREIHEIT SOWIE TOLERANZ	30
	3.6 INDIVIDUALISIERUNG UND PLURALISIERUNG VON INTERESSEN.....	31
	3.7 DIE NOTWENDIGKEIT STAATLICHER STRUKTUREN	32
4.	JOHN LOCKES GESELLSCHAFTSMODELL	35
	4.1 VOM NATURZUSTAND ZUM GESELLSCHAFTSVERTRAG	35
	4.1.1 <i>Die natürlichen Individualrechte</i>	35
	4.1.2 <i>Der Gesellschaftsvertrag und die gerechte politische Gemeinschaft</i>	38
	4.2 TOLERANZ ALS GRUNDGEDANKE DES PLURALISMUS	40
	4.3 DIE KUNST DER TRENNUNG UND KOMPLEXE FREIHEIT	42
	4.4 GEWALTENTEILUNG ALS SICHERUNGSMECHANISMUS VON INDIVIDUALRECHTEN	47
5.	JEAN-JACQUES ROUSSEAU, WEGBEREITER DER PARTIZIPATORISCHEN DEMOKRATIE	51
	5.1 DEMOKRATISCHE PARTIZIPATION	54
	5.2 DER PLURALISTISCHE REPUBLIKANISMUS	55
6.	MICHAEL WALZER, EIN LIBERALER SOZIALDEMOKRAT	61
	6.1 UNGLEICHHEIT DURCH UNFREIWILLIGE ASSOZIATIONEN	61
	6.2 MOBILITÄT INNERHALB DER ZIVILGESELLSCHAFT	63
	6.3 TOLERANZ UND RESPEKT	64
	6.4 DER LIBERALE TRAUM	69
	6.5 DIE NOTWENDIGKEIT STAATLICHER REGULIERUNGSMECHANISMEN	70
	6.6 WALZERS SOZIALDEMOKRATISCHER LIBERALISMUS	71
7.	MICHAEL WALZERS KOMMUNITARISTISCHE KRITIK AM LIBERALISMUS	74
	7.1 DER SOZIALLIBERALISMUS VON JOHN RAWLS – GERECHTIGKEIT ALS FAIRNESS	74
	7.2 JOHN RAWLS UND SEINE KRITIKER	78
	7.2.1 <i>Die kommunitaristische Kritik an Rawls Gerechtigkeitstheorie</i>	79
	7.2.2 <i>Walzers Kritik an Rawls liberaler Gerechtigkeitskonzeption</i>	82
	7.2.2.1 Kontextuelle Verteilungsgerechtigkeit	83
	7.2.2.2 Gerechtigkeit als komplexe Gleichheit	86
	7.2.2.3 Die Kunst der Differenzierung	88
	7.2.2.4 Die Politik der Differenz.....	90
	7.2.2.5 Distributive Gerechtigkeit und universale Aspekte	92
8.	MICHAEL WALZERS UNIVERSALISMUSVERSTÄNDNIS	95
	8.1 DREI UNIVERSALISMUSVARIANTEN	95
	8.1.1 <i>Der reiterative Universalismus</i>	96
	8.1.2 <i>Der kommunitäre Selbstbestimmungsuniversalismus</i>	100
	8.1.3 <i>Der Moralminimalismus</i>	100



8.2	DIE NOTWENDIGKEIT UNIVERSALGÜLTIGER PRINZIPIEN.....	101
8.2.1	<i>Historische Hintergründe</i>	101
8.2.2	<i>Die Institutionalisierung von Menschenrechten in der Nachkriegsära</i>	103
8.2.3	<i>Die Gründung des Europarates</i>	105
8.3	DER EUROPARAT ALS HÜTER VON DEMOKRATIE, RECHTSSTAATLICHKEIT UND MENSCHENRECHTEN.....	111
8.3.1	<i>Die Funktion des Europarates</i>	112
8.3.2	<i>Die Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grund-freiheiten</i>	115
8.3.3	<i>Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte</i>	123
8.3.4	<i>Die Struktur des Europarates</i>	127
8.3.4.1	Das Ministerkomitee	128
8.3.4.2	Die Parlamentarische Versammlung	133
8.3.4.3	Das Sekretariat	137
8.3.4.4	Der Generalsekretär.....	138
8.3.4.5	Der Kommissar für Menschenrechte.....	139
8.3.4.6	Der Kongress der Gemeinden und Regionen	140
8.3.4.7	Europäische Kommission für Demokratie durch Recht	142
8.3.4.8	Europäische Kommission zur Bekämpfung von Rassismus und Intoleranz	143
8.3.5	<i>Der Europarat und die Europäische Union</i>	145
8.3.6	<i>Der Europarat und die Herausforderungen eines pluralistischen Zeitalters</i>	149
8.3.7	<i>Resümee</i>	150
8.4	DIE BEGRÜNDUNG EINER UNIVERSALEN MINIMALMORAL	151
8.4.1	<i>Moralischer Minimalismus als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbestimmungsuniversalismus</i>	158
8.4.2	<i>Moralischer Minimalismus als Bedingung der Möglichkeit des reiterativen Universalismus</i>	159
8.4.3	<i>Die Begründung eines minimalen Moralcodes</i>	160
8.4.3.1	Die Stimme der Opfer.....	160
8.4.3.2	Die minimale Moral: universal und dünn	161
8.4.3.3	Die maximale Moral: partikular und dicht.....	162
8.4.3.4	Die Balance zwischen Universalismus und Partikularismus	163
9.	DIE DISKURSIVE ERÖRTERUNG VON UNIVERSALEN RECHTEN	168
9.1	DIE RATIONALE ERÖRTERUNG.....	168
9.1.1	<i>John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit</i>	168
9.1.2	<i>Die Diskursethik</i>	170
9.2	WALZERS PFAD DER INTERPRETATION	179
9.3	DIE NOTWENDIGKEIT VON DISKURSREGELN	185
9.4	DAS ÜBEREINKOMMEN ÜBER MENSCHENRECHTE UND BIOMEDIZIN (OVIEDO-KONVENTION).....	189
9.4.1	<i>Gründe für die Oviedo-Konvention – reiterativ und konsensempirisch</i>	192
9.4.2	<i>Oviedo-Konvention: Minimalmoral der Biomedizin</i>	202
9.4.3	<i>Selbstbestimmung der Mitgliedstaaten und die Implementierung der Oviedo-Konvention</i>	203
9.5	DIE ENTSTEHUNG DER OVIEDO-KONVENTION – EIN KOMMUNITARISTISCH KONSENSEMPIRISCHER PROZESS?	205
9.5.1	<i>Kommunitaristischer Konsensempirismus und der Pfad der Interpretation</i>	207
9.5.2	<i>Diskursregeln: Partizipation und Gleichberechtigung</i>	211
9.5.3	<i>Deliberation und Mehrheitsentscheidung</i>	213
10.	RESÜMEE	220
	ABBILDUNG: DIE STRUKTUR DES EUROPARATES	229
	LITERATURVERZEICHNIS	230
	DOKUMENTENVERZEICHNIS	245



1. VORWORT

Michael Walzer (*1935) ist Emeritus an der School of Social Science des *Institute for Advanced Study* in Princeton. Ursprünglich in Klassischer Politischer Theorie geschult, erweiterte er sein Spektrum um sozialetische Aspekte (vgl. Walzer 2013: 2 ff.) und zählt inzwischen zu den bedeutendsten Sozialetikern unserer Zeit. Geprägt haben Walzers Theorie etliche Erfahrungen. Er zählt neben der McCarthy–Ära in den Vereinigten Staaten oder dem Protest gegen den Vietnam Krieg auch die Erinnerung an den Holocaust auf (Krause, Malowitz 1998: 186).

Walzer ist Herausgeber der Zeitschrift *Dissent* und Mitherausgeber der Zeitschriften *Philosophy* und *Public Affairs*. Bekannt geworden ist Michael Walzer durch seine Werke *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, *Interpretation and Social Criticism* und *Thick and Thin: moral argument at home and abroad*, *Nation and Universe. The Tanner Lectures on Human Value* und *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*.

Im deutschsprachigen Raum gehen nur wenige Texte ausführlich auf die Gerechtigkeitskonzeption Walzers ein. Michael Haus (*Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit*) und Wulf Kellerwessel (*Michael Walzers kommunitaristische Moralphilosophie: kritische Analysen zu „Drei Wege in die Moralphilosophie“, „Moralischer Minimalismus“ und „Zwei Arten des Universalismus“*) haben sich mit ihren Monografien darum verdient gemacht, diese genauer vorzustellen. Ebenfalls zu nennen sind die Werke von Christoph Seibert (*Politische Ethik und Menschenbild: eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer*) und von Skadi Krause mit Karsten Malowitz (*Michael Walzer zur Einführung*). Diese Autoren verstehen Walzer als einen praktischen Philosophen. So habe Walzer sein Gerechtigkeitsmodell im Hinblick auf praktische Anwendbarkeit entsprechend konzipiert, insbesondere sei dieses auf die amerikanische Gesellschaft ausgerichtet. Für Walzer ist der in den USA vorherrschende Pluralismus unausweichlich und bei einer Gerechtigkeitskonzeption stets miteinzubeziehen (vgl. Walzer 1993b: 35). Folglich geht seine Theorie von einer kulturellen und sozialen Reichhaltigkeit aus, die er auch als Dichte (*thickness*) bezeichnet. Im Verlauf seiner Arbeit wird deutlich, dass Gerechtigkeit analog zum gesellschaftlichen und kulturellen Pluralismus nicht nur „auf eine einzige Weise hergestellt werden kann“ (Walzer 2006:



30) und „*Prinzipien der Gerechtigkeit*“ nach Walzer pluralistisch sind. Insbesondere sein Werk *Sphären der Gerechtigkeit* verdeutlicht sein pluralistisches Gerechtigkeitsverständnis.

Michael Walzer legt seine distributive Gerechtigkeitstheorie auf ein komplexes Zusammenspiel institutioneller Sphären aus, die Handlungsbereiche darstellen (vgl. Walzer 1994: 101). Die verschiedenen Sozialgüter werden „*von verschiedenen Agenten und Mittlern*“ auf der Grundlage „*interner Kriterien*“ (vgl. Walzer 2006: 440) innerhalb der entsprechenden Sphären verteilt. Als Sozialdemokrat bindet Walzer den Staat als regulierendes Organ in diese Konzeption mit ein. Dieser sei dafür zuständig, dass die Trennungen zwischen den Sphären, wie bspw. Kirche und Staat, aufrechtgehalten bleibe. Er achtet somit darauf, dass ein Gut x aus einer Sphäre nicht ein Gut y aus der anderen Sphäre privilegiert erwerben kann, d. h., der Staat verhindert, dass alles mit dem Gut Geld gekauft werden kann, seien es Güter wie Ansehen, Gesundheit oder Bildung, die nach anderen Kriterien bzw. bestimmten Verteilungsmechanismen der entsprechenden Sphäre zu verteilen sind. Mit der *Kunst der Trennung* möchte Walzer nicht nur für eine komplexe Gleichheit sorgen, d.h., dass Güter gerecht innerhalb der entsprechenden Sphäre verteilt werden, sondern auch Freiräume schaffen, innerhalb derer man sich frei bewegen darf. Um diese zu garantieren, seien entsprechende Abgrenzungen erforderlich. Wie wirkt sich dies auf die Politik aus? Walzer spricht in diesem Zusammenhang von einer *Politik der Differenz*. Dazu sei es notwendig, den Staat miteinzubeziehen (vgl. Walzer 2004: 78). Für Walzer wird dieser zum Agenten der Trennung, womit Walzer hier auf den Trennungsgedanken des Liberalismus zurückgreift. Allerdings liegt bei Walzer keine atomistische Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Sphären vor, wie es bspw. Alasdair MacIntyre missverstanden hat. MacIntyre versteht die Kunst der Trennung als Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Sphären. Walzer hebt hingegen die Einbettung in einen gemeinsamen soziokulturellen Kontext hervor. Walzer versteht dieses komplexe Wechselspiel der jeweiligen Sphären als kulturelle, *dichte* Reichhaltigkeit (Walzer 1994: 101). Hier geht Walzer über den klassischen Liberalismus hinaus, auch wenn er in mehrfacher Hinsicht philosophisch vom klassischen Liberalismus geprägt ist. In seinen Werken verweist er gerne auf diverse Vertreter des Liberalismus, wie z.B. Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke oder auch Jean-Jaques Rousseau, wenn es um liberale Errungenschaften geht, wie bspw. Selbstbestimmung, Freiheitsrechte, Toleranz oder Partizipation.



Walzer geht jedoch über den Liberalismus in der Hinsicht hinaus, dass er kulturelle und soziale Hintergründe in seiner Theorie hervorhebt. Dies macht sein Gleichheitsverständnis komplex, wie er in seinem Werk *Sphären der Gerechtigkeit* veranschaulicht. Die Individuen sind für Walzer in eine lokale, maximale und somit dichte Moral eingebunden. Es besteht kein Primat des Individuums gegenüber der Gesellschaft wie bei John Rawls (Schönherr-Mann 2017: 265).

Wie John Rawls, dessen *Eine Theorie der Gerechtigkeit* Michael Walzer um kommunitaristische Aspekte ergänzt, möchte er sein Gedankengut nicht nur für ein Staatsmodell, sondern auf die globalen Ereignisse dieser Zeit bezogen wissen. Genau so wie es ein lokales, kulturgeprägtes, für alle Gesellschaftsmitglieder verständliches und annehmbares Regelsystem in einem Staat gebe, das entsprechend reguliert werde, sei auf internationaler Ebene ein zwischenstaatliches Regelwerk vonnöten. Dieses müsse universal sein und minimal ausfallen, damit sich alle Mitgliedstaaten mit diesem identifizieren könnten. Diesem Anspruch könnte Walzers moralischer Minimalismus entsprechen. Dieser läßt Walzers Prägung durch universale Grundwerte des Liberalismus durchscheinen. Das Recht auf Leben und das Recht auf Freiheit sind für ihn „*minimalistische Rechtsbegriffe*“ (Walzer 2005: 8), die jedem Menschen qua Menschsein zustünden. Die liberale Tradition und die Herausbildung von Menschenrechten seien eng miteinander verwoben (vgl. Margalit 2013: 22). Das Recht auf Leben und das Recht auf Freiheit zählen zu den „*elementarsten und allgemeinsten Menschenrechten*“, wie Walzer schreibt (Walzer 2006: 21), und beide sind in den Artikeln 2 und 5 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK), einem Instrument des Europarates, verankert. Kann die Europäische Menschenrechtskonvention eine Art von einem *minimal moral code*, wie ihn Walzer in Form eines dünnen Netzes, bestehend aus wenigen, aber elementaren Regeln, beschreibt, der für alle Menschen begreifbar sein soll, reflektieren?

Einerseits setzt Michael Walzer in seiner Gerechtigkeitstheorie auf den liberalen Universalismus und andererseits stoßen wir bei ihm auf einen Kommunitarismus, der den Fokus auf die pluralistischen Gegebenheiten und kulturellen Prägungen einer Gesellschaft legt. Sogar sein Verständnis von Universalismus ist pluralistisch und weist drei Varianten auf. In *Thick and Thin* (1994) oder in *On Toleration* (1997) geht es um die allgemeine Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes von Gemeinschaften, das Walzer als Selbstbestimmungsuniversalismus versteht. In den *Tanner Lectu-*



res (1990c) thematisiert Michael Walzer einen „reiterativen Universalismus“. Dieser besagt, dass aus sich wiederholenden, also reiterativen Erfahrungen verschiedener Gemeinschaften minimale, universale Prinzipien bestimmt werden könnten. In *Interpretation and Social Criticism* beschreibt Walzer Minimalismus als einen universalen, minimalen Moralcode (vgl. Walzer 1987: 24).

Kann sein Verständnis eines minimalen Moralcodes, einer universalen Ethik den Anforderungen einer sich immer mehr pluralisierenden Welt überhaupt gerecht werden?

Walzers Balance zwischen Universalismus und Pluralismus soll in dieser Arbeit näher nachgegangen werden. Inwieweit die Theorie von Michael Walzer, der sich gern als praktischen Philosophen sieht, tatsächlich praktisch ausgerichtet ist, soll am Beispiel der ältesten Institution Europas, namentlich dem Europarat, veranschaulicht werden.

Der Europarat wurde nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet, um Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und vor allem Menschenrechte im Nachkriegseuropa zu gewährleisten. Das stärkste Instrument des Europarates ist die Europäische Menschenrechtskonvention, die die Menschenrechte, wie bspw. das Recht auf Leben und Grundfreiheiten, bei seinen 47 Mitgliedstaaten garantieren soll. Neben der Untersuchung, ob ein derartiges reales Instrument einem Minimalcode im Walzer'schen Sinne nahekommt, ist des Weiteren die Frage zu stellen, wie allgemeine Grundprinzipien konkret entstehen und wie diese gesichert bzw. eingefordert werden können? Dies soll im Folgenden am Beispiel des Europarates analysiert werden.

Ausgangspunkt für das Handeln dieser Institution sind die beiden „*elementarsten und allgemeinsten*“ Menschenrechte, die im Walzer'schen Sinne als dünne Moral verstanden werden dürfen, nämlich das „*Recht des Menschen darauf, nicht seines Lebens und nicht seiner Freiheit beraubt zu werden*“ (Walzer 2006: 21).

Michael Walzer fordert, ganz im Sinne des gegenwärtigen Menschenrechtsschutzes, dass derartige grundlegende Menschenrechte allgemein nicht nur anerkannt, sondern auch geschützt, ja sogar eingefordert werden können. Vor diesem Hintergrund müsse es innerhalb der internationalen Gemeinschaft Akteure in Form von internationalen Institutionen geben (vgl. Walzer 2005: 10).

Insbesondere im Kapitel 8.3. der vorliegenden Arbeit wird erörtert, wie der Europarat mit seiner Tochter dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte einer derarti-

gen Verantwortung gerecht werden kann. Dieser gilt als Garant für die Einhaltung internationaler Rechte, verstanden als ein Set von Normen, die wiederum innerhalb der Beziehungen souveräner Staaten und ihren Verhandlungen Anwendung finden. Seine Mitgliedstaaten, die stärksten Akteure, die Rechte durchsetzen können (vgl. Walzer 2005: 20), werden vom Europarat in die Pflicht genommen, ihren Bürgern gegenüber universale Standards einzuhalten. Die allgemeinsten Menschenrechte, wie z.B. liberale Abwehrrechte und demokratische Mitwirkungsrechte, sind in der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) des Europarates verankert. Sie sind für alle Mitgliedstaaten verbindlich. Ziel des Europarates ist, dass die jeweiligen Bürger diese Rechte gegenüber ihrer eigenen Regierung einfordern und diese ggf. beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte einklagen könnten (vgl. Rabkin 1997: 295).

Allgemeine Rechte treten in Form von Chartas und Konventionen in Kraft; die jeweiligen Mitgliedstaaten müssen sich im Sinne ihrer Bürger an diesen orientieren. Die entsprechenden Mitgliedstaaten werden vom Europarat demnach in die Pflicht genommen, sich an der Ausformulierung von allgemeinen und universalen Rechten zu beteiligen.

Nach dem Holocaust waren es die Stimmen der Opfer, die die verantwortungsvollen Akteure der europäischen Staaten an den Verhandlungstisch gebracht haben, um in einem sog. *real talk*, wie es Walzer formuliert, rechtsverbindliche moralische Mindeststandards festzulegen (vgl. Walzer 1989: 191). Für den europäischen Raum formuliert der Europarat nach wie vor diskursiv und prozedural allgemeingültige Prinzipien, was in Anbetracht der Zunahme von Mitgliedstaaten und der Komplexität der Themenstellungen eine zunehmend komplexe und oft auch langwierige Aufgabe beinhaltet. Neben den elementarsten Menschenrechten kristallisieren sich im Laufe der Zeit weitere Rechte, wie bspw. „[...] [das] Recht [...] mit Nahrung versorgt zu werden oder vielmehr in die Lage versetzt zu werden, uns selbst mit Nahrung zu versorgen“ (Walzer 2005: 14). Beim Europarat fällt ein derartiger Anspruch in die Kategorie der sozialen Rechte, ein Recht der zweiten Generation, die in der Europäischen Sozialcharta (z.B. Artikel 30: *Recht auf Schutz gegen Armut*¹) verankert ist.

¹ In der Empfehlung Nr. R (2000) 3 des Ministerkomitees an die Mitgliedstaaten über das Recht von Personen in großer Armut auf Befriedigung ihrer elementaren materiellen Bedürfnisse, wie bspw. Nahrung, wird hier näher auf diese Thematik eingegangen.

Am Beispiel des *Übereinkommens über Menschenrechte und Biomedizin* (Oviedo Convention bzw. Oviedo-Konvention) von 1999, das beinahe gescheitert wäre, soll gezeigt werden, welcher schwieriger und komplexer Prozess die Ausformulierung von universalen Rechten ist und inwieweit kulturelle sowie historische Gegebenheiten der jeweiligen Staaten innerhalb dieses Prozesses eine Rolle spielen (vgl. Walzer, Miller 2003: 296). Das besagt, dass aus kulturellen Erfahrungen und Gegebenheiten, d.h. aus einer maximalen Moral heraus argumentiert wird. Für Walzer gilt, dass „[...] [sich] [a]us beinahe jedem kulturellen Kontext [...] Argumente für Menschenrechte entwickeln“ (Walzer 2005: 19) lassen. So dürfe bei der Formulierung universaler Rechte, auf die sich verschiedene Gesellschaften verständigen sollen, nicht außer Acht gelassen werden, dass der soziale Kontext immer schon Normvorstellungen be-reithalte. So konnten sich beispielsweise bei der Festlegung des *Übereinkommens über Menschenrechte und Biomedizin*, der Oviedo-Konvention, die konservativeren deutschen Entscheidungsträger nur schwer mit den liberalen Briten einigen. Inwiefern sich nach Walzer pluralistische und universale Normvorstellungen miteinander vereinbaren lassen, soll in Abgrenzung zu anderen relevanten Gerechtigkeitstheorien, z.B. jener John Rawls', oder auch verglichen mit der Diskursethik, die nicht durch eine maximale, dichte und somit pluralistische Moral zu einer dünnen, minimalen Moral gelangt, sondern umgekehrt danach strebt, von einer minimalen Moral in Form von Diskursregeln zu einer maximalen Moral zu gelangen, diskutiert und entsprechend erörtert werden.

Michael Walzer bezeichnet sich selbst gerne als einen praktischen Philosophen (Walzer 1998c: 47) und Partikularisten. Für ihn ist es der richtige Weg, von real gegebenen und pluralistischen Sachverhalten ausgehend interpretativ zu gemeinsamen universalen Standards zu gelangen und dies diskursiv, partizipatorisch und demokratisch. Am Beispiel der Entstehung der Oviedo-Konvention soll im Folgenden geprüft werden, ob seine Interpretation für einen internationalen Rechtsdiskurs fruchtbar zu machen ist. Die Frage, die es zu beantworten gilt, ist demnach, ob dieser Rechtsdiskurs somit einem sog. „*real talk in the real world*“ entspricht, wie ihn Walzer selbst formulierte und entsprechend fordert (Walzer, Miller 2003: 296).



2. MICHAEL WALZERS VERKNÜPFUNG VON LIBERALISMUS UND MENSCHENRECHTEN

2.1 Liberale Züge in Michael Walzers Gerechtigkeitstheorie

Auch wenn Michael Walzer in Fachkreisen als Kommunitarist verstanden wird, der den Liberalismus verändern wolle, ist in diesem Kapitel zu veranschaulichen, dass Walzer seine Gerechtigkeitstheorie durchaus auf ein klassisch liberales Fundament baut.

Es soll sein Verständnis des Liberalismus hervorgehoben werden, das die im klassischen Liberalismus aufkommenden Prinzipien, grundlegende Rechte bzw. Menschenrechte sowie deren internationalen Schutz verbindet (vgl. Rabkin 1997: 296).

Der Fokus auf das Individuum und sein Ziel eines selbstbestimmten, individuell gestaltbaren Lebens sowie die entsprechend niedergeschriebenen Grundprinzipien und Ordnungsrahmen kennzeichnen den klassischen Liberalismus und etliche Etappen in der Menschenrechtsgeschichte. Die Betonung des Individuums beschreibt auch eine Eigenschaft von Menschenrechten: Diese Rechte sind *individuell*, d. h., dass jeder Einzelne Träger von Rechten ist. Michael Walzer selbst greift auf die im Liberalismus entstandenen Individualrechte zurück, das Recht auf Leben sowie das Recht auf Freiheit beschreiben für ihn die „*elementarsten und allgemeinsten Menschenrechte*“ (Walzer 2006: 21), die er auch Grundgüter nennt (Walzer 2005: 8) und die eine Grundlage seiner Rechtstheorie sind (Walzer 2006: 21). Diese gelten für jeden Menschen qua Menschsein; sie sind unveräußerliche, zeitlos gültige, universelle Menschenrechte, die sich „*aus dem gemeinsamen Menschsein*“ ergeben.

Im klassischen Liberalismus finden die grundlegendsten Menschenrechte nicht nur ihren Ursprung, sondern auch ihren Schutz, wie beispielhaft die internationale Menschenrechtsbewegung der Nachkriegszeit, gefördert durch die Vereinten Nationen bzw. den Europarat im europäischen Raum (vgl. Kapitel 8.3.), zeigt. Der Nachkriegsliberalismus nach dem Zweiten Weltkrieg hat einen positiven Beitrag zur Absicherung der Rechte auf Leben und Freiheit geleistet (Rabkin 1997: 293). Walzer ist überzeugt, dass die internationale Kooperation diese und weitere Individualrechte mit der Ausformulierung von universellen Rechten in Form von Menschenrechten besser absichern kann als das alte System von Nationalstaaten (Walzer 2005: 10ff.), die nur

die Erhaltung ihrer eigenen Macht im Auge hatten (vgl. Rabkin 1997: 295). Dabei betont Walzer, dass ein fundamentalistischer Nationalismus im Sinne eines vereinheitlichenden „*covering law*“ (Walzer 1990e: 140) eine andere Ausrichtung hat als das von ihm vertretene liberale Selbstbestimmungsrecht, welches das Recht auf eigene Entfaltung betont. Dieses allgemeine Recht auf Selbstbestimmung, sei es national oder individuell verstanden, hat seine Wurzeln im Liberalismus (vgl. Rabkin 1997: 295).

Im Folgenden möchte ich die historische Entwicklung des klassischen Liberalismus und die damit Hand in Hand gehende Entwicklung der Menschenrechte nachzeichnen. Dabei soll die Verknüpfung der liberalen Züge von Michael Walzers Theorie und der universellen Grundnormen verständlich gemacht werden. Walzer schreibt selbst, dass die Entwicklung von allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien ein jahrhundertelanger Prozess war und ist:

„Die Prinzipien und Regeln der Gerechtigkeit sind über Jahrhunderte entwickelt worden, um die handelnden Menschen zu schützen und sie für ihre schöpferischen [[sich] wiederholenden] Aufgaben freizusetzen: Gerechtigkeit ist ein Bündel von Prinzipien für eine Menge von Handelnden“ (Walzer 1996a: 155)

Wer sind nun die philosophiegeschichtlichen Vorläufer, auf denen Walzer sein Verständnis des Liberalismus baut? Zu untersuchen sind Denker, auf die sich Walzer in seinen Texten selbst bezieht. Zu diesen zählen die Vorliberalisten Hugo Grotius (1583–1645) sowie die Ahnherren des angloamerikanischen Liberalismus, Thomas Hobbes (1588–1679) und John Locke (1632–1704). Nicht zu vernachlässigen sind die Vertreter der französischen Aufklärung, wie Charles-Louis Montesquieu (1689–1755) und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778).

Auch wenn der Begriff des Liberalismus erst Anfang des neunzehnten Jahrhunderts geprägt wurde, liegt sein Ursprung in der Aufklärung des siebzehnten Jahrhunderts (Collins 2011: 259); er geht mit dem zunehmenden Streben einher, sich von Feudalismus oder Absolutismus zu befreien, somit Staat, Kirche und Gesellschaft zu modernisieren. Mit dem Aufkommen einer neuen Theorie des Naturrechts, die auf Hugo Grotius zurückzuführen ist, aber noch die Macht des Souveräns absichern sollte (vgl. Collins 2011: 259), beginnt für die meisten Historiker die Vorgeschichte des Liberalismus im siebzehnten Jahrhundert.

2.2 Hugo Grotius, der Vater und Säkularisierer des Naturrechts

Grotius gilt als Mitbegründer des Souveränitätsgedankens, des Völkerrechts sowie der Naturrechtslehre in der Aufklärung (vgl. Collins 2011: 260). Auf Hugo Grotius ist hier einzugehen, da er liberale Kernelemente anführt, die wir auch bei Walzer finden. Des Weiteren erwähnt ihn Walzer selbst anlässlich seiner Gerechtigkeitstheorie in *Arguing about War* oder *Just and Unjust Wars*. Grotius hat den Dreißigjährigen Krieg miterlebt und sich aus dieser Erfahrung heraus mit der Frage des gerechten Krieges beschäftigt. Für Grotius ist Krieg ein Rechtsinstrument (Dumbauld 1969: 73). Kriege dürfen nur als Antwort auf „*wrongs not yet committed, or to wrongs already done*“ (Grotius 2005: II.1.2.1) geführt werden. Wenn nun ein Krieg als gerechtfertigt anzusehen ist, muss dieser auch rechtmäßig gekämpft werden, es geht um *ius in bello* (Grotius 2005: III). Ein Krieg sei berechtigt, wenn er dem Recht bzw. der Gerechtigkeit dient (Draper 1992: 191–207). So sei auch das Intervenieren in einem anderen Staat berechtigt. Ein Gedanke, der sehr modern, in der heutigen Menschenrechtsdebatte äußerst akut und bei Walzer ausführlich behandelt ist (Walzer 2005: 12ff.).

Ursprünglich vertrat Grotius eine voluntaristische Tradition des Naturrechts, d. h. Gott war als die Ursache des Gesetzes zu verstehen, wie er in seinem erst 1864 entdeckten Werk *De iure praedae commentarius* (Grotius 1864: Kap. II) schreibt. Mit der Zeit nimmt er Abstand von dieser Einstellung, wie die *Prolegomena* in *De jure belli ac pacis* (Über das Recht des Krieges und des Friedens) von 1625 veranschaulichen. In deren ersten Abschnitt legt er den Grundstein für seine Theorie des Naturrechts und wird seitdem oft als „*Father of natural law*“ (Vreeland 1917) angesehen.

Grundlegende ethische, politische und rechtliche Prinzipien finden, so Grotius, ihren Ursprung nicht mehr in Gott, sondern in der menschlichen Natur: „*[T]he mother of right—that is, of natural law—is human nature*“ (Prol. § 16), womit er im Gegensatz zu Locke oder Pufendorf verneint, dass das Naturrecht nur verpflichtend sei, wenn es allein durch Gottes Willen gestaltet sei (Collins 2011: 261). Das Naturgesetz würde laut dem elften Abschnitt der *Prolegomena* auch dann gelten, wenn Gott nicht existieren würde (vgl. bei St. Leger [1962]) – ein revolutionärer Gedanke. Denn bis dahin war der Mensch ein von Gott geschaffenes, zur Gemeinschaft bestimmtes Wesen. Nun macht er sich daran, eigenständig eine klare Erkenntnis der Grundlage des Rechts zu erlangen. Grotius baut das Naturgesetz auf die Vernunft, wie Zagorin



schreibt: „*The dictates of reason could in themselves create obligation to natural law*“ (Zagorin 2009: 16–18). Die menschliche Natur bringt das Naturrecht hervor, das ein Diktat der Vernunft ist. Diese prüft, ob eine Handlung konform ist mit der rationalen menschlichen Natur oder auch nicht. Dementsprechend ist die Handlung zulässig oder auch nicht (Grotius 2005: I.1.10.1 und vgl. Yost 2005: XX, XXI).

Seinen Ethikbegriff baut Grotius, wie Franz von Vitoria und Gabriel Vasquez, nicht auf Gottes Willen, sondern auf der Natur der Dinge selbst, die bestimmen, was gut oder unsittlich sei (Yost 2005: XXI). Auch die Staatssouveränität ist nicht religiös legitimiert, sondern durch die Natur der Dinge selbst bestimmt. Grotius verortet den Ursprung des gesamten politischen Geschehens in der Natur und nicht mehr in der Religion, ein für die damalige Zeit und für das theologische Naturrecht äußerst revolutionärer Gedanke (Collins 2011: 260). Grotius wurde somit zum *Säkularisierer* des Naturrechts. Ein derartiges von Tradition und Religion unabhängiges Naturrecht war für die Entwicklung der Menschenrechte von entscheidender Bedeutung.

2.3 Selbstbestimmung

Im Gegensatz zum scholastischen *jus naturalis* reduzierte Grotius das traditionelle Naturgesetz auf ein sparsames, modernes Naturgesetz der Selbsterhaltung, das eine und einzige Universalrecht, nach welchem alle moralischen Handlungen gerechtfertigt werden mussten. Dieses Recht auf Selbsterhaltung trug zu der aufkommenden Liberalismus-Theorie die Idee bei, dass einzelne Individuen, aber auch einzelne Gruppen von Individuen Träger von Rechten sind. Da Grotius Rechte auf das individuelle Subjekt konzentriert, liest man oft, dass Grotius eine Theorie der subjektiven Rechte darlegt (siehe Kingsbury und Roberts 1990: 31).

Das Recht auf Selbsterhaltung ermöglicht den Menschen, ihre eigenen Interessen, ein eigenes selbstbestimmtes Leben zu verfolgen. Dieses Recht auf Selbsterhaltung beschreibt in gewisser Weise eine Selbstbestimmung als Grundlage jeglichen Zusammenlebens innerhalb der Gemeinschaft und zwischen Gemeinschaften und wird von Walzer im Rahmen seines Selbstbestimmungsuniversalismus beschrieben (vgl. Walzer 1994a: 40).

2.4 Toleranz

Zur Selbsterhaltung und zu einem selbstbestimmten Leben sind noch weitere Rechte vonnöten. Grotius führt dazu konkrete und sehr moderne Bürgerrechte an, wie z. B. das Recht auf Eigentum (rights to property)², das Recht auf Selbstverteidigung gegen bzw. Selbstschutz (self-defence) vor anderen (außer dem Staat, dazu im Folgenden mehr) sowie das Recht auf Freiheit, was bedeutet, dass jeder die Möglichkeit hat, zu denken, wie es ihm passt, und keiner das Recht hat, ihm dies zu verbieten (vgl. Grotius 2004: 6). Grotius baute sein moralisches Denken auf das Eigeninteresse und die Selbstverwirklichung, wobei nicht alle Handlungen zur Selbsterhaltung erlaubt waren (Collins 2011: 261), jedenfalls nicht diejenigen, die das Recht der anderen missachten (Tuck 1979: 62–3 und Collins 2011: 261). Es geht Grotius um Toleranz und Respekt gegenüber den Rechten anderer, wie Tuck festhält:

„Grotius was a critical figure breaking from scholastic accounts of justice, establishing that the law of nature was in effect the obligation men are under to preserve social peace, and that the principal condition for a peaceful community is respect for another’s rights“ (Tuck 1979: 67–73, 81).

Zu den oben erwähnten Grundrechten führt Grotius indirekt noch die Toleranz gegenüber anderen Glaubensrichtungen an. Auch wenn Grotius' ethische und politische Prinzipien mit der christlichen Philosophie der Scholastik (vgl. Brett 1997: 204–208) brechen, heißt das noch nicht, dass er die Existenz Gottes verneint. Er macht in seinem Werk *De iure praedae commentarius* deutlich, dass es eine naturrechtlich begründete natürliche Religion gibt. Alle Menschen seien danach verpflichtet, an einen einzigen, personalen Gott zu glauben – ein Gedanke, den Grotius in seinen theologischen Werken wie *Meletius* und *De veritate religionis Christianae* (*Über die Wahrheit des Christentums*) noch vertiefte. Allerdings sieht er ein, dass derartige Glaubenspflichten nicht unmittelbar durchsetzbar sind. Dementsprechend lehnte Grotius eine gewaltsame Mission von Nichtchristen entschieden ab (vgl. Yost 2005: 1XIII), womit er zu einem frühen Verfechter des Gedankens der Toleranz gegenüber anderen Glaubensbekenntnissen zu zählen ist, ein Kerngedanke des Liberalismus, den auch

² Das Recht auf persönliches Eigentum an Gütern wird heute von Michael Walzer als Regulierungsmechanismus der Wirtschaft angesehen und im Rahmen einer gerechten Güterverteilung in seinem Werk *Sphären der Gerechtigkeit – Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit* ausführlich beschrieben.



Michael Walzer vertritt und der im späteren Verlauf dieser Arbeit ausformuliert wird. Die Tatsache, dass gemäß Grotius das Naturrecht für alle rationalen und sinnlichen Wesen, unabhängig von ihrem Glauben, gilt (z.B. Grotius 2005: II.20.44), unterstreicht seinen Toleranz- und Selbstbestimmungsgedanken.

All die soeben angeführten Prinzipien sind einzuhalten sowie andere Lebensformen und fremdes Eigentum zu tolerieren und zu respektieren, ist eine Forderung, die zu den Kernmerkmalen des klassischen Liberalismus zählt und auch von Walzer vertreten wird (Walzer 1990b: 11).

2.5 Internationales Recht

Der politische Liberalismus der neuzeitlichen Philosophie fokussiert sich eigentlich auf das Individuum und seine Rechte sowie seine Beziehung zum Staat (Collins 2011: 259). Doch in einem weiteren Punkt ist Grotius sehr fortschrittlich für die frühe Neuzeit. In seinem schon erwähnten Werk *De jure belli ac pacis* beschreibt Grotius nicht nur das Recht der ganzen Menschheit, d. h. alle Rechtsverhältnisse – zwischen Einzelpersonen – innerhalb der *magna generis humani societas*, sondern auch das Recht für Kriegs- und Friedenszeiten zwischen den Völkern, womit er den Grundstein für das Völkerrecht legt und von Tocqueville als bahnbrechender Theoretiker für internationale Politik identifiziert wurde (Yost 2005: XXXI). Er zählt neben Francisco de Vitoria oder Francisco Suarez zu den wesentlichen Gründerpersönlichkeiten des internationalen Rechts (vgl. Yost 2005: XXXV) und wird oft als „Vater des Völkerrechts“ (Yost 2005: XXXI) oder „*the father of international law*“ (Thompson 1994: 69) bezeichnet. Denn er erkennt als einer der Ersten, dass es eine universelle Vorgabe für das Verhalten zwischen Gemeinschaften geben muss, ein Aspekt, den Walzer in seiner Universalismusdebatte ausführlich behandelt (Walzer 1990c: 551).

Anfänge des internationalen Rechts findet man in Grotius' Text von 1609 mit dem Titel *De Mare liberum* („Über das freie Meer“). Hier formulierte Grotius einen fortschrittlichen neuen Grundsatz, indem er erklärte, an den Meeren könne niemand Eigentum haben (*res extra commercium*). Sie sollten als internationale Gewässer von allen Nationen zur Handelsschiffahrt genutzt werden können (Rath 2013). Weiter verdeutlicht Grotius, dass die Staaten gegenseitig aufeinander angewiesen sind, beispielsweise, wenn es um Handelsmöglichkeiten und -wege geht, oder bei der Verteidigung. Staaten streben nach Partnerschaften bzw. Bündnissen. Nach Grotius gilt:

„*all these connections are governed by universal law*“ (Wight 1978: 123). Es kam zu einer Unterscheidung zwischen Ansprüchen, Rechten und den damit verbundenen Pflichten (Finnis 1980: 209) anderen gegenüber:

„*If there is an international society at all, then its members have duties, and the duties are enforceable*“ (Wight 1966:126-127).

Zu diesen gegenseitigen Pflichten zählt auch die gegenseitige Toleranz. Grotius' Theorie über zwischenstaatliche Beziehungen betont den Anspruch auf die eigene Identität und somit Individualität der Völker. Mit dem Begriff der Toleranz anderen Völkern gegenüber kommt der Selbstbestimmungsgedanke der jeweiligen Nationen besonders zum Vorschein. Das Recht auf Selbstbestimmung findet sich bei Walzer in seinen Werken *Thick and Thin* (1994) und *On Toleration* (1997a) wieder, in welchen er den *Selbstbestimmungsuniversalismus* ausformuliert.

Grotius beschreibt eine internationale Gesellschaft, regiert durch ein entsprechendes Normensystem. Dies ist für die damalige Zeit ein äußerst fortschrittlicher Gedanke und heute aktueller denn je. Der Internationalismus und die internationale Sicherung von universalen Rechten wie den Menschenrechten sind als ein wesentliches liberales Projekt anzusehen, wobei der klassische Liberalismus ursprünglich seinen Fokus mehr auf nationale Belange gerichtet hatte (Rabkin 1997: 295). So wichtig und kostbar diese Beiträge für den Liberalismus auch sein mögen, müssen sie auch gegen andere Überzeugungen Grotius' abgewogen werden. Wenngleich es etwa auch wahr ist, dass Grotius der Meinung war, dass Individuen Rechte haben, ist es genauso wahr, dass er die Ansicht vertrat, dass es mehrere Umstände gibt, unter welchen diese Rechte abgegeben, für nichtig erklärt bzw. außer Kraft gesetzt werden können (dazu mehr bei Grotius 2005: I.3.9–16). Das führt dazu, dass Rechte, von denen wir annehmen, sie nach Grotius' Theorie zu besitzen, uns gar nicht sicher sind.

Wenn die Bürger ihre Rechte an einen Herrscher, einen Souverän abgeben (Grotius 2005: I.3.8.1), dann sollten sie im Gegenzug eine friedvolle und stabile Gesellschaft erhalten, „*a peaceful and stable society in return*“ (Grotius 2005: I.4.2.1). Der Herrscher, so Grotius, übernimmt Verantwortung für seine Bürger (Yost 2005: XXXV) und ist verpflichtet, im Gegenzug seine Bürger gegen die politischen Absichten von gewissen religiösen Bewegungen und ihre mangelnde Zurückhaltung zu schützen (Collins 2011: 261). Bewegt durch die Angst vor klerikaler Macht und ihren Auswirkungen in der Niederländischen Republik, unterstrich Grotius die Zwang ausübende



Staatsmacht, die ursprünglich auf die machthungrigen Kirchen ausgerichtet war. Allgemein gilt für Grotius, dass derjenige, der im Besitz der Souveränität ist, zwangsläufig höher gestellt ist als die Bürger und für diese entsprechende Verantwortung tragen sowie ihre Bedürfnisse berücksichtigen sollte (vgl. Grotius 2005: I.3.7.1). Dies ist zwar ein löblicher Gedanke, aber bei ihm kein verbindlicher Imperativ. Zusammenfassend lässt sich hier sagen, dass, wie umfangreich auch immer das Individualrecht war, dieses radikal aufgegeben wurde zugunsten des Rechts der Staatshoheit, der Souveränität (vgl. Tuck 1979: 78), womit Grotius eine absolutistische Vorstellung vom Staat vertritt. Rousseau hält fest: Grotius „[...] *n'épargne rien pour dépouiller les peuples de tous leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout l'art possible*“ (*Du contrat social, II.2*). Grotius fällt in etlichen Punkten in absolutistische Rechtslehren zurück (vgl. Grotius 2005: II.1.9.1; vgl. Draper 1992: 194). Grotius absolutistische Haltung zeigt sich in seinem Verständnis von Sklaverei, die durchaus institutionalisiert sein darf. Sklaverei ist für ihn kompatibel mit einer gerechten Gesellschaft (Grotius 2005: III.7.1). Dies ist für den liberalen Walzer eine inakzeptable Vorstellung und nicht mit einer gerechten Gesellschaftsordnung vereinbar (vgl. Walzer 1994: 27).

Mit diesem Transfer von Rechten haben die Bürger keine relevanten Rechte gegenüber dem Staat im Falle, dass sich dieser ungerecht verhält (Rabkin 1997: 298). Das Individualrecht auf Widerstand ist hier minimiert.

Rabkin schreibt dazu: „*A conqueror may own a people, much as he owns land or gold or a title to kingship in his own country*“ (Rabkin 1997: 300).

Mit der Übergabe der Rechte an den Souverän wird ein Recht zum Gut. Man kann mit diesem handeln wie mit anderen Besitztümern: Dieser Transfer ist vielleicht nicht identisch mit dem Austausch anderer Güter, aber die Grundidee, etwas wegzugeben und einem Dritten zu überlassen sowie im Gegenzug etwas dafür zu erhalten, ist durchaus vorhanden.

Die Kommodisierung von Rechten (commoditization of rights) war eine der wichtigsten Entwicklungen im siebzehnten Jahrhundert (dazu mehr bei Macpherson 1962: 3f.). Auch Michael Walzer beschreibt Rechte als Güter, vor allem die beiden Grundgüter Recht auf Leben und Recht auf Freiheit. Allerdings stehen diese allen zu und sind unveräußerlich.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Grotius durch seine Schriften eine Theorie der Staatlichkeit hervorgebracht hat, die durchaus moderne und liberale Züge trägt



sowie Grotius' Beitrag zur Lehre des politischen Liberalismus unterstreicht (Tuck 1993: 178–9). Neu ist hier, dass es nicht mehr Gott ist, der den Staat etabliert hat, sondern das Subjekt, der Bürger selbst. Grotius schreibt in *De iure praedae commentarius*:

„Just as every right [ius] of the magistrate comes to him from the state, so has the same right come to the state from private individuals; and similarly, the power of the state is the result of collective agreement“ (Kap. 8).

Die Staatsmacht ist nicht gottgegeben, sondern ist die willentliche, kollektive Übergabe von Macht und Recht an den Staat bzw. Souverän. Um diesen Sachverhalt als Kontraktualismus zu bezeichnen, wäre es zwar noch zu früh, doch läutete Hugo Grotius die Vorstufe einer Vertragstheorie ein, die bei Thomas Hobbes und weiteren Vertragstheoretikern ausgebaut wird. Grotius' Beitrag zum politischen Liberalismus ist vergleichbar mit den Beiträgen von Hobbes, Spinoza, Locke und anderen Staatstheoretikern des siebzehnten Jahrhunderts, und oft finden sich auch Überschneidungen ihrer Theorien. So schreibt Rousseau über Grotius' und Hobbes' Lehren, dass deren Prinzipien eigentlich dieselben seien. Sie unterscheiden sich nur im Ausdruck und in der Methode (Rousseau 1824/25).



3. THOMAS HOBBS: DER GESELLSCHAFTSVERTRAG, STAATSGRÜNDUNG UND SCHUTZ INDIVIDUELLER SOWIE KOLLEKTIVER RECHTE

Thomas Hobbes (1588–1679), Zeitzeuge des Englischen Bürgerkriegs und der Begründung der absolutistischen Monarchie unter Charles II., beschreibt, ähnlich wie Grotius, einen Naturzustand, in dem die exzessive Freiheit der Menschen ihnen zum Verhängnis wird und in einem Bürgerkrieg enden kann. Hobbes wie Grotius sehen die Notwendigkeit eines Souveräns, einer staatlichen Struktur, als gegeben an. Hobbes gestaltet diesen Sachverhalt plakativ in seinem Werk „*Leviathan*“ (1651) über das *Ungeheuer des Staates*.

3.1 Gleichheit

Ausgangspunkt ist laut Thomas Hobbes das Eigeninteresse und egoistische Streben der Menschen nach einem angenehmen und sicheren Leben. Sie folgen blind ihren Bedürfnissen. Das ist sozusagen ihr Naturzustand, in dem sie alle gleich sind und die gleichen Rechte haben. Der Naturzustand bedeutet Gleichheit der Fähigkeiten, absolute Freiheit und die damit verbundene Gefahr, getötet zu werden. Denn dieser Gleichheit von Fähigkeiten entspringen die gleichen Hoffnungen, dasselbe Ziel zu erreichen. So können zwei Menschen zu Feinden werden, wenn beide ein und dasselbe zu erlangen versuchen, was aber nur einem von ihnen gelingen kann. Die Menschen sind bereit, einen Kampf um dieses Zieles willen auf sich zu nehmen, den anderen sich untertan zu machen oder ihn gar zu zerstören (Hobbes, *Leviathan*: Kap. 13): *Der Mensch ist des Menschen Wolf (homo homini lupus)*.

Der These, dass die Menschen in ihren körperlichen und geistigen Anlagen (Hobbes, *Leviathan*: Kap.13) gleich seien, könnte Walzer nicht zustimmen, da er die individuelle Prägung und die Einzigartigkeit des einzelnen Individuums betont, wie in seiner kommunitaristischen Kritik deutlich wird, auf die noch im Laufe dieser Arbeit einzugehen ist. Die nächste Aussage von Thomas Hobbes, in der er die unterschiedlichen Eigenschaften von Menschen thematisiert, ist schon diversifizierender und eher im pluralistischen Sinne Walzers:

„Selbst der Schwächste ist stark genug, auch den Stärksten zu vernichten; er braucht sich nur einer List zu bedienen oder sich zu verbinden mit anderen, die in derselben Gefahr sind wie er“ (Hobbes, Leviathan: Kap. 13).

Im Naturzustand handeln die Individuen so, dass es der Selbsterhaltung nützlich ist, woraus Hobbes das natürliche Recht aller auf alles ableitet (Hobbes, Leviathan: Kap. 14). Die logische Konsequenz daraus ist der individuelle Bürgerkrieg, ein *„Krieg aller gegen alle“*.

3.2 Der Kampf um Anerkennung – ein *„Krieg aller gegen alle“*

Walzer übertrug die von Hobbes beschriebenen Konflikte, speziell diejenigen, die der Adel zu seiner Zeit austrug, vor allem im Duell, einer der Urformen des Krieges aller gegen alle, auf die heutige Zeit. Männer riskierten ihr Leben um ihrer Ehre willen, obgleich die Streitpunkte, um die es ging, objektiv gesehen nahezu belanglos waren (vgl. Hobbes, Leviathan: Kap. 13). Dieses hobbessche Bild eines *„Wettrennens“* und eines *„Krieges aller gegen alle“* paraphrasiert Walzer wie folgt: Seiner Ansicht nach hat sich der Krieg um Ehre und Ansehen, der unter den Aristokraten herrschte (Walzer 2004: 147), zu einem *„demokratische[n], partizipative[n] Wettlauf“* (Walzer 2006: 363) entwickelt, in den heute jeder verstrickt ist (Walzer 2006: 361).

Heute ist nach Walzer der hobbessche Wettlauf als ein Kampf um Posten und Einkünfte angelegt und nicht nur um Ehre und Ansehen, was das Hauptmotiv bei Hobbes ist (vgl. Walzer 2006: 364). Es geht beim *„universellen Kampf“* (Walzer 2006: 362) um nunmehr weitgehend klassenunabhängige Anerkennung, nicht mehr um Herkunft oder gesellschaftlichen Rang (Walzer 2006: 361). Die beteiligten Individuen ringen um die Anerkennung ihrer Mitbürger. Sie definieren sich dadurch, wie gut sie im Rennen sind (Walzer 2006: 363). Dabei begreifen sie sehr schnell, dass Ruhm und Ehre von gestern auf dem Markt von morgen nicht mehr viel bedeuten. Man darf sich nicht auf seinen Lorbeeren ausruhen, sondern muss ständig darauf bedacht sein, sich nicht die Geringschätzung der Mitstreiter zuzuziehen, sondern von seinem Nebenmann ebenso geschätzt zu werden, wie man sich selbst schätzt (Walzer 2006: 362, Hobbes, Leviathan: Kap. 13).

In diesem Zusammenhang stellt Walzer fest, dass Anerkennung grundsätzlich ein *„knappes Gut“* ist (Walzer 2006: 363), und vertritt die Meinung, dass jeder Mensch Anerkennung nicht nur empfangen soll, sondern diese auch spenden muss (Walzer

2006: 362), wobei sie sich am leichtesten auf Distanz erteilen lässt, wie Walzer schreibt:

„[W]ir brauchen Helden, Männer und Frauen, die wir bedingungslos und rücksichtslos bewundern können. Aber wir hüten uns, derlei Personen unter unseren Freunden und Nachbarn ausfindig zu machen“ (Walzer 2006: 362).

Er differenziert zwischen *einfacher Anerkennung* und der *komplexen Anerkennung* im jeweils speziellen Fall. Bei der *einfachen Anerkennung* verdient jeder Mensch, dem wir begegnen, zumindest unsere Bewertung als potentieller Empfänger von Ehre und Bewunderung, wie es Hegel treffend formuliert: *„Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend“* (Hegel 1952: 143), aber unter Umständen auch als möglicher Konkurrent, ja sogar als Bedrohung (Walzer 2006: 369).

Neben der einfachen Anerkennung fordert Walzer eine *„komplexe Gleichheit in der Sphäre der Anerkennung, eine Situation, in der die Verteilung von Achtung und Missachtung erheblich anders aussähe, als sie heute aussieht“* (Walzer 2006: 368). Hier kommt Walzer zum Ergebnis, dass komplexe Gleichheit in der Sphäre der Anerkennung auch keine Garantie dafür ist, dass gerade diejenigen Anerkennung finden, die sie in einem objektiven Sinne verdient hätten, trotz objektiver Maßstäbe, die zumindest für einige Formen der Anerkennung, beispielsweise öffentliche Ehrungen (Walzer 2006: 370) oder andere ehrerbietige Würdigungen, gelten (Walzer 2006: 368). Wenn es also um eine besondere Auszeichnung, um Ehre geht, dann ist man auf die Würdigung seiner Mitbürger angewiesen, womit man zu anderen Ergebnissen gelangt als der Markt und der hobbesche Wettlauf. Denn diese kommt ohne jede Art von Handelsaktivitäten und ohne Abnötigung zustande, ausschließlich nach objektiven Kriterien:

„Öffentliches Ansehen ist keine freundliche Gabe und kein Bestechungsgeschenk, sondern eine zuverlässige Aussage über die Vortrefflichkeit und den Wert der geschätzten Person“ (Walzer 2006: 381).

Auch der heutige Wettlauf bedarf Mechanismen, durch welche die etlichen verschiedenen menschlichen Bestrebungen, das Machtstreben selbst inkludiert, reguliert bzw. reglementiert werden (Walzer 2006: 399).



3.3 Der Gesellschaftsvertrag und die Entstehung einer politischen Gemeinschaft

Schon Hobbes forderte eine regulierende Gewalt (vgl. Hobbes, Leviathan: Kap. 13). Die Vernunft drängt die natürlichen Individuen zur Einsicht, dass ein „*Gesellschaftsvertrag*“ sinnvoll ist (Hobbes, Leviathan: Kap.17; vgl. Hoekstra 2008: 109–122). Die Menschen entscheiden sich bewusst und freiwillig, ihre Rechte mittels dieses Vertrages an eine übergeordnete Autorität, einen Souverän, abzugeben, der sie voreinander und vor Feinden schützen und somit den „*Kampf aller gegen alle*“ beenden soll. Mit der Übertragung der Macht an den Souverän wird „*der Wille aller gleichsam auf einen Punkt vereinigt, so dass dieser eine Mensch oder diese eine Gesellschaft eines jeden einzelnen Stellvertreter werde und ein jeder die Handlungen jener so betrachte, als habe er sie selbst getan, weil sie sich dem Willen und Urteil jener freiwillig unterworfen haben*“ (Hobbes, Leviathan: Kap.17).

Der Gesellschaftsvertrag, ein unter den natürlichen Individuen geschlossener Bund, gilt im Allgemeinen als die Geburt des Staats. Erst durch diesen entsteht Gesellschaft. Das Bild des Gesellschaftsvertrages hat beim „*Kommunitaristen*“ Walzer große Bedeutung. Staaten erhalten ihre Legitimität nur durch eine Vertragsgemeinschaft (vgl. Walzer: 1992a: 54). Für Walzer ist der Gesellschaftsvertrag ein ständig erneuertes „*Konzept zur Schaffung und Sicherstellung einer Sphäre der Sicherheit und des Wohlergehens*“ (Walzer 2006: 128).

Walzer versteht den Gesellschaftsvertrag als Metapher für die langwierige und letztlich im Dunkeln bleibende Herausbildung des gemeinsamen Lebens der politischen Gemeinschaft, und dieser sei generationenübergreifend geschlossen worden, wie in Edmund Burkes Sinne: zwischen den Lebenden, den Toten und denen, die noch geboren werden (Walzer 1980b: 211). In der Tradition Edmund Burkes vertritt Walzer eine metaphorische Auffassung des Gesellschaftsvertrages, um den Zusammenhang von individueller und gemeinschaftlicher Freiheit darzustellen (Haus 2000: 119). In der Tradition John Lockes allerdings (und entgegen Hobbes oder Kant) ist Walzer der Ansicht, dass nur tatsächlich geleistete Zustimmung moralische Verpflichtungen und somit politische Legitimität hervorbringt. Der Gesellschaftsvertrag muss andauernd durch die individuellen Willen der Bürger bestätigt werden (Haus 2000: 119). Die Gesellschaft, verkörpert durch den Staat, den *Leviathan*, die der deterministische Materialist Hobbes als einen mechanischen, künstlichen Organismus in Form eines

riesigen Menschen darstellt und die den gemeinsamen Willen aller verkörpern soll (Hobbes, Leviathan: Kap. 17), interpretiert Walzer durchaus anerkennend, wenn er schreibt, Thomas Hobbes dürfte „*Recht gehabt haben, wenn er darauf insistierte, dass die einzelnen Bürger an der Entscheidungsfindung mehr oder weniger massiv zu beteiligen seien*“ (Walzer 2006: 431). Doch sieht Walzer dabei nicht über die Passivität des Staatsbürgers im hobbesschen Modell hinweg. Das Individuum bleibt bei Hobbes nur als Empfänger staatlicher Wohltaten bestehen. Dabei ist die Existenz einer partizipatorischen politischen Gemeinschaft, an der verschiedene Bürger zu unterschiedlichen Graden partizipieren (Haus 2000: 202), noch nicht gegeben. Denn der Gesellschaftsvertrag bei Hobbes ist als ein Herrschafts- bzw. Unterwerfungsvertrag anzusehen (Haus 2000: 201). Mit diesem Unterwerfungsakt ist der Souverän bei Hobbes kein Vertragspartner. Der Herrscher fungiert nur als Darsteller, *personator*, des politischen kollektiven Willens aller Staatsbürger (vgl. Skinner 2002: 177–208).

3.4 Die Aufgabe des Staates: Schutz von individuellen und kollektiven Rechten

Auch wenn der Staat bei Hobbes nicht als offizieller Vertragspartner definiert ist, stellt Hobbes durchaus Erwartungen an ihn. Der Staat soll Vertragsbrüche ahnden und dafür seinen Bürgern Schutz, ein praktisches Zusammenleben und ein menschenwürdiges Leben sichern, was auch Walzer von einem Staat fordert (vgl. Walzer 2006: 128).

Im Gegensatz zum Naturzustand wird der Mensch nach Abschluss des Gesellschaftsvertrages nicht mehr durch Triebe gesteuert, sondern durch Handlungsregeln der aufgeklärten Vernunft, die Naturgesetze, deren kollektive Einhaltung die Freiheit der jeweiligen Bürger schützt.

„It belongs to the same chief power to make some common rules for all and to declare them publicly, by which every man may know what may be called his, what another’s, what just, what unjust, what honest, what dishonest, what good, what evil, that is summarily, what is to be done, what to be avoided in our common course of life“ (Hobbes, De cive: VI. 9).

Hobbes definiert 19 *Naturgesetze*, welche sich von dem *Naturrecht* unterscheiden, wobei zwei Gesetze grundlegend sind, um die gegenseitig eingeräumten Freiheiten zu gewährleisten:



„Also ist folgendes eine Vorschrift und allgemeine Regel der Vernunft: suche Friede, solange nur Hoffnung darauf besteht; verschwindet diese, so schaffe dir von allen Seiten Hilfe und nutze sie; dies steht dir frei. Der erste Teil dieser Regel enthält das erste natürliche Gesetz: suche Friede und jage ihm nach; der zweite den Inbegriff des Naturrechts: jeder ist befugt, sich durch Mittel und Wege aller Art selbst zu verteidigen. Aus diesem ersten natürlichen Gesetz ergibt sich das zweite: sobald seine Ruhe und Selbsterhaltung gesichert ist, muß auch jeder von seinem Recht auf alles – vorausgesetzt, daß andere auch dazu bereit sind – abgehen und mit der Freiheit zufrieden sein, die er den übrigen eingeräumt wissen will“ (Hobbes, Leviathan: Kap.14).

Mit der Formulierung des Gesellschaftsvertrags werden für Hobbes manche individuellen Rechte aufgegeben und manche beibehalten, wie bspw. das Recht auf Selbstverteidigung gegen andere Bürger oder Feinde und das Recht auf *„Feuer, Wasser und frische Luft; ferner das Recht auf einen Wohnplatz und auf alle zum Leben unentbehrlichen Dinge“* (Hobbes 1926: 114). Dieses Recht auf einen Wohnplatz greift Walzer in seinem Buch *Sphären der Gerechtigkeit* (2006) auf. Der Staat hat die Aufgabe, die Rechte, wie z. B. das Recht auf einen Platz zum Leben, zu schützen (Walzer 2006: 81). So steht Walzer mit Hobbes in einer Linie, wenn er schreibt: *„Es ist ganz einfach so, dass der Staat seinen Einwohnern, unabhängig von deren kollektiver oder nationaler Identität, etwas schuldet, dass er in ihrer Pflicht steht“* (Walzer 2006: 81) und dies am Beispiel des Bleiberechts festmacht:

„[D]er erste ‚Platz, auf den die Einwohner ein Anrecht haben, ist ganz gewiß der Ort, an dem sie und ihre Familien ihr Leben gelebt und erwirtschaftet haben [...] Wenn sie dieses spezielle Stück Land bzw. ein Haus oder eine Wohnung an diesem Ort, wo sie Mitglied sind, dennoch tatsächlich nicht haben können, dann muss in derselben Region [...] etwas anderes für sie gefunden werden“ (Walzer 2006: 81).

Walzer beschäftigt sich mit der Tragweite des Rechts auf einen Platz zum Leben, das zu den internationalen Grundrechten zu zählen ist. Dieses Recht hat sowohl eine kollektive als auch eine individuelle Komponente. Beide können ohne Weiteres miteinander in Konflikt geraten (Walzer 2006: 81), gerade in der heutigen Zeit allgemeiner Mobilisierung.



Sind die Bürger eines bestehenden Staates verpflichtet, Fremde aufzunehmen? Kann eine politische Gemeinschaft in Not geratene Menschen nur deshalb zurückweisen, weil sie Fremde oder Ausländer sind? Die Theorie der Gerechtigkeit muss für den Territorialstaat die Rechte seiner Einwohner spezifizieren und auch das kollektive Recht auf Aufnahme sowie Zurückweisung anerkennen (Walzer 2006: 83). Wenn die Bürger keinen formalen Zwängen unterliegen, die sie zu einer Aufnahme verpflichten würden, dann verpflichtet sie, so Walzer, „*das Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung*“ (Walzer 2006: 83). Walzer führt das Beispiel der *Politik des weißen Australiens*³ an, an welchem er eine Variante aufzeigt, wie man mit der Aufnahme von Fremden umgehen kann. Es kann auf die bestehende Bevölkerung eingewirkt werden, verlangt wird „*ihr Nicht-Widerstand*“ (Walzer 2006: 84f.) bzw. das Teilen oder Abgeben von „*überflüssigen Dingen*“, also von allem, was – so Walzer – nicht direkt zum Leben, zur Erhaltung der physischen Existenz notwendig erforderlich ist. Dies erinnert sehr an Hobbes, wenn er im *Leviathan* schreibt, dass „*Menschen, wenn sie ihren Lebensunterhalt nicht in ihrem eigenen Land verdienen können, das Recht haben, auszuwandern, in unterbesiedelte Länder*‘ [...]. *Dort dürfen sie aber nicht die Menschen, die sie antreffen, ausrotten, sondern sie müssen sie zwingen, enger zusammen zu wohnen und nicht weite Teile des Landes zu durchstreifen, um zu sammeln, was sie finden*“ (Hobbes, *Leviathan*: Kap. 30).

Walzer überträgt dieses Bild auf die Australier. Es gibt zwei Möglichkeiten für die Mehrheit der Australier, wie die Aufnahme von Fremden glücken könnte. Zum einen könnte man, wenn es *überflüssiges Land*⁴ gäbe, dieses an die Hilfsbedürftigen abtreten. Damit könnten die Mitglieder der vorherrschenden politischen Gemeinschaft ihre Homogenität bewahren. Zum anderen könnten sie auf die Homogenität verzichten, um ihr Territorium in seiner vollen Ausdehnung zu erhalten und der Schaffung einer multiethischen Gesellschaft zustimmen, womit sie aber ihre Homogenität verlieren würden (Walzer 2006: 86). Hier zeigt Walzer, dass die kollektive Version des Prinzips der wechselseitigen Hilfeleistung eine begrenzte und zugleich komplizierte Neuver-

³ Die Politik des Weißen Australien bezeichnet eine australische Politik, die ihren Ursprung am Anfang des 20. Jahrhunderts hatte, die eine Zurückweisung von Nicht-Weißen zum Ziel hatte. Diese Politik hat ein australischer Einwanderungsminister verteidigt, dass die Absicht nur darin bestehe, eine homogene Nation zu schaffen und es doch das grundlegendste Recht einer jeden Regierung sei, über die Zusammensetzung des Volkes, das sie zu regieren hat, zu bestimmen (Walzer 2006: 85).

⁴ Anzumerken ist, dass die Australier über ein riesiges Territorium verfügen, wovon sie nur einen kleinen Teil selbst bewohnen (Walzer 2006: 85).



teilung von Zugehörigkeiten bzw. Mitgliedschaften erfordern dürfte, wenn es um „*überflüssige Dinge*“ geht (Walzer 2006: 86). Ähnlich schwierig wird es im Hinblick auf Reichtum oder andere Ressourcen. Auch sie können „*überflüssige Dinge*“ sein, wenn sie weit über das hinausgehen, was die Einwohner eines bestimmten Staates brauchen. Ist eine politische Gemeinschaft moralisch verpflichtet, Menschen in Not aus ärmeren bzw. kritischen Ländern aufzunehmen, bis alle *überflüssigen* Ressourcen aufgebraucht sind? Sind die Einwohner über ihre Grenzen hinweg zur wechselseitigen Hilfeleistung solange zu verpflichten, bis die Attraktivität des Aufnahmelandes für die Zuwanderer so stark abnimmt, dass sich die Übersiedlung nicht mehr lohnt? (Walzer 2006: 87).

Nach Walzer darf die Gemeinschaft den Einwanderungsstrom beenden, wenn sie bereit ist, ihren überflüssigen Reichtum teilweise zu exportieren. Ihre Mitglieder stünden damit vor der gleichen Alternative: den Reichtum mit den Ärmsten der Welt außerhalb oder innerhalb ihres Landes zu teilen (Walzer 2006: 87). Doch Walzer kommt zum Ergebnis, dass die Immigrationsfrage auch dann bestehen bleibt, gerade in einer pluralistischen Weltgesellschaft, wenn die Erfüllung der Forderungen durch kollektive und wechselseitige Hilfeleistung festgelegt und gesichert ist (Walzer 2006: 90). Denn es wird immer eine Reihe von Orten geben, die zumindest für einige ihrer Bewohner weiterhin unerfreulich oder gar gefährlich sein werden. In diesem Zusammenhang betont Walzer, dass die einzelnen Gemeinschaften auch immer das Recht und die Freiheit haben müssen, Zulassungsentscheidungen zu treffen. Sie selbst müssen die Entscheidungen treffen dürfen, „*wer ihre Gefährten in diesem Leben sein sollen*“ (Walzer 2006: 88). Walzer fordert, dass Gemeinschaften Grenzen haben müssen, die bezüglich der Bevölkerung von einem Gefühl der „*Verwandtheit und Gegenseitigkeit*“ bestimmt werden (Walzer 2006: 90). Auch wenn jeder einen Platz zum Leben beanspruchen darf, und zwar einen Platz, an dem er ein relativ sicheres Leben führen kann, ist dies aber kein Recht, das bei einzelnen Gaststaaten eingeklagt werden kann (Walzer 2006: 90). Die Schärfe dieses Konflikts wird bei der Flüchtlingsfrage teilweise durch das Asylprinzip abgefedert: Jeder Flüchtling, der gerade geflohen ist und eine temporäre Zuflucht gefunden hat, kann Asyl für sich beantragen – ein Recht, das heute in vielen westlichen Ländern verankert ist. Wird ihm Asyl gewährt, so kann er so lange nicht abgeschoben werden, wie in seinem Herkunftsland die Gefahr besteht, dass er dort aus religiösen oder politischen Gründen verfolgt oder gar getötet werden könnte. Die Rechtsbestimmungen gegen Ausweisung gelten für



den Angekommenen, als habe er schon immer dort gelebt, wo er sich nun befindet. Denn es gibt in dem Moment keinen anderen Ort, an dem er sein Leben leben könnte (Walzer 2006: 91). Nach Walzer gibt es zwei Gründe, die die Gewährung von Asyl veranlassen. Der erste Grund: Eine Asylverweigerung würde die Anwendung von Gewalt gegen hilflose und verzweifelte Menschen bedeuten (Walzer 2006: 91). Der zweite Grund: Die Zahl derer, die Asyl beantragen können, ist relativ klein, und die betroffenen Menschen können gut assimiliert werden (Walzer 2006: 92). Bleibt die Anzahl der potentiellen Asylanten klein, kann diese Hilfeleistung (Walzer 2006: 89f.) angewendet werden, solange sich durch die Asylanten der Charakter der sie aufnehmenden politischen Gemeinschaft nicht gravierend verändert (Walzer 2006: 91).

Was passiert aber, wenn die Zahl nicht gering bleibt? Nach Walzer ist es manchmal moralisch unumgänglich, auch große Zahlen von Flüchtlingen aufzunehmen, wobei das Recht, den Strom zu reduzieren oder gar zu beenden, ein „*Konstitutens von gemeinschaftlicher Selbstbestimmung*“ ist (Walzer 2006: 92). Denn „*[d]ie Mitglieder einer politischen Gemeinschaft haben ein kollektives Recht darauf zu bestimmen, wie ihre Wohnbevölkerung aussehen soll*“ (Walzer 2006: 92).

Für Walzer schließt dieses Recht eine Version des hobbeschen Rechts auf Leben ein. Eine Gemeinschaft muss darauf achten, dass ihre Mitglieder ausreichend versorgt sind, erst recht, wenn eine Regierung den Anspruch erhebt, eine Regierung zu sein, die im Namen der Gemeinschaft handelt, die sie schützen soll (Walzer 2006: 128).

3.5 Freiheitsrechte: Gedanken- und Glaubensfreiheit sowie Toleranz

Neben dem Recht auf einen Ort zum Leben finden sich im hobbeschen Gesellschaftsvertrag Rechte wie Freiheitsrechte, zu denen die Glaubensfreiheit bzw. religiöse Toleranz zählt. Den *Leviathan* schrieb Hobbes während der Religionskriege. Nach Hobbes sollen Kirche und Staat nicht mehr eins sein, ein Charakteristikum des klassischen Liberalismus. Auf der einen Seite fordert Hobbes ein öffentliches Bekenntnis (*confessio*), den kleinsten gemeinsamen Nenner, welchen man braucht, um Krieg zu vermeiden. Auf der anderen Seite empfiehlt Hobbes in seinem Buch dem Souverän, das Prinzip der religiösen Toleranz einzuführen und einen gewissen Grad an Meinungsverschiedenheit im privaten Bereich zuzulassen (Collins 2011: 266). Im 37. Kapitel des *Leviathan* schreibt Hobbes: „*Die Gedanken sind frei.*“ Dies bedeutet, dass

das natürliche Individuum privat denken kann, was es will, und bezieht sich auch auf den Glauben (*fides*), womit er die Grundlage für individuelle Freiheiten im 18. Jahrhundert setzt. Menschen dürfen privat glauben, was sie wollen, solange sie friedlich sind (Fischer 2010: 401). Auch politische Fragen sind Privatsache. Allerdings darf nur, was den Frieden sichert, diskutiert werden, anders als in einer demokratischen Öffentlichkeit. Demokratien befürworten Religionen, die auf privatem Glauben beruhen, und stehen Religionen skeptisch gegenüber, die den Anspruch einer öffentlichen Konfession erheben (Fischer 2010: 402).

Walzer ist ein klarer Befürworter des liberalen Toleranzgedankens, gerade im religiösen Bereich, auch wenn dies den Weg ebnet für die Entstehung mancher radikaler Glaubensgemeinschaften. Aber gerade diese Toleranz hat auf religiöser Ebene Konflikte vermindert. Das Schaffen von Freiräumen für unterschiedliche religiöse Anschauungen und Praktiken hat das Problem der Angst gelöst (Walzer 1994: 77). War es nicht gerade diese Toleranz, die die Religionskriege zum Stillstand brachte? Nach Walzer kämpften die einfachen Leute während der Religionskriege nicht aus Lust auf Macht, um sich zu bereichern oder aus Fanatismus, sondern aus Angst, die durch die Grausamkeiten der Religionskriege verursacht war (Shklar 1984: 239). Der Friedensstifter war für Walzer nicht nur der Souverän im hobbeschen Sinne, sondern im Fall der Religionskriege brach den Teufelskreis weniger der politische Absolutismus als die religiöse Toleranz (Walzer 1994: 76). Es handelt sich um eine Religionsliberalität, die nicht erzwungen werden kann, sondern freiwillig vom Staat gewährt wird und von den Bürgern ihren Mitbürgern gegenüber einzuhalten sei (vgl. Böckenförde 1991).

3.6 Individualisierung und Pluralisierung von Interessen

In Walzers Augen, ganz liberal, bedürfen wir auch heute eines Freiraums und der Separierung bzw. Bildung neuer Gemeinschaften und Interessengruppen. Es bedarf unterschiedlicher geschützter Handlungsfreiräume, die den diversen Gemeinschaften zusagen (vgl. Walzer 1994: 77). Wenn man neue Zusammenschlüsse in Form von Föderationen oder Staatenbünden anstreben sollte, ist der beste Weg dahin, dass die diversen Interessenvertreter ihre Positionen klar definieren und dann gemeinsam eine freiwillige Eingliederung in oder ihren Zusammenschluss zu einer Interessensgemeinschaft verhandeln. Als positives Beispiel dafür führt Walzer die heutige Europäische Gemeinschaft an (vgl. Walzer 1994: 78). Walzer sieht den Frieden in einem



geordneten Umfeld mit angemessenen, toleranten Handlungsspielräumen gesichert, da innerhalb dessen das Leben für jeden einfacher sei. Diese Toleranz bezieht sich nicht nur auf Glauben, sondern auch auf nationale Bestimmungen oder Interessengruppierungen. Die Problematik und eventuell auftretenden Schwierigkeiten sind Walzer durchaus bewusst. Auch wenn in einer liberalen Demokratie nationale Minderheiten konstitutionellen Schutz anstreben können, sind nicht alle Staaten liberal, auch wenn sie eine Art von Demokratie vertreten (Walzer 1994: 79).

Auch bei Thomas Hobbes finden wir gerade im Naturzustand Separierung und Individualisierung. Hobbes fragmentiert die Menschheit. Dort sind die Menschen als einzeln Stehende zu verstehen, selbstbezogen, jedes einzelne Individuum kämpft gegen jedes einzelne Individuum. Hobbes bricht wie Grotius mit dem Kollektivismus des Mittelalters und versteht die Menschen als Agglomeration von privaten Interessen und Willen. Er beschreibt ein subjektives Individualrecht, die Eigenständigkeit der Individuen, ein Kerngedanke des Liberalismus (Collins 2011: 263), der im Verlauf seiner Geschichte noch intensiver ausgearbeitet wurde. So sehr Walzer den Fokus auf dem Interesse der Individuen schätzt, so sehr bemängelt er in seiner ersten kommunitaristischen Kritik, auf die später genauer einzugehen ist, die isolierende Separierung des Liberalismus, wenn er schreibt: *„Society is reduced to the coexistence of isolated selves, for liberal rights [...] They are concretely expressed in separatism, divorce, withdrawal, solitude, privacy, political apathy“* (Walzer 2004: 144f.).

3.7 Die Notwendigkeit staatlicher Strukturen

Walzer, der sich selbst als Liberalen sieht, schätzt beispielsweise die mit dem Liberalismus verbundene Wahlfreiheit, doch vermisst er ganz im Sinne seiner kommunitaristischen Kritik die gesellschaftliche Bindung, wie noch später ausführlicher beschrieben wird (Walzer 2004: 145). Denn in Wirklichkeit seien wir Individuen, die miteinander verbunden sind. Die liberale Ideologie des Separatismus kann diese Bindung nicht von uns abstreifen. Im Gegenteil, sie macht sogar die Abhängigkeit von staatlichen Strukturen verständlich, wie es Hobbes in seinem Gesellschaftsvertrag verdeutlicht hat:

„What it does take away is the sense of our personhood and bondedness, and this deprivation is than reflected in liberal politics. It explains our inability to



form cohesive solidarities, stable movements and parties, that might make our deep convictions visible and effective in the world. It also explains our radical dependence brilliantly foreshadowed in Hobbes's Leviathan on the central state“ (Walzer 2004: 147).

Hobbes hat mit dem *Leviathan* ein Symbol geschaffen, um die Menschen zu überzeugen, dass eine staatliche Struktur, eine staatliche Bindung gut für sie ist und gewisse Handlungsfreiheiten sichert. John Rawls bringt diesen Aspekt treffend auf den Punkt:

„Ich glaube, [Hobbes] wollte ein überzeugendes philosophisches Argument vorbringen, aus dem sich ergibt, dass ein starker und durchsetzungsfähiger Souverän mit allen Machtbefugnissen, die einem Souverän nach Hobbes zustehen, das einzige Gegenmittel gegen das große Übel des Bürgerkriegs ist, das alle Personen verhüten wollen müssen, da es ihren Grundinteressen zuwiderläuft. Hobbes möchte uns davon überzeugen, dass die Existenz eines solchen Souveräns die einzige Möglichkeit darstellt, zu bürgerlichem Frieden zu gelangen“ (Rawls 2008: 70).

Hobbes kann durchaus als „Vordenker des Liberalismus“ (Schönherr-Mann 2010: 66) angesehen werden.

Doch was ist, wenn Menschen Angst vor dem Staat haben, ihn frei kritisieren oder ihn gar abwählen wollen? In diesem Fall vertritt Hobbes im Vertragszustand einen doch reduzierten Freiheitsbegriff (Skinner 2008: 157). Zwar ist der individuelle Bürger befähigt, Anspruch auf Rechte zu erheben. So darf er sich auch gegen feindliche Übergriffe verteidigen, wie das zweite hobbessche Naturgesetz besagt, aber Kritik am Staat, am *Leviathan*, zu üben, ist ihm nicht erlaubt, nicht einmal durch die *Feder*, wie es Kant vorgesehen hat. Es ist auch nicht zulässig, sich gegen die Staatsgewalt aufzulehnen. Die Individuen haben nur ein Recht, sich gegen diese zu wehren, wenn ihr Leben gefährdet ist, wie es Jeremy Rabkin festhält: *„At the same time, Hobbes acknowledges an inalienable individual right to self-preservation“ (Rabkin 1997: 299).* Die rechtliche Verteidigung der eigenen Sicherheit im Commonwealth ist eine Angelegenheit der Selbstbestimmung, und Lucien Jaume fasst zusammen:

„In this sense Hobbes may be seen as a proto-liberal [...] due to the capacity to judge that he allows the individual, even under the ‚bond of submission‘,“ (Jaume 2007: 210).



Trotz allem war Hobbes für das liberale England nicht modern genug, im Vergleich zu den zeitgleich aktiven Republikanern oder Levellers⁵. Weder Oliver Cromwell noch König Charles II. wollte Hobbes' Theorie in die Praxis umsetzen. Wenige Jahre nach Hobbes' Tod hat auch noch das Parlament, dank der *Glorious Revolution* (1688), über die Monarchie gesiegt (Poller 2005: 203). Doch muss man Hobbes zugutehalten, dass er einer der Ersten war, die das Recht eines Individuums auf bestimmte Handlungsfreiheiten beschrieben und gefordert haben. Dies und sein Angriff auf das traditionelle *summum bonum*, vertragliche Souveränität, religiöser Pluralismus und das Hervortreten von Individualrechten sind Eigenschaften der kommenden modernen liberalen Tradition und die Grundlage für einen konstitutionellen Staat.

Die Geburtsstunde des Liberalismus ist die Modifikation des hobbesschen Modells, und John Locke wagt es, einen Schritt weiter zu gehen als Hobbes.

5 Die Levellers klagten Kastenprivilegien und Monopole in allen Lebensbereichen an. Sie machten sich für freien Handel und wirtschaftlichen Wettbewerb stark und sie waren mehr interessiert an sozialer Mobilität als an ökonomischer Gleichheit (vgl. Collins 2011: 269). Diese Aspekte der sozialen und ökonomischen Visionen der Levellers waren deutlichere Vorläufer des modernen Liberalismus (Houston 1991: 381–420). Auch die republikanischen konstitutionellen Vorschläge – so wie Nedhams Gewaltenteilung oder Harringtons Zweikammersystem – boten einen Ausstieg aus dem Absolutismus von Grotius und Hobbes, denen ein konstitutioneller Liberalismus fremd war. Die Republikaner, wie Marchamont Nedham, John Milton und James Harrington, haben gegen die quasi-monarchische Regierung von Oliver Cromwell opponiert (Collins 2011: 270). Der Republikanismus ist als eine ausgeprägte konstitutionelle Tradition anzusehen und schuf die Grundlage für die später aufkommende liberale Demokratie (Collins 2011: 271).



4. JOHN LOCKES GESELLSCHAFTSMODELL

John Locke (1632–1704) war Zeitgenosse von Thomas Hobbes, der seine politische Theorie stark geprägt hat. Entscheidend wurde für Locke allerdings die Freundschaft mit dem Politiker Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, der sich einen Namen machte, als er 1679 die britische *Habeas-Corpus-Akte* durchsetzte, in der das englische Parlament das Vorrecht des Königs, Personen festzunehmen, eingeschränkt hat und das Recht auf persönliche Freiheit bestätigte. Durch dieses Instrument steht „*das Individualrecht über dem Recht der Verwaltung und die Judikative über der Exekutive*“ (Brieskorn 1997: 81), ein Meilenstein in der Menschenrechtsgeschichte. Die unblutige *Glorious Revolution* von 1688/1689 brachte England endlich die ersehnte Stabilität, und weitere Umrisse der Freiheitsrechte des Individuums traten immer mehr hervor, wie in der *Bill of Rights* Englands von 16. Dezember 1689 (Brieskorn 1997: 82), die die Rechte des britischen Parlaments gegenüber dem König regelte. So wurde Wilhelm (III.) von Oranien 1688 erster konstitutioneller Monarch und markierte den ersten Schritt von absolutistischer Monarchie zu konstitutioneller Monarchie, in der das Parlament wesentlich wurde. Dies war für Locke, seit 1667 Arzt und politischer Berater von Shaftesbury, Anlass, sich vermehrt seinen gesellschaftstheoretischen Studien zu widmen. Als radikaler Vordenker des modernen Rechtsstaats, der Volkssouveränität und des Liberalismus erwies sich Locke mit dem Werk „*Two Treatises of Government*“ (Zwei Abhandlungen über die Regierung) von 1689.

4.1 Vom Naturzustand zum Gesellschaftsvertrag

4.1.1 Die natürlichen Individualrechte

Auch Locke geht, wie Hobbes, von einem Naturzustand aus. Dieser ist ein Zustand vollkommener Freiheit. Die Menschen haben bei Locke zunächst „*natürliche Rechte*“. Diese sind unveräußerliche Rechte, wie das Recht auf Leben, Freiheit und Unverletzlichkeit der Person sowie des Eigentums. Neu ist nun, dass der Mensch schon im Naturzustand Eigentum besitzt und zwar an sich selbst, an Freiheit und Vermögen. Locke beschreibt Grundrechte, die sich nicht nur in Michael Walzers Gerechtigkeitstheorie wiederfinden lassen, sondern auch in den heutigen Menschenrechten.



Obwohl der Naturzustand ein Zustand der Freiheit ist, ist dies kein Zustand der Zügellosigkeit wie bei Hobbes. Der Mensch hat bei Locke in diesem Zustand eine unkontrollierbare Freiheit über seine Person und seinen eigenen Besitz, allerdings präsentiert Locke in *Two Treatises* 2.6 neben der Pflicht zum Selbsterhalt auch die Pflicht andere zu schützen und zu respektieren, wenn dies nicht im Konflikt mit dem Selbstschutz steht, sowie die Pflicht, niemandem das Leben zu nehmen, und zuletzt die Pflicht, sich so zu verhalten, dass es keinem Dritten schaden könnte, wenn es nicht ein edlerer Zweck als sein Überleben erforderlich macht (Locke, *Two Treatises*: 2.6). Der reine Naturzustand, in dem sich jeder an jene verbindlichen Grundgesetze der Natur hält, fordert bei Locke Frieden und Erhaltung der Menschen. Im lockeschen Naturzustand leben die Menschen nach der Vernunft zusammen, die die Menschen ohne gemeinsamen Souverän zusammenleben lässt. Im Gegensatz zu Hobbes bezieht sich Locke in seiner Philosophie stets auf die vernunftmäßigen Gottesgebote und greift immer wieder auf das Alte und Neue Testament zurück. Somit bedarf es keiner staatlichen Zwangsordnung und keiner positiven Gesetze zur Umsetzung des Naturrechts. Warum sollten die Menschen also diesen harmonischen Zustand verlassen und sich staatlichen Normen unterwerfen?

Augenscheinlich ist es bei Locke doch nicht möglich, dass der Naturzustand allein für Gerechtigkeit sorgen kann. Denn es gibt im Naturzustand ein Problem, das zu lösen ist, nämlich den Schutz vor Übergriffen anderer, eine Situation, in der sich Menschen „unvernünftig“ verhalten.

In Lockes Naturzustand gilt:

„Men living according to reason, without a common superior on earth, to judge between them, is properly the state of nature“ (Locke, *Two Treatises*: 2.19).

Dies bedeutet, dass in jenem Zustand die Vollstreckung des natürlichen Gesetzes folglich in jedermanns Hände gelegt ist, so dass jeder selbst die Übertreter eines Gesetzes bestrafen darf. Locke realisiert, dass, wenn man es im Naturzustand zulässt, dass die Menschen in eigener Angelegenheit ihre eigenen Richter werden und über die Bestrafung anderer entscheiden, dies verheerende Folgen haben könnte. Es fehlen die nötige Distanz zum Sachverhalt sowie Objektivität, was ein guter Grund ist, den Naturzustand zu verlassen (Locke, *Two Treatises*:2.13). Es gibt noch einen weiteren Grund, um den Naturzustand zu verlassen: Alles auf der Welt ist von Gott gege-



benes Gemeingut, welches sich die Menschen durch Arbeit aneignen. Locke hat drei Einschränkungen aufgestellt, wenn es um das Ansammeln von Besitz im Naturzustand geht: 1) Man darf sich nur so viel aneignen, dass es jemanden verdirbt (Locke, Two Treatises: 2.31), folglich muss man 2) „*enough and as good*“ für andere übrig lassen (Locke, Two Treatises: 2.27), und 3) man darf Besitz nur durch eigene Arbeit sich aneignen (Locke, Two Treatises: 2.27). Locke hebt den Tausch von Eigentum gegen Geld hervor, mit dem man auch Grundbesitz erwerben kann. Hier ist Walzer mit Locke in einer Linie, wenn er schreibt:

„Der richtige Weg, um in den Besitz [solcher] erwünschter Dinge zu gelangen, besteht darin, dass man sie entweder selbst herstellt bzw. anbaut oder dass man sie sich sonstwie, sei es auf direktem Wege, sei es im Tausch gegen den finanziellen Gegenwert, den sie für andere haben, beschafft. Geld ist sowohl der Äquivalenzmaßstab als auch das Tauschmittel; und damit sind die eigentlichen [...] Funktionen des Geldes auch bereits benannt“ (Walzer 2006: 162f.).

Das Aufkommen des Geldes ist sowohl für Walzer als auch für Locke Ausdruck einer ersten gemeinsamen Übereinkunft: ein Tauschmittel für das individuell erschaffene Vermögen. Geld erhielt seinen Wert nur durch die Übereinkunft der Menschen, wobei die Arbeit der Maßstab ist und dieser dazu führt, dass Menschen mit einem ungleichen Grundbesitz einverstanden gewesen sind. Es ist die „*Arbeit*“, die Walzer als „*Anstrengung*“ bezeichnet, die den Rechtsanspruch auf den „*Besitz von Dingen*“ begründet (Walzer 2006: 163). Durch freiwillige Zustimmung haben die Menschen einen Weg gefunden, wie ein Mensch auf achtbare Weise mehr Besitz haben darf als er selbst nutzen kann, wenn er nämlich als Gegenwert für den Überschuss an Produkten Geld erhält, welches man aufbewahren kann (Locke, Two Treatises: 2.46–47). Diese stillschweigende und freiwillige Zustimmung ebnete den Weg für Lockes Gesellschaftsvertrag. Besitz war Motivation für den Gesellschaftsvertrag, wie Jeffrey Collins festhält:

„The social contract was thus motivated not by mere fear for life but by the need for property protection“ (Collins 2011: 277).



4.1.2 Der Gesellschaftsvertrag und die gerechte politische Gemeinschaft

So entscheiden sich die Menschen bei Locke wie bei Hobbes bewusst und freiwillig für einen Staat. Der Naturzustand wird durch den Gesellschaftsvertrag verlassen. Das Vertragsmodell Lockes gründet auf der Übereinkunft mit anderen, sich in einer Gesellschaft zusammenzuschließen, mit dem Ziel eines friedlichen Miteinanderseins, in dem ihr Eigentum geschützt ist und sie sich in größter Sicherheit gegenüber allen wiegen, die nicht zu dieser Gesellschaft gehören (Locke, *Two Treatises*: 2.122). Anzumerken ist hier der Gedanke Walzers, dass es eine gerechte Gesellschaft erst dann geben kann, wenn es überhaupt eine Gesellschaft gibt. Diese muss erst gegründet werden (Walzer 2006: 441). Menschen vereinbaren den Naturzustand zu verlassen und einen Gesellschaftsvertrag mit einer Regierung, die die Einhaltung der Gesetze überwacht, in Form eines Herrschaftsvertrags zu schließen (vgl. Schönherr-Mann 2000: 14).

Für Thomas Hobbes war der Gesellschaftsvertrag gleichursprünglich mit dem Herrschaftsvertrag, der als ein Unterwerfungsvertrag zu verstehen ist. Für Locke hingegen entstehen nun zwei separate Verträge. Der Staat, symbolisiert durch den Herrscher, wird zum Vertragspartner, der Vertragspflichten gegenüber seinen Bürgern zu erfüllen hat, wie die Naturrechte auf Leben, Freiheit und Eigentum zu schützen (Locke, *Two Treatises*: 2.135). Diese Pflichten seitens des Staates gegenüber seinen Bürgern betont Walzer mehrfach in seiner politischen Theorie (Walzer 1970: 16). Die Rechte seiner Bürger zu schützen ist für Walzer einer der vielen Zwecke, denen der Staat dient (Walzer 2005: 12).

Indem Locke den Menschen dem Staat unterwirft, setzt er ihn auch frei, um zu beurteilen, ob der Staat seinen Vertragspflichten den Bürgern gegenüber nachkommt (Locke, *Two Treatises*: 2.212–2.217 und 2.222). Erfüllt die Regierung ihre Aufgaben, das Leben, den Lebensfreiraum sowie den Frieden und das Eigentum ihrer Bürger zu schützen, profitieren nicht nur die Bürger, sondern die Regierung legitimiert auch ihre eigene Macht. Wenn sich die Regierung verfassungswidrig verhält, gesteht Locke jedem Bürger ein Recht auf Kritik und Widerstand gegen sie zu (vgl. Locke, *Two Treatises*: 2.149). Die Bürger dürfen eine solche Regierung auch abwählen bzw. stürzen – ein Novum im Vergleich zur hobbesschen Vertragstheorie (vgl. Collins 2011: 278; Walzer 1970: 3). Walzer beobachtet allerdings, dass es im Verlauf der Geschichte nicht einzelne Individuen waren, die von diesem Recht Gebrauch gemacht haben,



sondern Zusammenschlüsse derselben, also Gruppen. Widerstand ist für Walzer ein sozialer Prozess, der von einer Gruppe oder mehreren Gruppen ausgeht (Walzer 1970: 4) und sich gegen den Staat richten kann, dessen Bürger die Gruppenmitglieder sind (Walzer 1970: 34). Diese haben sich nicht der Regierung widersetzt (*disobey*), weil sie die Freiheit dazu hatten, sondern weil sie sich dazu verpflichtet gesehen haben. Walzer bemängelt, dass Locke diesen Gedanken der Verpflichtung (*obligation*) nicht näher ausformuliert hat (Walzer 1970: 3). Er betont, dass „*[d]isobedience, when it is not criminally but morally, religiously, or politically motivated, is almost always a collective act, and it is justified by the values of the collectivity and the mutual engagements of its members*“ (Walzer 1970: 3).

Mit dem Widerstandsrecht haben die Bürger selbst die allerhöchste Macht in diesem Gesellschaftsmodell unter Berücksichtigung des öffentlichen Wohles, für welches der Staat verantwortlich ist.⁶

Im lockeschen Entwurf haben die Bürger klare gemeinsame Vorstellungen und Verständnisse von der Aufgabe ihres Staates. Diese Übereinkunft zu einem gemeinsamen Leben greift Walzer in seiner Theorie auf. Sie ist ein Indiz für das Vorliegen einer *politischen Gemeinschaft*. Denn eine *politische Gemeinschaft* existiert für ihn dann, wenn eine faktische Zustimmung zur Zusammengehörigkeit in einem politischen Gemeinwesen und ein erkennbarer Wille zu einem autoritativ geregelten gemeinsamen Leben vorherrschen (vgl. Haus 2000: 131). Eine Gesellschaft kann nur dann gerecht sein, wenn ihr konkretes Leben den gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder von Positionen, Ehrungen, Tätigkeiten, von allen Dingen, die eine gemeinsame Lebensweise ausmachen, entspricht (Walzer 2006: 443). Die Vorstellung eines Vertrages, wie auch immer metaphorisch verstanden, impliziert stets das Element der Zustimmung aller Vertragspartner (Walzer 2006: 441). Die Frage, ob eine politische Gemeinschaft existiert, kann durch die Grade der Zustimmung *gradualisiert* werden: Unterschiedliche Grade von Zustimmung bedeuten unterschiedliche Grade der Intensität einer Gemeinschaft (vgl. Haus 2000: 124).

⁶ Auch wenn die Regierung nach Locke kein Recht besitzt, dem Menschen sein Eigentum wegzunehmen, könnte ein Herrscher durchaus beispielsweise anordnen, ein brennendes Haus abzureißen, wenn damit die Ausbreitung des Feuers in der ganzen Stadt verhindert werden kann (Locke, *Two Treatises*: 1.159). Er handelt dann zum Wohle aller Bürger. Dann wäre „*the power of doing public good without a rule*“ (Locke, *Two Treatises*: 1.167) möglich. Locke betont mehrfach, dass die Macht einer Regierung zum Schutz von Rechten ihrer eigenen Bevölkerung genutzt werden darf (Locke, *Two Treatises*: 1.92, 2.88, 2.95, 2.131, 2.147).

Die *politische* Gemeinschaft ist für Walzer eine Art der *moralischen* Gemeinschaft, durch deren gemeinsame Praktiken, die Walzer als ein gemeinsames Leben (*common life*) (Walzer 1980a: 17 und 1989: 191) bzw. eine gemeinsame Lebensweise (*way of life*) bezeichnet (Walzer 1987: 23 und Haus 2000: 115), sich unter den Mitgliedern geteilte Verständnisse (*shared understandings*) von ihrer sozialen Welt auftun, die sie gegenseitig verpflichten (Haus 2000: 115/126). Nach Walzer liegt die *politische Gemeinschaft* dem Staat zugrunde (Walzer 1992a: 86ff). Robert Thigpen (1984) beschreibt daher nicht zu Unrecht Walzers Theorie als „*political theory of common life*“.

Eine *politische Gemeinschaft* versteht Michael Walzer „*als Verbindung eines in langen historischen Prozessen herausgebildeten kulturellen Systems moralischer Verständnisse und einer kollektiven Identität einerseits mit dem Anspruch auf eine autoritative Regelung der darauf beruhenden Lebensweise andererseits*“ (Haus 2000: 117).

Walzer versteht unter *politischer Gemeinschaft* eine politisch verfasste Nation, die seinem Verständnis nach ein kulturell-pluralistisches Selbstverständnis mit politischer Einheit in Einklang bringt, und bedient sich des Begriffs der „*Nation von Nationalitäten*“ (Horace Kallen) (Walzer 1992d: 82f.). Denn „*nations are probably the best current examples of [...] pluralism*“ (Walzer 1990c: 554). Walzers Gemeinschaftsbegriff ist ein pluralistischer, wie noch im weiteren Verlauf gezeigt wird. Walzer geht von einer pluralen, also ungleichen Gesellschaft aus (Walzer 2006: 441). Für ihn gibt es keine vollentwickelte Gesellschaft, die jemals um die „*Multikomplexität*“ der Kulturen und Zugehörigkeiten herumgekommen wäre (Walzer 2006: 27f.). Locke beschreibt durchaus einen gesellschaftlichen Pluralismus, wenn er beispielsweise die Tatsache festhält, dass der eine Bürger mehr Land als der andere besitzen kann. Damit zeigt er Differenzen zwischen Landbesitzern auf. Besonders deutlich wird das Anerkennen von Diversität und Andersartigkeit bei seinem Religionsverständnis. Hier betont er die Toleranz und den Respekt vor anderen Glaubensrichtungen. Folglich geht er von mehreren Glaubensrichtungen aus.

4.2 Toleranz als Grundgedanke des Pluralismus

Das Zulassen von Andersartigkeit, auch von Fremden oder Unbekannten, ist Grundlage des Pluralismus. Die Religionskriege zeigten, dass der Versuch der Unterdrückung



ckung anderer Glaubensrichtungen zu keinem friedlichem Ende geführt hat. Wie John Locke treffend in seinem „*Brief über Toleranz*“ (*A Letter concerning Toleration*) (1689) schreibt: „*niemand [...], selbst wenn er wollte, [kann] seinen Glauben dem Diktat anderer anpassen*“ (Locke 1957: 15). Dies sei das Echo eines von Martin Luther angeführten Zitates von Augustinus: „*Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen*“ (Luther 1841: 47). In anderen Worten, aber mit gleichem Inhalt formuliert dies Walzer: „*[N]iemand könne zu seinem Heil gezwungen werden*“ (Walzer 2006: 439). Locke gibt dazu drei Gründe an, die eine Regierung abhalten sollen, ihre Bevölkerung zu einem bestimmten Glauben zu animieren: Zum einen gibt es keine Stelle in der Bibel, die die Regierung dazu auffordert, die Menschen zum „*richtigen*“ Glauben zu bringen. Lockes zweites Argument besagt, dass Glaube eine einzigartige innere Überzeugung ist, die nicht durch Gewalt erzwungen werden kann. Das letzte Argument von Locke besagt, dass, auch wenn eine Regierung ihre Bürger von einem bestimmten Glauben überzeugen würde, dies noch lange nicht hieße, dass dieser tatsächlich „*der richtige*“ ist. Denn auch andere Regierungen sind überzeugt, dass ihrer der einzig wahre ist (vgl. Locke, Works: 6: 10–12).

Für Locke wird Toleranz zu einem essentiellen Baustein für eine friedliche politische Gemeinschaft, in der Mitglieder ihre eigenen und unterschiedlichen Interessen schützen sowie verfolgen dürfen (vgl. Locke 2005: 126). Collins hält dazu fest: Locke „*went beyond ‚toleration‘ and established free religious practice as a fundamental, inalienable right*“ (Collins 2011: 279).

Der Toleranzgedanke der Liberalisten ermöglicht einen Pluralismus, den Walzer stets hervorhebt. Doch wie kann eine innerstaatliche Tolerierung unterschiedlicher kultureller oder religiöser Gruppen erreicht werden? Für Locke waren Kirchen „*voluntary societies of free men*“; Religion wurde zur Privatangelegenheit, in der „*every man may consider what suits his own conveniency*“ (Locke 2005: 139). Redefreiheit und freie Vereinigung wurden zu Grundrechten (Locke 2005: 131–132). So hält Joseph Raz richtig fest, dass der besondere Beitrag des klassischen Liberalismus zur politischen Moral im Insistieren auf Toleranz und Respekt vor individuellen Freiheiten lag (Raz 1986: 2). Allerdings sind zwei Ausnahmen nicht zu vernachlässigen, wenn es um religiöse Toleranz ging: Zum einen die Atheisten, die ihm nicht als vertrauenswürdige Mitglieder für den Gesellschaftsvertrag erschienen, und zum anderen diejenigen, die „*deliver themselves up to the protection and service of another prince*“ (Locke 2005:

157f.). Mit den letzteren meinte Locke die Katholiken, insbesondere Papstanhänger (Cranston 1991: 81–84). Die Antipathie Lockes den Katholiken gegenüber darf nicht unterschätzt (Collins 2011: 279) und folglich seine religiöse Toleranz nicht überbewertet werden. In diesem Punkt ist Walzer natürlich erheblich liberaler. Sein Toleranzverständnis geht sogar so weit, dass fundamentalistische oder totalitäre Gruppen geduldet werden können, aber in ihrer Betätigung auf die Gesellschaft hin eingeschränkt werden (Walzer 1997: 81f.). Ansonsten verfolgt Walzer die gleiche Strategie wie Locke, um eine innerstaatliche Tolerierung unterschiedlicher kultureller und religiöser Gruppen zu erreichen. Walzer geht von einer *Politik der Differenz* aus (Walzer 1992b: 229ff.). Dabei sollen die legitimen Ansprüche der unterschiedlichen Gruppen und Glaubensüberzeugungen zur Geltung gebracht werden. Der entscheidende Schlüsselfaktor ist eine effektive Abgrenzung, um eine kulturelle oder religiöse Selbstbestimmung zu gewährleisten (Walzer 1994b: 17). Walzers springender Punkt ist, dass die Aufnahme von Differenz in einen politischen Rahmen Grenzziehungen voraussetzt. Allerdings können sich Grenzen in „*gepunktete Linien*“ verwandeln, indem der Unterschied „*in irgendein größeres Ganzes*“ inkorporiert werde (Walzer 1992b: 232).

4.3 Die Kunst der Trennung und komplexe Freiheit

Mit der religiösen Toleranz ist die Trennung von Kirche und Staat eng verbunden. Locke vertrat eine Vision vom Staat, der „*morally neutral*“ zu sein hat. Der lockesche Staat ist säkular, frei von religiöser Macht, aber auch frei von religiöser Verpflichtung. Denn „*the business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man's goods and person*“ (Locke 2005: 153).

Collins bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt:

„*Locke, in short, powerfully formulated the case for a ‚separationist‘ liberalism, whereby secular and spiritual affairs were insulated from one another, and religious practice was rendered a private consideration*“ (Collins 2011: 279).

Dieser Trennungsgedanke findet sich auch bei Walzer. Er vollzieht selbst eine derartige institutionelle Trennung. In seinem Buch „*Spheres of Justice*“ beschreibt Walzer die Trennung von Kirche und Staat bzw. Politik. Walzer weist darauf hin, dass es eine

Trennung der Lebensbereiche Politik und Religion, die er Sphären nennt, schon im Abendland gab. Dort forderten einerseits die Machthaber von Priestern, sich nicht in die Politik einzumischen, und andererseits sahen sie es als ganz sinnvoll an, die Institution, durch welche die Kommunion und Heilsversprechen verkündet werden, zu überwachen (Walzer 2006: 349). Walzer befürwortet eine Trennung dieser institutionellen Bereiche als „zwei Rechnungslegungen“, zwei Rechtsgewalten, zwei „Distributionssphären“: in der einen Sphäre präsidiert eine staatliche Obrigkeit, die die Bewahrung und Förderung der Interessen ihrer Bürger zur Aufgabe hat; in der andern präsidiert Gott selbst als „eine unsichtbare Macht“, die es den Gläubigen selbst freistellt, ihre geistigen Interessen zu fördern und sich der göttlichen Gnade zu versichern (Walzer 2006: 350). Die kirchliche Autorität und all ihre Amtsträger beschränken sich nur auf die Kirche und ihre Gläubigen und die Autorität der staatlichen Obrigkeit konzentriert sich nur auf das Gemeinwesen, „weil die Kirche selbst eine vom bürgerlichen Gemeinwesen vollständig getrennte und unterschiedene Sache ist. Die Grenzen auf beiden Seiten sind fest und unveränderlich. Wer diese beiden Gesellschaften [...] vermischt, der wirft Himmel und Erde [...] zusammen“ (Locke 1957: 13).

Mit der Trennung der Sphären Kirche und Staat ist der Staat von der Sorge um das Seelenheil seiner Bürger exkludiert. Der Staat überlässt dies den Religionen und sieht zu, wie die Zahl der Religionsspaltungen und Sekten zunimmt (vgl. Walzer 2006: 351). Dies fällt bei Walzer unter religiöse Freiheit sowie religiöse Gleichheit. Walzer spricht von einer „Mauer für die Gleichheit von Gläubigen und Ungläubigen, von Heiligen und Weltkindern, von Geretteten und Verdammten. Sie sind alle gleichermaßen Bürger; ihnen allen stehen die gleichen, in der Verfassung garantierten Rechte zu. Die Politik dominiert nicht über die Gnade, und die Gnade dominiert nicht über die Politik“ (Walzer 2006: 351).

John Lockes Argumentation besagt, dass es den Gläubigen frei stehe, jedwede Gemeinschaft (Sekte oder Kirche) zu regieren, die sie selbst gegründet haben (vgl. Walzer 2006: 353). Insgesamt sind diese solange harmlos, wie sie keine politische Macht zu erlangen versuchen, sich also nicht der Staatsmacht bemächtigen wollen. Für den Großteil des Islams beispielsweise sei die Mauer zwischen Kirche und Staat eindeutig Menschenwerk, die niederzureißen oder gar nicht aufzustellen wäre. Um Gewalt und Zwang zwischen Uneinigkeit und Abweichungen zu setzen, sind Grenzen in Form



einer Trennung, einer Mauer zwischen Kirche und Staat nötig. Alles, was sich bemüht diese Mauer niederzureißen, beschreibt Walzer als „*despotische Bestrebung*“ (Walzer 2006: 355). Was möchte Walzer mit der Metapher der Mauer aussagen? Mauern sollen Grenzen setzen, damit Freiräume geschaffen werden, innerhalb derer man sich frei bewegen kann und dabei die anderen nicht behindert. Damit meint Walzer auch die Möglichkeit, alte Strukturen zu verlassen und neue zu entdecken bzw. auch zum Altbewährten zurückzukehren, wie er schreibt:

„I would be inclined to support separation whenever separation is demanded by a political movement that, so far as we can tell, represents the popular will. Let the people go who want to go. Many of them won't go all that far. And if there turn out to be political or economic disadvantages in their departure, they will find a way to re-establish connections“ (Walzer 1994: 77).

Mit der *Kunst der Trennung* möchte Walzer *Sphären*, also Lebensbereiche wie Kirche und Staat, Staat und Wirtschaft, Öffentlichkeit und Privatheit, Kirche/Staat und Wissenschaft verselbstständigen. Dies ist ein liberaler Akt, weil durch die Abgrenzung unterschiedlicher institutioneller Bereiche Freiheitsräume erschlossen werden:

„Liberalism is a world of walls, and each one creates a new liberty“ (Walzer 1984: 315).

Walzer zeigt, dass er ein pluralistisches Freiheitsverständnis vertritt. Es gibt eine Vielzahl von Freiheiten gemäß eigener interner Funktionslogiken in den diversen Handlungsbereichen. Das bedeutende Anliegen des Liberalismus ist es folglich nach Walzer, diese internen Eigenlogiken und Distributionsmechanismen zu bewahren (Walzer 1984: 319).

Durch die Trennung der zwei Distributionssphären von Staat und Kirche wird eine Glaubens- und Gewissensfreiheit ermöglicht. Die Freiheit der Privatsphäre schließlich wird durch die Trennung von öffentlichem und privatem Leben erreicht (vgl. Walzer 1984: 317). Die Abschaffung einer Feudalordnung, wie sie Locke befürwortete, die hoheitliche Befugnisse über Grund und Boden pflegte, hat zu einer kulturellen Ausdifferenzierung zum einen im Verständnis von privatem Eigentum und zum anderen zur Ausübung politischer Autorität geführt. Das neue Verständnis des Eigentumsbegriffs hat zu einer Trennung von Staat und Wirtschaft beigetragen, zwischen politischen Handlungen einerseits, die „*die Kontrolle über soziale Ziele und Risiken*“ enthalten, und wirtschaftlichen Handlungen andererseits, die den „*Tausch von Geld*“

und Waren“ implizieren (Walzer 2006: 417, Haus 2000: 287). Dabei muss ein Mindestmaß an Gleichheit der Tauschenden in der wirtschaftlichen Sphäre als maßgebend für die Freiheit des Tauschvorgangs gelten, wobei daraus weiter gefolgert werden kann, dass durch kollektive Interessensinstitutionen wie Gewerkschaften die Integrität der ökonomischen Sphäre „*Markt*“ geschützt und gestärkt werden kann (vgl. Walzer 2006: 184, Haus 2000: 289). Somit verweist Walzer trotz der liberalen Trennungen auf eine Vielzahl von zulässigen Berührungspunkten zwischen den Institutionen bzw. Sphären (Walzer 1984: 327). Wenn Walzer von einer „*Kunst*“ beim Trennungsvorgehen spricht, geht er von einer *relativen* Autonomie der Handlungsbereiche aus (Haus 2000: 151). Sogar der Staat ist *relativ autonom* und von seiner internen Logik und seinen Befugnissen her immer auf die anderen Institutionen ausgerichtet. Seine Aufgabe erfüllt der Staat als „*Agent der Trennung*“ („*agent of separation*“) (Walzer 1984: 327), indem er die Mauern zwischen den Lebensbereichen bzw. institutionellen Sphären aufrechterhält. Michael Haus hält fest:

„Nicht der Schutz individueller Entscheidungsfreiheit vor jeder Art von Zwang ist seine vornehmste Aufgabe, sondern die Errichtung der Trennwände und der aktive Schutz der Institutionen vor tyrannischen Übergriffen“ (Haus 2000: 155).

Dem Staat selbst kommt die relevante Aufgabe zu, Differenz zu wahren, d.h. mit ihr umgehen zu können (vgl. Walzer 1991: 88), d.h. der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht erzeugen kann.

„Denn die Eigenlogiken der Institutionen und Handlungsräume einer komplexen Gesellschaft werden durch den Staat nicht hervorgebracht, sondern er findet sie vor, entlässt sie in die Freiheit und bewahrt sie vor der tyrannischen Außerkraftsetzung durch andere Mitglieder der institutionellen ‚Familie‘,“ (Haus 2000: 155).

Zu dieser Ansicht kommt auch Habermas, als er nach den Gemeinsamkeiten zwischen Aufklärung und Religion sucht (vgl. Habermas 2009: 405ff.).

Mit der angemessenen Grenzziehung hat der Staat dafür Sorge zu tragen, dass nicht eine Institution die andere dominiert. So darf ein Gut, beispielsweise das Gut *Bildung* oder *lebensnotwendige medizinische Behandlung* nicht durch ein anderes Gut, z.B. *Geld* aus einer anderen Sphäre erkaufte werden. Die *Kunst der Trennung* sorgt nicht nur für Freiheit, sondern auch für Gleichheit. Walzer führt das Beispiel des Bereiches

Arbeitsmarkt an. „[C]areer open to talents“ bedeutet nach Walzer gleiche Möglichkeiten für gleich talentierte Individuen (Walzer 1984: 320). Gleichheit wird hier im Sinne der Chancengleichheit verstanden. Der Verteilungsschlüssel ist hier das Talent. Der talentierteste, geeignetste Kandidat soll nach diesem Modell die angestrebte Arbeitsstelle erhalten. Diese soll nicht geerbt oder gekauft werden (vgl. Walzer 1984: 316), denn dies würde der Verteilungslogik der jeweiligen Sphären widersprechen. Jede Sphäre hat ihren eigenen Verteilungsmechanismus. Es gibt somit, den jeweiligen Sphären entsprechend, mehrere Gleichheiten, weshalb Walzer auch von „komplexer Gleichheit“ spricht (Walzer 2006: 445).

Natürlich gibt es Diffusionsmöglichkeiten zwischen den Handlungsbereichen. So nennt Walzer die Auffassung Lockes, der in seinem *Toleranzbrief* die Kirche als eine vom bürgerlichen Gemeinwesen „vollständig getrennte“ Sache bezeichnete, viel zu radikal, nicht nur weil sie die etlichen Wechselwirkungen, sondern auch die Einbettung der Bewohner der verschiedenen institutionellen Sphären in eine gemeinsame Geschichte und Kultur vernachlässigt (Walzer 1984: 327). Damit sieht Walzer nicht wie MacIntyre die *Kunst der Trennung* als Zusammenhangslosigkeit, sondern betont die Einbettung in eine gemeinsame Kultur. Wenn es keinen gemeinsamen kulturellen Kontext (also ‚geteilte Verständnisse‘) gäbe, bliebe unklar, wie eine Verständigung über die angemessene Trennung erreicht werden soll (Haus 2000: 153). Diese Rückbindung des politischen Lebens einer Gemeinschaft an den spezifischen historisch-kulturellen Hintergrund wird, so Walzer, ignoriert (Haus 2000:125). Aus Walzers Sicht bedarf diese kulturelle Reichhaltigkeit, die er auch als Dichte (*thickness*) versteht, eines komplexen Zusammenspiels institutioneller Sphären und keiner radikalen Trennung derselben (Walzer 1994a: 101). Walzer sieht den tieferen Sinn der *Kunst der Trennung* nicht in individueller Separiertheit und im Atomismus, sondern in pluraler Identität und sozialer Komplexität:

„We do not separate individuals; we separate institutions, practices, relationships of different sorts. [...] We should aim not at the freedom of the solitary individual but what can best be called institutional integrity“ (Walzer 1984: 325).

Männer und Frauen seien dann frei, wenn sie in relativ autonomen Institutionen leben und ihre Rechte über das Wesen der Institutionen bestimmt:



„Freedom [...] consists of rights within settings, and we must understand the settings, one by one, if we are to guarantee the rights“ (Walzer 1984: 326).

Zusätzlich zum Schutz vor der äußeren Infragestellung partikularer Identitäten ist es aus Walzers Sicht die *soziale Differenzierung* innerhalb nationaler Gemeinschaften, die die Herausbildung einer pluralistischen Identität, eines „*geteilten Selbst*“ befördert.

Neben *Partikularität* kann *Komplexität* als Garant individueller und kollektiver Freiheit verstanden werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Walzer Gerechtigkeit *„ein menschliches Konstrukt“* ist und sie nicht nur *„auf eine einzige Weise hergestellt werden kann“* (Walzer 2006: 30). Die *„Prinzipien der Gerechtigkeit“* sind pluralistisch. Denn die verschiedenen Sozialgüter werden aus unterschiedlichen Gründen *„von verschiedenen Agenten und Mittlern“* auf der Grundlage diverser Verfahren, *„interner Kriterien“* (Walzer 2006: 440) innerhalb der entsprechenden Sphären verteilt. All diese Unterschiede leiten sich aus den verschiedenen Bedeutungen der Sozialgüter selbst ab – *„dem unvermeidbaren Resultat eines historischen und kulturellen Partikularismus“* (Walzer 2006: 30). Dieses Vorgehen ist im Rahmen einer zivilen Gesellschaft möglich, die *„der Handlungsraum von Handlungsräumen“* ermöglicht und somit auch mehrere Formen des guten Lebens zulässt (Walzer 1991: 79, Haus 2000: 210, Fetscher 1993: 2). Das Konzept der Zivilgesellschaft in einer föderativen Verfassung erlaubt ein friedliches Zusammenleben von vielfältigen religiösen, ethnischen, kulturellen und anderen Gruppen.

4.4 Gewaltenteilung als Sicherungsmechanismus von Individualrechten

Judith Shklar hält fest, dass es dem Liberalismus um eine *„limited und responsible government“* (Shklar 1989: 23) geht, was Walzer als *„the great success of the art of separation“* (Walzer 1984: 321) bezeichnet. Eine andere Form der Trennung findet sich in der Gewaltenteilung, die ihren Ursprung ebenfalls bei Locke hat. Er fordert, dass eine legitime Regierung ihr Fundament auf der Idee der Gewaltenteilung, eine Form der institutionellen Trennung, zu setzen hat.

Locke unterschied zwischen zwei Gewalten der gesetzgebenden Gewalt (Legislative) und der ausführenden Gewalt (Exekutive). Weiter nannte Locke noch die föderative



(außenpolitische) Gewalt (Föderative) und die prärogative Gewalt (Prärogative). Diese beiden sind Bestandteile der exekutiven Gewalt (Locke, *Two Treatises*: 2.143ff.).

Charles Montesquieu ging einen Schritt weiter als John Locke, indem er die rechtssprechende Gewalt (Judikative) einführte, eine dreifache Gewaltenteilung (Judikative, Legislative und Exekutive), eine Idee der Rechtsstaatlichkeit (*Vom Geist der Gesetze*, 1748). Politik wird somit an Recht und Gesetz gebunden und wird auch an diesen gemessen.

Wie kam es zu dieser Teilung? Mit dem Verlassen des Naturzustandes geben die Menschen ihre Gewalt an den Staat ab, Verbrechen gegen das Naturgesetz selbst zu bestrafen. Man ist als Richter in eigener Sache durch eigene Interessen und Sichtweisen nicht unparteiisch. Bei der Schwäche der menschlichen Natur, die unentwegt bereit ist, nach der Macht zu greifen, würde es eine allzu große Versuchung sein, wenn dieselben, die die Macht haben, Gesetze aufzustellen, auch noch die Macht hätten, diese Gesetze zu vollstrecken. Damit könnten sie sich selbst von dem Gehorsam gegen die Gesetze, die sie geben, ausschließen und das Gesetz in seiner Formulierung wie auch in seiner Vollstreckung ihren eigenen persönlichen Vorteilen angleichen. Folglich bedarf es unparteiischer rechtlicher Organe mit Autorität, die anhand feststehender Gesetze entscheiden und vollstrecken dürfen, damit weder patriarchalische noch absolutistische Regierungsformen nach Locke eine Chance bekommen (vgl. Collins 2011: 277). Eine Gewalt, die die Vollstreckung von Urteilen gegen Unrecht sichern kann, wird somit notwendig. Der Staat erhält das Recht, Gesetze zu formulieren und bei Verstößen gegen dieselben Strafen zu verhängen. Der Staat erhält „*a Right of making Laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties*“ (Locke, *Two Treatises*: 2.3 und vgl. 2.8). Der Staat bekam die Aufgabe, Grundrechte aller durch gegenseitige Beschränkungen zu garantieren. Als erste nennt Locke die Legislative, wie Collins festhält:

„Locke [...] offered a rudimentary separation of powers doctrine, whereby sovereignty was essentially equated with legislative power, and executive power was rendered secondary“ (Collins 2011: 278).

John Locke beschreibt, dass die legislative Gewalt die höchste sei (Locke, *Two Treatises*: 2.149), da sie die ultimative Autorität hat, „*how the force for the commonwealth shall be employed*“ (Locke, *Two Treatises*: 2.143). Die Legislative ist eine beratende Versammlung, die nur temporär zusammenkommen muss. Die Exekutive



dagegen muss beständig bleiben. Denn weil die Gesetze, die auf einmal und in kurzer Zeit geschaffen werden, eine immerwährende und dauernde Kraft haben und beständig vollstreckt oder befolgt werden sollen, ist es notwendig, dass eine ständige Gewalt vorhanden ist, die auf die Vollziehung der erlassenen und in Kraft bleibenden Gesetze achtet. Dies begründet die Trennung von legislativer und exekutiver Gewalt. Wenn Locke sagt, dass die Legislative höher steht als die Exekutive, meint er damit aber nicht, dass das Parlament über dem König steht. Locke bekräftigt einfach nur, dass „*what can give laws to another, must needs be superior to him*“ (Locke, *Two Treatises*: 2.150). Locke ist der Meinung, dass es für mehrere Institutionen möglich ist, die gleiche Gewalt zu teilen; beispielsweise wurde zu seiner Zeit die legislative Gewalt durch das House of Commons, das House of Lords und den König selbst geteilt. Alle drei mussten zu einem Gesetz ihre Zustimmung abgeben und so sind alle drei Teil der Legislativen (Locke, *Two Treatises*: 1.151). Locke ist der Ansicht, dass eine Person mehrere Funktionen gleichzeitig ausüben kann. Diese Gewaltenteilung ist ganz im Sinne von Walzers *Kunst der Trennung*. Die Trennung bzw. in diesem Fall die Teilung der Macht zeigt den Grundgedanken der Gewaltenteilung. Es geht um das Verhindern von Machtmissbrauch und die Sicherung der Individualrechte (vgl. Rabkin 1997: 306). Im Unterschied zu Thomas Hobbes bestimmte Locke den Charakter des Staats eindeutig im Sinne der Volkssouveränität. Lockes Gewaltenteilung macht ihn neben Baruch de Spinoza zum ersten Gewaltenteilungstheoretiker überhaupt, wobei sich der realisierbare lockesche Ansatz der Gewaltenteilung durchgesetzt hat. Locke entfernte sich mehr vom hobbesschen Absolutismus als Spinoza und ist in vielerlei Hinsicht fortschrittlicher, wie es Collins treffend auf den Punkt bringt:

„We see in Locke, but not Spinoza, the broader slate of inalienable rights, the accommodation of resistance, and the first principles’ defence of limited government that would mark later versions of classic liberalism. If in these ways, however, his liberalism’ seems more durable and modern than Spinoza’s, in other respects he was the more traditional thinker. His dualist ontology, his more elevated account of the human species, his belief in free will, his account of liberty, his attachment to natural law: these aspects of Locke were borrowed from the very republican, Christian, and scholastic traditions that are often cast as liberalism’s historic foils“ (Collins 2011: 279).



Damit wurde Locke zum Vater des liberalen Rechtsstaates, zum geistigen Verfasser der westlichen Verfassungen, Wegbereiter nicht nur der Aufklärung, sondern auch der *Virginia bill of rights* von 1776, Vorläufer der Verfassung der Vereinigten Staaten von 1787 und der französischen „*Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*“ vom 26. August 1789 (Brieskorn 1997: 76).



5. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, WEGBEREITER DER PARTIZIPATORISCHEN DEMOKRATIE

Die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Déclaration des Droits de l' Homme et du Citoyen)* in Frankreich (1789) gilt, mit ihrer Präambel und ihren 17 Artikeln, als ein wichtiger Schritt in der Menschenrechtsgeschichte. Während die *Virginia Bill of Rights*⁷ sofort zur Neugründung einer politischen Gemeinschaft schreiten konnte, musste die *Erklärung* erst einmal das Ende des *Ancien Regime* bekräftigen, damit die Neugründung erfolgen konnte. Dadurch war Frankreich nicht mehr Eigentum des französischen Königs, sondern Eigentum seiner Nation und war von nun an durch das allgemeine Wahlrecht organisiert. Die geheime Verhaftung sowie die Folter wurden aus dem Recht verbannt. Die Sklaverei und Privilegien entfielen mit ihren Trägern, den Ständen. Die „*Quelle der Macht*“ (Brieskorn 1997: 94) lag von jetzt an bei den Bürgern selbst und nicht mehr beim Monarchen. Der Zugang zu den Ämtern stand von nun an allen Bürgern Frankreichs offen (vgl. Brieskorn 1997: 99). Demokratische Strukturen erhielten ihren entscheidenden Durchbruch durch das Mitwirken der Bürger an der Gesetzgebung.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) war mit seiner Vertragstheorie ein wichtiger Wegbereiter der Französischen Revolution, in der ein demokratisches und freiheitliches Ordnungsgefüge angestrebt wurde. Rousseaus Werk *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes (Du Contract Social ou Principes du Droit Politique)* von 1762 gilt als ein Grundstein für die moderne Demokratie. In diesem Werk geht Rousseau von einem Naturzustand (*l' état de nature*) aus, der wie im lockeschen und im Gegensatz zum hobbeschen Modell friedlich ist. Für Rousseau sind alle Menschen von Natur aus frei und gleich. Allerdings ist der Mensch, seiner Ansicht nach, im Naturzustand nicht wirklich frei, da er von seinem Egoismus und seinen Trieben geleitet wird. Wirklich frei wird er erst, wenn er sich als sittliches We-

⁷ Die *Virginia Declaration of Rights* vom 12. Juni 1776 knüpfte rechtlich an die *Bill of Rights* Englands (1689) an, die aufgrund der Forderung nach einer klaren Trennung von Exekutive und Judikative als Meilenstein im Menschenrechtsschutz gilt (Brieskorn 1997: 82). Diese hatte eine große Auswirkung auf die Ausformulierung der *Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika* im gleichen Jahr und der späteren *US-amerikanischen Bill of Rights* und die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Déclaration des Droits de l' Homme et du Citoyen)* in Frankreich (beide 1789).



sen frei dazu entscheidet, sich an die selbst gegebenen Gesetze zu halten. So geben die ursprünglich freien und gleichen Individuen ihre natürliche Freiheit an eine politische Einheit, einen Staat, ab, in dem sie sich organisieren (Rousseau 1968: 44). Grundlage dieses Vertragskonzepts ist der *Gemeinwille (volonté générale)*. Die Staatshoheit ist für Rousseau „*nichts anderes als die Ausübung des Allgemeinen Willens*“ (Rousseau 1968: 54). Dadurch entsteht nach Rousseau ein Staat, der die Entscheidungen nach dem Gemeinwohl trifft. Rousseau stellt fest, dass „*erst die Übereinstimmung der gleichen Interessen (die Errichtung einer Gesellschaft) ermöglicht*“ (Rousseau 1968: 54). Er geht von allen aus und hat das Wohl aller zum Gegenstand. Da der Gemeinwille unfehlbar ist, ist die freiwillige Zustimmung aller zu diesem Vertrag außer Frage. Alle ordnen sich diesem Vertrag freiwillig unter und halten sich an die selbst gegebenen Gesetze, die dem Gemeinwillen, der als absolut gilt, entsprechen (Rousseau 1968: 54). Das Recht auf Freiheit ist die Grundlage des Staates. Staatliche Gesetze sind die transzendente Bedingung der Freiheitsausübung des Einzelnen bei gleichzeitiger Freiheitsausübung der anderen. Der allgemeine Wille strebt nach Gleichheit (Rousseau 1968: 55). Die gesetzgebende Gewalt liegt nach Rousseau also beim ganzen Volk, unabhängig davon, ob die Regierung als die rechtmäßige Ausübung der vollziehenden Gewalt von einem oder von mehreren Bürgern durchgeführt wird. Damit geht Rousseau über Locke und Hobbes hinaus und begründet das Recht aller Bürger zur Gesetzgebung. Im Gegensatz zu Locke und Montesquieu sind für Rousseau die drei Gewalten untrennbar und direkt vom Volk auszuüben. Ein Vorschlag, der sich in den modernen Demokratien, außer in der Direkten Demokratie der Schweiz, nicht durchgesetzt hat. Rousseau unternimmt keine Rechtfertigung der konstitutionellen Monarchie, wie wir es bei Locke oder Montesquieu gesehen haben, sondern er entwirft ein neues Gemeinwesen aus dem Prinzip der universellen Richtigkeit, dem *volonté générale* – jenseits von Privilegien einer Monarchie. Rousseau fordert vom Volkswillen, dass er *allgemein* sei.

Auch für Walzer enthält die Vorstellung eines Vertrages, wenn auch metaphorisch verstanden, stets das Element der Zustimmung *aller* Vertragspartner (vgl. Haus 2000: 124). Walzer interpretiert Rousseaus Gemeinwillen so, dass Gesetze allgemein, also für alle, aber nicht für einzelne Individuen beschlossen werden dürfen. Er fügt hinzu, dass eine besondere Behandlung nur Eigenschaften betreffen darf, die potentiell auf alle Bürger zutreffen können (wie Erkrankung oder Alter). Der Gedanke der Allgemeinheit folgt für Rousseau und auch für Walzer aus dem Begriff des Gesetzes

selbst, das nicht auf einen einzelnen Gegenstand oder eine einzelne Person gerichtet ist (Walzer 1981: 383f.). Allerdings äußert Walzer Bedenken gegen Rousseaus Bedingung, dass das Volk wollen muss, was *richtig* ist – „*the people must will what is right*“ (Walzer 1981: 384) –, d.h. Rousseau versteht den allgemeinen Willen als den auf das Richtige zielenden Willen. Einer derartigen Überzeugung steht Walzer kritisch gegenüber, denn dies würde der demokratie- bzw. konsenstheoretischen Tradition widersprechen, in der ausgedrückt werden kann, dass das Volk ein Recht habe, *falsch* zu handeln, „*a right to act wrongly*“ (Walzer 1981: 385). Man hat das Recht, Entscheidungen zu treffen – „*having a right to decide*“ (Walzer 1981: 386) –, und man hat das Recht, auch *falsch* zu entscheiden. Die *Richtigkeit* einer Aussage muss nicht mit der Mehrheitsentscheidung, die eine Art von allgemeinem Willen repräsentieren soll, zusammenfallen, wie Walzer festhält:

„The debates end at some point with a vote, and the policy that commands majority support is then enforced; but its opponents are unlikely to concede that it is the right policy simply because the majority supports it. They will concede only that it is, for the moment, the policy that it is right to enforce“ (Walzer 1989a: 183).

Die Vorläufigkeit der Ergebnisse eines Entscheidungsprozesses bedeutet, dass es keine endgültigen *Niederlagen* gibt (Haus 2000: 170).

Denn „[i]n der demokratischen Politik sind alle Ziele temporäre Ziele. Kein Bürger kann jemals von sich behaupten, er habe seine Mitbürger ein für alle Mal überzeugt. Zum einen kommen ständig neue Bürger hinzu, zum anderen haben die alten immer das Recht, die Diskussion neu zu eröffnen – oder sich einer Argumentation anzuschließen, welcher sie sich bis dahin verweigert haben [...]. All das bedeutet komplexe Gleichheit in der Sphäre der Politik“ (Walzer 2006: 438).

Diese Vorläufigkeit sieht Walzer auch bei Mindeststandards wie Menschenrechten (vgl. Walzer 2004: 84). Walzer zeigt, dass diese immer neu gedeutet oder neu interpretiert werden müssen.

5.1 Demokratische Partizipation

Rousseaus Ausdruck des allgemeinen Willens und der damit verbundenen Teilhabe an politischer Macht spiegelt sich teilweise im Artikel 6 der französischen *Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers* wider, der besagt:

„Das Gesetz ist Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Staatsbürger haben das Recht, an seiner Bildung persönlich oder durch ihre Stellvertreter mitzuwirken.“

Jeder einzelne hat das Recht auf gleichberechtigte politische Partizipation. Diesen Gedanken der politischen Partizipation greift Walzer auf und bereichert diesen noch durch sein pluralistisches Gemeinschaftsbild.

Walzer fordert eine aktive Teilnahme, die er *„gemeinsame Anstrengung“* nennt (Walzer 2006: 109). Walzers Partizipationsverständnis meint das Recht zu haben, die eigene Regierungsform zu wählen und die Politik, die unser Leben bestimmt, mitzugestalten und auch mitzuentcheiden (Gill 1987: 44). Dieses Recht steht für die politische Selbstbestimmung der einzelnen Bürger, die in einen historisch gewachsenen Kontext einer politischen Vertragsgemeinschaft eingebettet sind, ihr *„gemeinsames Leben“ (common life)*, das geformt ist *„over a long period of time, [by] shared experiences and cooperative activity of many different kinds“* (Walzer 1992a: 54). Mit der Teilnahme übernimmt der Bürger auch die Gestaltung seiner Gesellschaft mit:

„It is the members themselves who decide on protections, rights, and privileges“ (Gill 1987: 49).

Dabei geht Walzer von einem Partikularismus der Gemeinschaften aus, der innerhalb einer politischen Gemeinschaft besteht:

„Societies are necessarily particular because they have members and memories, members with memories not only of their own but also of their common life“ (Walzer 1994: 8).

Wie die Menschen ihr eigenes und gemeinsames Leben gestalten, dafür gibt es, entsprechend der Pluralität ihrer politischen Gemeinschaft, verschiedenste Möglichkeiten. Walzer hebt mit der Aufzählung von Differenz die Pluralität einer politischen Gemeinschaft hervor.

Der Gesellschaftsvertrag verbindet in einer politischen Gemeinschaft als moralisches Band „*die Starken mit den Schwachen,[...] die Reichen mit den Armen, indem er eine Union [...] herstellt, die alle Interessenunterschiede überwindend, ihre Stärke aus Geschichte, Kultur, Religion, Sprache usw. bezieht*“ (Walzer 2006: 133).

Die unterschiedlichen Mitglieder einer politischen Gemeinschaft schließen einen Gesellschaftsvertrag, eine Vereinbarung über die „*gemeinschaftliche Sorge für Sicherheit und Wohlfahrt*“ (Walzer 2006: 108). Unter dem gemeinsamen Leben versteht Walzer die konsenstheoretische Auffassung, dass durch Akte *individueller Zustimmung*, die eingebettet sind in partikulare Lebensweisen, wechselseitige moralische Verpflichtungen (*obligations*) bzw. Verbundenheit (*commitment*) zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft zustande kommen (Haus 2000: 122). Diese individuellen und partikularen Zustimmungsakte der Mitglieder sind Grundlage des Eingehens moralischer Verpflichtungen:

„Men are bound by their significant actions, not by their feelings or thoughts; action is the crucial language of moral commitment“ (Walzer 1970: 98).

Eine gemeinsame und aktive Praxis bildet die Grundlage wechselseitiger Verpflichtungen in einer moralischen Gemeinschaft (*moral community*), an deren gemeinschaftliche Ziele und Prinzipien sich ihre Mitglieder selbst binden können (Haus 2000: 123).

Mit der Teilnahme übernimmt der Bürger auch Verantwortung. Ist er in mehreren Gruppen Mitglied, hat er entsprechend mehrere Verantwortungen (Gill 1987: 41). Bürgerschaft als pluralistische Partizipation ist die einzig wahre Garantie von Schutz:

„For Walzer, then, what counts as a good society begins with a particular kind of citizen, the pluralist citizen who receives protection, but who also shares in ruling and being ruled, not in spite of his plural memberships but because of them“ (Gill 1987: 41, 42).

5.2 Der pluralistische Republikanismus

Walzer knüpft an die Tradition des *Republikanismus* an, wenn er, wie Rousseau, Demokratie als Selbstregierung des Volkes, als Auseinandersetzung der Bürger über alle Fragen des gemeinsamen Lebens, als „*the rule of the people in their assemblies and committees, arguing over every aspect of the common life*“ begreift (Walzer

1980a: 17). Nur diejenigen, die partizipieren können, entscheiden, wie ihr kollektives Leben aussehen soll. Dies ist ein zentraler Grundsatz von Walzers Version einer *Radikaldemokratie* (Reiner 2011: 299) im Sinne des Republikanismus Michael Sandels. Beide legen großen Wert auf eine breit gefächerte Partizipation im politischen Leben (Reiner 2011: 302).⁸ Partizipation bedeutet das Schaffen von Gruppen und Selbstorganisieren in *zivilgesellschaftlichen* Gruppen, die sich innerhalb der institutionellen Sphären herausbilden und ihre Anliegen demokratisch sowie öffentlich und somit politisch zur Geltung bringen. Die Menschen organisieren sich aktiv und freiwillig in Bewegungen und Interessenverbänden (Walzer 1984: 328). In den USA findet die Partizipation der Bürger vor allem auf der Ebene von communities, also innerhalb von Nachbarschaften, religiösen, kulturellen oder ethnischen Gemeinschaften statt. Eine derartige Assoziation, eine Vereinigung, stärkt die Anliegen ihrer Mitglieder und durch das Herausbilden von Koalitionen mit anderen gleichgesinnten Gruppen oder durch die Unterstützung politischer Parteien werden diese noch stärker und sichtbarer (vgl. Walzer 2004: 28).

Michael Walzer betont die pluralistische Komponente und nicht die Zentralität einer politischen Gemeinschaft und bedient sich des Ausdrucks *pluralistischer Republikanismus* (Walzer 1990a: 23, FN. 21). Dieser verbindet Differenz mit Partizipation. Eine demokratische Gesellschaft ist durch den aktiven Bürgersinn ihrer Mitglieder in vielen unterschiedlichen Praxisformen gekennzeichnet:

„Believers, scholars, workers, and parents establish and guard the lines – and then the citizens as a body do so, through the political process“ (Walzer 1984: 328).

Auf der einen Seite geht Michael Walzer ganz pluralistisch von der Koexistenz unterschiedlicher politischer Traditionen und Ansichten aus (vgl. Walzer 1999b: 57), einem *Modus-vivendi-Charakter* historischer und politischer Gemeinschaften (vgl. Haus 2000: 126). Auf der anderen Seite plädiert Walzer für eine institutionell *eingebettete* Partizipation. Schlussendlich verbindet Walzer beides. Walzer kombiniert die

⁸ Walzers Ruf nach einer breiten Partizipation resultiert aus seiner Lebenserfahrung mit der amerikanischen Linken in seinem Leben, als er eingebunden war in die Anti-Vietnamkrieg- und Zivilrechtsbewegung (Reiner 2011: 298). Walzers Radikaldemokratie bedeutet auch Ungleichheit und Unterdrückung aufzudecken und diesen zu opponieren durch Gegenbewegungen und Revolte (Reiner 2011: 297). Es ist legitim, sich in Opposition zum Mainstream zu stellen. Walzer hat *„Dissent“* (Dissens) bewusst als Titel seiner Oppositionszeitschrift gegen die „rechten“ Ansichten gewählt (Reiner 2011: 298).



Institutionalität des Liberalismus mit der Intentionalität des Republikanismus, der auf Bürgerbeteiligung setzt. Er vertritt folglich eine partizipatorische Demokratie, bei der ihre Mitglieder und deren Vertreter wie beispielsweise Parteien oder andere Assoziationen eigene Interessen artikulieren und im Interesse der Allgemeinheit Vorschläge vorlegen, um die Umsetzung der Politik auch in gewissem Maße zu beeinflussen. Die praktische Schlussfolgerung ist sein Plädoyer für eine *„partizipatorisch-zivilgesellschaftliche Transformation der liberalen Tradition“* (Haus 2000: 149).

Nach Rousseau hingegen bedarf es keiner organisierten Vereine, Parteien oder anderer fester Bindungen untereinander. Jeder Staatsbürger solle nur für seine eigene Überzeugung eintreten. Walzer weist darauf hin, dass die Überzeugungskraft der Politiker oder organisationeller Einfluss in dieser Form kein *„Wirkungsfeld“* hätten. Denn *„an die Stelle einer Redneraristokratie träte eine genuine Demokratie von Bürgern“* (Walzer 2006: 433). Politik und Politiker seien jedoch unvermeidlich. Schließlich muss irgendjemand *„zu uns allen sprechen, und zwar nicht nur, um uns mit Fakten und Zahlen zu versorgen, sondern auch, um Positionen zu verteidigen“* in unserem Namen (Walzer 2006: 433). Trotz der Notwendigkeit von Interessensvertretern ist es Walzers Ziel, *den „Einfluss von Parteiorganisationen, Funktionären, eingefleischten Politikern usw. auf ein Minimum zu reduzieren und den des je einzelnen Bürgers auf ein Maximum zu steigern“* (Walzer 2006: 434). Denn institutionell eingebettete Partizipation hat zur Folge, dass Menschen, die zu Hause bleiben, bei den entsprechenden Entscheidungen ausgeschlossen werden, die sich Engagierenden jedoch dauerhaft und verantwortlich teilhaben:

„Wer zu Hause sitzt, entscheidet nicht mit, ist aus dem Geschehen ausgeschlossen. Parteipolitik ist eine Sache von Versammlungen und Diskussionen; zu diesen Versammlungen zu gehen und die dort vorgetragenen Argumente zu hören ist entscheidend wichtig. Passive Bürger betreten die Bühne erst später; sie erscheinen dort nicht, um Kandidaten zu nominieren, sondern um unter den Nominierten auszuwählen“ (Walzer 2006: 435).

Während der *„Bürger als Wähler“* (*citizen/voter*) entscheidend für den *„Bestand“* demokratischer Politik sei, komme dem *„Bürger als Politiker“* (*citizen/politician*) unverzichtbare Bedeutung für die *„Lebendigkeit“* und *„Integrität“* der Demokratie zu (Walzer 2006: 436). Walzer ist nicht der Auffassung, dass jedes Mitglied einer demokratischen politischen Gemeinschaft ein solcher *„stark partizipierender“* Bürger sein



muss, doch sollte jeder Bürger ein „*potentieller Teilnehmer*“ und ein „*potentieller Politiker*“ sein (Walzer 2006: 438). Die Voraussetzung für eine aktive Machtteilhabe ist eine demokratische Staatsbürgerschaft (*citizenship*) als Recht, mitzuentcheiden und als Recht, als Bürger respektiert zu werden. Man leistet seinen politischen Beitrag als eine Person, die in einem bestimmten Rahmen „*als volles und gleiches, aktiv an der Gesellschaft beteiligtes Mitglied*“ (Walzer 2006: 394). Jeder Bürger ist gleich vor dem Gesetz, seine Stimme zählt genauso viel wie die Stimmen der anderen Gesellschaftsmitglieder (Walzer 2006: 394, vgl. Haus 2000: 169). Eine „*Demokratie setzt gleiche Rechte voraus, nicht gleiche Macht. Rechte sind hierbei die garantierten Möglichkeiten, minimale Macht (das Stimmrecht) auszuüben oder zu versuchen, größere Macht zu erringen*“ (Walzer 2006: 436).

Nur durch Stimmabgabe und Diskussion wird politische Macht in einer Demokratie verteilt. Eine einzige Stimme, wie es Rousseau äußert, bildet „*nur den 1/n Teil der oberherrlichen Gewalt*“ (Walzer 2006: 432, vgl. Walzer 2004: 22). Und dennoch ist die Stimme für Walzer in zweifacher Hinsicht wichtig: erstens, weil sie „*Symbolträger für Mitgliedschaft*“ ist; zweitens, weil sie diese mit einem konkreten Inhalt füllt. Sie ist ein politisches Symbol, welches die Gleichheit der Mitglieder vorbringt. Für Walzer gilt:

„Ein Bürger/eine Stimme ist das funktionale Äquivalent in der Sphäre der Politik zum Prinzip des Einschlusses und der Gleichbeachtung aller Staatsbürger in der Amtssphäre [...] Die Stimme ist das Fundament aller distributiven Aktivität und der unverrückbare Rahmen, innerhalb dessen Entscheidungen vorgenommen werden müssen“ (Walzer 2006: 432, vgl. Walzer 2004: 22).

Michael Walzers Demokratieverständnis plädiert für „*eine Gesellschaft lebendiger, engagierter und einsatzbereiter Männer und Frauen*“ (Walzer 1991: 96) und eine Maximierung von Partizipationschancen an den grundlegenden Elementen des politischen Prozesses. Ein Ausschluss von diesem oder jedwede Verweigerung von Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft könnte zu Missbrauch und ungerechter Ungleichheit führen (Walzer 2006: 107). Genauso gefährlich ist massive Apathie (Walzer 1999a: 66). Ziel ist die Herstellung einer breiten Sphäre der politischen Partizipation, vermittelt durch politische Institutionen wie Parteien oder durch politische Bewegungen. Walzer steht für die massive Form der Partizipation ein (vgl. Walzer 2006: 436). Demokratische Partizipation ist nicht nur ein Wert an sich, sondern



eine praktische Erfahrung möglichst vieler Bürger (Walzer 1999a: 64). Die Demokratie ist der teilhabebetonende Aspekt eines Gemeinschaftsideals, welches Walzer ergänzt: einerseits durch seine Auffassung des Liberalismus als einer aktiven Sicherstellung der Eigenlogiken von Handlungsräumen, bzw. -sphären, innerhalb derer die Menschen „*bedeutungsvolle Entscheidungen*“ treffen können, und andererseits durch seine Fassung der *civil society* als der Bereich der Gruppen, die die unterschiedlichen Handlungsräume bzw. -sphären bevölkern (Walzer 1984: 319, vgl. Haus 2000: 168).

Lässt man resümierend die Abhandlung über die historische Entwicklung des Liberalismus und der damit verbundenen Entwicklung der Menschenrechte Revue passieren, kann man festhalten, dass Liberalismus und die die Herausbildung von Menschenrechten eng miteinander verwoben sind (vgl. Margalit 2013: 22). Das gesamte Staatswesen wird durch die Menschenrechtsbewegung am Ende des 18. Jahrhunderts aus der Volkssouveränität heraus neu gegründet (Brieskorn 1997: 59). Die *Menschen* fordern ihre *Rechte* und Teilhabe an der Macht. Die vom Bürgertum beanspruchten Rechte wurden zu grundlegenden Menschenrechten, die sich nicht nur in den diversen Menschenrechtskatalogen wie der „*Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten*“ widerspiegeln, sondern im Idealfall in der nationalen Gesetzgebung verwirklicht werden, beispielsweise die religiöse Toleranz (Artikel 9), freie Meinungsäußerung (Artikel 10), Abschaffung der Folter bzw. Sklaverei (Artikel 3 und 4), Gleichheit vor dem Gesetz (Artikel 6), Recht auf Eigentum (Artikel 1 Protokoll 1), also Menschenrechte der ersten Generation.

Das Recht auf Leben (Artikel 2) und das Recht auf Freiheit (Artikel 5) sind bei Walzer als die grundlegendsten Rechte anzusehen. Sie beschreiben einen „*minimalistischen Rechtsbegriff*“ (Walzer 2005: 8) und er setzt voraus, dass dieser Ausgangspunkt in großen Teilen der Welt mehr oder weniger Zustimmung finden dürfte (Walzer 2005: 8). Auf diesen moralischen Minimalismus ist in Kapitel 8 noch zurückzukommen.

Mit den Menschenrechtsbewegungen, die sich im und gegenüber dem sich absolut gebärdenden Staat als Initiativen selbstbewusster einzelner Bürger und Gruppen herausbildeten (Brieskorn 1997: 110), kam auch die Volkssouveränität. Der einzelne Bürger soll nicht mehr der Gemeinschaft, sondern der Staat dem Individuum dienen (vgl. Margalit 2013: 22). Es standen nun die Interessen der Bürger im Vordergrund. Der individuelle Bürger bekam die Möglichkeit, sich von der Abhängigkeit des Staa-



tes zu lösen und diesen partizipatorisch selbstbestimmt mitzugestalten. Der Staat gab das Recht auf seine Bürger an die Bürger selbst ab. Seine Bürger zu schützen, sich um seine Bürger zu „*kümmern*“ wurde zu seiner Aufgabe (vgl. Schönherr-Mann 2000: 14).

6. MICHAEL WALZER, EIN LIBERALER SOZIALDEMOKRAT

Walzer gilt als ein Verfechter der liberalen Demokratie: „*Liberal democracy is the rule of the many without its dangers – with minorities protected and human rights guaranteed*“ (Walzer 2004: IX). Er betont die Minderheiten als Teil einer pluralistischen Gesellschaft, deren Facettenreichtum bei den Liberalen seiner Meinung nach zu kurz kommt, wodurch wichtige soziale Komponenten des menschlichen Lebens vernachlässigt würden. Walzers Gerechtigkeitstheorie ist trotzdem von der liberalen Tradition geprägt. Der Liberalismus selbst steht nach Walzer für „*the things we most value and most readily defend: a particular regime and culture, individual autonomy, and the social space within which free men and women enact their life plan*“ (Walzer 1996b: 19).

Walzer schätzt die Bewegungsfreiheit in den liberalen Gesellschaftsstrukturen, die allerdings begrenzt bzw. deren Gebrauch relativ vorhersehbar sein sollte (Walzer 2004: X). Sie ist notwendig, damit ein gesunder Pluralismus existieren kann. Die *geographische, soziale und politische Mobilität* macht dies möglich (Walzer 1990a: 11, 12). Doch ist mit der Mobilität auch eine Neuorientierung verbunden. Man kann alte Assoziationen verlassen, um neuen beizutreten. Mobilität kann auch zur Orientierungslosigkeit führen und orientierungslose Menschen sind besonders gefährdet durch die verlockenden Versprechungen von Sekten oder anderen radikalen Ideologien wie dem IS, den „*great religious/political unification[s]*“ (Walzer, Miller 2003: 297).

6.1 Ungleichheit durch unfreiwillige Assoziationen

Walzer wirft dem Liberalismus vor, dass er eine Gesellschaft von lauter freien und mobilen Menschen anstrebt, die mehr oder weniger gleich sind. Diese Gleichheit ist aber seiner Meinung nach eine falsche Ausgangsposition (vgl. Walzer 2004: 3). Besonders zeigt dies Michael Walzer, wenn er das erste Kapitel in Rousseaus Gesellschaftsvertrag in Erinnerung ruft:

„*Man is born free; [...] we are not born free. And because we are not born free, we are not born equal*“ (Walzer 2004: 2).



Nach Michael Walzer sind die Menschen in eine Identität, in einen sozialen Kontext hineingeboren. Es sind kulturelle, religiöse, nationale und sprachliche Bande, die unfreiwilligen Assoziationen, die die Menschen von Geburt an prägen (Walzer 2004: X). Die wichtigste Prägung ist familiärer oder sozialer Natur. Der Mensch wird als Mitglied einer bestimmten Gruppe, einer Nation, eines Landes oder einer sozialen Schicht geboren. Außerdem kommt man mit einer geschlechtlichen Vorgabe, weiblich oder männlich, auf die Welt (Walzer 2004: 3). Nicht zu vernachlässigen ist die religiöse Mitgliedschaft, die manchem als Baby auferlegt wird, womit eine Identität bestätigt wird, die meistens das Geschenk der Eltern ist (Walzer 2004: 4). Eine weitere Bindung oder Prägung neben Geburt oder Lebensort ist die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft. Jeder Mensch ist als Staatsbürger in gewisse Staatsstrukturen hineingeboren (Walzer 2004: 8). Walzer kommt zum Schluss, dass jede Gesellschaft von Ungleichheiten auszugehen hat und diese nicht vornehmlich ökonomischen Ursprungs sind, sondern ihre Wurzeln kultureller und ethnischer Art sind. In seinem Artikel *Pluralism and Social Democracy* (2004) bringt es Walzer auf den Punkt. Diese unfreiwilligen Assoziationen seien die Ursache von Ungleichheit:

„Involuntary association is the most immediate cause of inequality, for it consigns each person to a particular place or set of places in the social system [...] [I]nvoluntary association is the way men and women are locked into their ranks and orders. The promise of liberal autonomy has always been that it will break the locks, enabling individuals to choose or at least to aim at the places they desire” (Walzer 2004:2).

Die Gesellschaft wird, so Walzer, Gleichheit nur schaffen können, wenn sie das Faktum dieser unfreiwilligen Assoziationen und die tatsächlichen sozialen Hierarchien, die sehr früh dem Menschen auferlegt werden, berücksichtigt (vgl. Walzer 1999a: 67).

Zu bedenken ist, dass diese Ungleichheiten bedauerlicherweise zu Ausbeutung oder Stigmatisierung führen können (Walzer 2004: 29). Die Stigmatisierung von Mitgliedern einer Religionsgruppe oder Ethnie gab es zu jeder Zeit. Man denke an die Zeit der Judenverfolgung und heute an die Genozide seitens des Islamischen Staates, der sich über andere Gruppen erhebt, diese erniedrigen oder gar vernichten möchte. Das Recht und die Fähigkeit, eine unfreiwillige Assoziation zu verlassen, sind nicht immer gegeben. Wenn sie gegeben sind, können sie nur schwierig zu nutzen sein. (Walzer

2004: 17). Walzer weist darauf hin, dass eine Mitgliedschaft mit erheblichen Nachteilen verbunden sein kann:

„The members are categorized and stigmatized collectively, not individually, and then they are systematically discriminated against socially and economically“ (Walzer 2004: 30).

Hier führt Michael Walzer als Beispiel die geschlechterspezifische Hierarchie bzw. Ungleichheit als die älteste und härteste an, die etliche gesellschaftliche Transformationen überlebt hat. In allen Zivilisationen gehörte die Frau zur stigmatisierten Gruppe und wurde bis vor kurzem von etlichen Machtpositionen ausgeschlossen. Außer einigen wenigen Herrscherinnen haben Frauen kaum eine entscheidende Rolle in relevanten Entscheidungsprozessen gespielt. Im Gegensatz zu anderen stigmatisierten Gruppen teilen sie kein anderes kulturelles oder religiöses Leben, das anders wäre als das von Männern. Sie bewohnen auch nicht ein anderes Territorium oder haben eine andere Historie als Männer. Sie leben meistens gemeinschaftlich in Familien und deren Religion oder Kultur ist meistens dieselbe wie die ihrer Väter, Brüder oder Männer (Walzer 2004: 33). Wie kann man diesen stigmatisierten Gruppen gerecht werden, Gleichheit für sie schaffen, sie einbeziehen? Weder die Klassenlosigkeit noch die individuelle Autonomie sind als Lösung gegen Stigmatisierung anzusehen (Walzer 2004: 29). Weiter ist es nach Walzer auch nicht immer ausreichend, den betroffenen Menschen aus der stigmatisierten Gruppe herauszuhelfen. Oft ist es auch gar nicht möglich, wenn man von Geburt an beispielsweise eine religiöse Zugehörigkeit hat oder einem bestimmten Geschlecht angehört (vgl. Walzer 2004: 39). Die Mitglieder einer bestehenden Gruppe sollen nach Walzer in einer liberalen Gesellschaft die Möglichkeit haben im politischen System nicht nur als Mitglied einer bestimmten Gruppe bzw. Assoziation zu bestehen, sondern auch als ein politischer Bürger, der als dieser sich auch für andere unterprivilegierte Assoziationen stark machen kann, deren Mitglied er ist. Es soll jedem eine Doppelrolle zukommen (vgl. Walzer 2004: 42).

6.2 Mobilität innerhalb der Zivilgesellschaft

Die schon angesprochene Mobilität ist das Markenzeichen einer freien Gesellschaft, deren Mitglieder selbstbestimmte Frauen und Männer sind (Walzer 1998c: 50). In einer liberalen Gesellschaft können sich individuelle Bürger freiwillig aus Zusammenschlüssen lösen und sich anderen Zusammenschlüssen anschließen (Walzer

2004: 4). Somit ist der gegebene Background nur teilweise unfreiwillig, nachdem das Beenden diverser Mitgliedschaften bzw. das Emigrieren möglich, wenngleich es manchmal schwierig ist (Walzer 2004: 19, Walzer 1998c: 48). Walzer bezieht sich auf Rousseaus Beitrag zum Recht auf Emigration. Bürger können jederzeit aus ihrem Land emigrieren, es sei denn, die Republik wäre in Gefahr, so Rousseau, dann müsse man seinen Mitbürgern beistehen (Walzer 2004: 9f.).

Eine liberale Zivilgesellschaft ermöglicht, dass sich Menschen frei bewegen, politischen Parteien beitreten oder diese auch verlassen können und dies stets ausgestattet mit der politischen Macht als Staatsbürger (Walzer 2004: 29). In einer liberalen Gesellschaft gibt es die Möglichkeit, sich zu versammeln und zu Gruppen zusammenzuschließen, d.h. freiwillig neue Assoziationen zu bilden (Walzer 2004: 1, 6):

„We meet for a purpose, discover a common interest, agree more or less on a line of argument, and form an organization“ (Walzer 2004: 7).

Allerdings merkt Walzer auch an:

„Social change is unimaginable without people who break away, but if all people were like that, society itself would be unimaginable“ (Walzer 2004: 5).

Walzer merkt aber auch richtig an, dass diese Bewegungsfreiheit mit der Tatsache verknüpft ist, dass man von irgendwo herkommt und irgendwohin gehen kann. Dies erfordert einen echten Pluralismus, eine Vielfalt von Gruppen mit Mitgliedern, die engagiert, vernetzt, gebunden sowie arbeitsam sind (Walzer 1998c: 48).

6.3 Toleranz und Respekt

David Millers Ansicht nach und ganz im Sinne Walzers (Walzer 2004: 48f.) können arabische Identitäten ganz friedlich neben französischen Identitäten leben, solange sie gegenseitig Raum für sich lassen (Miller 1995: 144). Was ist aber, wenn sich militante Vertreter einer Identitätsgruppe nicht daran halten (Walzer 2004: 50)? Wahrscheinlich werden diese auch in Zukunft nicht die Bereitschaft zeigen, ihre Mitglieder und Nachkommen liberal und demokratisch zu schulen. Deren Mitgliedern und auch Nachkommen werden leider nicht die Möglichkeit und das Recht zum Verlassen dieser Gruppe aufgezeigt:

„[T]hey won't want their children to understand the full extent of their liberal right of exit— the right to leave, resign, walk away, become an apostate [...]

because these groups often don't equip their children with the economic skills they would need to make their way in the world if they did decide to leave“
(Walzer 2004: 53).

Denn derartige Gruppen sind nicht bereit, die Werte einer demokratischen Politik zu vermitteln, wie die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die Notwendigkeit einer freien und offenen Debatte oder das Recht auf Widerstand (Walzer 2004: 53). Doch kann unsere Gesellschaft solche Assoziationen, die keine freie Wahl ihrer Mitglieder zulassen, überhaupt tolerieren? Wir müssen diese laut Walzer tolerieren, denn *„[o]nly if we are prepared to tolerate people with lives of that kind can we call ourselves tolerant of difference. So, here we are: liberal, democratic citizens. Here they are: members of a total community“* (Walzer 2004: 54).

Was würden Vertreter einer derartigen Assoziation dazu sagen, wenn wir Interesse an der Erziehung bzw. Bildung ihrer Kinder fänden? Diese Assoziation würde fordern toleriert zu werden:

„[I]f you mean to recognize our right to live in our own way and to raise our children to value and sustain that way, then you must allow us full control over their education“ (Walzer 2004: 56).

Derartige Assoziationen sind meist feindlich gegenüber den Werten des demokratischen Staates, dessen Toleranz sie einfordern (Walzer 2004: 56). Doch Walzer nach müsste jede demokratische Gesellschaft sich für diese Kinder verantwortlich fühlen und deren Erziehung übernehmen (Walzer 2004: 57), um ihnen die Verantwortlichkeiten, die mit einer Teilnahme an der politischen Gesellschaft, deren Mitglied sie sind, einhergehen, beizubringen. Denn der demokratische Staat erkennt die Gleichheit vor dem Gesetz all seiner Bürger an. Frauen wie Männer haben das gleiche Wahlrecht, können an Kampagnen und politischen Debatten sich beteiligen. Totalitäre bzw. fundamentalistische Gruppen untersagen ihren Mitgliedern an öffentlichen Wahlen sowie öffentlichen Entscheidungen teilzunehmen und ihren eigenen Weg zu gehen (Walzer 2004: 58).

Zwei legitime Schulungsmodelle prallen hier aufeinander: In jeder täglichen Praxis einer liberalen Gesellschaft haben Eltern einerseits das Recht, ihre Tradition beizubehalten und an ihre Kinder weiterzugeben, andererseits haben die Bürger das Recht, den jungen Nachwuchs ihres Landes, der bald verantwortlich sein wird für das Wohl-

ergehen dieser politischen Gemeinschaft, entsprechend zu bilden. Es ist die Koexistenz von beiden Rechten, die Schwierigkeiten bereitet:

„In other words, democracy makes the difficulty. Democratic citizenship is an inclusive status [in a way that autonomous individuality isn't], and it is also an official status, a kind of political office that carries with it significant responsibilities“ (Walzer 2004: 61).

Demokratie erfordert das gemeinsame Leben eines öffentlichen Platzes (*public square*), an dem gemeinsame Verständnisse unter den Bürgern geteilt werden können, legitime Gesetze erlassen werden können. Denn Politik muss gemeinsam betrieben werden. Die Bürger geben sich selbst das Recht, wie es Jean-Jacques Rousseau ausdrückt. Doch dies können diejenigen nicht, die sich an andere Gesetze und Rechte gebunden fühlen. Als Beispiel führt Walzer die Amisch-Gruppe in der USA an, die am Rande der Gesellschaft, in einem internen Exil (*internal exile*) innerhalb des Staates lebt und dabei von der politischen Gemeinschaft nichts einfordert (Walzer 2004: 62; Miller 1995: 145). Die Amischen (*Amish*) gehören zur US-Gesellschaft und auch nicht. Jedoch lösen liminale Positionen nicht das Problem von Ungleichheit. Die meisten totalisierenden Gruppen klinken sich unausweichlich in die größere politische Gemeinschaft ein, wie Walzer schreibt:

„Marginalization is one way of dealing with totalizing groups; if it is successful, they won't be required to give the law to themselves [a good thing, since they believe they already have it], and what is more important, they won't be allowed to give it to citizens outside the group. They will live in a corner of the democratic state as if they were living in a vast empire“ (Walzer 2004: 62).

Walzer untersucht David Millers Argument, ob die Demokratie allein dieses Problem lösen könnte. Er widerspricht Millers Argument, dass eine Ablehnung von beispielsweise muslimischen Schulen undemokratisch und illegitim sei (Miller 2000: 57). Nach Walzer sollte in jedem Land die Ausbildung in erster Linie säkularen Kriterien entsprechen. Für Walzer könne man die Frage, ob es muslimische Schulen geben soll oder nicht gar nicht demokratisch erörtern. Für ihn dürfte man diese Frage gar nicht stellen:

„I doubt that the question of Islamic schools can be decided democratically; I am sure that the question of Muslim survival shouldn't be“ (Walzer 2004: 63).

An erster Stelle steht die Frage nach der Art und Weise der Erziehung bzw. Bildung, die notwendig für das Ausüben der Staatsbürgerschaft ist. Das bedeutet, dass Kinder aus Familien, die totalitären Gruppen angehören, in normale Schulen geschickt werden müssen. Dies ist die elterliche Pflicht jedes Staatsbürgers. Der Nachwuchs soll an die Rechte und Pflichten als Mitglied der politischen Gemeinschaft herangeführt werden, die ihm auch die Möglichkeit aufzeigen sollen, sich für oder gegen seine bisherigen Mitgliedschaften freiwillig zu entscheiden. *„We want [our children] to understand the burdens of membership as well as the right of withdrawal. Voluntary associations coexist with involuntary ones“* (Walzer 2004: 76f.). Diese Möglichkeit der Wahl ist ein liberaler Gedanke und zeigt die Prägung Walzers durch den klassischen Liberalismus.

Bei der Frage von Minderheiten erntet Walzer einige Vorwürfe: Michael Merry wirft Walzer vor, dass er in seiner Theorie eine dominante Gruppe bevorzugt und er folglich illiberal sei (Merry 2004: 128). Audrey Macklin wirft Walzer vor, dass er ein starker Verfechter der Ansicht ist, dass ein Staat Nichtmitglieder, etwa Flüchtlinge, exkludieren darf zum Schutz der *„community of character“*, die dem Staat eine Form und Werte gibt (Macklin 2015: 327). Auch für Will Kymlicka scheint Walzer von einer recht starken Homogenität innerhalb eines Staates auszugehen:

„His theory of justice requires that social goods be distributed according to their ‚common meanings‘ within a society, and this in turn seems to require a fairly thick shared culture among citizens“ (Kymlicka 2009: 372).

Wenn allerdings die Voraussetzung für Walzers Gerechtigkeitstheorie darin besteht, dass die Bürger eine Sprache, Geschichte und Kultur teilen, und dies ein kollektives Verständnis ausmacht, dann stellt sich die Frage, wie man diejenigen gerecht behandeln soll, die eine andere Sprache beherrschen, eine andere Historie und Kultur besitzen. Ist Walzers Staat wirklich so neutral, wie er im Kommentar zu Taylors Essay über Multikulturalismus (Walzer 1992c: 109–115) schreibt? Darin spricht sich Walzer für einen neutralen Staat aus, der weder Minderheitskulturen einen besonderen Status zuspricht, noch andere Gruppen bevorzugt. Nur die Umverteilung von Reichtum und Macht obliegt ihm sowie Wohlfahrt und Sicherheit seiner Bürger (Walzer 1992c: 113f.). Er bleibt als politische Institution von jeder einzelnen Gemeinschaft getrennt (Walzer 1997: 81f.). Walzer setzt sich für einen Liberalismus ein, der die Grundrechte auch der Bürger schützt, die sich in anderer Weise engagieren oder eingebunden füh-



len (1992c: 110). Er setzt sich nicht für die zweite liberale Form ein, wie sie Taylor vertritt, die das Aufblühen von einzelnen Nationen, Kulturen oder Religionen bevorzugt. Walzer ist bekannt als einer der ersten politischen Philosophen, die sich in der Nachkriegsära mit dem Schutz der Rechte von ethnokulturellen Minderheiten intensiv auseinandergesetzt haben. Er verfasste dazu die beiden Artikel *Pluralism in Political Perspective* (1982) und *States and Minorities* (1983). Seine Erkenntnisse und normativen Ideen fanden ihren Höhepunkt in seinem Werk *On Toleration* von 1997. Walzer ist der Ansicht, dass der Umgang mit Minderheitsgruppen von den unterschiedlichen Staatsformen abhängt. Föderationen (Schweiz), post-ethnische multinationale Staaten (USA, Australien) oder Nationalstaaten (Deutschland, Frankreich) haben ihre eigene Logik von Toleranz gegenüber Minderheiten. So haben beispielsweise nationale Minderheiten in den USA ein Recht auf „*a balance of pluralism and individuality*“ und in Nationalstaaten ein Recht auf „*universal citizenship*“ (Walzer 1983: 227). Walzer macht keinen Unterschied bei den Minderheitsgruppen, dafür aber bei den Staatsformen und ihrem unterschiedlichen Umgang mit Minderheitsgruppen. Walzer zufolge haben alle nationalen Minderheiten das gleiche Recht beispielsweise in Frankreich auf eine *universal citizenship*. Will Kymlicka schätzt den Aspekt der Staatsdifferenzierung sehr, aber er vermisst bei Walzer auch eine Differenzierung der Minderheiten, wobei er durchaus anerkennt, dass Walzer in seinen historischen Passagen schon Erkenntnisse über die Unterschiede von Minderheiten und ihre unterschiedlichen politischen Ansprüche bietet (Kymlicka 2009: 380). Kymlicka entwickelt auf Grundlage von Walzers staatsdifferenzierender Theorie eine gruppendifferenzierende Theorie von Rechten für Minderheiten. Dabei unterscheidet er zwischen den Rechten für Minderheiten im eigenen Land und den Rechten von Immigrantengruppen. Für Walzer hängen die Rechte von Minderheiten oder Immigranten vom Staatstypus ab (Kymlicka 2009: 381).

Die USA und andere westliche Staaten erkennen die Notwendigkeit, unterschiedliche Minderheiten zu unterscheiden, durchaus an, da die Welt von tiefen Diversitäten herausgefordert ist (Kymlicka 2009: 385). Auch Walzer erkennt diese Unterschiede an. Doch räumt er nicht jeder einzelnen Gruppe spezifische Rechte ein. Dies würde seinem Gleichheitsanspruch widersprechen. Die unterschiedlichen Gruppen sollen gleiche statt differenzierte Rechte haben. Michael Walzers Staatsmodell steht allen Minderheitsgruppen neutral gegenüber, keine darf bevorzugt werden. Eine Immig-



rantengesellschaft wie die USA ist eine Nation von Nationen, in der es keine privilegierte Mehrheit und keine herausragende Minderheit gibt.

6.4 Der liberale Traum

Das freie Bewegen zwischen diversen Assoziationen beschreibt Walzer als *liberalen Traum* (Walzer 2004: 66). Durch diese Mobilitätsfreiheit sind Frauen und Männer von diversen Assoziationen oft Mitglied in mehreren unterschiedlichen Gruppen. In seinem Artikel *Rescuing Civil Society* (1999) beschreibt Michael Walzer Ungleichheit (*inequality*) und *fragmentation* bzw. *division* als Kernmerkmale der Zivilgesellschaft (Walzer 1999a: 63, 65). Ihre Assoziationen sind folglich partikular und unterschiedlich (Walzer 1999a: 64). So bringen Kirchen Frauen und Männer unterschiedlicher Klassen und Berufsbilder sowie politischer Parteien zusammen. Gewerkschaften bringen wiederum Frauen und Männer unterschiedlicher religiöser und ethnischer Zugehörigkeit zusammen (Walzer 1999a: 64). Mehrfache oder überlappende Mitgliedschaften ermöglichen eine friedliche Koexistenz, Toleranz (Walzer 2004: 68, Walzer 1999a: 65) und den besten sozialen Hintergrund für eine demokratische Politik (Walzer 1999a: 65). Innerhalb einer Zivilgesellschaft können Mitglieder einer Bandbreite an Gruppen beitreten und innerhalb derselben sich engagieren (vgl. Walzer 2004: 70). Es geht um die freie Wahl zwischen etlichen Alternativen. Dies beinhaltet auch die Toleranz gegenüber der Wahl anderer. Eine demokratische Bürgerschaft beinhaltet die freie Wahl, freiwillige Partizipation und gegenseitige Toleranz. Unterschiedliche freiwillige Kooperationen sind Kennzeichen von Gruppen innerhalb einer Zivilgesellschaft (Walzer 2004: 71). Walzer bezeichnet die Zivilgesellschaft als eine Schule für ein kompetitives Zusammenleben und Tolerieren (vgl. Walzer 2004: 73). Ohne Berührungspunkte und Kommunikation zwischen den jeweiligen unterschiedlichsten Gruppen gäbe es keine Zivilgesellschaft (Walzer 2004: 69). Natürlich ist eine derartige Konstellation risikobehaftet. Denn die Zivilgesellschaft beinhaltet auch intolerante und illiberale Assoziationen wie fundamentalistische Religionen oder chauvinistische Nationalitäten (Walzer 2004: 64). Folglich ist Walzers *liberaler Traum* ein kaum realisierbarer Traum. Der unvermeidliche Hintergrund der unfreiwilligen Assoziation und die Bindung an diese (z.B. sprachlich), die notwendige Sozialisierung von Kindern und die Loyalität sowie die Trägheit von Mitgliedern erklären die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit eines Hin- und Herwechsels zwischen den Assoziationen, so wie es die Liberalen vorsehen (Walzer 2004: 75).

6.5 Die Notwendigkeit staatlicher Regulierungsmechanismen

Walzer erachtet den demokratischen Staat als notwendig, um Freiheit und plurale Vielfalt zu garantieren. Freiwillige Assoziationen existieren und sollen auch neben unfreiwilligen existieren (Walzer 2004: 76f.). Wenn multiple Identitäten, geprägt durch ethnischen Hintergrund, Berufsbild, Religionszugehörigkeit und Wohnort ihren Geltungsbereich haben sollen, dann bedarf es eines Staates (Walzer 1998c: 51). Für Walzer soll der Staat durchaus ein liberaler sein, der all diesen sozialen Ausprägungen Entfaltungsraum gibt. Er ist eine *social union of social unions*, die auch illiberale Assoziationen einbezieht und diese auch schützt (Walzer 2004: 76, 77). Das Problem dieses Faktums ist gemäß Walzer die Balance zu halten zwischen der freien Wahl, in einer Assoziation zu bleiben oder auszutreten, und den pluralistischen Möglichkeiten zu folgen:

„The point, it seems to me, is to hold the two, freedom and pluralism, in balance“ (Walzer 2004: 78).

Dazu ist es notwendig, den Staat miteinzubeziehen (Walzer 2004: 78). Denn in rein liberalen Gesellschaften werden die Stärkeren stärker, manchmal sogar auf Kosten anderer, und den Schwächeren fehlen oft die Kapazitäten, sich zusammenzuschließen und Gehör zu finden bzw. ausreichend Durchsetzungskraft an den Tag zu legen. Sie werden daher oft exkludiert, sind anonym, unsichtbar (Walzer 2004: 79). Walzer sieht es als die Aufgabe des Staates an, diese mit entsprechenden Mitteln bzw. Möglichkeiten zu unterstützen, um sich aus der Identität oder Konditionen, die sie nicht freiwillig gewählt haben, zu befreien, sich von ihnen zu emanzipieren (Walzer 2004: 79). Man muss stets versuchen die exkludierten Männer und Frauen einzubeziehen, ihnen Hilfe zur Selbsthilfe zu bieten (Walzer 1998c: 53), d.h. sie so zu ermächtigen, dass sie wie alle anderen politisch teilhaben können:

„Ultimately, they have to bring themselves in, and that self-help depends upon the inclusiveness of citizenship and the support of the larger political community“ (Walzer 1998c: 50).

Die Probleme der Ungleichheiten müssen innerhalb der Zivilgesellschaft, die die Realität von Ungleichheiten widerspiegelt, in Angriff genommen werden (Walzer 2004: 80). Es ist wichtig, dass Assoziationen, die oft hilfsbedürftige Minderheitsgruppen sind, staatlich so gestärkt und befähigt werden, dass ihre Mitglieder Kultur- oder



Wohlfahrtsleistungen erbringen können – ein egalitäres und sozialdemokratisches Argument (vgl. Walzer 2004: 81):

„A strong associational life is an achievement in which people will take pride and which will command respect in the larger world, even if it requires state help [...] What is most immediately necessary is to provide legal support” (Walzer 2004: 82).

Walzer unterstreicht die Notwendigkeit eines staatlichen Rahmens durch die Aussage des ersten Präsidenten Bush, dass freiwillige Assoziationen Lichtblicke, „*points of light*“ (Walzer 1999a: 63) in der amerikanischen Gesellschaft sind, und wenn der Staat das elektrische Netzwerk nicht organisieren, warten und die Energiekosten subventionieren würde, dann gäbe es ziemlich wenig Licht (Walzer 2004: 82). In seinem Aufsatz *Communitarian Critique* macht Walzer auf die Notwendigkeit eines Staates aufmerksam mit Verweis auf Hobbes' *Leviathan* (vgl. Kapitel 2). Der Staat muss sich für die Gemeinschaften einsetzen, in Form von Gewerkschaften, kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen oder anderen sozialen Vereinen, die sich für ihre Mitmenschen stark machen. Der Staat ist in der vorherrschenden Gesellschaft, in der Zersplitterung, Individualisierung, Konzentration auf sich selbst und damit die Auflösung sozialer Bindungen herrschen, als regulierender Mechanismus dringend notwendig (Walzer 1990a: 10). Wir sind alleine nicht in der Lage, „*to form cohesive solidarities, stable movements and parties, that might make our deep convictions visible and effective in this world*“ (Walzer 1990a: 10).

6.6 Walzers sozialdemokratischer Liberalismus

An dieser Stelle wird auch der Unterschied zwischen einer sozialdemokratischen Perspektive, der sich Walzer verschrieben hat, und dem Liberalismus deutlich. Aus sozialdemokratischer Perspektive wird die Nützlichkeit einer regulierenden Staatsmacht anerkannt und man sollte ihr entsprechenden Raum geben, um diese ausüben zu können. Die Solidaritäten des gemeinschaftlichen Lebens zu schützen ist Ausgangspunkt einer sozialdemokratischen Theorie der Zivilgesellschaft. Die Zivilgesellschaft ist für Walzer keine Ansammlung von freiwilligen Assoziationen. Ihr Charakter ist nicht bestimmt durch ein individuelles Kommen und Gehen. Für Walzer entspricht der einsame Held der liberalen Theorie, der als autonomes Individuum seine Mitgliedschaft und Identität von Beginn an frei wählt, nicht der Realität (Walzer 1984:

324). Denn er ist kulturell, religiös und sprachlich von Geburt an geprägt. Eine Zivilgesellschaft besteht nicht aus autonom nebeneinander bestehenden Individuen, wie Walzer festhält:

„Human beings are social creatures, who are capable of freedom precisely because they are particular people with families and histories, language and culture. They are citizens of countries, members of groups; they are shaped, nurtured, socialized by other people, in a specific time and place; character and identity, distinction and individuality are slowly acquired, with the help of the others and also, often, in rebellion against them“ (Walzer 1998c: 47).

Der Pluralismus, der Freiheit unterstützt, *„is the product of diverse cultures, groups, traditions, parties, and movements sustained across generations by men and women“* (Walzer 1998c: 48f.). Eine Zivilgesellschaft besteht auch nicht aus autonom nebeneinander bestehenden freiwilligen Assoziationen, wie es der Liberalismus vorsieht. Die Bürger eines liberalen und demokratischen Staates, im Sinne Walzers, sind auf gegenseitige Abhängigkeiten angewiesen. Keine autonomen, sondern kooperative Individuen prägen die Zivilgesellschaft (Walzer 1999a: 66), die in Assoziationen bzw. Organisationen eingebettet sind (Gill 1987: 41). Die Aktivisten der diversen Gruppen müssen miteinander in Verhandlung treten, miteinander arbeiten und dies nicht als fremde, sondern gleichberechtigte Bürger mit ähnlichen oder gemeinsamen Anliegen (Walzer 1998c: 52):

„[C]itizens must be citizens in the fullest sense: politically educated, competent, and informed; possessed of the complete set of civil rights and liberties; and, most important of all, organized in the widest possible range of parties, unions, movements, circles, schools, groupings“ (Walzer 1998c: 52, 53).

Eine Sozialdemokratie hängt von der pluralistischen Lebendigkeit der Assoziationen ab (vgl. Walzer 1998c: 52). Walzer sieht, dass die Zivilgesellschaft mit ihren Assoziationen nicht ohne die Hilfe des Staates auskommen kann, der selbst als demokratischer Staat von der Zivilgesellschaft begründet wurde, die er reguliert (Walzer 1998c: 53). Für Walzer ist der Staat ein Rahmen, innerhalb dessen sich die Zivilgesellschaft bewegen kann:

„The state is now understood as a framework, a social union of social unions“ (Walzer 1999a: 64).

Der Staat muss nicht nur Konflikte innerhalb dieser regulieren, sondern auch die Ungleichheiten berichtigen, die durch die Stärke oder Schwäche unterschiedlicher Gruppen und ihrer internen hierarchischen Arrangements auftreten (Walzer 2004: 87). Wenn der Staat in die Zivilgesellschaft eingreift, handelt er einmal für die politische Freiheit, einmal für den Pluralismus von Assoziationen und manchmal für beides (Walzer 2004: 88). Walzer kritisiert besonders am Liberalismus des 20. Jahrhunderts, dass sich dieser nicht nur gegen organisierte Religion, sondern vor allem gegen organisierte Politik richtet, ja sogar dass dieser die autonomen Individuen vor jedwedem Eingreifen der Staatsmacht in ihr Leben schützen will. Im liberalen Sinne soll der Staat so klein wie möglich gehalten werden. Walzer kommt zum Ergebnis, dass, nachdem keine perfekte Zivilgesellschaft konstruiert werden kann, es auch keinen minimalen Nachtwächterstaat (*night watchman*) im Sinne eines *Minarchismus* geben kann. Es wird auch keine liberale Verpflichtung zu Individualismus und Autonomie das durch Assoziationen verbundene Leben komplett durchdringen können (vgl. Walzer 2004: 88).

Für Walzer gilt: Der beste liberale Staat ist der beste sozialdemokratische Staat, der nicht nur die zahlreichen und unterschiedlichen Gruppen nebeneinander bestehen lässt (Walzer 1990a: 17), sondern diese sogar in die Verantwortung zieht, wie Städte, Gemeinden, Nachbarschaftsgemeinschaften, „and [which is] always on the look-out for bands of citizens ready to take responsibility for local affairs“ (Walzer 1990a: 20).

Der Staat ist als regulierendes Organ sehr wichtig. Denn würde beispielsweise ein Wohlfahrtssystem nur einseitig betrieben werden, sei es auch nur durch private Nonprofitakteure, könnte dies in der Abdeckung der Bedürfnisse ungerecht oder gar gefährlich werden. Wäre es hingegen komplett verstaatlicht, könnten sich lokale und partikularistische Solidaritäten nicht ausbilden (Walzer 1990a: 18). Dazu Walzer:

„A good liberal [or social democratic] state enhances the possibilities for cooperative coping“ (Walzer 1990a: 21).

Interessant ist hier die Tatsache, dass Walzer liberal mit sozial-demokratisch gleichsetzt.

7. MICHAEL WALZERS KOMMUNITARISTISCHE KRITIK AM LIBERALISMUS

Die letzten Kapitel resümierend lässt sich festhalten, dass Walzer sich durchaus für eine liberale Doktrin einsetzt, die allerdings einer Ergänzung bedarf. Sie muss nicht nur demokratisch, sondern auch sozial sein, d.h. die vorgegebenen Differenzen, den vorherrschenden Pluralismus, die Unterschiede im alltäglichen Leben von individuellen Frauen und Männern muss man mit einbeziehen. Die liberale Doktrin muss also komplexer und inklusiver gestaltet werden (Walzer 2004: X), wie Walzer es in seinem Essay *The Communitarian Critique of Liberalism* ausführt:

„The communitarian correction that was my first aim can serve to produce a liberalism that is, not more egalitarian than the existing standard liberalism, but more available for egalitarian appropriation and use. This corrected version is politically more engaged, sociologically more informed, and psychologically more open— and these are necessary features, or so I shall argue, of any doctrine capable of encompassing, explaining, and supporting democratic mobilization and solidarity“ (Walzer 2004: XII).

Für Walzer ist ein Korrektiv der liberalen Theorie und Praxis der Kommunitarismus. Der Liberalismus allein ist keine adäquate Theorie oder sagen wir besser, eine für die vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse nicht ausreichende Theorie, da die Wichtigkeit der Ungleichheit (*inequality*) innerhalb der vorherrschenden unfreiwilligen Assoziationen vernachlässigt wird und diese Assoziationen die hauptsächlichen Protagonisten einer multikulturellen Politik sind, eine Form des zeitgenössischen Egalitarismus (Walzer 2004: XI). Besonders wird seine Kritik an seiner Auseinandersetzung mit John Rawls deutlich.

7.1 Der Sozialliberalismus von John Rawls – Gerechtigkeit als Fairness

Im vorausgegangenen Kapitel wurde deutlich, dass Walzer beim Liberalismus sozialdemokratische Aspekte vermisst. So ist nachzuvollziehen, dass die im 20. Jahrhundert erfolgte Teilung des Liberalismus in eine wirtschaftsliberale und in eine sozialliberale Richtung Walzers Aufmerksamkeit auf sich zog. Besonders der Soziallibera-



lismus⁹, der zum Ziel hatte, die Freiheitsgedanken um sozialpolitische Akzente zu ergänzen, erweckte Walzers Interesse. Sein Augenmerk richtete Walzer insbesondere auf John Rawls, einer der bekanntesten Vertreter des sozialen Liberalismus. In Rawls Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice)* (1971) verteidigt er das liberale amerikanische System gegen Kritiker von links und formuliert eine liberale Demokratietheorie, die auch soziale Aspekte einschließt.

Das liberale Denken erweitert Rawls durch moralisch-politische Grundlagen und lehnt sich dabei an die Moralphilosophie Kants an. Wie für Kant sind rationale Strukturen auch für Rawls unumgänglich, um eine allgemeingültige rationale Ethik zu schaffen. Rawls konstruiert in seinem Werk *A Theory of Justice* eine praktische Umsetzung von Kants Prinzip der Verallgemeinerbarkeit. Alle Menschen besitzen als vernunftbegabte Wesen einen „Sinn für Moral und Gerechtigkeit“ (Rawls 1975: 537); sie sind kommunikativ und kooperativ, womit sie die Fähigkeit haben, eine Werteordnung zu bilden (vgl. Schönherr-Mann 2000: 78).

John Rawls konzipiert *s[e]ine Theorie der Gerechtigkeit* nicht, um alle Fragen der ganzen Bandbreite an moralischen politischen Entscheidungen, mit denen wir jeden Tag konfrontiert sind, zu beantworten. Rawls Modell soll als Vorlage für das Formen von grundlegenden sozialen und staatlichen Institutionen dienen, als Basis für eine faire Behandlung aller (Orend 2001: 213).

Rawls interessiert die Frage, für welche rationale, gerechte sowie politische Grundstruktur sich die Bürger entscheiden würden, unabhängig von eigenen persönlichen Interessen und Vorbehalten. Da ethische Prinzipien sich nach Rawls auf abstrakten Überlegungen gründen, die von konkreten individuellen Erfahrungen absehen, *konstruiert* Rawls ein gedankliches Situationsmodell, das er konzeptuell den Sozialvertragstheorien der Aufklärung nachempfunden hat: Rawls zeichnet mit dem *Schleier des Nichtwissens (veil of ignorance)* ein Gedankenmodell für eine Versammlung, in der die einzelnen Akteure durch einen Schleier von ihren eigenen Motiven und Persönlichkeitskriterien getrennt sind, d.h. sozialer Status, Bildungsstand, kultureller Hintergrund, die eigenen Fähigkeiten sowie Lebenseinstellungen oder auch der Charakter der vorherrschenden Gesellschaftsform ist den Versammlungsmitgliedern unbekannt (Orend 2001: 210). John Rawls politischer Liberalismus verleugnet damit das

⁹ begrifflich eingeführt schon 1891 durch Theodor Hertzka: Sozialdemokratie und Sozialliberalismus. Pierson, Dresden/Leipzig 1891.

Faktum diverser Weltanschauungen, eines Pluralismus, keineswegs. Nur in seinem idealen Prinzipien Diskurs müssen alle Versammlungsteilnehmer bzw. alle Vertragsunterzeichner darauf verzichten, ihre jeweiligen Vorstellungen, auch die Vorstellung vom *Guten*, einzubringen. Denn diese sind individuell, persönlich und parteiisch. Die individuellen Interessen (Herkunft, kulturelle und familiäre Prägungen, aus denen heraus argumentiert wird) der Versammlungsteilnehmer wären somit eliminiert. Rawls These lautet: Wenn jeder Versammlungsteilnehmer losgelöst ist von seinen persönlichen Interessen, hat er das gleiche Wissen von wirtschaftlichen, psychologischen und politischen Prinzipien sowie sozialer Organisation wie alle anderen Teilnehmer auch, so dass davon auszugehen sei, dass alle gleich entscheiden werden. Dies sei die ideale und faire Ausgangssituation für die Wahl und Gründung einer gerechten Gesellschaftsordnung sowie Konstruktion neuer Prinzipien. Darum reicht es, die Wahl eines zufällig ausgewählten Versammlungsteilnehmers zu betrachten, soweit sich dieser den *Schleier des Nichtwissens* auferlegt hat. Ziel ist, eine rechtliche Gesellschaftsstruktur festzulegen, die für alle Bürger einer Gesellschaft gleich gilt und gerecht ist.

Rawls zufolge würden die Versammlungsmitglieder als ersten Grundsatz wählen, dass jeder Mensch maximalstes Recht auf das umfassendste System gleicher Grundfreiheiten hat. Das *Freiheitsprinzip* ermöglicht jedem die maximale Freiheit unter Berücksichtigung der Freiheit der anderen. Der Staat hat die Aufgabe, nicht nur die Freiheitsrechte jedes einzelnen Bürgers zu wahren, sondern auch die wirtschaftlichen Güter sowie sozialen Chancen gerecht zu verteilen. Rawls Ziel ist es, „*dass der Staat allen Bürgern die gleichen Chancen sichern soll, jede beliebige Konzeption des Guten zu verfolgen, der sie freiwillig zustimmen*“ (Rawls 1992: 378). Wenn die Freiheitsrechte zu unterschiedlichen Eigentumsverhältnissen und Ungleichheiten führen, fordert Rawls, dass „*derart kulturell ungleich verteilter Reichtum wenigstens bessere Lebensbedingungen für die Unterprivilegierten bietet als tendenziell möglichst gleich verteilter Reichtum*“ (Rawls 1975: 86). So einigen sich unter dem *Schleier des Nichtwissens* die Versammlungsteilnehmer auf den zweiten Grundsatz, dass „*[s]oziale und wirtschaftliche Ungleichheiten [...] den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen*“ müssen (Rawls 1975: 336) und diese müssen mit Ämtern bzw. Positionen verbunden sein, zu denen alle auf Grund fairer Chancengleichheit Zugang haben. Dies nennt Rawls *Differenzprinzip*. Da hinter dem *Schleier des Nichtwissens* jeder fiktive Teilnehmer zu den Benachteiligten gehören kann, wird



er darauf achten, dass diese den größtmöglichen Vorteil haben. Der Benachteiligte muss vom *Differenzprinzip* profitieren (vgl. Orend 2001: 210). Diese Grundprinzipien sind dann für die reale, diversifizierende Gesellschaft anzuwenden.

Grundsätzlich müssen soziale und ökonomische Gerechtigkeit zwei Bedingungen erfüllen: Nach Rawls müssen die Bürger erstens, unabhängig von ihrer Einstellung, wie man ein gutes Leben zu gestalten hat, gleich behandelt werden und zweitens müssen ökonomische Bedingungen zum größten Vorteil der am meisten benachteiligten Gesellschaftsmitglieder sein.

Nach der Festlegung der angeführten Grundprinzipien widmet man sich den grundlegenden Tatsachen wie z.B. wirtschaftlichen Grundlagen oder der politischen Kultur und konzipiert eine Verfassung. Die plausibelste Verfassung ist für Rawls eine *liberale Demokratie*.

Durch die Forderung nach gleicher Freiheit werden Partizipationsmöglichkeiten für alle ermöglicht. Es geht ihm um eine auf gesellschaftliche Grundstrukturen beschränkte Gerechtigkeitstheorie, die auf gemeinsamen Grundlagen aufbaut, die alle rational annehmen können, beispielsweise, dass alle Menschen frei sind und somit alle gleich sowie fair behandelt werden. Rawls versteht seine Gerechtigkeit als Fairness. Mit *A Theory of Justice* wollte Rawls ein Gerechtigkeitskonzept für einen modernen, demokratischen Verfassungsstaat entwickeln, zugeschnitten auf die Rahmenbedingungen industrieller Marktwirtschaft. Rawls hat *s[E]ine Theorie der Gerechtigkeit* für eine pluralistische (amerikanische) Gesellschaft konzipiert (Walzer 1990a: 21). Allerdings werfen Kritiker Rawls' Konzeption vor, nur in eingeschränktem Maße wirklich pluralistisch zu sein. Diese werde der Komplexität des heutigen Pluralismus nicht gerecht. Denn auch der späte Rawls berücksichtige nicht die unvernünftigen Lehren, die nicht auf ein gerechtes, tolerantes Zusammenleben abzielen und weder bereit sind, an einer allgemeinen Gerechtigkeitskonzeption mitzuwirken (vgl. Schönherr-Mann 2000:45f.), noch „*vernünftige Abwägungen politischer Werte zuzulassen*“ (Schönherr-Mann 2000: 60).

Diese neu konstruierte Staatsordnung will Rawls auch auf zwischenstaatlicher Ebene interpretiert wissen. Für Rawls besteht eine Analogie hinsichtlich der gerechten Beziehung zwischen „*freien und gleichen Bürgern*“ in einer *liberal-demokratischen* Gesellschaft und der gerechten Beziehung zwischen freien und gleichen Völkern auf der Ebene des *Völkerrechts*. Die Subjekte einer gerechten Beziehung sind nicht mehr

Personen als Bürger, sondern „Völker“. Diese Analogiekonzeption führt in die Richtung eines Rechts für souveräne Staaten. John Rawls möchte *s[E]ine Theorie der Gerechtigkeit* auf die internationale Bühne ausdehnen, so dass die zwischenstaatlichen Beziehungen durch ein vernünftiges internationales Recht, ein „*law of peoples*“ abgedeckt sind, wie er es in seinem Text *The Law of Peoples* (Rawls 1993) vorlegt.

7.2 John Rawls und seine Kritiker

John Rawls *Eine Theorie der Gerechtigkeit* erntete einige Kritik auch aus den eigenen Reihen des Sozialliberalismus. Während Rawls sich an einem kantschen Ansatz orientiert, rehabilitiert und erweitert die Philosophin Martha Nussbaum das aristotelische Gedankengut, indem sie auf der Theorie des Guten ihre Ethik des guten Lebens aufbaut (vgl. Pauer-Studer 1999: 7, 16). Sie räumt dem guten Leben die Priorität aller politischen Entscheidungen ein. Die Aufgabe des Staates findet somit ihre Erfüllung nur, wenn jeder Bürger gut lebt und dieser durch den Staat gefördert wird (Nussbaum 1999: 37, vgl. Aristoteles 1985: 1103b3ff.). Es ist die Aufgabe politischer Institutionen, bestimmte Lebensbedingungen zu schaffen, in denen die Menschen ihr gutes Leben verwirklichen können (Kallhoff 2001: 14ff.). Martha Nussbaum vermisst bei John Rawls Gerechtigkeitstheorie den Fokus auf die Entwicklung menschlicher Fähigkeiten und den Fokus auf die Gemeinschaft. So möchte sie den rawlsschen Liberalismus ergänzen, indem sie neben der Verteilung der Grundgüter die Ausbildung von Fähigkeiten ausformuliert und den Fokus auf die Gemeinschaft richtet, womit sie sich in die Richtung der Kommunitaristen bewegt (Pauer-Studer 1999: 20).¹⁰ Neben Nussbaum behaupten die Kommunitaristen Alasdair MacIntyre und Michael Sandel, dass dem Liberalismus eine spezifische Idee des Guten zugrunde liegen muss (Forst 1993: 197). Rawls räumt ein, dass in seiner Gerechtigkeitstheorie schon Vorstellungen vom Guten enthalten seien, aber niemandem eine ganz bestimmte Lebensweise aufgedrängt werden dürfe (Honneth 1991: 93). Gesellschaftlicher Zusammenhalt entspringt für John Rawls nicht aus genereller Zustimmung zu einer Konzeption des Guten, sondern durch die allgemeine öffentliche Zustimmung zu einem politischen Gerechtigkeitskonzept. Rawls stellt in seiner Konzeption nicht das Gute an erste Stelle,

¹⁰ Rawls ergänzt auf Nussbaums Einwand hin in dem 1988 verfassten Aufsatz *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten* (in: Hinsch 1992) die Stammliste der Grundgüter um den auch bei Nussbaum genannten Aspekt der Freizeit und den der körperlichen Gesundheit.

mit dem Verweis, dass es diverse Auffassungen der Menschen vom Guten, eine Vielzahl an unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten, gibt:

„Während sich ein allgemeingültiger Gerechtigkeitsbegriff entwickeln läßt, entzieht sich der Glücksbegriff, der Begriff des Guten, einer allgemein verbindlichen Festlegung“ (Kersting 1998: 215).

Hätte jeder nun unterschiedliche Vorstellungen von der Gerechtigkeit, so würde dies zu einem chaotischen Durcheinander führen. Nach Rawls sei zwischen allgemeinen Normen des Zusammenlebens und Vorstellungen vom eigenen individuellen guten Leben zu trennen. Somit kann er einer Theorie des Guten nicht den Vorrang vor der Theorie des Rechten einräumen, wie es Nussbaum tut, womit er aber die individuelle Suche nach dem Guten, bzw. eine Theorie des Guten, gemäß welcher jeder seinem Ziele, dem Verwirklichen eines guten Lebens, nachgehen soll, seine Fähigkeiten und Persönlichkeit zu entfalten, durchaus nicht ausschließt. Für Rawls ist die Verwirklichung des eigenen guten Lebens eine private Sache und er räumt daher in seiner Theorie dem Guten keine Priorität ein. Das Gute wird bei Rawls privatisiert und nur das Gerechte ist politisch. Man brauche erst grundlegende Gerechtigkeitsprinzipien, einen normativen Rahmen, in dem man dann sein Leben frei gestalten kann (Rawls 1975: 483):

„Nicht unsere Ziele drücken in erster Linie unsere Natur aus, sondern die Grundsätze, die wir als maßgebend für die Rahmenbedingungen anerkennen würden, unter denen sich diese Ziele bilden und verfolgt werden sollen. Denn die Person ist vor ihren Zielen da“ (Rawls 1975: 607).

Rawls schafft eine geschickte Trennung zwischen ethischen Fragen, die sich nur auf das eigene gute Leben beziehen, und den moralischen, die sich mit grundlegenden Normen beschäftigen (vgl. Forst 1993: 211).

7.2.1 Die kommunitaristische Kritik an Rawls Gerechtigkeitstheorie

Rawls erhielt Kritik und Verbesserungsvorschläge nicht nur aus dem eigenen Lager seitens Martha Nussbaum, die sich mit der Betonung der Gemeinschaft in die Nähe des *Kommunitarismus* bewegt, sondern auch aus der kommunitaristischen Richtung der 80er Jahre (wie der konservative Neo-Aristoteliker Alasdair MacIntyre, der Sozi-

aldemokrat Michael Walzer und die Republikaner Michael Sandel sowie Charles Taylor) (Reiner 2011: 293).

Die kommunitaristische Kritik wird als Antwort beziehungsweise eine immer wiederkehrende Begleiterscheinung des Liberalismus gesehen. Walzer beschreibt die kommunitaristische Kritik als *„a consistently intermittent feature of liberal politics and social organization. No liberal success will make it permanently unattractive. At the same time, no communitarian critique, however penetrating, will ever be anything more than an inconstant feature of liberalism“* (Walzer 1990a: 6).

Der Philosoph Albrecht Wellmer bringt in seiner Untersuchung den Unterschied zwischen Liberalismus und Kommunitarismus auf den Punkt. Die ersteren bestehen auf dem Schutz individueller Grundrechte und Grundfreiheiten, während die zweiten der Integrität der kommunitären Lebensformen beziehungsweise der kollektiven Selbstbestimmung den Vorrang geben (Wellmer 1993: 177). Für die Kommunitaristen hängt das Individuum von der Gemeinschaft sowie vom Staat ab, während die Liberalen vom Primat des Individuums ausgehen (Schönherr-Mann 2017: 265).

Unter dem Begriff *Kommunitarismus* werden diverse Ansätze zusammengefasst, deren Ausgestaltung variiert. Doch gemeinsam ist diesen das Primat einer Gemeinschaft mit gemeinsamem Werte-System. Der Kommunitarismus kritisiert Ansätze, deren moralische Normen sich auf den *Individualismus* stützen, d.h. auf *„die Überzeugung, man könne für das Individuum eine Moral kreieren, die die Beziehung zwischen dem Individuum und seiner sozialen Umgebung (Gemeinschaft) ausblende“* (Kellerwessel 2005a: 3). Die Kommunitaristen verstehen nämlich moralische Gehalte in Beziehung zu jeweiligen historisch gewachsenen und damit eben konkreten Gemeinschaften (vgl. Kellerwessel 2005a: 4).

Abstrakte moralische Prinzipien, wie John Rawls sie konzipiert, getrennt von allen vorherrschenden Gegebenheiten, sind für Kommunitaristen nicht annehmbar. Es sei nicht möglich, moralische Werte ohne einen bestimmten kulturellen Kontext, eine entscheidende Bindung an Gemeinschaft, Nation, Volk oder eine gemeinsame Kultur sowie Geschichte zu entwickeln (vgl. Forst 1993: 184ff.). Niemand lässt sich wohl auf eine Gerechtigkeitskonzeption ein, so wie sie John Rawls konstruiert hat, ohne seine eigene soziale Position zu kennen (Schönherr-Mann 2000: 109). Rawls möchte dieses Problem damit lösen, indem er eine klare Trennung von öffentlichen und nichtöffentlichen Identitäten zeichnet und somit ethische Subjekte von moralischen trennt. Dem

rawlsschen Personenbegriff steht es jedoch nicht entgegen, wenn die „*nicht-öffentliche Identität*“ des einzelnen vollkommen anders ist, d.h. der Bürger ist sowohl eine „*Rechtsperson*“ als auch ein ethisch denkendes privates Individuum (vgl. Forst 1993: 187). John Rawls trennt Privates und Politisches (vgl. Rawls 1992: 345).

Kommunitaristische Kritiker bezweifeln aber, dass sich die Gerechtigkeitsgrundsätze von ethischen Wertvorstellungen so klar separieren lassen, wie es Brian Orend treffend formuliert:

„We have a richly textured existence as moral and political beings. We cannot ever divest ourselves of it completely“ (Orend 2001: 216).

Besonders Alasdair MacIntyre ist der Ansicht, dass man keine Moral begründen kann, ohne sich auf persönliche geschichtliche Traditionen zu beziehen, wie Forst es treffend ausdrückt:

„Die Begriffe von Person, Moral und Vernunft lassen sich nicht vom substanziellen Horizont einer Lebensform, eines Ethos lösen; so wie es keine kontextlosen, „unpersönlichen“ Personen gibt, so gibt es keine neutrale oder unparteiliche Moral und keine kontextübergreifende Vernunft“ (Forst 1994: 306).

Kommunitaristen sehen vor allem die Identifikation des Bürgers mit der Gemeinschaft als einen elementaren Bestandteil (MacIntyre 1993: 85ff.). MacIntyre ist der Ansicht, dass wir unsere Leben nur im Kontext eines geschichtlichen und sozialen Rahmens verstehen, den wir nicht selbst gewählt haben (vgl. Reiner 2011: 295).

Die Suche jedes Einzelnen nach dem Guten findet, so Alasdair MacIntyre, in einem gemeinschaftlichen Zusammenhang statt und die konkrete Ausformulierung des so bestimmten Lebens hängt von dem moralischen Ausgangspunkt des einzelnen Bürgers ab. Dieser Ausgangspunkt wird durch die Geschichte, also die Vergangenheit der Familie, der Stadt und der Nation geprägt, und durch die Erbschaften, Erwartungen und Verpflichtungen, die aus dieser Vergangenheit hervorkommen. Für MacIntyre ist es unmöglich, diesen Besonderheiten der moralischen Identität zu entkommen. Rawls missverstehe die Bedeutung derartiger gesellschaftlicher Prägungen, aus denen heraus moralisch argumentiert wird (Reiner 2011: 294). Ganz kommunitaristisch wirft MacIntyre daher Rawls vor, dass er genau diesen Aspekt für seine Konzeption übersehen hat.

Weiter vertritt MacIntyre die Auffassung, dass es keine universale normative Moral geben kann, wie sie John Rawls konstruiert. Allgemeinverbindliche Normen, wie beispielsweise Menschenrechte, haben nach MacIntyre den Status von Fiktionen, zumindest betreffs ihrer Begründungsmöglichkeit (MacIntyre 1995: 98). So meint MacIntyre, man könne lernen, *„dass jede Moral in einem gewissen Maß immer an das sozial Lokale und Besondere gebunden ist, und dass das Streben der Ethik der Moderne nach einer Allgemeingültigkeit, die von jeder Besonderheit befreit ist, auf einer Illusion beruht“* (MacIntyre 1995: 170). Bei ihm ließe sich eine universalistische normative Ethik nicht begründen. An Stelle universeller Normen gibt es *„gemeinschafts- und praxisorientierte Tugenden“* (Kellerwessel 2005a: 105).

7.2.2 Walzers Kritik an Rawls liberaler Gerechtigkeitskonzeption

Eine Verteidigung vormoderner Tugenden gegen die Moderne, wie sie die Republikaner MacIntyre und Sandel vertreten (Sandel 2005: 79, 178 und 2009: 263–264), steht nicht auf Walzers Programm, sondern nur die notwendige Korrektur der liberalen Gesellschaft; dennoch wird er oft im selben Atemzug mit konservativen Kommunitaristen genannt. Als Sozialdemokrat, der den Fokus auf die kulturelle und soziale Prägung richtet, ist dies auch naheliegend (Walzer 1990a: 7). Dieses Aspektes des Kommunitarismus bedient sich Walzer. Doch ist sein kommunitaristisches Verständnis viel gemäßiger als beispielsweise dasjenige von MacIntyre. Sowohl für Sandel, Taylor und MacIntyre als auch für Walzer ist die Gemeinschaft ein wichtiger Bestandteil des politischen Lebens. Allerdings macht für Walzer die Gemeinschaft nicht die komplette Identität eines Menschen aus (vgl. Reiner 2011: 299). Walzer steht dem Kommunitarismus selbst kritisch gegenüber:

„In these circumstances, republicanism is a mirage, and American nationalism or communitarism, is not a plausible option; it doesn't reach to our complexity“ (Walzer: 1990: 57:3, vgl. auch: Forst 1993: 200).

Walzer argumentiert egalitärer und auch pluralistischer; er sieht sich als Pluralist und Pluralismus ist für ihn *„a separate strand of communitarianism to civic republicanism“* (Walzer 1998b: 175).

Walzers demokratischer Sozialismus baut auf einen Pluralismus, der bspw. in Sandels Republikanismus fehlt, womit sich Walzer in dieser Hinsicht vom republikanischen Lager entfernt. In der Perspektive des Pluralismus spielt der Republikanis-

mus die Tragweite der Gruppendifferenzierung in multikulturellen Gesellschaften herunter (Walzer 1998b: 175–177).

Walzers Ansatz ist zwischen dem Liberalismus und dem Kommunitarismus, also an dritter Stelle, anzusiedeln (Reese-Schäfer 1997: 51), weshalb er auch als „*liberaler Kommunitarist*“ oder „*kommunitärer Liberaler*“ (Kallscheuer 1990) bezeichnet wird. Für ihn muss man nicht zwingend in eine Gemeinschaft integriert sein, um eine Staatsbürgerschaft zu besitzen, und er setzt auch nicht die politische Tätigkeit mit dem guten Leben gleich. Walzer beruft sich nicht auf Aristoteles wie MacIntyre oder Nussbaum. In seinem Buch *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit* aus dem Jahre 1983 ist Michael Walzers Kritik an der liberalen Gerechtigkeitstheorie Rawls konkret.

7.2.2.1 Kontextuelle Verteilungsgerechtigkeit

Wie Rawls geht Walzer von einer Distributionsgemeinschaft aus. Im Gegensatz zu Rawls kann für Walzer Gerechtigkeit nicht vom gesellschaftlichen Kontext losgelöst betrachtet werden: „*Verteilungsgerechtigkeit [...] steht in Relation zu sozialen Sinnbezügen*“ (Walzer 2006: 11). Dem Rawlsschen „*kurzen Katalog von Grundgütern*“ wie Individualrechte, Freiheiten, Einkommen und Vermögen (Walzer 2006: 28) stellt Walzer soziale Sphären gegenüber, in denen die Güter nach jeweils eigenen Regeln verteilt werden. Entsprechend wenig erscheint Walzer, dass Rawls von nur zwei Gerechtigkeitsprinzipien ausgeht, die ausreichen sollen, um alle wichtigen Güter zu verteilen (Walzer 2006: 12). Besser und knapper als Thomas Maak kann man Walzers Theorie der distributiven Gerechtigkeit nicht fassen:

„Walzer entwickelt seine Theorie der Gerechtigkeit als eine grundlegende und umfassende Theorie der Verteilungsgerechtigkeit; dies in der Überzeugung, dass allein die je historisch kontingente soziale Gemeinschaft der normative Referenzpunkt für Gerechtigkeitsprinzipien sein kann. Gerechtigkeit ist für Walzer daher stets soziale Gerechtigkeit relativ zur Sphäre und Beschaffenheit des Gutes, um dessen Verteilung es geht und relativ zur konkreten Gemeinschaft, in deren Resonanzraum die Verteilung geschieht“ (Maak 2000: 158).

Man sieht in dem Zitat, dass Walzers Gerechtigkeitstheorie von Grund auf kontextual bzw. relativ ist (Walzer 2006: II f.). Bei der Ausarbeitung seiner Gerechtigkeitstheorie

berücksichtigt Walzer im Gegensatz zu Rawls das Faktum, dass das Individuum immer in einen sozialen Kontext eingebettet ist, seine Interaktionen sind gebunden an Tradition und Geschichte.

Das Spannungsverhältnis besteht im Widerstreit zwischen den abstrakten philosophischen Wahrheiten und den realen Gegebenheiten, die der Liberalismus durch den *Schleier des Nichtwissens* ausblendet. Ganz im kommunitaristischen Sinne kritisiert Walzer, dass Rawls Gerechtigkeitskonzeption nicht von realen Bedingungen ausgeht:

„[L]iberal practices seem to have no history [...] The members of liberal society share no political or religious traditions, they can tell only one story about themselves and that is the story of ex nihilo creation“ (Walzer 1990a: 7,8).

Für Walzer ist es ein Fehler der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie, eine hypothetische Situation in Form eines Urzustands (*original position*) zu zeichnen, der ein reines Konstrukt ist. Walzer ist der festen Überzeugung, dass Experten aus der politischen Theorie die gemeinschaftlichen Werte interpretieren sollten, aber nicht wie Rawls erfinden (Reiner 2011: 298). Walzer wirft Rawls vor, dass er die Menschen von allen sozialen Bindungen gelöst sieht (Walzer 1990a: 9). Aber in der Realität gibt es nach Walzer keine idealen Menschen, die separiert aus ihrem persönlichen gesellschaftlichen Kontext dastehen, die gemeinsam ideale Prinzipien für ein ideales Zusammenleben erstellen könnten (Walzer 2006: 128f.). Für Walzer muss eine brauchbare Moralphilosophie einen Standpunkt in der jetzigen Welt einnehmen können und aus konkreten Traditionen und Gesellschaften heraus argumentieren können. Michael Walzers Kommunitarismus stützt sich auf die Lebenserfahrungen der Menschen (Reiner 2011: 299). So möchte Walzer mit seinem Entwurf ein konkreteres Konzept einer gerechten Gesellschaftsstruktur präsentieren. Er baut auf das gemeinsame Bewusstsein von Sprache, Kultur und Geschichte, welche die vorherrschende politische Gemeinschaft ausmachen. Wenn Menschen im realen Leben nach Gerechtigkeit suchen, dann tun sie das keineswegs hinter einem *Schleier des Nichtwissens*, sondern aus einer kulturellen und geschichtlichen Prägung heraus. Walzer geht von einer komplexen Gerechtigkeit aus, die diese sozialen Gegebenheiten berücksichtigt:

„Complex equality arises out of or fails because of actual social processes and conflicts“ (Walzer, Miller 2003: 296).

Walzer wird gerne im Zusammenhang mit den Kommunitaristen Norbert Bobbio und in abgeschwächter Form Amitai Etzioni sowie Alasdair MacIntyre und Charles Taylor, Vertreter des normativen Relativismus (Kellerwessel 2005a: 95), genannt:

Wie Walzer geht auch Taylor von gemeinschaftsspezifischen Moralsystemen aus. Der Mensch ist in gemeinschaftliche Standards schon eingebunden (Taylor 1995: 150). Und diese Standards können einem zeitlichen Wandel unterliegen und sich ganz pluralistisch von Gemeinschaft zu Gemeinschaft unterscheiden (Kellerwessel 2005a: 103).

Auch bei Etzioni findet sich ein vergleichbarer normativer Relativismus wieder: Denn Etzioni folgend gibt die jeweilige Gesellschaft moralische Grundlagen vor. Der Mensch ist gesellschaftlich durch seinen kulturellen und somit auch moralischen Raum geprägt (vgl. Etzioni 1998: 35f.).

Auch wenn MacIntyre im Gegensatz zu Walzer einen normativen Universalismus ausschließt, da eine kulturübergreifende Moralbegründung für MacIntyre unmöglich ist, aber wie Walzer einen normativen Relativismus einschließt, indem er normative Gehalte an Traditionen zurückbindet, findet sich hier eine kommunitaristische Parallele mit Walzer: Moralische Begründungen scheinen in Abhängigkeit von kulturellen Eigenschaften und damit auch von kulturspezifischen Besonderheiten zu stehen (Kellerwessel 2005a: 107).

Bobbio betont ebenfalls in Übereinstimmung mit Walzer, dass moralische Prinzipien an einzelne geschichtliche Situationen und an bestimmte soziale Kontexte gebunden seien (vgl. Bobbio 1998: 75). Sie werden nicht als abstrakt und damit als von historischen und sozialen Gegebenheiten unabhängig verstanden. Die Ähnlichkeit mit Walzer ist gerade im Verständnis der Menschenrechte nicht zu übersehen: Die Menschenrechte werden sowohl von Walzer als auch für Bobbio nicht als zeitlos gültige Rechte angesehen, die qua Abstraktion als universale Rechte entstanden wären (Kellerwessel 2005a: 90). Bobbio ist in dieser Hinsicht auf derselben Linie mit Walzer, wenn er schreibt:

„Auch die Menschenrechte sind historische Rechte, die nach und nach aus den Kämpfen der Menschen um ihre Emanzipation und aus den Veränderungen ihrer Lebensbedingungen hervorgehen, die durch diese Kämpfe ausgelöst werden. Heute wissen wir, dass die Menschenrechte kein Produkt der Natur, wohl aber der menschlichen Zivilisation sind. Als Produkte der Zivilisation

unterliegen sie dem Wandel, das heißt, sie können verändert und erweitert werden“ (Bobbio 1998: 15f.).

7.2.2.2 *Gerechtigkeit als komplexe Gleichheit*

Gemäß Walzer richten sich die Regeln nach dem Verständnis über die jeweiligen Güter der betroffenen Gemeinschaft. „*[I]hre Geburtsstätten sind die Köpfe der Menschen“ (Walzer 2006: 31). Die diversen Güter werden aus historischen, kulturellen und persönlichen Gründen unterschiedlich verstanden und spiegeln den Pluralismus der Zeit wider. Denn die einzelnen Objekte bekommen erst durch ihren gesellschaftlichen Rahmen einen bestimmten Wert und werden dadurch zu „sozialen Güter[n]“ (Walzer 2006: 32). Die soziale Bedeutung der Güter bestimmt ihre Verteilung, die nur in Bezug auf diese Bedeutung gerecht sein kann (Walzer 2006: 34). So gibt es in unserer Gesellschaft Menschen, die beispielsweise aufgrund körperlicher Behinderungen ein höheres Maß an materiellen Dingen brauchen als andere (vgl. Honneth 1991: 93, vgl. Forst 1993: 196). Der Verteilungsschlüssel der Güter findet sich innerhalb der Sphären. Güter mit unterschiedlicher Bedeutung sind unabhängig voneinander zu verteilen, z.B. sollte Geld nicht die Vergabe kirchlicher Ämter beeinflussen und in der Wirtschaft sollte der Glaube keine Rolle spielen (Walzer 2006: 36). Dieser Anspruch macht die distributive Gerechtigkeit komplex.*

Allerdings ist die von Walzer geforderte Unabhängigkeit der diversen Sphären sozialer Bedeutung in der Realität kaum gegeben. Meist dominiert ein Gut über viele andere Güter; mit diesem einen Gut, wie Geld, können die Besitzenden dann die anderen Güter erwerben. Dieses dominante Gut wird dazu generell von einem oder von mehreren Menschen beherrscht. Den *Monopolanspruch* auf die Dominanz eines bestimmten, beherrschten Gutes versteht Walzer als Ideologie. So ist bspw. der allumfassende freie Warenverkehr die Ideologie derer, die über den beweglichen Reichtum herrschen. In Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppen, die jeweils eine Sphäre beherrschen, wird für die Überlegenheit der je eigenen Ideologie gestritten (Walzer 2006: 38). Wenn eine Gruppe über ein dominantes Gut herrscht, dann erzeugt die Ausnutzung dieser Herrschaft außerdem Widerstand. Die dominierende Ideologie wird von immer mehr Menschen in Frage gestellt und schließlich werden Gegenforderungen laut. So kann das Ende der Herrschaft einer Gruppe über das dominante Gut gefordert werden, oder es wird ein Ende der Dominanz von einzelnen



Gütern gefordert, oder es wird gefordert, dass ein neues, von einer anderen Gruppe beherrschtes Gut dominieren sollte (Walzer 2006: 40).

Die Dominanz von Gütern ist ein Zeichen unserer liberalen vorherrschenden Zeit. Für Michael Walzer entspricht allein die Forderung nach dem Ende von Dominanz der Vielfalt und Komplexität von Verteilungsproblemen. Wenn es keine dominanten Güter mehr gäbe, können sich Ungleichheiten nicht mehr multiplizieren. Dies beschreibt den Zustand einer *komplexen Gleichheit*, der trotz vieler kleiner Ungleichheiten in den einzelnen Sphären einen Zustand der Gleichheit zwischen den Sphären herstellen kann. Die Gleichheit herrscht nicht im Besitz eines dominanten Gutes wie in Rawls' *einfacher Gleichheit*. Die Gesellschaft von Gleichen im Sinne einer einfachen Gleichheit, so wie sie Rawls vorstellt, wäre „*eine Welt des falschen Scheins, in welcher Menschen, die nicht gleich seien, gezwungen würden, sich so zu geben und so zu handeln, als wären sie gleich*“; und weiter: „*diesen Falschheiten und Lügen müsste von einer Elite oder einer Avantgarde Geltung verschafft werden, deren Mitglieder ihrerseits so tun müssten, als seien sie in Wirklichkeit gar nicht existent. Keine zu verlockenden Aussichten!*“ (Walzer 2006: 16).

Um das Problem der *einfachen Gleichheit* zu lösen, wie wir sie bei Rawls sehen, wäre nach Walzer eine ständige Staatsintervention notwendig, um sich neu herausbildende Monopole (z.B. Monopolmacht der Begabten) aufzubrechen und neue Formen der Dominanz nicht aufkommen zu lassen (Walzer 2006: 43). Die Gleichheit herrscht für Walzer in den Beziehungen der Menschen, vermittelt durch den Austausch sozialer Güter. Walzers Meinung nach solle man sich auf „*die Reduzierung der Dominanz konzentrieren und nicht [...] auf die Zerschlagung oder Eindämmung des Monopols*“ (Walzer 2006: 46). Die Konflikte konzentrieren sich damit nicht mehr in der Sphäre eines dominanten Gutes, sondern werden innerhalb der Ursprungssphären im kleineren Maßstab ausgetragen. Folglich entwickelt Michael Walzer ein System der *komplexen Gleichheit*, wobei er das gesellschaftliche Leben in Sphären einteilt, etwa „*Mitgliedschaft und Zugehörigkeit*“, „*Sicherheit und Wohlfahrt*“, „*Geld und Ware*“, „*Amt*“, „*Freizeit*“, „*Harte Arbeit*“, „*Erziehung und Bildung*“, „*Anerkennung und politische Macht*“, „*Verwandtschaft und Liebe*“, „*Göttliche Gnade*“ (Walzer 2006: 5–8). Aus dieser Kritik an der Herrschaft und Dominanz von Gütern entsteht ein pluralistisches, offenes Verteilungskriterium, nach welchem die Güter, die in der Gesellschaft produziert werden, auch gerecht verteilt werden:

„Kein soziales Gut X soll an Menschen, die ein anderes Gut Y besitzen, nur aus dem Grunde verteilt werden, dass sie Y besitzen, ohne dass die Bedeutung von X bei dieser Verteilung berücksichtigt wird“ (Walzer 2006: 50).

Im Gegensatz zur „*einfachen*“ Gleichheit besagt die „*komplexe*“, dass der Besitz eines Gutes X nicht dazu rechtfertigen darf, dass man automatisch in den Besitz des Gutes Y kommt. Walzers Distributionsgemeinschaft (*egalitarian distribution*) beschreibt seine *komplexe Gleichheit* als eine plurale Konzeption mit etlichen Ungleichheiten. Soziale Güter sind Produkte eines historischen und kulturellen Partikularismus. Güter werden in unterschiedlich gewachsenen Kulturen unterschiedlich bewertet. Jedes soziale Gut sollte in Einklang mit seiner einzigartigen Bedeutung und der jeweiligen Kultur gemäß der internen Logik seiner Sphäre verteilt werden (Orend 2001: 227). Dies macht Walzers Theorie der Gerechtigkeit partikularistisch und pluralistisch. Man kann hier von einem gerechtigkeitstheoretischen Pluralismus oder Gerechtigkeitspluralismus sprechen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Gut aus einer Sphäre nicht gebraucht werden sollte, um das Gut in einer anderen Sphäre zu erhalten, d.h. jeder, der mehr Macht, Können, Geld hat, soll nicht Anspruch auf andere soziale Güter aus anderen Sphären haben. Damit erfolgt die Güterverteilung nach einem universalen Prinzip. Die Güter selbst sollen nach den Geltungskriterien ihrer jeweiligen Sphäre verteilt werden. Es darf nun nicht alles käuflich sein und politische Macht soll Politiker nicht dazu befähigen, ihre Macht in Reichtum umzuwandeln, der in einer anderen Sphäre angesiedelt ist. Solange das (politische) Amt von Bürger A gegenüber Bürger B keine Vorteile verschafft wie z.B. bessere Bildung, spricht man von *komplexer Gleichheit* zwischen A und B. In Avishai Margalits Worten:

„Walzer’s claim that different goods should be distributed for different reason is of great moment. The meaning of health is distinctly different from the meaning of government offices. Inequality in income should not affect the distribution of health and education“ (Margalit 2013: 25).

7.2.2.3 Die Kunst der Differenzierung

Michael Walzer positioniert in seiner *distributiven Gerechtigkeit* sein Verständnis von der *Kunst der Differenzierung* als Gegengewicht zum Ausbreiten von Monopolherrschaften, um gemeinschaftliche Aspekte zu stärken (Walzer 2006: 22). Er ist für

die strikte Trennung zwischen Sphären wie Wirtschaft und Politik oder Politik und Religion. Jedes der Güter soll nach den Verteilungsprinzipien („freier Austausch“ für die Sphäre „Geld und Ware“, „Verdienst“ für die Sphäre „Anerkennung“) seiner eigenen Sphäre zugeteilt werden. In seinem Bild einer pluralistischen Gesellschaft können die gemeinschaftlichen Sphären nach seinem Grundsatz *komplexer Gleichheit* unabhängig sein, womit sich Walzer von der kommunitaristischen Theorie abhebt. Walzer setzt sich für einen neuen pluralistischen Gleichheitsbegriff ein:

„Es gibt eine unendliche Zahl möglicher Lebensformen, die durch eine unendliche Zahl von möglichen Kulturen, Religionen, politischen Systemen, geographischen Gegebenheiten usw. geprägt sind. Eine bestehende Gesellschaft ist dann eine gerechte Gesellschaft, wenn sie ihr konkretes Leben in einer bestimmten Weise lebt – in einer Weise, die den gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder entspricht“ (Walzer 2006: 441).

Das Zitat veranschaulicht, dass Menschen als kulturproduzierende Wesen selbst Welten schaffen (vgl. Walzer 2006: 442). Moral entsteht durch soziale Interaktion, nicht durch reine Konstruktion. Dies veranschaulicht Michael Walzer am Bild seiner Distributionsgemeinschaft: Menschen ersinnen und verteilen untereinander soziale Güter. Menschen leben nicht ungebunden, sondern in Gemeinschaft eingebunden. Somit ist eine rein universalistische Moral, wie sie bspw. Rawls konzipiert, für Walzer keine vollständige Moral, sondern nur ein „Ausschnitt aus verschiedenen Moralsystemen“, d.h. „Teil eines moralischen Systems“ (Kellerwessel 2005a: 4). Daher muss die soziale Konstruiertheit von Gerechtigkeit soziale Variablen miteinbeziehen. Denn Gerechtigkeitsüberzeugungen werden in Gemeinschaften entwickelt, auch soziale Güter in unterschiedlichen gewachsenen Kulturen und sozialen Zusammenhängen werden unterschiedlich bewertet. Ganz im kommunitaristischen Sinne vermisst Michael Walzer beim rawlsschen Liberalismus, der aus gereinigten Urteilen (formale Gemeinsamkeiten) allgemeine Prinzipien abstrahiert, die Komplexität und den Reichtum einer moralischen Kultur (Orend 2001: 211), der sich aus dem sozialen Kontext herausbildet, wie im folgenden Zitat nochmals deutlich wird:

„It is radically underdetermined and divided, forced to invent itself anew for every public occasion. Some liberals celebrate this freedom and self-invention; all communitarians lament its arrival, even while insisting that it is not a possible human condition. I have argued that insofar as liberalism

tends toward instability and dissociation, it requires periodic communitarian correction” (Walzer 1990a: 21).

7.2.2.4 Die Politik der Differenz

In Anlehnung an Will Kymlicka (Walzer 1990a: 21, FN. 23) möchte Walzer bei der Frage nach dem guten Leben eine Vereinbarkeit zwischen individueller Revisions- und Modifikationsmöglichkeit sowie sozialer Einbindung finden. Die grundlegenden Identitäten, vor deren Hintergrund Konzeptionen des guten Lebens ausformuliert werden, sind nicht freiwillig selbst gewählt, sondern vorgegeben. Walzer möchte in seiner Theorie die weitreichende Freiheit des einzelnen, seine unfreiwilligen Bindungen mit der Verpflichtung zu gemeinschaftlichen Zielen und Vorstellungen des gemeinschaftlichen Guten vereinbaren (vgl. Walzer 1998a: 64–67). Walzer steht sowohl der liberalen als auch der kommunitaristischen Politik kritisch gegenüber, versucht aber beide miteinander zu verbinden. Im Sinne Walzers sollte zum einen der Liberalismus nicht die Freisetzung der Individuen aus den sozialen Einbettungen zum Ziel haben, zum anderen sollte eine Politik der Gemeinschaft nicht versuchen ihre Individuen an vorgegebene Mitgliedschaften zu fesseln, sondern vielmehr eine Differenz und Fraktion zulassen (vgl. Haus 2000: 338). Walzer spricht von einer *Politik der Differenz*, die das Individuum stärken soll (Walzer 1994: 82). Walzer, wie auch Sandel, fordern die Individuen auf zur aktiven Partizipation und Mitgestaltung an den unterschiedlichen Formen des gemeinschaftlichen Leben, die verschiedene Sphären von Gütern und Vorstellungen des guten Lebens sind (Reiner 2011: 294). Je komplexer der Handlungsraum ist, umso vielfältiger sind die Möglichkeiten zur Gestaltung des guten Lebens. In den Augen von Haus entfaltet das Konzept der *komplexen Gleichheit* „eine pluralistische Güterkonzeption für Menschen mit pluraler Orientierung, und [Walzer] versucht dabei sensibel zu sein, für die spezifische Einbettung des Pluralismus in eine partikulare Kultur“ (Haus 2000: 339). Dabei setzt Walzer nicht auf die Neutralität des Staates wie Rawls, sondern auf seine kreative Ausgestaltung einer „Politik der Differenz“ (Walzer 1990a: 16ff.).

Die *Politik der Differenz* eröffnet die Möglichkeiten des Liberalismus, „*which has voluntary association at its center and which understands voluntariness as the right of rupture or withdrawal*“ (Walzer 1990a: 21). Man kann daher freiwillig eine Ehe schließen, sich scheiden lassen und wieder eine neue Beziehung eingehen (Walzer



1990a: 21). In einem liberalen Staat unserer Zeit kann man eine Gruppe, eine Verbindung, eine Nationalität verlassen und sich einer anderen oder gar neu entstandenen anschließen. Trotzdem bleibt man stets in einen sozialen Kontext eingebunden, auch wenn man von der einen Gruppe zur anderen wechselt. Die Vorstellung von „*separated, rights-bearing, voluntarily associating, freely speaking*“ und liberalen Individuen muss nach Walzer um die Tatsache, dass diese Individuen soziale Wesen und ein Produkt von liberalen Werten sind, erweitert werden (Walzer 1990a: 15). Denn es darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Menschen in jeder Gesellschaft, auch in einer liberalen, mit einer Identität geboren werden. Sie kommen als Mann, Frau, Jude, Christ oder als Arbeiterkind auf die Welt (Walzer 1990a: 15). Es gibt Gesellschaftszugehörigkeiten, die einfach schon vorliegen.

Gerade in Einwanderungsländern wie USA, Australien oder Argentinien ist die gleichberechtigte Staatsbürgerschaft die Basisnorm der Anerkennung derartiger sozialer, wirtschaftlicher sowie kultureller Differenz und eine Grundlage für eine *Politik der Differenz* (vgl. Walzer 1997a: 65). Als Staatsbürger genießen alle Gesellschaftsmitglieder gleiche Rechte und können sich gleichzeitig in freiwilligen Organisationen für die Bewahrung beispielsweise ihrer ethnischen Identität einsetzen. Der große Vorteil einer multikulturellen Einwanderungsgesellschaft liegt darin, dass sie Heterogenität ohne Autokratie oder eine nationalistische Ideologie ermöglicht. Zu bedenken ist, dass dadurch der Sinn für das Gemeinwohl und die gemeinsame Staatsbürgerschaft nicht so stark ausgebildet ist. Problematisch ist auch, dass die kulturellen Gruppen angesichts hoher individueller Mobilität und liberaler Freiheitsversprechen in ihrem Bestand stets gefährdet sind (Walzer 1992d: 236).

„Nicht die Intoleranz der anderen Gruppen, sondern die Indifferenz der eigenen Mitglieder bedroht hier in erster Linie die Existenz der Gruppen“, schreibt Walzer (Walzer 1997a: 31).

Ähnlich verhält es sich im Nationalstaat. Die Grenzen der politischen Gemeinschaft fallen beim Nationalstaat idealerweise mit den Grenzen der Nation zusammen. Zwischen den nationalen und oft auch kulturellen Grenzen herrscht die gegenseitige Toleranz der internationalen Staatengemeinschaft. Diese Art von kultureller Differenz spiegelt sich in einer übergreifenden, internationalen politischen Struktur wie einer *Vereinigung von Staaten* wider, z.B. die Europäische Union, und binnengesellschaft-

lich in einer *politischen Nation kultureller Nationalitäten* (wie die USA) (Walzer 1992d: 235ff.).

Doch gibt es in der Realität der Nationalstaaten auch immer nationale Minderheiten, die meistens von der Mehrheit auf der politischen Ebene dominiert werden. Kymlicka hält fest, dass es „*mehr Nationen als mögliche Staaten*“ (Kymlicka 1996: 126) gibt und dies kann bedeuten, sich für einen multinationalen Staat einzusetzen (Walzer 1994: 68), die Nationen durch die Staatsbürgerschaft in den politischen Prozess miteinzubeziehen. Mit dem Genuss der Staatsbürgerschaft ermöglicht man z.B. Minderheiten eine Teilhabe an der Macht, um ihre kulturellen Aktivitäten zu schützen. Dabei geht es den kulturellen Gruppen um die wirkungsvolle Abgrenzung zum Zwecke der kulturellen Selbstbestimmung und ihres Schutzes (Walzer 1994b: 17). Hervorzuheben ist hier, dass Walzers Überzeugung nach die Aufnahme von Differenz in eine politische Struktur eine Grenzziehung voraussetzt. Erst muss der nach Autonomie strebenden Gruppen ein Leben in sicheren Grenzen garantiert werden und dann erst kann die freiwillige Integration in einen politischen Rahmen, der Differenz und Pluralität zulässt, erfolgen (vgl. Walzer 1992d: 233).

Rawls Liberalismus vernachlässige einen derartigen Pluralismus durchaus nicht:

„At its best, the liberal society is the social union of social unions that John Rawls described: a pluralism of groups bonded by shared ideas of toleration and democracy” (Walzer 1990a: 16).

In diesem Zitat erkennt Walzer an, dass Rawls durchaus von einem Pluralismus ausgeht, er spart ihn allerdings bei der Gerechtigkeitskonzeption vom *Schleier des Nichtwissens* aus. Dieser ist aber im realen Leben existent. Resümierend lässt sich sagen, dass Michael Walzers Gerechtigkeitsvorstellung von Grund auf kulturell-soziale, partizipatorisch-demokratische, pluralistische und liberale Elemente vereint.

7.2.2.5 *Distributive Gerechtigkeit und universale Aspekte*

Abschließend ist noch festzuhalten, dass sich Michael Walzers Werk der politischen Philosophie *Sphären der Gerechtigkeit* eigentlich auf die Gerechtigkeit innerhalb einer politischen Gemeinschaft fokussiert. Und: Für Walzer gibt es keine weltumspannende Gemeinschaft mit einer gemeinschaftlichen Moral. Es gibt keine Gemeinschaft, „*die alle Menschen allüberall einschließt*“ (Walzer 2006: 63). Doch wie Rawls

möchte auch Walzer seine Gerechtigkeitstheorie auf internationaler Ebene anwendbar sehen. So lässt seine Distributionsgemeinschaft durchaus eine interkulturelle bzw. internationale Komponente durchscheinen. Man denke an das „*erste und wichtigste*“ Gut, nämlich die „*Mitgliedschaft*“ in ihr selbst, die eine Gesellschaft zu verteilen hat (Walzer 2006: 65f.). In der Sphäre des Gutes „*Mitgliedschaft*“ gilt neben der politischen Entscheidung aller Bürger auch das allgemeine moralische Gebot der „*gegenseitigen Hilfe*“. Das generelle Prinzip der „*gegenseitigen Hilfe*“ gebietet Beistand, wenn dieser von der einen Seite, also auch von Nichtmitgliedern der Gesellschaft, dringend gebraucht wird und die andere Seite ihn mit geringem Aufwand leisten kann und dies über ihre Grenzen hinaus (Walzer 2006: 67f.). Damit erhält Walzers Gerechtigkeitstheorie eine Qualität, die über die eigene Gesellschaft hinausragt. Das heißt, dass Gemeinschaften, die großen Reichtum oder viel Platz haben, einen Teil dieses Überflusses den Hilfsbedürftigen zukommen lassen sollen, sei es durch Aufnahme in die Gemeinschaft oder durch Transfer von Vermögen oder Überlassen von Territorium, aber nur wenn die damit verbundenen Risiken und Kosten tragbar sind (Walzer 2006: 68).

Auch für den Umgang mit Fremden und somit Nichtmitgliedern einer Gesellschaft hat dieses Prinzip Folgen: Beispielsweise sind Flüchtlinge aufzunehmen, soweit dies dem Zusammengehörigkeitsgefühl und den gemeinsamen Überzeugungen der Gemeinschaft keinen wirklichen Schaden zufügt.¹¹ Und dies auch nur, soweit die Grenzen der Risiken und Kosten scharf gezogen sind (vgl. Walzer 2006: 68). Folglich handelt es sich bei Walzers distributiver Gerechtigkeit um eine Gerechtigkeit, die kulturrelativ ist und dem faktischen Pluralismus sowie vorherrschenden Globalisierungsprozessen gerecht werden will. Walzers distributive Gerechtigkeit beinhaltet eine

11 Die Beschränkung auf eine bestimmte Anzahl an Menschen dient dazu, dass eine Gemeinschaft nicht mit allen Verfolgten dieser Welt überstrapaziert werden kann (Walzer 2006: 89). Denn „Gemeinschaften müssen Grenzen haben“ (Walzer 2006: 90). Natürlich braucht jeder einerseits einen sicheren Platz zum Leben, andererseits ist dies aber „*kein Recht, das bei einzelnen Gaststaaten eingeklagt werden könnte*“ (Walzer 2006: 90). Nach dem Asylprinzip dürfen jene, die sich bereits in der Gemeinschaft aufhalten und aus religiösen oder politischen Gründen in ihrer Heimat verfolgt werden, nicht in ihre Heimat zurückgeschickt werden. Denn es wäre nach Walzer höchst unmoralisch, sie der Verfolgung auszuliefern. Allerdings weist Walzer bei diesem Thema auf die Grenzen einer *kollektiven Pflicht* hin, die er aber selbst nicht genau spezifizieren kann (Walzer 2006: 91). Aus einer Regelung der Einwanderung muss für Walzer eine Regelung der Einbürgerung folgen: Eine Gemeinschaft ist nur dann demokratisch, wenn alle ihre Mitglieder über das, was alle angeht, entscheiden können. Die Herrschaft einer exklusiven Gruppe von Bürgern über andere, nicht derart privilegierte Bewohner des jeweiligen Gebietes ist als eine Art der Tyrannei zu werten. Die Verweigerung der vollen Mitgliedschaft ist nur der erste von weiteren Missbräuchen (Walzer 2006: 106, 107).



durchaus universale Komponente. Walzer schreibt selbst, dass als Basis für eine derartige distributive Gerechtigkeit universelle Grundprinzipien erfüllt sein müssen:

„We need a theory of human rights (or its functional equivalent in other cultures) to set the basic parameters within which distributions take place“
(Walzer, Miller 2003: 293).

So sieht er sich durchaus auch als Vertreter eines Universalismus (Kellerwessel 2005a: 1). Als Universalist plädiert Walzer wie auch Rawls für das gleiche Recht auf Freiheit, ein universales Menschenrecht und Schlüsselmerkmal des Liberalismus. Allerdings geht es Walzer nicht nur um persönliche Freiheit und Chancengleichheit wie Rawls, sondern auch um aktive Partizipation am gesellschaftlichen Geschehen (Haus 2000: 325). Jeder Bürger soll an Entstehung, Erhalt und Weiterentwicklung der Gesellschaft partizipieren und sich im Verteilungsprozess wiederfinden. Nur so findet Selbstbestimmung statt. Diesen Selbstbestimmungsgedanken analogisiert er auf eine internationale bzw. interkulturelle Ebene. Aus dem Recht der individuellen Selbstbestimmung folgt das Recht auf kollektive Selbstbestimmung, d.h. der Anspruch auf die eigenständige Entwicklung einer Kultur oder einer Nation bedeutet die Anerkennung desselben Rechts der anderen. Das Recht auf Selbstbestimmung internationalisiert Walzer und er spricht von Selbstbestimmungsuniversalismus, einem seiner drei Universalismusstränge.

Zu Michael Walzers Universalismusverständnis mehr im nächsten Kapitel.



8. MICHAEL WALZERS UNIVERSALISMUSVERSTÄNDNIS

Walzers Gerechtigkeitstheorie hat zwei Dimensionen. Einerseits beschreibt sie die Komponente, die sich zum Schwerpunkt den Partikularismus gemacht hat, der besonders klar in seinem Buch *Sphären der Gerechtigkeit* (2006) und *On Toleration* (1997a) ausbuchstabiert ist, und zum anderen einen Universalismus, der in Walzers früheren Werken wie *Just and Unjust Wars* (2006a) beschrieben ist. Walzer lässt sich als Pluralist, aber auch als Universalist bezeichnen: Die einen Walzer-Kenner, wie der Philosoph Wulf Kellerwessel, zählen ihn zu den Kommunitaristen, da er ein partikularistisches Verständnis vertritt (vgl. Zoglauer 2006: 144), und er selbst sieht sich als Universalisten an (Kellerwessel 2005a: 1). Dazu rufe man sich die zwei universalen Rechte, die er auch als *universelle Güter* bezeichnet (Walzer 2006: V), in Erinnerung: das Recht auf Leben und das Recht auf Freiheit, die auch der universalistische *Liberalismus* vertritt (vgl. Margalit 2013: 25). Seinen universalistischen Ansatz sieht er nicht als Gegensatz zum Partikularismus, sondern als Ergänzung. Man kann von einem Balanceakt zwischen beiden Positionen sprechen (vgl. Haus 2000: 75). Michael Walzer berücksichtigt bei seiner Gerechtigkeitskonzeption, dass alle Gesellschaften ihre eigene partikuläre Geschichte haben und somit divergieren deren je eigene Gemeinschafts- und Moralverständnisse. Jede Gemeinschaft hat dadurch ihre eigenen Standards. Moralsysteme sind relativ zu bestimmten Gemeinschaft und können untereinander Ähnlichkeiten und Überschneidungen aufweisen (Kellerwessel 2005a: 91). So bemerkt William Galston in Walzers Texten einen „*Universalismus, der unterhalb Walzers Relativismus lauert*“ (Galston 1989: 123). Es stellt sich nun die Frage, ob Walzer seinen Universalismus angesichts dieser partikulären Gegebenheiten überzeugend darlegen kann (vgl. Walzer 1996a: 152ff.).

8.1 Drei Universalismusvarianten

Für Walzer gibt es mehrere Wege, die eine universale Konzeption einschlagen kann (Walzer 1994: 5ff.). Walzers *Universalismus* ist vielseitig und meint nicht immer ein und dasselbe, was Walzer auch selbstkritisch zugibt (vgl. Walzer 1994a: 40). Sein facettenreicher *Universalismus* verdeutlicht, dass es mehrere allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien geben kann. In Walzers Werken lassen sich drei grundlegende Universalismusstränge entschlüsseln:

8.1.1 Der reiterative Universalismus

Im *reiterativen Universalismus*, dem *empirisch-substantiellen Universalismus*, werden normative Gehalte unterschiedlicher kultureller Gemeinschaften abgeglichen und interkulturelle, inhaltliche Übereinstimmungen über gemeinsame Standards herauskristallisiert. Es gilt die Vielfalt historischer und moralischer Erfahrungen anzuerkennen und nach ähnlichen oder überlappenden Ergebnissen Ausschau zu halten (Walzer 1994a: 15). Es geht hier um einen übergreifenden Konsens, einen *overlapping consensus*¹², eine freiwilligen Übereinkunft auf Werte, Normen, Prinzipien und somit auch Menschenrechte, die allgemein anerkannt werden.

Im Gegensatz zum noch auszuformulierenden „*Minimalcode*“ beschreibt Walzer den „*reiterativen Universalismus*“ als positive allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien.

Diese Version des Universalismus nennt Michael Walzer „*reiterativ*“, weil die gemeinschaftsübergreifende Gerechtigkeitsvorstellungen aus sich in verschiedenen Gemeinschaften ‚wiederholenden‘ Erfahrungen bestimmt werden (Haus 2000: 78, vgl. Kellerwessel 2005a: 83). Der Begriff der *Reiteration* (Wiederholung) betrachtet den universalen Charakter bestimmter Werte als Ergebnis historischer Erfahrungen: In unterschiedlichen Bezügen, in verschiedenen Gemeinschaften mit je eigener Geschichte werden zu bestimmten Anlässen ähnliche moralische Vorstellungen zur Geltung gebracht, d.h. wiederholt (*reiteriert*). Walzer beschreibt dies als eine spezifische Form der „*Interpretation der Partikularmoralitäten, bei der durch Abstraktion von partikularen Spezifika eine ‚gemeinsame Substanz‘ zum Vorschein gebracht wird*“ (Walzer 1990b: 19).

Gemeinschaften erkennen ihre partikularen Gerechtigkeits-Erfahrungen gegenseitig an und suchen nach empirisch-inhaltlichen Übereinstimmungen ihrer Moralitäten, die sie dann „*additiv und induktiv*“ (Walzer 1990b: 20) als gemeinsame Normen anerkennen.

Es handelt sich um Werte, Normen und Prinzipien, die – empirisch nachweisbar – in den jeweiligen Gemeinschaften anerkannt werden. Dazu Walzer:

¹² Den Ausdruck „*overlapping consensus*“ hat der spätere John Rawls geprägt und Walzer hat diesen übernommen (Walzer 2006: V). Walzer hat diesen übernommen und setzt ihn mit seiner Vorstellung von Minimalismus gleich (Walzer 2006: V).

„Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren, besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen“ (Walzer 1993b: 31).

Diese moralischen Inhalte seien in Walzers Augen als eine „*überschneidende Vielfalt von Bündeln*“ (Walzer 1990e: 159) zu bestimmen, in denen man Prinzipien der Gerechtigkeit wiedererkennen kann (vgl. Walzer 1996a: 159).

Durch kritische Interpretation schon bestehender und etablierter lokaler Moralvorstellungen kommt man somit zu einer gemeinsamen Moralkonzeption. Es findet somit keine Erfindung oder Neuentwicklung statt, sondern eine Anknüpfung an Tradiertes und Bewährtes. Es besteht grundlegendes Wissen über bestimmte Werte, die abgeglichen und nicht wie bei Rawls' Schleier des Nichtwissens neu hervorgebracht werden (Walzer 1993b: 24, 26). Von den diversen Ausgangspunkten sind somit auch diverse Entwicklungen bzw. Interpretationen möglich. Denn es gibt ja keine offiziell und allgemein anerkannte Interpretationsmethode (Kellerwessel 2005a: 27). Zudem wird „*gegen die Interpretation als Methode in der Moralphilosophie [...] manchmal eingewandt, dass wir uns niemals darauf einigen können, welche die besseren (Antworten auf moralische Fragen) sind*“ (Walzer 1993b: 38f.).

Der *reiterative Universalismus* gewinnt sein Profil in der scharfen Abgrenzung zu einer starken Variante des Universalismus, auch *Covering-law-Universalismus* genannt. Der *Covering-law-Universalismus* strebt im Gegensatz zum pluralistisch ausgerichteten „*reiterativen*“ Universalismus nach „*objektiver Gewissheit und Singularität*“ (Haus 2000: 82, vgl. Walzer 1990e: 140). Damit ist der Aufweis von – für alle Gemeinschaften – gültigen Standards gemeint, der objektive Urteile über die moralische Qualität ihres Raumes, ihre objektiven Moralprinzipien, Konzepte der Gerechtigkeit oder Vorstellungen vom Guten gestattet (Walzer 1990b: 8, Walzer 1990c: 533). Walzers Einwand gegen diesen *Covering-law-Universalismus* besteht darin, dass er „*die Erfahrung der Nationen, die dem Gesetz nicht folgen, entwertet*“ (Walzer 1996a: 142). Ein solcher Universalismus ist nicht pluralistisch und anderen Anschauungen gegenüber intolerant (vgl. Kellerwessel 2005a: 78). Eine derartige Weltanschauung beansprucht absolute Gültigkeit.

Die Differenz zwischen diesen beiden Universalismuskonzeptionen verdeutlicht Walzer anschaulich am Beispiel der Geschichte des Judentums, die er in den *Tanner Lectures* anführt. Das Judentum sei der Ursprung für beide Formen. Die Geschichte des

Exodus – die Rettung des Volkes Israel aus der ägyptischen Sklaverei (Exodus: Kap. 10–15), der Bundesschluss sowie die mosaischen Gesetze – seien innerhalb des Judentums sowohl im Sinne des *covering-law* als auch des *reiterativen Universalismus* zu interpretieren.

In der ersteren Variante, die bei Jesaja zum Ausdruck kommt, war der Auszug aus Ägypten ein universalgeschichtliches Ereignis, in dem das Volk Israel die Befreiung stellvertretend für die ganze Menschheit durchgeführt hat, und die Bundesverpflichtung Israels, also das Bundesgesetz, galt als ein moralischer Codex, der eines Tages (im messianischen Zeitalter) von allen Völkern akzeptiert werden soll (Haus 2000: 82):

„Eine Erlösung, ein Messias, ein Millenium für die ganze Menschheit“. Dieser religiösen Eschatologie entspricht die säkulare Auffassung: „ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens oder der guten Gesellschaft oder der guten Herrschaft“ (Walzer 1990b: 8).

In der *reiterativen* Sicht gibt es nicht den *einen*, stellvertretenden Exodus und das *eine* Gesetz, sondern die Befreiung wird als eine besondere Erfahrung verstanden, die sich für jedes unterdrückte Volk reiteriert, also wiederholt, in deren Verlauf der Bund mit Gott jedes Mal von neuem geschlossen wird und dementsprechend unterschiedliche Bundesverpflichtungen mit sich bringt (Walzer 1990b: 10). Die Anlässe der Reiteration – Unterdrückung, Auszug und Bundesschluss – können als universal gelten, und bestimmte, diesen Anlässen entsprechende moralische Überzeugungen lassen sich universalistisch formulieren, wie „*Unterdrückung ist immer schlecht*“. Doch darf nicht vergessen werden, dass universale Überzeugungen „*durch eine historische Begegnung mit der Andersheit*“ fremder Gemeinschaften gelehrt werden und die Besonderheit unterschiedlicher Erfahrungen nicht übersehen werden darf (Walzer 1990b: 11).

Hier wird der entscheidende Unterschied zwischen dem *Covering-law-Universalismus* und dem *reiterativen Universalismus* sichtbar. Es ist die Art der Begründung universaler Normen: Beim reiterativen Universalismus „*können [wir] die Familienähnlichkeit sehen und gleichzeitig den besonderen Charakter eines jeden Familienmitglieds anerkennen. Die Anerkennung ist additiv und induktiv und bedarf keines äußeren Standpunktes oder einer universalen Perspektive*“ (Walzer 1990b: 20). Hier lassen sich Standards für die gemeinschaftliche Koexistenz und den



Umgang miteinander *immanent*, also durch eine Interpretation der jeweiligen Partikulärmoral begründen, im Gegensatz zum *Covering-law-Universalismus*. Walzer strebt einen Universalismus an, der den moralischen Partikularismus inkludiert. Der *reiterative* Universalismus kann sich in ein allumfassendes Gesetz kleiden, indem beispielsweise seine Inhalte durch die Aussage „*Unterdrückung ist immer falsch*“ wiedergegeben werden (vgl. Walzer 1996a: 146). Ein derartiges Verständnis sei aus Erfahrung bzw. der Begegnung mit anderen gelernt, und es verpflichte zum Respekt vor der Besonderheit unterschiedlicher Erfahrungen.

In *Spheres of Justice* vertritt Walzer den Standpunkt, dass für die Frage der distributiven Gerechtigkeit nicht universalistische Überlegungen, sondern vorwiegend die partikularen sozialen Bedeutungen von Gütern von essentieller Bedeutung sind.

Diese partikularistische Einstellung wendet Walzer erneut ins Universalistische um: Das *allgemein anzuerkennende Recht auf Partikularität*, eine partikuläre Lebensweise und Reiteration (vgl. Haus 2000: 77), ist eine universale Forderung der Gerechtigkeit. Die Gleichheit *aller* Menschen liege in der allen gemeinsamen Eigenschaft begründet, „*kulturproduzierende Wesen*“ (*culture-producing creatures*) zu sein, die „*bedeutungsvolle Welten*“ (*meaningful worlds*) hervorbringen und bewohnen (Walzer 2006: 442), wenn er für die gegenseitige Anerkennung als solche *kulturproduzierenden Wesen* plädiert. Somit sind gegenseitiger Respekt und Toleranz sowie die wechselseitige Anerkennung zwischen unterschiedlichen Lebensformen, unabhängig von ihren jeweiligen kulturellen Verständnissen, kennzeichnend für den *reiterativen Universalismus* (Walzer 1990b: 11). Es kommt hier eine universale Forderung der Gerechtigkeit zum Vorschein, das allgemein anzuerkennende Recht auf Partikularität, auf partikuläre Lebensweisen.

Dieses hebt Walzer noch auf eine weitere, interkulturelle und internationale Ebene:

Die Grundlage dieser gegenseitigen Anerkennung und Toleranz sei die Einsicht der Gleichheit in der Differenz, d.h. die Erfahrung, dass andere Gemeinschaften im Streben nach der eigenen und je spezifischen kulturellen Selbstbestimmung grundsätzlich gleich sind (vgl. Haus 2000: 83). Walzer beschreibt hier die gegenseitige Anerkennung, dass andere Gemeinschaften grundsätzlich gleich sind im eigenen Streben nach ihrer eigenen kulturellen Selbstbestimmung. Es geht um die Anerkennung der Gleichheit in der Differenz.

8.1.2 Der kommunitive Selbstbestimmungsuniversalismus

Ein *kommunitärer Selbstbestimmungsuniversalismus* tritt für das im letzten Kapitel erwähnte Selbstbestimmungsrecht von Kulturen ein. Das Recht auf Partikularität bzw. Reiteration ist allgemein und somit universal für jeden Menschen und jede Kultur bzw. Gesellschaft anzuerkennen. Walzer betont die wechselseitige Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts innerhalb allgemeinverträglicher Grenzen als Grundlage des Zusammenlebens von Gemeinschaften (vgl. Haus 2000: 76). Dies verbindet Walzer mit der Forderung, dass alle Gemeinschaften demnach das Selbstbestimmungsrecht aller anderen akzeptieren müssen (Walzer 1990c: 551). Sein Selbstbestimmungsuniversalismus kann durchaus als eine Art von reiterativer Moral beschrieben werden (vgl. Walzer 1994a: 40): Werte und Tugenden der menschlichen Kreativität wie Unabhängigkeit, Innerlichkeit, Individualismus, Selbstbestimmung, Selbstkontrolle, Freiheit und Autonomie lassen sich als reiterative Werte verstehen, d.h. als „*universale Werte*“ mit „*partikularistische[n] Implikationen*“ (Walzer 1990e: 13). Die Existenz des Unterschiedes gilt es überall anzuerkennen. Die Anerkennung ist universal, während das, was anerkannt wird, aber lokal und partikular ist (Walzer 1992: 292).

Die Selbstbestimmung ermöglicht es den politischen Gemeinschaften bzw. Nationen, nach ihren eigenen ethischen Vorstellungen zu leben. Doch im Rahmen der heutigen Globalisierung und Vernetzung auf verschiedenen Ebenen reicht es nicht mehr aus, die von der eigenen abweichenden Lebensweisen einfach nur anzuerkennen (Selbstbestimmungsuniversalismus), sondern es müssen gemeinsame Mindeststandards für *alle* Lebensweisen definiert werden.

8.1.3 Der Moralminimalismus

In *Interpretation and Social Criticism* (1987) versteht Walzer unter einem „*framework for any possible [moral] life*“ (Walzer 1987: 25), „*a kind of minimal and universal moral code*“ (Walzer 1987: 24), den minimalen und zugleich universalen Moralcode. Dieser beinhaltet allgemein anzuerkennende Mindeststandards, die jede Moral erfüllen muss, um alle Versionen (des Guten) zu ermöglichen (vgl. Walzer 1990c: 535). Diese Mindeststandards beschreiben zentrale kulturübergreifend anerkannte Verbote wie das Verbot zu morden, zu betrügen und Verrat oder schwere Grausamkeiten zu begehen (Walzer 1987: 24). Im positiven Sinne interpretiert beschreiben sie



das Recht auf Leben und das Recht auf Freiheit. Wie essentiell ein universales, grundlegendes Regelwerk ist und wie dieses entsteht, soll am Beispiel des Europarates gezeigt werden. Weiter soll auch verdeutlicht werden, dass Walzers drei Universalismusvarianten im Einklang miteinander zur Entstehung und Einhaltung einer Minimalmoral beitragen.

8.2 Die Notwendigkeit universalgültiger Prinzipien

Menschenrechte wie das Recht auf Leben und das Recht auf Freiheit kommen Walzers Vorstellung von einem internationalen Ordnungsprinzip durchaus nahe, wenn er schreibt: „[t]here is [...] a particular view of the moral world, that seems to me to be the best one ... [which] is a doctrine of human rights“ (Walzer 1992a: XXIX–XXX). Menschenrechte sind für Walzer „absolute values“ (Walzer 1992a: XXIX–XXX). Mit seiner konkreten Forderung nach einer „universalen Ethik“ (Walzer 1996a: 154) beschreibt Walzer die Notwendigkeit von kulturübergreifenden universalen Prinzipien (vgl. Walzer 1994a: 53). Er fordert einen minimalen Moralcode.

8.2.1 Historische Hintergründe

Den Ausgangspunkt einer konkreten Schaffung und Institutionalisierung von Menschenrechten auf überstaatlicher Ebene findet man im 19. Jahrhundert, als das Streben nach einer selbstgewählten individuellen Lebensgestaltung die Emanzipation von Fremd- zur Selbstbestimmung mit sich brachte. Es kam zu einem wichtigen gesellschaftlichen Wandel, einer *Individualisierung*. Der individuelle Bürger löste sich aus traditionellen kollektiven Lebensstrukturen und es kam zu einer Pluralisierung der Lebensformen, traditionelle kollektive Vorgaben zur Lebensführung wurden unverbindlicher. Im *Individualismus* des 19. Jahrhunderts fand die Menschenrechtsbewegung „ihre Kraft und Dynamik im Gedanken der Autonomie aller Menschen und infolgedessen auch im Gleichheitsgedanken“ (Brieskorn 1997: 21). Der Gleichheitsgedanke nahm im europäischen Raum allerdings mit der Zeit die Form einer Vereinheitlichung an. Wer die Gleichheit aller bejahte, bekam mit der Andersartigkeit des anderen ein Problem und erkannte diese nicht oder nur schwer an. Wer dieser *gleichgesinnten* Gruppe nicht angehörte oder sich ihr nicht anschließen konnte, weil er *anders* war, wurde exkludiert. Er konnte zur Gefahr werden, den eigenen Machterhalt gefährden. Die europäische Gesellschaft schaffte es nicht, sich mit einem „fak-

tischen Pluralismus der vielen Welten und Weltanschauungen“ (Schönherr-Mann 2010: 15) zu arrangieren, sondern bekämpfte ihn. Während sich der klassische Liberalismus auf Individualrechte fokussierte und ursprünglich einen eher nationalen Fokus hatte, wurde der Nationalismus Mitte des 20. Jahrhunderts als Feind des Liberalismus angesehen (vgl. Rabkin 1997: 295). Dabei entwickelt der Nationalsozialismus des 20. Jahrhunderts die krasseste Position, in Walzers Sinne kann man hier vom *Covering-law-Universalismus* sprechen, einem „*Streben nach objektiver Gewissheit und Singularität*“ (Haus 2000: 82 und vgl. Walzer 1990e: 140). Dieser versuchte das Andersartige mit allen Mitteln zu vernichten. Wilhelm Vossenkuhl hält in seinem Werk *Die Möglichkeit des Guten* 2006 fest:

„*Die Gefahr geht [...] nicht vom Pluralismus, sondern von der intoleranten, kompromisslosen weltanschaulichen Fixierung aus*“ (Vossenkuhl 2006: 429).

In den Werken *Thick and Thin* (1994) und in *On Toleration* (1997a) betont Walzer die Notwendigkeit der wechselseitigen Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts innerhalb allgemeinverträglicher Grenzen als Grundlage des Zusammenlebens von Gemeinschaften. Alle Gemeinschaften müssen demnach das Selbstbestimmungsrecht aller anderen akzeptieren (Walzer 1990c: 551) und dürfen sich nicht ihnen gegenüber egoistisch oder rücksichtslos verhalten. Ich habe die Pflicht, den anderen in seiner Andersartigkeit zu respektieren, während ich auch verlangen darf, dass der andere seine Pflichten mir gegenüber erfüllt, meint Walzer (Walzer 2005: 11). Dem anderen seine Rechte nicht zu verweigern, erfordert, dass ich ihm als anderen verantwortungsvoll begegne und sein selbstbestimmtes Leben respektiere, wie es Walzer mit seinem Verständnis des *Selbstbestimmungsuniversalismus* betont, dass jeder und jede politische Gemeinschaft sich frei entfalten dürfen soll – ein Freiheitsgedanke des Liberalismus.

In *Thick and Thin* impliziert der *Selbstbestimmungsuniversalismus* neben dem universalen *Recht auf Reiteration* als zweites, dass die *Allgemeinverträglichkeit* der eigenen Selbstbestimmungsbemühungen bedacht wird. Die Selbstbestimmung darf nicht auf Kosten anderer passieren. Man darf nicht andere zerstören, um seine eigene Ideologie und Gemeinschaft zu sichern. Andersheit sei nur *innerhalb allgemein verträglicher Grenzen* zu realisieren (vgl. Walzer 1994: 63–83). So müssen die Auswirkungen auf andere Gemeinschaften stets bedacht werden (Walzer 1994: 76), was in der NS-Ideologie nicht der Fall war. Walzer hebt als eine „*Tatsache der moralischen*

Welt“ hervor, dass die „*Bürde des Arguments*“ auf denjenigen lastet, die den Wert der Toleranz abstreiten und sich entsprechend intolerant gegenüber anderen Gemeinschaften verhalten (Walzer 1997: 2). In einer derartigen Situation darf sich eine Gemeinschaft gegenüber anderen Gemeinschaften nicht auf den *Selbstbestimmungsuniversalismus* berufen. Werden noch dazu „*eindeutig oder nahezu eindeutig entscheidend wichtige Moralprinzipien verletzt*“ (Walzer 1996a: 151), habe die Selbstbestimmung definitiv zurückzustehen. Dennoch ist „*Selbstbestimmung*“ für Walzer „*ein Wert, den ich [...] auch dann verteidigen muss, wenn ich glaube, dass häufig verabscheuungswürdige oder unrechte Entscheidungen getroffen*“ (Walzer 1996a: 151) werden. Der Staat entartete in der Form, dass er nicht mehr dazu dienen sollte, den Bedürfnissen *aller* seiner Bürger gerecht zu werden und *alle* zu schützen. Vielen wurde im NS-Regime jegliche Existenzmöglichkeit vernichtet. Diese schafften es nicht, aus eigener Kraft das eigene Existenzrecht einzufordern. Die Maschinerie des NS-Staates war zu mächtig, der einzelne zu schwach. Erst externe Hilfe, eine Intervention von außen, schaffte die Erlösung und die Neuformierung Europas. Nach der Niederlage des Faschismus im Zweiten Weltkrieg sah man den Nachkriegsliberalismus als Absicherung von Toleranz und Freiheit. Die internationale Menschenrechtsbewegung hat dies veranschaulicht. Man war überzeugt, dass die internationale Kooperation die Individualrechte besser absichern könnte als das alte System von Nationalstaaten, die nur ihren eigenen Machterhalt im Auge hatten (Rabkin 1997: 295). Der Nachkriegsliberalismus kann durchaus als maximale Differenzierung versus maximale Gleichschaltung verstanden werden. Diese komplexe Gleichheit, die allen Selbstbestimmungsansprüchen gerecht werden und diverse Weltanschauungen zulassen möchte, beschreibt das Gegenteil von Totalitarismus (Walzer 2006: 445).

8.2.2 Die Institutionalisierung von Menschenrechten in der Nachkriegs- ära

Da kulturelle Konflikte mit der Zeit eine internationale Dimension erhielten, mussten auch ihre Lösungen internationaler werden. Es ging nicht mehr nur um Rechte und Freiheiten der Bürger in einzelnen Staaten, sondern um deren Sicherung auf zwischenstaatlicher Ebene. In der nationalen Gesellschaft hat der Staat Pflichten, seine Bürger aus Gewalt und Missständen zu retten und vor diesen zu schützen (vgl. Walzer 2005: 13).

Im Staat selbst greifen dazu Polizei und Gesundheitsfürsorge ein (Walzer 2005: 17).

Doch was ist, wenn Menschen in einem Staat leben, der sie nicht schützt, sondern zulässt, dass ihnen Unrecht widerfährt? (vgl. Walzer 2005: 12). Dann muss irgendjemand anderes verpflichtet sein, in solchen Fällen einzugreifen (Walzer 2005. 10). Wer nimmt aber die Pflicht auf sich und schützt uns auf der internationalen Bühne, wenn es doch „*keinen Weltstaat*“ gibt? (Walzer 2005: 10). Wo sind die Pflichten uns Menschen gegenüber in der internationalen Gesellschaft verankert (Walzer 2005. 12, 13)? Für Walzer gilt: „*Wenn es solche Verpflichtungen gibt, dann gelten sie für Staaten und NGOs, die wirksam handeln können*“ (Walzer 2005: 16). Die Verpflichtung zu helfen erhält durchaus eine internationale Dimension.

Auf internationaler Ebene erwartet Walzer, dass jeder interveniert, der intervenieren kann, um Extremsituationen wie Hunger, Massaker und anderem Leid ein Ende zu setzen (Walzer 2005:15). Im Hinblick auf Mord, ethnische Säuberungen und Zwangsarbeit ist es für Walzer sogar eine Pflicht der internationalen Gesellschaft, einzugreifen:

„Wenn ein Massaker begonnen hat, sollte dem jemand Einhalt gebieten. Und wenn man sich anschaut, wie die Fähigkeiten dazu auf der Welt verteilt sind, kann man diesem „Jemand“ in manchen Fällen einen Namen geben. Vielleicht gibt es sogar eine noch spezifischere Verantwortung: Hat etwa ein bestimmter Staat in der Vergangenheit die Mörder bewaffnet oder unterstützt, dann ist nun besonders ihm die Verpflichtung auferlegt, dem Morden ein Ende zu bereiten. Zumindest in Extremfällen haben wir alle ein Recht darauf, von jemandem, der dazu in der Lage ist, gerettet zu werden“ (Walzer 2005: 13).

Der unmittelbare Ursprung von Walzers Behauptung eines Rechts auf Rettung ist der Holocaust und die 1945/46 ausformulierte Verpflichtung, derartiges nie wieder geschehen zu lassen. Des Weiteren ist es auch das Gefühl der Scham über die vielen Situationen, in denen es keine Rettung gab, über das häufige Versagen in den letzten Jahrzehnten, das das Recht auf Rettung begründet.

Walzer geht es nicht nur darum, wie Menschen aus einer verzweifelten Notlage wie Hunger, Unterernährung oder anderen Missständen gerettet werden können, sondern auch um das Recht darauf, von den Ursachen selbst befreit zu werden – „*genauso wie die Opfer von Massakern nicht nur ein Recht darauf haben, dass das Morden beendet wird, sondern auch darauf, dass den Mördern die Macht zu morden ge-*



nommen wird“ (Walzer 2005: 15). Es geht darum, welche Mechanismen geschaffen werden können, um Ursachen für potentiell Unrecht zu bekämpfen.

8.2.3 Die Gründung des Europarates

Auf nationaler Ebene versuchen die entscheidenden Akteure, „solche Gefahren vorzusehen und ihr Auftreten zu verhindern. Diese Art des vorausschauenden Handelns brauchen wir auch in der internationalen Gesellschaft“ (Walzer 2005: 17). In dieser Arbeit ist der Fokus auf die allgemeinen Grundprinzipien, ihre Entstehung und internationale Sicherung zu richten. Damit diese international anerkannt und eingefordert werden können, müssen sie auch in internationaler Zusammenarbeit entstehen. Die Herausforderungen des frühen 20. Jahrhunderts konnten nur durch internationale Zusammenarbeit angegangen werden. Um wahrlich gefährlichen kulturellen und internationalen Konflikten entgegenzuwirken, reichen einzelne Staaten und ihre Institutionen nicht aus. Ein Zusammenspiel mehrerer Staaten, ihrer Institutionen und ihrer einzelnen Akteure ist notwendig (Schönherr-Mann 2010: 17–20). Es bildeten sich einige internationale bzw. suprastaatliche Lösungsansätze heraus. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) beschreibt Immanuel Kant die Idee eines friedvollen Völkerbundes. Komponiert auf Grundlage der kantschen Schrift und bewegt durch das Grauen und die *Stimmen der Opfer* des Ersten Weltkrieges wurde die Satzung eines Völkerbundes geschaffen und der Völkerbund, die *League of Nations*, mit Sitz in Genf (Schweiz) am 10. Januar 1920 nach dem ersten Weltkrieg gegründet. Seine Ziele, wie kollektive Friedenssicherung und allgemeine Abrüstung, konnte er aber leider nicht sichern. Der Völkerbund löste sich am 18. April 1946, also nach Ende des Zweiten Weltkrieges und der Gründung der Vereinten Nationen, auf. Die Satzung des Völkerbundes allerdings wurde in die Charta der Vereinten Nationen aufgenommen (Wilson 1923).

Der Zweite Weltkrieg brachte eine neue, noch entsetzlichere Dimension von Grausamkeit und Opferzahl. Die Idee einer engen Zusammenarbeit der europäischen Völker, einer Einheit Europas, wurde nicht aufgegeben und nochmals aufgegriffen. Damit das Schreckliche und Unmenschliche der beiden Weltkriege sich nicht wiederhole (vgl. Steininger 1979: 135), müssen – wie es der Theologe Hans Küng treffend beschreibt – alle Parteien zum „*Diskussionstisch*“ gebeten werden, um sich auf gegenseitig einzuhaltende Prinzipien zu einigen. Dazu gab es mehrere Ideen und Ansätze.

Dementsprechend kristallisierten sich diverse Gruppierungen heraus, die eine friedensichernde internationale und nachhaltige Zusammenarbeit anvisierten. Zwei Lager prägten das politische Nachkriegsbild Europas ganz entscheidend: Die *Föderalisten*, die an einem europäischen *föderal organisierten supranationalen Staat* festhielten, an den politische, wirtschaftliche und auch militärische Souveränitätsrechte abgetreten werden sollen, und die *Unionisten*, die die Idee der *Vereinigten Staaten von Europa* (Winston Churchill) vertraten und letztendlich durchsetzen konnten. Sie bevorzugten eine traditionelle intergouvernementale Zusammenarbeit, statt nationalstaatliche Kompetenzen an eine übergeordnete supranationale Instanz abzugeben.

Neben dem *United Europe Movement* (UEM) mit dem Vorsitzenden Winston Churchill waren weitere relevante Gruppierungen die *League Indépendant de Coopération Economique* (LECE) sowie die *Union européenne des Fédéralistes* (UEF). Die *Europäische Parlamentarische Union* (EPU) zählte zu den relevantesten Organisationen, bis sie sich mit der Europäischen Bewegung 1952 zusammenschloss (Schäfer 2001: 27). In der EPU waren Parlamentarier der europäischen Parlamente vertreten. Ihr Ziel war ein *föderalistisches einheitliches Europa* (Steininger 1979: 135).¹³ Jede politische Gruppe hatte ihre Vorstellungen und es herrschte anfänglich eine bedrückende Uneinigkeit in der Frage der friedvollen Integration Europas (Steininger 1979: 137).¹⁴

13 Der Generalsekretär der EPU war Richard Graf Coudenhove-Calergi, bekannt v.a. als Gründer der Paneuropa-Bewegung. Eine der ersten Idee für ein einheitliches Europa findet 1926 in der Vereinigung der Paneuropa-Union, basierend auf einem christlich-abendländischen Wertefundament, ihre Verwirklichung. Sie soll einen europäischen Staatenbund herstellen, der sich von Frankreich bis Polen erstreckt. Die bis heute bestehende Organisation selbst wurde zu keinem politischen Schwergewicht, anders als sein Gründer und andere namhafte Vertreter wie der spätere Präsident Otto von Habsburg. (voltairnet.org: Histoire secrète de l'Union européenne (28. Juni 2004) von Thierry Meyssan), abgerufen am 10. Januar 2015). Neben der EPU gründeten sich noch andere Verbände mit ähnlichen Zielen. 1947 war ein Jahr der Verbandsgründungen in Frankreich: René Courtin gründet Le Conseil Français pour l'Europe unie und mit Hilfe der Christdemokraten werden die Nouvelles Equipes Internationales (NEI) ins Leben (01. Juni 1947) gerufen, fast zeitgleich (03. Juni 1947) die Mouvement Socialiste les États-Unis d'Europe (MSEUE) (vgl. Steininger 1979: 135).

14 Die von Winston Churchill ins Leben gerufene United-Europe-Bewegung wurde vom Parteivorstand der regierenden Labour Party abgelehnt, da diese Bewegung eine Kooperation mit der Sowjetunion strikt verweigerte (Labour Party (Great Britain) 1947: 107). Im Parteivorstand der sozialistischen Labour Party herrschte nämlich die Ansicht, dass die erfolgreiche Entwicklung Europas von einer Zusammenarbeit zwischen der Sowjetunion, der USA, Großbritannien und den soeben gegründeten Vereinten Nationen abhängen. Allerdings änderte sich dieser Standpunkt mit dem sich verschärfenden Ost-West-Konflikt.

Die Haltung der Briten war ausschlaggebend für das Schicksal der europäischen Einigungsbewegung und ist ein gutes Beispiel für den von Walzer beschriebenen Selbstbestimmungsuniversalismus. Dass Großbritannien keine Souveränitätsrechte an internationale Organisationen abzugeben bereit war, darin war sich die gesamte britische Regierung einig. Sie wollte ihre Selbstbestimmung um keinen Preis aufgeben, war strikt gegen die Mitgliedschaft in einer supranationalen europäischen Behörde, hatte Angst vor einem möglichen Entzug nationaler Rechte und konnte somit einen föderalistischen Ansatz nicht teilen (Steininger 1979: 137). Außerdem tat sich die britische Labour-Regierung unter Premierminister Clement Attlee sehr schwer mit der eher katholischen und kapitalistischen Entwicklung in Europa, wo sie ihre sozialistischen Errungenschaften kaum vertreten sah (Steininger 1979: 137, 138). Zudem war die Labour-dominierte britische Regierung mit den Sozialisten aus Frankreich und den Beneluxstaaten nicht auf einer Linie und ein gemeinsamer Standpunkt war auch in der Europafrage nicht möglich (Steininger 1979: 151).

Nur zögerlich zeigt sich die britische Regierung bereit, an der Gestaltung Europas mitzuwirken, wie die Europahistorikerin Anne Deighon festhält:

„Its imperial past gave Britain a natural place as a leading global power that was accustomed to be ‚at the top table‘ with a role which required it to try to balance power between other countries, or blocs. Success in war only reinforced these British priorities“ (Deighton 2003: 83).

Und dazu an anderer Stelle:

„After the war, there was a virtually universal acceptance that the UK was still a great imperial power that had both the capacity and the obligation to act“ (Deighton 2003: 82).

Vom Sieg und Erfolg im Zweiten Weltkrieg gestärkt und erfüllt voller Nationalstolz, fühlten sich die Briten selbstbestimmt und besser als die anderen Europäer. Folglich war es für sie undenkbar, ihre Souveränität zu Gunsten einer supranationalen Organisation abzugeben (Marshall 1996: 336). So entschieden sich die Briten für eine Politik, mit der sie nicht nur ihren Führungsanspruch aufrechterhalten konnten, sondern auch Überzeugungsarbeit leisteten, dass nur ein funktionalistischer Ansatz, ohne großen Verzicht auf nationale Rechte, zur Problemlösung Europas beitragen konnte.

Zu erwähnen ist noch ein entscheidender Sachverhalt, der an der Formatierung des Nachkriegs-Europas beteiligt war: Die Teilung Deutschlands in den Westen und die Sowjetische Zone (03. Mai 1946), die einen antisowjetischen Block schuf (Deighton 1990: 230, 231). So kam es zu einer stärkeren Zusammenarbeit zwischen den Briten und den Amerikanern, die aufgrund der gleichen Sprache sowie der schon bewährten Kooperation im Krieg positiv besetzt war, wie es Anne Deighton treffend formuliert:

„Anglo-American was needed both to confront Soviet power and as an affirmation and bulwark to Britain’s own great-power status“ (Deighton 1990: 235).

Das *Amerikanische Komitee für ein Vereintes Europa* (ACUE) unterstützte anfangs die Europäische Bewegung finanziell, um die europäische Integration gegen den kommunistischen Ostblock zu überwachen (Evans-Pritchard 2000). So finanzierte ACUE auch die Verhandlungen, die den Europarat begründeten.¹⁵ Anne Deighton schreibt, dass es für Großbritannien zum entscheidenden und strategischen Nachkriegsimperativ wurde, die westlichen Mächte in Europa gegen die Sowjetunion geschickt auszubalancieren. Dies sei aber nur möglich gewesen, indem das westliche Deutschland ins westliche Lager miteinbezogen wurde.

„So this meant not only British rearmament, but came also to mean rearming West Germany. If Britain wanted to secure the West with a favourable balance of power against the Soviet Union, both British rearmament, and also West German rearmament were necessary“ (Deighton 2003: 81, 82).

Das Ausloten der jeweiligen nationalen Selbstbestimmung, d.h. die Bestimmung der eigenen Souveränität, war eine enorme Herausforderung für die westlichen Mächte. Auch wenn die britische Labour-Regierung anfänglich mit kommunistischen Ideen geliebäugelt hat, wurde zum Hauptziel der britischen Außenpolitik die Gründung einer *westeuropäischen Union* zusammen mit den anderen demokratischen Staaten Europas als Gegenpol zur kommunistischen Sowjetunion. Ein erstes Ergebnis war die Unterzeichnung des Brüsseler Fünfmächtepaktes – bestehend aus Belgien, Großbritannien, Frankreich, Luxemburg und den Niederlanden – am 17. März 1948 (Cornides, Hermann 1949: 1755–1767 und 1810–1822). Es war ein militärisches und

15 (Meyssan 2004). Der von den Amerikanern unterstützte Marshall-Plan diente als Grundlage für die Erholung der Wirtschaft in Westeuropa und war ein essentieller Baustein für die europäische Integration, die auch Westdeutschland einbezogen hat (Deighton 1990: 223ff.).

politisches Bündnis zum Schutz gegen eine mögliche Aggression der Sowjetunion, aber auch gegen ein wieder erstarkendes Deutschland (wenngleich dieses damals entmilitarisiert war). Im Jahr 1954 wurde dieser Pakt in den West-Union-Vertrag umgewandelt, nachdem die Bestimmungen gegen Deutschland getilgt worden waren¹⁶ (Gehler 2006: 57–71, Große Hüttman; Wehling 2013). Für die Balance der europäischen Mächte war die Präsenz Deutschlands im westlichen Lager unerlässlich, auch als Ausgleich gegen den sowjetischen Block (Deighton 2002: 305). Anne Deighton hält fest: „*European unity was [...] strengthened by the creation of WEU, which emphasized a natural Atlantic security dimension based upon co-operation, rather than forcing through a blatantly supranational institution which neither the British nor the Americans would join*“ (Deighton 2002: 307).

Es begann eine intensive Zusammenarbeit zwischen den europäischen Staaten, um das Nachkriegseuropa wirtschaftlich und moralisch neu zu formen. Ein wichtiger Schritt in der Nachkriegsgeschichte, auch ein wichtiger Schritt für die Gründung des Europarates, war die Gründung eines gemeinsamen Arbeitsausschuss, des *International Committee of Movements for European Unity*. Dieser Ausschuss schaffte es, relevante Entscheidungsträger zu einem ersten internationalen Kongress vom 7.–10.5. 1948 in Den Haag zusammenzuführen.¹⁷ Der Europäische Kongress, unter Vorsitz des Ex-Premierministers Winston Churchill, an dem mehr als 700 Delegierte teilnahmen, auch ehemalige Minister, erreichte die selbstgesetzten Ziele, wie die Begeisterung für eine Einigung Europas zu zeigen und Empfehlungen für die europäischen Regierungen auszuarbeiten.¹⁸ Die Delegierten forderten eine *Europäische Versammlung* und einen *Europäischen Sonderrat* als Vorarbeit für eine *Europäische Politische Union* und eine Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, die Verabschiedung

16 Kurz darauf wurde die Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit (die OEEC, aufgegangen in der OECD) zur Koordinierung des Marshall-Plans am 16. April 1948 gegründet (Die Geschichte der Europäischen Union. Das Jahr 1948. www.europa.eu/eu-history/12945-1959/1948/index_de.htm.)

17 (1945–1949 Die Ära der Wegbereiter <https://www.cvce.eu>).

18 Loth 2008: 179–190. Auf diesem Kongress beschlossen die fünf großen Dachverbände in einer *Europäischen Bewegung International* aufzugehen. Diese wurde auf die Initiative von Winston Churchill am 25.10.1948 gegründet, der sich später auch die EPU unter Richard Coudenhoven-Calergi (vgl. FN 2) zögerlich anschloss (Steininger 1979: 136).

einer *Menschenrechtscharta und die Schaffung eines obersten Gerichtshofs*, um die Beachtung dieser Charta sicherzustellen.¹⁹

Das Abschlussmanifest des *Haager Europa-Kongresses* war der Funke zur Gründung des Europarates und leistete einen großen Beitrag zur Europäischen Union. Die in der politischen Resolution geforderte Charta der Menschenrechte und der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte wurden zur Aufgabe des Europarates.

Die diversen Vorstellungen von der Funktionalität des Europarates auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, gestaltete sich bei der Errichtung dieser Institution als ziemlich mühselig. Der Rahmen, in dem die Briten zu einer europäischen Zusammenarbeit bereit waren, war sehr eng. Die funktionalistisch geprägte Labour-Regierung Großbritanniens gab bei voller Aufrechterhaltung der nationalen Souveränität der zwischenstaatlichen Zusammenarbeit zur Lösung bestimmter Probleme im europäischen Raum den Vorzug. Sie sprach sich für *„solidarity without a constitution“* (Steininger 1979: 145) aus und somit gegen die Vorstellung Frankreichs und der Beneluxstaaten, die als überzeugte *„Europäer“* und Föderalisten bereit waren, nationale Rechte aufzugeben und eine europäische Versammlung von Parlamentariern im Europarat zu gestalten (Steininger 1979: 145). Trotz Vorbehalte des Britischen Außenministers Ernest Bevin²⁰ gegen die Errichtung eines neuen *„talking shop“* (Steininger 1979: 146), konnte man sich letztendlich doch auf einen Kompromiss einigen:

„Es verband die britische Idee eines Ministerrates mit dem Gedanken der Franzosen, von einer europäischen beratenden Versammlung, die aus nationalen Delegationen, die nicht unbedingt von den jeweiligen Regierungen ernannt sein mussten, zusammengestellt sein sollte. Die Delegierten sollten unabhängig von Instruktionen ihrer Regierungen abstimmen können“ (Steininger 1979: 146 und vgl. Dalton 1962: 313ff.).

¹⁹ Die Geschichte der Europäischen Union. Das Jahr 1948. www.europa.eu/eu-history/12945-1959/1948/index_de.htm.

²⁰ Während des zweiten Weltkrieges war Bevin in Winston Churchills Koalitionsregierung Arbeitsminister, gehörte allerdings der Labour-Partei an. Er sorgte erfolgreich dafür, dass die Arbeitskraft Großbritanniens so gelenkt wurde, dass sie den Herausforderungen und Bedürfnissen der Zeit gerecht wurde.

Der Kompromiss bestand darin, den Europarat neben einem zwischenstaatlichen Organ (Ministerkomitee) auch noch mit einer parlamentarischen Komponente auszustatten.²¹ Damit wurde die Souveränität der Nationalstaaten zwar etwas begrenzt, aber durchaus nicht an eine supranationale Organisation abgegeben.

Nachdem sich die Außenminister der fünf Brüsseler-Pakt-Staaten auf die Gründung des Europarates mit Sitz in Straßburg und seine Organisationsstruktur geeinigt hatten, unterzeichneten am 05. Mai 1949 die Außenminister von Belgien, den Niederlanden, Dänemark, Frankreich, Luxemburg, Italien, Schweden, Norwegen und Dänemark sowie Irland und des Vereinigten Königreichs (*Londoner Zehn-Mächte-Pakt*) die endgültige Satzung des Europarates, der ältesten politischen Organisation europäischer Staaten (Steininger 1979: 147; Niess 2001: 230).

Mit der Zustimmung zum Europarat hatte die britische Regierung die Grenze ihrer Kompromissbereitschaft erreicht. Die Briten verstanden sich im Europarat als Repräsentanten ihrer Regierung und vertraten ihre antiföderalistische Politik in Straßburg weiterhin. Sie lehnten jeden weiteren Vorschlag, den Europarat zu einem europäischen Parlament auszuweiten, vehement ab (Steininger 1979: 149; Self 2010: 117–120).

Die Gründungsgeschichte des Europarates, der die Einhaltung von Menschenrechten im europäischen Raum sicherstellen soll, zeigt schon das, was Michael Walzer meint: Menschen argumentieren aus einer kulturellen und historischen Prägung sowie den jeweiligen Bedürfnissen heraus. Nur durch den starken Willen aller Verhandlungsteilnehmer war die Gründung des Europarates möglich.

8.3 Der Europarat als Hüter von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten

Der Europarat (*Council of Europe*) wurde am 5. Mai 1949 von zehn Ländern (Belgien, Dänemark, Frankreich, Irland, Italien, Luxemburg, Niederlande, Norwegen,

²¹ Dieses Nachgeben in der Europafrage war bemerkenswert für die antiföderalistische Haltung der Briten, zeigt aber ihr Gewicht bei der europäischen Integration (Steininger 1979: 149). Zum einen hätte die französische Koalitionsregierung eine Niederlage in der Europapolitik nicht überlebt. Zu stark waren mittlerweile die Gaullisten und Kommunisten in Frankreich geworden und zum anderen wollte man die Lösung der Europafrage nicht ganz dem britischen Ex-Premierminister Churchill, der die Gründung des Europarates als essentiellen Beitrag zur europäischen Integration sah, und somit der oppositionellen Konservativen Partei überlassen (Steininger 1979: 144, 146).

Schweden, Vereinigtes Königreich) mit Sitz im französischen Straßburg gegründet.²² Kurz darauf folgten 1949 die Türkei sowie Griechenland und die Bundesrepublik Deutschland 1950. Die Schweiz (1963) und die Russische Föderation (1996) zählen sich auch zu den mittlerweile 47 Mitgliedern dieser zwischenstaatlichen Organisation. Weißrussland ist seit dem 12. Mai 1993 Beitrittskandidat (CoE 2010: 7). Der Einflussraum dieser politischen Organisation erstreckt sich somit nahezu über den ganzen europäischen Kontinent.²³ Der Heilige Stuhl (1970), Kanada (1996), Japan (1996), die USA (1995/1996) und Mexiko (1999) haben einen Beobachterstatus (*observer status*) (Parliamentary Assembly Working Papers 2008: 30).

8.3.1 Die Funktion des Europarates

Die gesamte Tätigkeit des Europarates steht unter dem Zeichen der Förderung grundlegender Werte, wie Schutz der Menschenrechte, der pluralistischen Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Diese Organisation soll sicherstellen, dass Grausamkeiten, wie sie im Holocaust verübt wurden, nie wieder geschehen. Die Funktion dieser Institution liegt in der Schaffung und im Schutz von Menschenrechten. Wenn es um den Schutz geht, den wir einander schulden, sei es in der Innenpolitik oder auf der internationalen Ebene, dann müsse man, laut Walzer, *von Rechten* reden (Walzer 2005: 9). Denn diese liefern „*Argumente gegen mörderische oder tyrannische Staaten und ultranationalistische Bewegungen*“ (Walzer 2005: 9). Sie sind „*von größtem*

²² Mehrere supranationale Organe wurden geschaffen, um die Europäische Integration herzustellen. Beispielsweise wurde die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS, auch Montanunion) auf Grundlage des Schumann-Plans (09. Mai 1950) gegründet, um die „Schaffung gemeinsamer Grundlagen für die wirtschaftliche Entwicklung“ Europas zu sichern. Allen Mitgliedstaaten sollte der Zugang zu Kohle und Stahl ermöglicht werden, ohne Zoll zahlen zu müssen. Frankreich und Deutschland sollten Teil dieser Gemeinschaft sein, um deren Kohle- und Stahlpolitik in Einklang zu bringen. Ziel war die Kontrolle des wiedererstarkenden „Deutschlands und die Sicherheit vor Deutschland durch Integration Deutschlands“ (Steiniger 1979: 154). Die supranationale Gemeinschaft wurde am 18. April 1951 von Belgien, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Italien, Luxemburg und den Niederlanden gegründet, ohne Großbritannien, das immer noch auf antiföderalistischem Kurs war. Deutschland war außerdem so wichtig, da 51 % der Kohle- und 38 % der Stahlproduktion für die Gemeinschaft bei Deutschland lag; dies entsprach 45 % des Produktions- und Umsatzwertes. (vgl. Neuer Vorwärts, 13.04.1951, 25.05.1951; Schumacher, 50 Jahre in Steiniger 1979: 162) Am 23. Juli 2002 wurde EGKS dem EG-Vertrag und 2009 dem Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union zugeordnet.

²³ Auch die EU, deren Mitglieder alle ebenfalls Mitglieder des Europarats sind, bekennt sich zu diesen Prinzipien und erwartet, dass sie von ihren Mitgliedern und Beitrittskandidaten respektiert werden (Holtz 2000: 113). Dies begründet auch die Zusammenarbeit zwischen Europarat und Europäischer Union beispielsweise bei der Vorbereitung der EU-Osterweiterung (siehe Venedig-Kommission).

Nutzen für die Machtlosen und Verwundbaren, die verzweifelt des Schutzes bedürfen. Die Organisationen und Aktivisten, die diesem Bedürfnis gerecht werden wollen, müssen diese Sprache sprechen“ (Walzer 2005: 9). Die Sprache der Menschenrechte ist die „*besondere Weise, von bestimmten menschlichen Werten zu sprechen*“, die zentral sind und allgemein gültig sein sollen (Walzer 1990b: 20).

Dieser *weltanschaulich neutralen Institution* ging es um die *Moralisierung* des Europäischen Raums, um die Schaffung eines moralischen Fundaments, das neuerliche Gräueltaten verhindern sollte. Nach Walzer geht es um das *Vermeiden des Bösen*. Den Kern dessen, wofür Walzers Minimalismus steht, findet man bei Stuart Hampshire. Dieser beschränkt universale Mindeststandards auf die Vermeidung „*großer Übel*“ („*great evils*“). Die Erkenntnis solcher „*großer Übel*“ hält Hampshire für nicht kulturell relativ, sondern universal gegeben, und das Gebot, alle Lebensweisen vor diesen großen Übeln zu schützen, ebenfalls für ein universales (Hampshire 1989: 90f., vgl. Walzer 1990d: 40). So hält es Walzer für möglich, die „*richtige*“, wenn auch minimalistische Antwort auf die „*größten und widerlichsten Ungerechtigkeiten*“ zu finden (Walzer 1994: 52). Es ist somit nicht die Idee des Guten, wie es bei Nussbaum oder MacIntyre der Fall ist, die Walzer als universalen Maßstab der Gerechtigkeit versteht: „*As a singular conception, the idea of the good does not control our arguments about justice*“ (Walzer 2006: 440, vgl. Haus 2000: 78, 103). Das Ziel und die Motivation eines moralischen Minimalismus, in Form eines allgemein anzuerkennenden Moralcodes, ist das Vermeiden von Immoralität. Dabei darf das Recht partikularer Gemeinschaften in der Konstruktion ihrer moralischen Welt nicht durch ein abstraktes *covering-law* determiniert, sondern nur durch Mindestanforderungen limitiert werden (Haus 2000: 76). Denn das Böse weist stets einen uniformen und singulären Charakter auf, der diejenigen Prinzipien ablehnt, die alle Versionen des Guten ermöglichen (Walzer 1990c: 535), während das gute Leben stets vielfältig und komplex sei (vgl. Haus 2000: 100). Walzers *komplexe Gleichheit* berücksichtigt die Existenz der „*Multiplexität*“ (Walzer 2006: 27), des „*Pluralismus*“ (Walzer 2006: 28) der menschlichen Gesellschaft. Gleichheit bedeutet, dass *alle Individuen* das *gleiche* Recht auf Lebensschutz und Grundfreiheiten haben, wie die Freiheit eine Lebensform frei zu wählen.

In seinem Werk über den gerechten Krieg, *Just and Unjust Wars* (1992a), nimmt Walzer die Rechte auf Leben und Freiheit als normative Grundlage. Von diesen indi-

viduellen Rechten werden die Rechte von Staaten in der internationalen Staatengemeinschaft abgeleitet.

Im Rahmen der beiden fundamentalen Rechte eröffnen sich weitere Rechte und mehrere wichtige Aufgaben. Entsprechend dem vorherrschenden Pluralismus werden auch Lösungen für die unterschiedlichen gesellschaftlichen Probleme gesucht, wie Diskriminierung von Minderheiten, Fremdenhass, Intoleranz, Terrorismus, Menschenhandel, Korruption, organisierte Kriminalität, Cybercrime, bioethische Fragen und häusliche Gewalt (CoE 2010: 7).

So ist über die fundamentalsten Rechte auf Leben und Freiheit hinauszugehen (Walzer 2006: 21). Diese verzweigen sich in weitere Stränge, differenzieren sich aus entsprechend den pluralistischen Entwicklungen der Zeit. So fragt Walzer:

„Kann dieses Verhältnis von Rechten und Verantwortung auch über Massaker, ethnische Säuberungen und Zwangsarbeit hinaus Anwendung finden? [...] Man beginnt bei den drei genannten Rechtsverletzungen, dann schließt man Hunger und Unterernährung ein, [...] und auch Seuchen pandemischen Ausmaßes“ (Walzer 2005: 14).

Es wurde zur Aufgabe des Europarates, allgemeine Grundprinzipien zu formulieren und diese auch zu sichern. Denn gemeinsame ethische Standards sind grundlegend, um religiöse, weltanschauliche und kulturelle Konflikte zu vermeiden bzw. zu lösen (Schönherr-Mann 2010). Die Formulierung der Menschenrechte (insbesondere die Grundrechte-Chartas) zeigen zum einen die Wende der Ethik im 20. Jahrhundert zum Individuum hin und zum anderen die Abwendung von jeglicher Sieges- und Kriegsperspektive.

Als erstes konkretes Ergebnis der Arbeit des Europarates wurde die *Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (im weiteren Verlauf: EMRK) am 04. November 1950 in Rom unterzeichnet.²⁴ Mit diesen Instrumenten helfen sich die Staaten selbst, ein „*anständiger*“ (Walzer 2005: 8) und „*funktionierender*“ (Walzer 2005: 10) Staat zu werden. Ausgangspunkt des Europarates ist die Achtung der elementaren Menschenrechte, wie das Recht auf Leben und Grundfreiheiten. Alle Mitgliedsstaaten sind verantwortlich dafür, diese Grundrechte in ihre nationale Gesetz-

24 EMRK. www.echr.coe.int/documents/convention_deu.pdf. Abgerufen am 06.01.2016.

gebung zu implementieren und ihren Bürgern zu gewähren, sobald sie die EMRK unterzeichnet haben und offizielles Mitglied des Europarates geworden sind.

Diese Grundrechte könnte man im walzerschen Sinne als eine *Minimalmoral* interpretieren. In *Interpretation and Social Criticism* (1987) versteht Walzer unter einem „*framework for any possible (moral) life*“ (Walzer 1987: 25) „*a kind of minimal and universal moral code*“ (Walzer 1987: 24). Dieser minimale und zugleich universale Moralcode beschreibt Mindeststandards als zentrale, kulturübergreifend anerkannte Verbote wie das Verbot, zu morden, zu betrügen und Verrat oder schwere Grausamkeiten zu begehen (Walzer 1987: 24), die wiederum als Recht auf Leben und Recht auf Freiheit interpretiert werden können.

Die ursprünglichsten Menschenrechtsinstrumente waren nach dem zweiten Weltkrieg die *Charta der Vereinten Nationen* (seit 24. Oktober 1945 in Kraft) und die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (Resolution 217 A (III): A/RES/217, UN-Doc.217/A-(III)), die *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR, 10. Dezember 1948). Diese ist kein verbindlicher völkerrechtlicher Vertrag im Gegensatz zur „*Verfassung*“, der *Charta der Vereinten Nationen*, von der sie abstammt (Stein, Alston 2000: 151). Auf diese baut die *Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* des Europarates auf.

8.3.2 Die Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten

Kurz nach der Gründung des Europarates wurde die *Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (kurz: die *Europäische Menschenrechtsschutzkonvention*, im weiteren Text: EMRK) am 04. November 1950 in Rom zur Zeichnung aufgelegt und trat am 03. September 1953 in Kraft mit der Ratifizierung durch die dazu zehn notwendigen Europaratsstaaten (Dänemark, Deutschland, Griechenland, Irland, Island, Luxemburg, Norwegen, Saarland (seit 01. Januar 1957 wieder in Deutschland eingegliedert), Schweden und Großbritannien). Sie gilt als das „*wichtigste Menschenrechtsinstrument in Europa*“ (MEMO/10/84). Der Beitritt zur EMRK ist Voraussetzung, um Mitgliedstaat im Europarat werden zu dürfen. Mittlerweile umfasst der Europarat 47 Staaten, von Island bis Aserbaidshan. Die EMRK ist ein völkerrechtlicher Vertrag, durch den sich die Vertragsstaaten des Europarates verpflichten, ihren Bürgern und allen unter ihrer Hoheitsgewalt stehenden Menschen grundlegende Schutz- und Freiheitsrechte zuzusichern. Sie gilt als Meilenstein in der

völkerrechtlichen Entwicklung Europas (und ist nicht zu verwechseln mit der *Charta der Grundrechte der Europäischen Union* von 2000).²⁵

In der Präambel zeigt sich die universale wie auch die regionale und somit partikulare Ausrichtung der Konvention. Zum einen beziehen sich alle Mitgliedsländer des Europarates auf die in der Europäischen Menschenrechtskonvention eingezeichnete allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (UNO) vom Dezember 1948 und ihr Ziel, „*die universelle und wirksame Anerkennung und Einhaltung der in ihr angeführten Rechte zu gewährleisten*“. Zum anderen dient es dazu, eine engere „*Verbindung zwischen seinen Mitgliedern*“ herzustellen. Dies geschehe nur mit der „*Wahrung und Fortentwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten*“, die ihrerseits „*die Grundlage von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bilden und die am besten durch eine wahrhaft demokratische und politische Ordnung sowie durch ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Achtung der diesen Grundfreiheiten zugrunde liegenden Menschenrechte gesichert werden*“. Im letzten Satz der Präambel werden hiermit die universale UNO-Dimension und die regionale Europaratsdimension verbunden. Die europäischen Vertragsparteien der EMRK zeigen sich entschlossen, „*die ersten Schritte auf dem Weg zu einer kollektiven Garantie bestimmter in der Allgemeinen Erklärung aufgeführten Rechte zu unternehmen*.“ Ihr Ziel ist, wie in der Präambel beschrieben, ihre gemeinsame Gewährleistung der in ihr verankerten Menschenrechte und Grundfreiheiten jedes einzelnen im europäischen Raum.

Die EMRK wird mit ihrer Ratifizierung national anwendbar. Sie muss in die Rechtsordnung der Mitgliedstaaten des Europarates, die sich zum Schutz der in der Konvention enthaltenen Rechte verpflichtet haben, implementiert werden; so will es die Satzung des Europarates vom 05.05.1949 in Artikel 3:

„Every member of the Council of Europe must accept the principles of the rule of law and of the enjoyment by all persons within its jurisdiction of human rights and fundamental freedoms.“

²⁵ Bei den Gründungsstaaten des Europarates selbst herrschten anfänglich Vorbehalte und Meinungs-differenzen gegenüber der EMRK. Manche haben erst lange nach ihrem Inkrafttreten die EMRK ratifiziert, beispielsweise Dänemark 1954, Belgien und Italien erst 1955 und Frankreich sogar erst 1974 (ETS No. 009 Chart of signatures and ratifications of Treaty 009).



Die von der EMRK erfassten Rechte findet man im Abschnitt I (Rechte und Freiheiten: Art. 2 bis 18 EMRK):

Artikel 1: Verpflichtung zur Achtung der Menschenrechte, Artikel 2: Recht auf Leben, Artikel 3: Verbot der Folter, Artikel 4: Verbot der Sklaverei und der Zwangsarbeit, Artikel 5: Recht auf Freiheit und Sicherheit, Artikel 6: Recht auf ein faires Verfahren, Artikel 7: Keine Strafe ohne Gesetz, Artikel 8: Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens, Artikel 9: Gedanken-, Gewissens-, und Religionsfreiheit, Artikel 10: Freiheit der Meinungsäußerung, Artikel 11: Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit Artikel 12: Recht auf Eheschließung, Artikel 13: Recht auf wirksame Beschwerde, Artikel 14: Diskriminierungsverbot, Artikel 15: Abweichen im Notstandsfall, Artikel 16: Beschränkungen der politischen Tätigkeit ausländischer Personen und Artikel 17: Verbot des Missbrauchs der Rechte sowie Artikel 18: Begrenzung der Rechtseinschränkungen.

Die EMRK wurde um Protokolle und somit um mehrere Rechte ergänzt. Diese Protokolle sind nur für die Staaten verbindlich. Mittlerweile wurde die EMRK durch 14 Protokolle erweitert. Das Protokoll Nr. 1 beschreibt das Recht auf Eigentum (Artikel 1 Protokoll Nr. 1) und das Recht auf Bildung (Art. 2 Protokoll Nr. 1) sowie das Recht auf freie Wahlen in Artikel 3 Protokoll Nr. 1. Die Abschaffung der Todesstrafe auch zu Kriegszeiten wird im Protokoll Nr. 13 (Ergänzung zu Protokoll Nr. 6) festgehalten und 46 Staaten außer Russland haben dieses auch in ihr nationales Recht implementiert (ETS No. 114). Das Allgemeine Diskriminierungsverbot findet sich im Artikel 1 von Protokoll Nr. 12.

Eine derartige Konvention könnte ganz im Sinne von Walzers moralischem Minimalcode sein. Es beinhaltet Rechte, die allgemein anerkannt sind und auch auf internationaler Ebene eingeklagt werden können. Walzer verweist in seiner Theorie auf die Notwendigkeit einer „Liste“ eines *universalen Minimalcodes*, in die alle Normen aufgenommen werden sollen, die in allen Gemeinschaften Akzeptanz gefunden haben (Walzer 1993a: 171). Über den möglichen Umfang einer solchen Liste hat sich Walzer nicht konkret geäußert. Im Rahmen seiner „*Theorie der sozialen Konstruktion*“ hält er eine kurze Liste mit minimalen Normen für das wahrscheinliche Ergebnis (Walzer 1993a: 171), da nicht spezifische und komplexe kulturelle Verständnisse, sondern nur kulturübergreifende rudimentäre Übereinstimmungen die Grundlage bilden könnten. In den *Tanner Lectures* hebt Walzer hervor, dass „*die kulturübergreifende Fest-*

stellung gemeinsamer moralischer Vorstellungen prinzipiell offen zu sein hat, so dass sich im vornherein überhaupt nicht sagen lässt, ob man zu einer kurzen oder zu einer umfangreichen Liste gelangen und welche Bereich[e] diese umfassen wird.

Sein Verweis auf die ‚kleiner‘ werdende Welt, die die Ausweitung der Liste begünstigen könne [...], lässt die Suche nach kulturübergreifenden Übereinstimmungen zu einem dynamischen Konzept werden“ (Haus 2000: 87, vgl. Walzer 1990b: 20).

Eine derartige Liste beantwortet nur die Frage, ob es Normen gibt, die in allen Gemeinschaften anerkannt werden (vgl. Haus 2000: 112). Es ist bei ihm nicht deutlich, welche Menschenrechte solch eine Liste beinhaltet. Walzer hält daran fest, dass es „keine „allumfassende[n] Gesetze oder ein Bündel von Gesetzen“ (Walzer 1990e: 151), welches vollständig wäre, gebe. Die EMRK könnte als eine derartige Liste für den europäischen Raum verstanden werden. Schon die grundlegenden Rechte auf Leben und Freiheit werden in der EMRK aufgefächert. So fallen unter das Recht auf Freiheit die Artikel 9, 10 und 11. Damit hat jeder „das Recht auf Religionsfreiheit und eine Reihe anderer Freiheiten, wie Versammlungsfreiheit oder Meinungs- und Redefreiheit“ (Walzer 2005: 18), wie es Walzer vorsieht.

Aus dem *moralischen Minimalcode* (Walzer 1987: 24), wie man die EMRK interpretieren könnte, entfalten sich noch weitere Rechte, angepasst an die Probleme der jeweiligen Zeit, und werden so in *drei Generationen*, die Manfred Nowak in seinem Buch „*Einführung in das internationale Menschenrechtssystem*“ beschreibt (Nowak 2002: 35ff.) unterteilt. Beispielsweise gilt heute im europäischen Raum das universelle Tötungsverbot. Für Michael Walzer gilt das Tötungsverbot bzw. das Recht auf Leben als Bestandteil eines minimalen Moralcodes immer! Man hält sich an diese, weil man allgemein diese Normen als gerechten Maßstab angenommen hat. Für Mord und Totschlag gibt es keine ehrenwerte Begründung, sondern Gefängnis (vgl. Schönherr-Mann 2010: 64). Doch wurde auch das universelle Tötungsverbot mit der Zeit und den jetzigen Herausforderungen bzw. Möglichkeiten aufgeschlüsselt: Neuere Phänomene wie Euthanasie, Abtreibung oder Suizid lassen Debatten um das Tötungsverbot aufflammen. Des Weiteren lösen die technischen Möglichkeiten und Naturwissenschaften manche traditionellen Strukturen auf, tragen aber auch zu neuen bei (vgl. Walzer 1990a: 12), beispielsweise im Bereich der Medizin. Auf derartige Veränderungen reagiert der Europarat mit dem noch zu behandelndem „*Übereinkom-*

men über Menschenrechte und Biomedizin“ (www.coe.int/bioethics), einem der ersten internationalen Verträge in diesem Bereich, der Richtlinien für Organtransplantation, die Nutzung von Substanzen menschlichen Ursprungs, die medizinische Forschung am Menschen oder den Schutz von menschlichen Embryos und Föten erstellt. Menschenrechte sind universal, und ganz im Sinne der heutigen pluralistischen und sich immer mehr pluralisierenden Zeit verzweigen sie sich in neue Rechte, um auf die neu aufkommenden soziologischen und technologischen Entwicklungen zu reagieren. Der Europarat geht mit den Entwicklungen der Zeit und reagiert auf die neuen Herausforderungen im Bereich des Menschenrechtsschutzes mit entsprechenden Instrumenten, beispielsweise dem *Europäischen Übereinkommen zur Bekämpfung von Terrorismus* (www.coe.int/terrorism) oder dem *Übereinkommen über Computerkriminalität* (www.coe.int/cybercrime). Diese Abkommen entsprechen den Menschenrechten der dritten Generation, die Solidarrechte, kollektive und überstaatliche Menschenrechte sind. Diese in den 80er-/90er-Jahren des 20. Jahrhunderts entstandenen Rechte sind als Folge der Sensibilisierung für entwicklungspolitische Fragen oder Umweltfragen anzusehen. Sie sind dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht mehr auf staatlicher Ebene geregelt werden können.

Zu unterscheiden sind noch die Menschenrechte der zweiten Generation, die seit den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts in den Vordergrund traten. Zu diesen zählen wirtschaftliche, kulturelle und soziale Rechte, wie sie die Europäische Sozialcharta (1961 aufgelegt, seit 1965 in Kraft bzw. in der revidierten Version von 1996/1999 festgeschrieben) aufführt. Sie setzt sich für den Schutz des Wirtschafts- und Sozialrechts ein, d.h. Rechte in Bezug auf Beschäftigung, Sozial- und Rechtsschutz, Wohnen, Bildung, Gesundheit, Freizügigkeit und Nichtdiskriminierung. Die Rechte der ersten und zweiten Generationen gelten als freiwillige Übereinkünfte mit *Menschenrechtscharakter*.

Zu den grundlegendsten Menschenrechten zählen die Rechte der ersten Generation, die die bürgerlichen und politischen Rechte, also die liberalen Abwehrrechte beschreiben und ihren Ursprung im 18. Jahrhundert (Aufklärung, Liberalismus) haben. Sie sind die ältesten sowie grundlegendsten Menschenrechte und sind in der EMRK verankert. All diese in der EMRK festgeschriebenen Gesetze müssen mit der Unterzeichnung dieses Instruments und dem Beitritt zum Europarat in die Gesetzgebung der Mitgliedstaaten implementiert sein und werden dadurch zu positiven Rechten.

Die Nationalstaaten verpflichten sich, diese ihren Bürgern zu garantieren, wie es Walzer fordert: *„Ein Recht darauf, geschützt zu werden, ist ein positives Recht“* (Walzer 2005: 10). *„Der Staat ist die Institution, die unsere Rechte garantiert und durchsetzt“* (Walzer 2005: 10) und seinen Bürgern gegenüber verpflichtet ist (Walzer 2005: 12). Die Bürger haben laut Walzer sogar *„das Recht auf einen Staat“* (Walzer 2005: 12), und zwar auf einen *„anständigen“* (Walzer 2005: 18), bei dem sie diese Rechte einfordern können (vgl. Walzer 2005: 19).

Es ist der Staat, der die Pflicht hat, mich davor zu schützen, *„von irgendeiner Person oder irgendeiner organisierten Gruppe von Personen aus welchen Gründen auch immer getötet zu werden – ausgenommen aus Gründen, die der Staat selbst festgesetzt hat, und von den zu diesem Zweck vom Staat Bevollmächtigten.“²⁶ Sobald es einen Staat gibt, können wir nach dessen Pflichten seinen Bürgern gegenüber fragen, nach der Pflicht, zugunsten seiner Bürger zu handeln oder vom Handeln Abstand zu nehmen. Diese Pflichten definieren das tatsächliche oder effektive Recht der Bürger [und auch das von Fremden, wenn auch mit gewissen Einschränkungen]. Dann erst muss diskutiert werden, ob die Vertreter des Staates ihre Pflichten richtig auffassen“* (Walzer 2005: 11).

Auch wenn die Menschenrechtskonvention ein völkerrechtlicher Vertrag ist, ist die Stellung dieses Instruments in den nationalen Gesetzgebungen von Land zu Land unterschiedlich, was in gewisser Weise den Selbstbestimmungsgedanken Walzers widerspiegelt. Jeder Mitgliedsstaat wählt nach eigenem Ermessen, wie er die EMRK mit seiner eigenen Gesetzgebung vereint. In Deutschland steht die EMRK unter dem Grundgesetz auf gleicher Ebene des einfachen Bundesgesetzes und kann somit vor deutschen Gerichten wie jedes deutsche Gesetz angewandt werden. In der Schweiz ist die EMRK direkt anwendbares Recht. In Russland hingegen steht die *„Russische Verfassung über dem EU-Menschenrecht“*, womit in diesem Fall ein *Covering-law-Universalismus* droht. Russlands Souveränitätsanspruch ist sehr hoch. Im Juli 2015 hat das Verfassungsgericht Russlands (RVG) geurteilt, dass Urteile des Europäischen Gerichtshofs (EGMR) nicht mehr anerkannt und vollstreckt werden müssen.²⁷ Der

²⁶ Dies gilt nicht für den Betätigungsraum des Europarates. Alle seine Mitgliedstaaten haben sich laut Protokoll Nr. 6 und Protokoll Nr. 13 der Europäischen Menschenrechtsschutzkonvention zur Abschaffung der Todesstrafe verpflichtet.

²⁷ Urteil: Russische Verfassung steht über EU-Menschenrecht, Russia beyond the headlines. 16. Juli 2015. Abgerufen am 08.01.2017

russische Präsident Vladimir Putin hat im Dezember 2015 dazu ein neues Gesetz unterzeichnet. Dieses Gesetz erlaubt dem russischen Verfassungsgericht auf Antrag der Regierung, Urteile internationaler Gerichte außer Kraft zu setzen, soweit sie im Widerspruch mit den nationalen Interessen oder der russischen Verfassung stehen. Somit bestünde keine Notwendigkeit, Urteilen des EGMR zu folgen.²⁸ Doch dies steht in Konflikt mit Artikel 46 der EMRK, nach welchem alle Mitgliedstaaten des Europarates verpflichtet sind, die endgültigen Urteile des EGMR einzuhalten. Seit 2014 erwägt Russland aus dem Europarat sogar auszutreten, um sich nicht mehr nach der Gesetzesvorlage des Europarates richten zu müssen. Dies kann Russland tun, denn die Mitgliedschaft im Europarat ist freiwillig. Durch diesen Schritt könnten die Bürger Russlands allerdings nicht mehr die Rechte der EMRK beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte einzufordern.

Dem Europarat ist bewusst, dass „[d]erzeit [die] Staaten die entscheidenden Akteure [sind], wenn es um die Durchsetzung von Rechten geht“ (Walzer 2005: 18). Umso mehr ist dem Europarat daran gelegen, seine Mitglieder in die Pflicht zu nehmen, nicht nur gemeinsam Menschenrechte in Konventionen zu Papier zu bringen, sondern auch in die eigene Gesetzgebung zu implementieren und somit ihren Bürgern zugänglich zu machen. Denn Walzer zufolge liefern minimalistische Standards einen Maßstab für die Kritik an Moralsystemen, einen „*kritischen Standpunkt*“ (Walzer 1994: 24), und zeigen somit auf, nachdem man die Existenz eines Rechts auf beispielsweise nicht ermordet oder versklavt zu werden, ausgerufen hat, wenn diese Rechte verletzt werden (Walzer 2005: 10). Welche Möglichkeiten gibt es, wenn ein Staat ein derartiges Recht verletzt?

Walzer weist auf die Möglichkeit hin, seine Stimme gegen Rechtsverletzungen zu erheben. Das sei für Walzer zwar „*besser als gar nichts*“ (Walzer 2005: 10), doch hilft es den Menschen, deren Rechte verletzt wurden, nicht viel, „*solange es niemanden gibt, der Schutz gewähren und durchsetzen könnte*“ (Walzer 2005: 10).

Man muss das Recht haben, seine Anliegen frei artikulieren zu können, um Gehör zu finden. Ist dies nicht möglich, ist, so Walzer, eine bewusste Intervention in den Souveränitätsbereich anderer politischer Gemeinschaften durchaus legitim, wenn es um die Verletzung von Leben und Freiheit geht. Wenn es um den Schutz von Menschen-

²⁸ Russland kann nun Urteile internationaler Gerichte ignorieren. Russia beyond the headlines. 16. Dezember 2015.



leben geht, darf man nach Walzer minimalistische Standards wie Menschenrechte durchaus verteidigen (vgl. Walzer 1994: 31f.) und dies auch militärisch, also bewaffnet (Walzer 1994: 31f.).

Es gibt mehrere Formen der Intervention: Beispielsweise hat die systematische Desinformation und Manipulation der eigenen Bevölkerung (wie z.B. in Nord-Korea) eine offensive Informationspolitik (wie z.B. Flugblätter oder durch Radiosender) gegen den Willen des vorherrschenden Regimes legitimiert und dies im Namen der *Opfer* der jeweiligen Politik, *denen gegenüber* eine Rechtfertigung für unterlassene Hilfeleistung schwer möglich erscheint. Eine weitere mögliche zulässige Intervention ist nach Walzer die Rettung von Unschuldigen vor Opferung, beispielsweise die Menschenopfer der Azteken zu retten bzw. zu schützen, zumal die Opferungen gegen den Willen der Geopferten durchgeführt worden seien (Walzer 1987: 45, FN. 6 118). Die Berücksichtigung der Opferperspektive ist essentiell für jede echte Minimalmoral, denn die Vorstellung, einen Gott durch die Darbringung eines menschlichen Opfers gnädig zu stimmen, mag *grausam* sein, aber nicht an sich *willkürlich*. Als einen derartigen Fall wäre das Beispiel der Witwenverbrennungen in Indien zu nennen. Wann dürfen derartige Rituale toleriert werden, bei denen eine gewisse Freiwilligkeit der Betroffenen nicht ausgeschlossen werden kann (vgl. Walzer 1997: 61)? Im Fall der unfreiwilligen Opferungen ist der Fall eindeutig, weil Außenstehende sich dem Hilferuf der Opfer nicht einfach entziehen können, wenn sie sie als Menschen anerkennen (Walzer 1987: 45).

Dabei betont Walzer, dass jegliche Form von Intervention so stark wie möglich einer Nichtintervention ähneln sollte (Walzer 1992a: 104). Walzer beschreibt eine humanitäre Intervention als berechtigte Antwort auf massive Verletzung der grundlegenden Menschenrechte. Risiken des Intervenierens abzuwägen hängt von dessen möglichem Erfolg ab. Es geht nur um die Befreiung der Opfer von massiver Gewalt, aber wo zieht man die Linie? Walzer sieht den Krieg als „*härteste Bewährungsprobe*“ (*the hardest place*) für die politische Ethik (Reese-Schäfer 1994: XXXIII7). Auch wenn die Bombardierung der deutschen Zivilbevölkerung gegen Ende des Zweiten Weltkrieges als Reaktion auf eine höchste Notlage gerechtfertigt werden kann, bleibt sie eine grausame Handlung, bei der sich die Verantwortlichen „*die Hände schmutzig*“ gemacht haben, weil verwerfliche Mittel eingesetzt wurden (Walzer 1992a: 323ff.). Auch diese Intervention ist für Walzer gerecht, weil Leben und Freiheit innerhalb einer politi-

schen Gemeinschaft in großem Ausmaß durch Versklavung, Deportation oder Massaker in großem Maßstab (Walzer 1992a: 90ff.) verletzt wurden.

Der Europarat hat nicht die Möglichkeit einer Intervention, wenn die von ihm aufgestellte Menschenrechtscharta verletzt wird, und er verfügt auch nicht über Blauhelme wie das UN-System. Doch hat er ein Instrument, welches man als gewaltfreie Intervention ansehen könnte. Es ist der Gerichtshof für Menschenrechte, bei dem die Bürger der Mitgliedstaaten des Europarates ihre fundamentalen Rechte aus der Menschenrechtskonvention einklagen können, sofern ihr Staat gegen diese verstoßen hat.

8.3.3 Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte

Am 18. September 1959 wurde der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Strasbourg gegründet. Mit dem Inkrafttreten der EMRK waren *Staatenbeschwerden* (*inter-state cases*) gem. Artikel 33 EMRK möglich.²⁹ *Individualbeschwerden* (*individual applications*), das Einreichen einer Beschwerde für Einzelpersonen, aber auch für juristische Personen oder nichtstaatliche Organisationen, war erst 1955 auf Grundlage von Art. 34 EMRK möglich (vgl. Strasser 2000: 126). Damit verbunden war ein weiterer Meilenstein: die Gründung des *Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte* (EGMR) im Januar 1959 mit Sitz in Straßburg.³⁰ Dieser entscheidet über Individual- und Staatenbeschwerden, die einen Verstoß gegen die EMRK beanstanden, und dies im Fallrecht (*case law*). Juristisch gesehen unterscheiden sich die Urteile des Gerichtshofs von Individual- bzw. Staatenbeschwerden nicht. Politisch gesehen haben die Urteile bei Staatenbeschwerden natürlich ein größeres Gewicht.

29 Einer der ersten Fälle war Griechenland gegen das Vereinigte Königreich (Application No. 176/56) und einer der prominentesten Fälle war Zypern gegen die Türkei 2001 (Application. Nr. 25781/94). Die bislang letzte Staatenbeschwerde erhob die Ukraine gegen die Russische Föderation (Application No. 42410/15) am 26.08.2015. Seit 2007 sind sieben Fälle gegen die Russische Föderation bezüglich der EMRK anhängig.

30 Dieser ist nicht zu verwechseln mit dem Europäischen Gerichtshof der Europäischen Union mit Sitz in Luxembourg oder dem Internationalen Gerichtshof der Vereinten Nationen in Den Haag.

Schließlich geht es um die Anklage gegen einen ganzen Staat. 1990 hatten alle Euro-paratsstaaten (damals 23) die EMRK ratifiziert (EMRK ETS No. 005) und auch die Individualbeschwerde sowie den EGMR anerkannt.³¹

Der Zugang ist so einfach wie möglich gestaltet, damit jeder Bürger den Gerichtshof mit seiner Beschwerde gem. Artikel 47 der Verfahrensordnung (Rules 2016) anrufen kann. Nur eine wirksam eingelegte Beschwerde gem. Artikel 35 der EMRK³² wird vom Gerichtshof untersucht. So kann eine Individualbeschwerde nur eingereicht werden, wenn alle innerstaatlichen Rechtsmöglichkeiten ausgeschöpft sind (Artikel 35 Abs.1 EMRK). Der Straßburger Gerichtshof ist die allerletzte und hochgradigste Instanz – mit den Worten des ehemaligen Menschenrechtskommissars Thomas Hammerberg: *„the last source of hope to seek redress for human rights violations“* (Hammerberg 2010: 27).

Immer mehr Bürger nutzten dieses Instrument. Mittlerweile werden jährlich mehr als 50.000 Beschwerden eingereicht (Press release – 437(2010)). Beispielsweise wurden 2009 57.000 Beschwerden eingereicht und 2.000 Urteile verkündet (MEMO/10/84 2010). Dies hängt nicht nur zusammen mit den seit Anfang 1990 zum Europarat und somit zur EMRK hinzukommenden Mitgliedsstaaten Ost- und Mitteleuropas. Schon in den 80er Jahren war ein enormer Anstieg zu verzeichnen (Council of Europe 2010: 28). Der Gerichtshof wurde *„Opfer seines eigenen Erfolgs“* (EGMR 2012: 11). Für den Generalsekretär Thorbjørn Jagland liegt die Ursache dafür in der nicht ausreichenden Implementierung der EMRK in das nationale Rechtssystem der Mitgliedsstaaten, wie er schreibt:

„All states Parties have now incorporated the Convention into their national legal systems, but not all have done so with satisfactory effect. What we need to achieve is a genuine structural integration of the Convention into national systems, in order to secure its direct application; we need a better implementation of its provisions, including, above all, the obligation, to provide effective domestic remedies for alleged violations“ (Jagland 2010: 13).

31 Seit dem Inkrafttreten des Protokolls Nr. 11 im Jahre 1998 waren alle neuen Beitrittsländer aus Ost- und Mitteleuropa mit dem Beitritt zur EMRK zur Anerkennung der Individualbeschwerde und des EGMR verpflichtet.

32 Die Beschwerde darf auch nicht anonym eingereicht werden (Art. 35 Abs. 2a). Alle Beschwerden dürfen sich nur gegen Konventionsstaaten, nicht gegen Drittstaaten oder Privatpersonen richten.

Um Glaubwürdigkeit und Qualität des Gerichtshofes bei der rasant steigenden Zahl der Individualentscheidungen zu wahren, mussten und müssen etliche Maßnahmen getroffen werden.³³

Alle Urteile des EGMR sind endgültig. Gegen seine Urteile gibt es kein Rechtsmittel. Sie sind für die Vertragsstaaten verbindlich, haben praktische Konsequenzen und tragen oft zu Änderungen nationaler Gesetze und Verwaltungspraxis bei (vgl. Artikel 46 EMRK). Die Verbindlichkeit der Urteile des EGMR (gem. Artikel 46 Abs. 2 EMRK), die Durchführung der Urteile (vgl. Rules 2006) und ihr Vollzug³⁴ werden durch das Ministerkomitee des Europarates, das im folgenden Kapitel ausführlich erläutert wird, überwacht.

Die meisten Urteile, die der Gerichtshof im Jahre 2015 gefällt hat, betreffen eine Verletzung von Artikel 6 EMRK (Recht auf ein faires Verfahren) oder Artikel 3 EMRK (Verbot der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung) oder Artikel 5 EMRK (Recht auf Freiheit und Sicherheit) (ECHR 2016: 7). Meistens geht es also um Verstöße gegen Freiheitsrechte oder um die Gefährdung des Lebens. Bis 2015 hat der Gerichtshof fast 18.577 Urteile erlassen. Die meisten Urteile wurden im Zeit-

33 Beispielsweise wurde das Protokoll Nr. 11 (am 01.11.1998 in Kraft getreten) zur EMRK ausgearbeitet, um der Flut der Individualbeschwerden qualitativ gerecht zu werden. Weiter wurde das Amt des Einzelrichters (single judge) nach Protokoll Nr. 14 der EMRK eingeführt, der über die Unzulässigkeit bzw. Streichung einer Beschwerde schneller entscheidet. So sind bis heute mehr als 90 Prozent der eingereichten Beschwerden für unzureichend erklärt worden (vgl. CM (2006) 203: S. 9). Und hier setzte Thorbjørn Jagland, Generalsekretär des Europarates, anlässlich der High Level Conference on the Future of the European Court of Human Rights 2010 an: Da die meisten der beim Gerichtshof eingereichten Beschwerden von vornherein abgelehnt werden, bedeutet dies, dass nicht nur der Wissensstand des Antragsstellers, sondern auch der nationalen juristischen Behörden verbessert werden muss (H/INF (2010) 5: 14). Der in Interlaken ausgearbeitete Aktionsplan führte beispielsweise zum Einführen des Pilot-Verfahrens, welches diejenigen Fälle bevorzugt behandelt, in denen ein erheblicher Nachteil ersichtlich ist (CM/Inf/DH (2010) 45 final). All diese Reformen mündeten in die Umwandlung des EGMR zum ständigen Gerichtshof in seiner heutigen Form, bestehend aus 47 hauptberuflichen Richtern, deren Arbeit von ca. 500 Mitarbeitern (Juristen, Übersetzern, technischem und administrativem Personal) unterstützt wird. Die Aufgaben und die Funktionsweisen des EGMR sind im Abschnitt II der EMRK sowie der Verfahrensordnung (Rules of Court 2016) des Gerichtshofes geregelt.

34 Das Ministerkomitee prüft, ob die gerechte Entschädigungs-, d.h. eine Geldsumme als Schadensausgleich (just satisfaction) nach Artikel 41 EMRK tatsächlich erfolgt. Des Weiteren wird geprüft, ob individuelle Maßnahmen in die Wege geleitet wurden (BSP. Verfahrenswiedereröffnung im nationalen Rahmen) und allgemeine Maßnahmen, die einen derartigen Verstoß gegen die EMRK in Zukunft vermeiden lassen (Z.B. Änderung der Verfassung od. eines Gesetzes), erfolgt sind (vgl. Council of Europe 2010: 29). Jeder Fall ist mit einer endgültigen Resolution (*final resolution*) des Ministerkomitees beendet.

raum von 1995 bis 2015 gegen die Türkei (3182), Italien (2336) und gegen Russland (1720) sowie gegen Rumänien (1197), gegen Polen (1099) und die Ukraine (1053) verhängt (EGMR 2015).

Eine prominente Individualbeschwerde war in Deutschland der Fall von Caroline von Hannover ./. Deutschland (Urteil vom 24. Juni 2004, Nr. 59320/00). Dabei ging es um heimliche Aufnahmen von Caroline von Monaco. Da die Fotos die Klägerin ausschließlich in privaten Situationen darstellten, in denen sie kein öffentliches Amt ausübte, wurde ihr das Recht auf Achtung des Privatlebens gem. Artikel 8 EMRK zugesprochen.

Weiteres Aufsehen erregte auch der Fall Khodorkovskiy ./. Russland (Urteil 31. Mai 2011). Bei diesem Fall ging es um die Art der Inhaftierung Mikhail Khodorkovskiys, eines der vermögendsten Männer Russlands, für mehrere Jahre wegen Wirtschaftskriminalität. Da die Inhaftierung als unmenschlich und erniedrigend eingestuft wurde, wurden ihm Verletzungen des Artikels 3 EMRK (unmenschliche und erniedrigende Behandlung) und einige Stellen im Artikel 5 EMRK (z. B. Abs. 1 b: rechtmäßige Festnahme und dies im berechtigten Verdachtsfall gem. Abs. 1 c sowie Abs. 3: Inhaftierungsdauer und Abs. 4: Feststellung der Rechtmäßigkeit des Freiheitsentzuges) zugesprochen (Urteil vom 31. Mai 2011, Nr. – 5829/04). Ein weiterer aufsehenerregender Fall war OAO Neftyanaya Kompaniya Yukos ./. Russland. (14902/04). Brisant war dieses Urteil wegen der Höhe des Schadensersatzes von rund 1,9 Milliarden Euro an Yukos-Aktionäre, die ihnen aufgrund der unrechtmäßigen Enteignung zugesprochen wurde. Das Den Haager Schiedsgericht sprach ihnen sogar 37,2 Milliarden Euro zu (18.07.2014), dieses Urteil wurde aber in einer weiteren Instanz für ungültig erklärt (20.04.2016). Das Ringen der Yukos-Aktionäre geht trotzdem weiter.³⁵ Dies war auch einer der Auslöser, die zu dem schon erwähnten neuen Gesetz von 2015 führten, das Urteile internationaler Gerichte außer Kraft zu setzen vermag. Jeder Staat im europäischen Raum kann gemäß Artikel 4 der Satzung des Europarates Mitglied im Europarat werden, wenn dieser der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) beitrifft und das Individualbeschwerderecht und die Anerkennung der obligatorischen Gerichtsbarkeit des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte annimmt (Council of Europe 2010: 87, vgl. SEV Nr.001: Artikel 3). Mit der Implementierung der

³⁵ Jukos-Zerschlagung: Russland zu 50 Milliarden Dollar Schadensersatz verurteilt. Spiegel online. 28. Juli 2014. Abgerufen am 06.01.2017.

EMRK und weiterer Instrumente in die nationale Gesetzgebung werden diese Rechte positiv, was folgender Forderung Walzers nahekommt:

„[A]lle Rechte sind positiv, oder sie müssen positiv werden, wenn sie [...] in Kraft sein sollen“ (Walzer 2005: 14).

Durch die Implementierung haben die Bürger die Möglichkeit, die vom eigenen Staat verletzte Rechte beim Europarat einzuklagen, wenn diese nicht mehr beim Staat selbst einklagbar sind. Dazu weiter in Walzers Worten:

„Das einzigartige am Staat ist, dass die Durchsetzung von Rechten seinen wesentlichen Zweck beschreibt, selbst wenn sich Staaten in der Realität nicht immer so verhalten. Wenn aber Staaten sich an den eigenen Bürgern vergehen, dann gibt es keine andere Institution mehr, deren Hauptzweck in der Rettung der Bürger bestünde“ (Walzer 2005: 18).

Mag der Europarat keine „Rettung“ bieten, bietet er immerhin eine juristische Genugtuung in Form von Rechtsprechung und finanzieller Entschädigung (Walzer 2005: 18).

Zusammenfassend kann man hier sagen, dass der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte und die Europäische Menschenrechtsschutzkonvention (EMRK) das Aushängeschild ihres Grundbausteins, des Europarates, sind. Ihr Zusammenspiel und weitere essentielle Menschenrechtsmechanismen des Europarates machen den Europarat zum Garanten für den individuellen Menschenrechtsschutz in Europa. Der EGMR ist die *Tochter* des Europarates mit seinen mehr als 2000 MitarbeiterInnen aus den 47 Mitgliedstaaten (Council of Europe 2010: 8) und von dessen Handeln abhängig, vor allem vom Entscheidungsorgan, dem Ministerkomitee, das über die Durchführung und den Vollzug der Urteile entscheidet.

8.3.4 Die Struktur des Europarates

Die Struktur dieser Institution ist pluralistisch, partizipatorisch-demokratisch organisiert. Das Ziel folgender Organisationsstruktur ist es, dass sich alle Mitgliedstaaten an der Formulierung von Menschenrechten gleichwertig beteiligen können und ihre Gerechtigkeitsvorstellungen einbringen können. Sie sollen aus ihrer Erfahrung heraus argumentieren und abstimmen. Diese Anforderung erinnert sehr an den Selbstbestimmungsuniversalismus Walzers. Dieser steht für die Auffassung, dass politische

Arrangements des Zusammenlebens unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft selbst oder auf internationaler Ebene unter den Vertretern von politischen Gemeinschaften ausgearbeitet werden müssen (Walzer 1980b: 227). Sie sind daher aus Walzers Sicht legitimerweise abhängig von den politischen Diskussionen nicht nur innerhalb einer Gemeinschaft, sondern auch auf zwischenstaatlicher Ebene zwischen den Gemeinschaften (Walzer 1992a: 87f.), in unserem Beispiel zwischen den Mitgliedstaaten des Europarates. Daher ist es wichtig, dass alle Mitgliedstaaten in den Menschenrechtsdiskurs einbezogen werden. Der Europarat ist folglich in der Art und Weise strukturiert, dass die 47 Mitgliedstaaten in all den Organen dieser Institution vertreten sind. Die meisten Vertreter weist die Parlamentarische Versammlung auf, auf die noch zu kommen ist. Vertreter der 47 Staaten mit hohem politischem Gewicht finden sich durch die Außenminister im Ministerkomitee.

8.3.4.1 Das Ministerkomitee

Die interne Struktur des Europarates besteht heute aus den beiden Hauptorganen, dem *Ministerkomitee* und der *Parlamentarischen Versammlung* (Artikel 10 Satzung des Europarates). Die Aufgabe des Ministerkomitees beschreiben die Artikel 3, 15 und 16 der Europaratssatzung:

„The Committee of Ministers is the organ which acts on behalf of the Council of Europe. It shall consider the action required to further the aim of the Council of Europe, including the conclusion of conventions or agreements and the adoption by governments of a common policy with regard to particular matters. The Committee of Ministers shall decide with binding effect all matters relating to the internal organization and arrangements of the Council of Europe.”

Im *Ministerkomitee*, dem Entscheidungsorgan (*decision making body*) und Wächter über die Grundwerte des Europarates, ist jedes Mitglied des Europarates durch seinen jeweiligen *Außenminister vertreten* (Artikel 14). Die Außenminister treffen sich seit 2003 einmal im Jahr und entscheiden über die relevante mittel- und langfristige Ausrichtung des Europarates. (iGuide 2016: II. 3.).

Um das alltägliche operative Geschäft kümmern sich seit 1952 die ständigen diplomatischen *Vertreter der Außenminister (deputies)*, die dreimal im Monat tagen und das *Komitee der Ministerbeauftragten* bilden (iGuide 2016: III. 3). Außerdem hat das

Ministerkomitee seine politische Diskussion auf Nichtmitgliedsstaaten (USA, HI. Stuhl, Kanada, Japan und Mexiko) ausgeweitet (Council of Europe 2010: 13). Unterschiedliche Ausschüsse und Expertengruppen aus diversen Fachbereichen sollen die Arbeit des Ministerkomitees unterstützen.³⁶

Das Ministerkomitee entscheidet über die Politik, die Aktivitäten und den Haushalt des Europarates in Form von Abkommen und Vereinbarungen. Seine Aufgabe ist, im Namen des Europarates zu handeln (Artikel 13 Satzung des Europarates), Standards zu setzen und die Durchführung und Umsetzung der Urteile des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte zu überwachen (Artikel 46 in Protokoll Nr. 11). Darüber hinaus ist er zuständig für die Aufnahme neuer Staaten. Nur er kann Staaten in den europäischen Raum einladen, Mitglieder des Europarates nach Artikel 4, 5 und 6 zu werden. Die Entscheidungen des Ministerkomitees werden meistens mit Zweidrittelmehrheit getroffen (vgl. CM/Inf (2007) 22) und erreichen die Regierungen der Mitgliedsstaaten in Form von Konventionen (*conventions*) und Abkommen (*agreements*), die auch als „Europaratsverträge“ bekannt sind.

Beide Vertragsformen sind völkerrechtliche Verträge und bindend für denjenigen Staaten, die diese ratifiziert haben.

Mittlerweile zählt der Europarat mehr als 200 derartiger völkerrechtlicher Verträge (Gesamtverzeichnis 2017). Es gibt diejenigen, die dazu dienen, das nationale Recht in Einklang mit den Standards des Europarates zu bringen, und diejenigen, die die zwischenstaatliche Zusammenarbeit erleichtern sollen (Brunner 2008: 62). Die berühm-

³⁶ Die administrativen bzw. unterstützenden Arbeiten erledigen das Sekretariat des Ministerkomitees (SecCM) sowie fachspezifische Lenkungsausschüsse (steering committees). Die Ausschüsse beraten das Ministerkomitee und erarbeiten Entwürfe, Empfehlungen oder Übereinkommen. Falls notwendig, können die Ausschüsse selbst Expertenausschüsse und Ad-hoc-Beratungsgruppen einrichten. So hat der Lenkungsausschuss für Menschenrechte (CDDH) die Expertengruppe zur Entwicklung der Menschenrechte (DH-DEV) ins Leben gerufen (Brummer 2008: 4), wie z.B. einen Lenkungsausschuss für Bioethik (CDBI), einen für Menschenrechte (CDDH), für Bildung (CDED), für Gleichstellung von Frauen und Männern (CDEG), für Gesundheit (CDSP), Arbeitsgruppen und Ad-hoc-Ausschüsse. Das Komitee der Ministerbeauftragten hat seit 1985 Untergruppen eingerichtet, wie die Berichtserstattergruppen (rapporteur groups; z.B. Berichterstattergruppe Demokratie (GR-DEM), Arbeitsgruppen (working groups; GT), Verbindungsausschüsse (liaison committees; CL) sowie Themenkoordinatoren (thematic co-ordinator; TC) eingesetzt, die die jeweiligen Sitzungen der Treffen des Komitees der Ministerbeauftragten vorbereiten. Meist werden die Positionen der jeweiligen Staaten schon vorab in Einklang gebracht, so dass bei den Sitzungen nur noch kritische Fragen zu klären sind. Die Aufgabe der Ministerbeauftragten ist es, Entwürfe zu Empfehlungen und Resolutionen zu erarbeiten sowie Antwortschreiben auf Empfehlungen seitens der Europäischen Versammlung zu verfassen (iGuide 2016: IV. 1.).

teste Konvention ist die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) und der Beitritt zu ihr ist für alle Mitgliedsstaaten verpflichtend. Zu den übrigen Europaratsverträgen³⁷ ist ein Beitritt nicht verpflichtend, aber wünschenswert, und die in diesen Verträgen verankerten Rechte können auch beim Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte nicht eingeklagt werden. Bis jetzt sind alle, wirklich *alle* 47 Mitgliedsstaaten nur 12 dieser Verträge beigetreten, die damit in Kraft getreten sind. Neben der Europäischen Menschenrechtskonvention zählt bspw. das „*Europäische Übereinkommen zur Verhütung von Folter und unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe*“ (SEV Nr. 126) zu den von allen Mitgliedern ratifizierten Verträgen. Von den mehr als 200 Europaratsverträgen sind 32 Europaratsverträge (noch) nicht in Kraft getreten. Damit ein Vertrag in Kraft tritt, sind drei Ratifizierungen (drei Staaten) nötig. Die Inhalte dieser Instrumente können überarbeitet und durch (Zusatz-)Protokolle (*additional protocols*) ergänzt werden (Beispiel: EMRK und ihre 14 Protokolle). Des Weiteren bietet der Europarat bei den Abkommen auch erweiterte Abkommen (*enlarged agreements*), die nicht nur allen Europaratsstaaten, sondern auch Staaten, die nicht der Organisation zugehören, offenstehen (www.conventions.coe.int/Treaty). Teilabkommen (*partial agreements*) schließen nur einige Europaratsstaaten ab, wenn nicht alle Staaten gewillt sind, eine Zusammenarbeit in einer bestimmten Sachfrage voranzutreiben, beispielsweise die Staatengruppe gegen Korruption (GRECO; 1998). Die Teilabkommen binden nur die jeweiligen Vertragsstaaten. Ähnlich wie die Konventionen und Übereinkommen bzw. Abkommen richten sich auch die Empfehlungen an alle Europaratsmitglieder. Sie dienen dem Festlegen allgemeiner Standards für die Europaratsmitglieder, sind aber keine völkerrechtlichen Verträge und für die Mitgliedstaaten nicht bindend. Des Weiteren werden Beitrittseinladungen zum Europarat oder bei der Kontrolle der Einhaltung von Europaratsverträgen in Form von Resolutionen verabschiedet.

37 Wie etwa die Europäische Sozialcharta. Zu nennen ist auch das „*Europäische Rahmenabkommen zum Schutz nationaler Minderheiten*“. Es schützt eine Vielzahl von Grundfreiheiten, wie das Recht auf friedliche Versammlung, Meinungsfreiheit, Gewissens- und Religionsfreiheit, Zugang zu Sprache, Bildung und Medien (www.coe.int/minorities). Oder das Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: *Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin*, kurz: „*Bioethik-Konvention*“ (Zeichnungsaufgabe: 04.04.1997; Inkrafttreten: 01.12.1999) oder das dieses Jahr in Kraft getretene *Übereinkommen des Europarates über die Fälschung von Arzneimittelprodukten und ähnlichen Verbrechen*, die die öffentliche Gesundheit bedrohen (Zeichnungsaufgabe: 28/10/2011 und Inkrafttreten: 01/01.2016).

Mit dem Beitritt zum Europarat verpflichten sich die Staaten die Standards des Europarates einzuhalten. Mit seinen Monitoring-Instrumenten kontrolliert der Europarat ob, die Pflichten der jeweiligen Staaten eingehalten werden.

Am entwickeltsten ist das Überwachungssystem der Menschenrechtskonvention und des Gerichtshofs für Menschenrechte. Immer mehr Konventionen verfügen über ein derartiges Überwachungssystem der Einhaltung bzw. Umsetzung.³⁸ Seit dem Wiener Gipfeltreffen von 1993 wurden mehrere Monitoring-Verfahren ausgearbeitet. Am 10. November 1994 trat die Monitoring-Deklaration in Kraft und schrieb die Monitoring-Aktivitäten des Ministerkomitees fest (Deklaration-1 1994). Das Ministerkomitee hat mittlerweile drei miteinander eng verbundene Monitoring-Verfahren:

Der Artikel 1 ermöglicht es dem Ministerkomitee, die Situation in den jeweiligen Ländern bezüglich der Verpflichtungen zur Implementierung von Demokratie, Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit zu prüfen. Während Artikel 1 regelt, wann das Ministerkomitee sich mit dem Einhalten der Verpflichtungen auseinandersetzt, regelt Artikel 4, welche Maßnahmen (z. B. Empfehlungen oder Vorschläge für Kooperationsprogramme oder sogar die Entscheidung zum Ausschluss eines Mitgliedsstaates aus dem Europarat³⁹) zu ergreifen sind. Um diesen Aufgaben gerecht zu werden,

38 Der Antifolterausschuss ist ein weiteres Überwachungsorgan, ein Monitoring-Mechanismus, den das Übereinkommen zur Verhütung von Folter und unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe (Antifolterkonvention) mit Artikel 1 begründet hat (Antifolterausschuss – Committee for the Prevention of Torture or Degrading Treatment or Punishment). Das Verbot der Folter ist schon in der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 3 EMRK) verankert und ihr Bestandteil ist die Überwachung der Einhaltung des Folterverbotes, die in den Aufgabenbereich des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) fällt. Im Gegensatz zum EGMR, der in der Regel erst nach begangener Folter aktiv wird, ist der Antifolterausschuss ein Mechanismus, der der Folter vorbeugen soll. Der Ausschuss besteht aus 47 unabhängigen und unparteiischen Mitgliedern. Regelmäßige Besuche (wie in Polizeistationen, Gefängnissen oder Anstalten für Menschen mit Behinderung und in psychiatrischen Kliniken) zur Verfolgung bestimmter akuter Themenbereiche sind das Kernelement des Ausschusses. Oft werden seine Beobachtungen den betroffenen Behörden noch am selben Ort mitgeteilt (Art. 8 Abs. 5 Antifolterkonvention). Kommt ein Land seinen Verpflichtungen nicht nach, kann der Antifolterausschuss mit einer öffentlichen Erklärung (public statement) gem. Artikel 10 Abs. 2 an die Öffentlichkeit gehen. Dies ist das einzige Druckmittel des Ausschusses. Stärkere Sanktionsmaßnahmen sind dem Ministerkomitee vorbehalten.

39 Solche Entscheidungen werden nur getroffen, wenn ein Mitgliedsstaat schwere Verstöße aufweist und keine Bereitschaft zeigt, diesen entgegenzuwirken. Der erste Schritt ist die Suspendierung von der Teilnahme, der Entzug des Rede- und Stimmrechts im Ministerkomitee. Folgt der Staat den Verbesserungsvorschlägen nicht, kann dieser aufgefordert werden, selbst seine Mitgliedschaft zu kündigen oder wird gemäß Artikel 20d der Europaratssatzung als Mitglied ausgeschlossen. Bis jetzt gab es aber nur einen solchen Sonderfall und zwar als 1967 Griechenland eine Militärdiktatur wurde und somit gegen Artikel 3 der Europaratssatzung verstoßen hat. Damals hat das Ministerkomitee ernsthaft in Erwägung gezogen, Griechenland gem. Artikel 8 auszuschließen, das aber gemäß Artikel 7 selbst am 31. 12. 1970

wurde 1996 eine Monitoring-Abteilung im Sekretariat geschaffen (CM/Inf(2008)37-rev).

Das 1996 eingeführte *thematische Monitoring* ist ein Instrument, das dem Ministerkomitee ermöglicht, die Implementierung der Verpflichtungen aller Mitgliedstaaten in spezifischen Sachbereichen zu prüfen (vgl. CM/Inf(2004)25). Das letzte Monitoring-Instrument ist das *Post-Beitritt-Monitoring* (*Post-Accession-Monitoring*), das besonders bei der europäischen Osterweiterung an Bedeutung gewonnen hat, ein staatenspezifisches Verfahren, welches sein Augenmerk vorwiegend auf einzelne, ausgewählte Länder richtet.

Die Verträge des Europarates dienen dieser Institution zur Umsetzung ihrer Ziele. Da aber das Ministerkomitee, das sich seit 1994 zu einer Überwachungsinstanz entwickelt hat, seine Beschlüsse und Verbesserungsvorschläge nicht erzwingen kann, gelten seine Maßnahmen als recht schwach. Die ungenügenden Reaktionen auf die von den Kontrollmechanismen aufgedeckten Mängel in den Vertragsstaaten führen zu Überlegungen, wie Konsequenzen und Sanktionsmaßnahmen verschärft werden könnten, um auch die Glaubwürdigkeit des Europarates zu stärken. Eine ernst zu nehmende Sanktionsmaßnahme legt Artikel 8 der Europaratssatzung fest, nach welchem ein Mitgliedsstaat bei schweren Verstößen gegen die EMRK suspendiert werden kann. Genügend Verstöße bietet in der heutigen Zeit Russland.⁴⁰ Allerdings ist zum einen nicht geregelt, wie viele Verstöße toleriert werden dürfen, bevor Artikel 8 angewandt werden kann, und zum anderen könnten die Konsequenzen für das Ausschlussland verheerend sein. Denn mit Anwendung des Artikels 8 hätte der Europarat gar keine Einflussmöglichkeit auf und keinen Überblick mehr über den betroffenen Staat. Der Ausschluss oder auch der freiwillige Austritt hätte im Falle Russlands enorme Folgen für das russische Rechtssystem. Das Justizministerium teilte bereits mit, dass im Fall eines Austritts die Entscheidungen des EGMR nicht mehr bindend

aus dem Europarat ausgetreten ist. Allerdings ist Griechenland 1974 wieder eingetreten, nachdem es wieder eine demokratische Regierung hatte. (The Council of Europe Fights for Democracy in Greece, Historical Series No. 1, 1967-1969. Andreas G. Papandreou Foundation. www.agp.gr. 1 May 1998. Abgerufen am 06.01.2017.)

⁴⁰ Es gäbe aber genug Gelegenheiten, von diesem Artikel Gebrauch zu machen: Die Menschenrechtsstandards haben sich in Russland in den letzten Jahren verschlechtert. Im Jahre 2013 verzeichnete der Europarat bei seinem Mitgliedsstaat Russland die meisten Verletzungen von Menschenrechtsstandards (Miller 2015: 7). Gerade die Annexion der Krim hat für viel Wirbel im Europarat gesorgt.

für Moskau seien. Über 10 000 Beschwerden russischer Bürger sind derzeit vor dem Gericht anhängig (vgl. Miller 2015: 16).

Weiter könnte der Austritt zur Aufhebung des Moratoriums der Todesstrafe führen. 1996 ordnete der damalige russische Präsident Boris Jelzin die stufenweise Abschaffung an. Seitdem wurde die Todesstrafe nicht mehr angewandt. Russland hat Protokoll 6 unterschrieben, aber noch nicht ratifiziert. Trotz allem ist es daran gebunden – besonders seit 2009, als das Verfassungsgericht in St. Petersburg urteilte, dass die Todesstrafe in Russland abgeschafft sei. Denn Russland habe bei seinem Beitritt zum Europarat eindeutig Verpflichtungen auf sich genommen. Mit diesem Urteil schien die Diskussion beendet zu sein, ob die Strafe vorübergehend ausgesetzt oder dauerhaft ausgeschlossen sei.⁴¹ Allerdings steht die Todesstrafe immer noch im Strafgesetzbuch und wäre Russland nicht mehr Mitglied im Europarat, könnte diese wieder voll in Kraft treten (vgl. Miller 2015: 17).

Nicht zu übersehen ist auch ein Detail, welches den Haushalt des Europarates betrifft. Dieser beläuft sich 2016 auf 442 255 900 Euro und Russland leistet einen der größten Beiträge mit 32 801 563 Euro im Jahr 2016 (CM(2016)1). Diese „*Einnahmequelle*“ würde mit dem Ausschluss bzw. Austritt wegfallen.⁴²

8.3.4.2 Die Parlamentarische Versammlung

Neben dem Ministerkomitee ist die *Parlamentarische Versammlung* (im weiteren Text: PACE) das weitere Hauptorgan. Die Parlamentarische Versammlung ist das wichtigste beratende Organ. Beide Organe besitzen mehrere Verknüpfungspunkte; als Beispiel ist der *Gemischte Ausschuss (joint committee)* zu nennen, der die Arbeitsbeziehung zwischen beiden Hauptorganen koordiniert (vgl. Resolution (51) 30).

An der Parlamentarischen Versammlung wird besonders verständlich, dass dem Europarat sehr daran gelegen ist, dass so viele politisch relevante Vertreter wie möglich der Mitgliedstaaten aktiv teilnehmen. Somit gilt die PACE mit Recht als die „*politische Antriebskraft des Europarates*“ (CoE 2010: 15) und als Sprachrohr für 800 Millionen Bürger. Sie ist aus 636 Mitgliedern (318 Mitglieder (*representatives*) und 318

41 Todesstrafe in Russland abgeschafft. www.Todesstrafe.de. 20.11.2009. Abgerufen am 06.09.2017.

42 Die höchsten Beiträge, durch die sich der Europarat finanziert, zahlen Deutschland, Frankreich, Großbritannien und Russland.

Stellvertreter (*Substitutes*) zusammengestellt, die von den 47 nationalen Parlamenten entsandt werden. PACE war die erste europäische Versammlung und ist die umfangreichste im europäischen Raum (im Vergleich zum Europaparlament mit den 27 EU-Mitgliedern). Beobachterstatus (*observier status*) haben Mexiko (1999), Kanada (1997), Israel (1957) (Parliamentary Assembly Working Papers 2008: 1). Der im Jahre 1989 eingerichtete Sondergaststatus (*Special Guest status*) steht Parlamentsvertretern der aufstrebenden neuen Demokratien (z.B. Belarus) offen. Eine faire Repräsentation und Partizipation der politischen Fraktionen der Mitgliedsstaaten soll gewährleistet sein.

In der Parlamentarischen Versammlung sind fünf politische Gruppen (*political groups*) vertreten:

Die sozialistische Gruppe (SOC), die Gruppe der Europäischen Volkspartei (EPP/CD), die Allianz der Liberalen und Demokraten für Europa (LDR), die Europäische Demokratische Gruppe (EDG) und die Gruppe der Vereinigten Europäischen Linken (UEL). Allerdings dürfen die Vertreter auch unparteiisch bleiben, sie werden als Unabhängige (NR) geführt (CoE 2010: 15f.). PACE arbeitet auch mit dem Europäischen Parlament, der Europäischen Union, der *Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (OSZE) und anderen internationalen Parlamenten zusammen.

Die Versammlung bietet darüber hinaus ein Forum für andere internationale Organisationen, die über keine parlamentarische Komponente verfügen, wie die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), die Europäische Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (EBRD) sowie die Europäische Weltraumorganisation (ESA) und das Internationale Komitee des Roten Kreuzes (ICRC) (CoE 2010: 16, Parlamentarische Versammlung (2017b)).

Neben den regulären vierteljährlichen Plenarsitzungen (*sessions*) veranstaltet die Parlamentarische Versammlung Konferenzen, Symposien sowie öffentliche Anhörungen zu brandaktuellen Themen wie Gewalt, Migration, Drogen, Bioethik. Die Parlamentarier wählen ihre Themen, vorwiegend zu aktuellen sozialen oder international politischen Schwerpunkten, selbst. Das Präsidium ist eine Art von „*Steuerungsgremium*“ (Brunner 2008: 98) und das Sekretariat sorgt für die reibungslosen ad-

ministrativen Abläufe.⁴³ Des Weiteren gibt es drei Direktorate, in denen die Sekretariate der jeweiligen zehn Ausschüsse (*general committees*) untergebracht sind:

1. Im Direktorat für Politik und Recht sind die Sekretariate des Politischen Ausschusses, des Ausschusses für Recht und Menschenrechte und des Monitoring-Ausschusses zu finden.

2. Im Direktorat für Kultur, Sozialen Zusammenhalt und Nachhaltige Entwicklung sitzen die Sekretariate der Ausschüsse für Soziales, Gesundheit und Familie, für Kultur, Wissenschaft und Bildung sowie für Umwelt.

3. Das Direktorat für Allgemeine Dienste, Landwirtschaft, für Wirtschaft und Entwicklung, für Migration, Flüchtlinge und Bevölkerung ist für allgemeine Dienste wie Verwaltung, Personal, Finanzen sowie Kommunikation verantwortlich und verwaltet auch einen ständigen Ausschuss (*standing committee*). Dieser vertritt die Versammlung in der Zeit, wenn sie nicht zusammenkommt, auch bei der Annahme von Resolutionen und Empfehlungen.

Diese Ausschüsse sind die Kernarbeitseinheiten der Versammlung. Sie erstellen Entwürfe für die Dokumente (Artikel 24 Europaratssatzung), die die PACE verabschiedet (Parlamentarische Versammlung (2017b)).

Die PACE entspricht keinem klassischen innerstaatlichen Parlament, weil sie keine legislative Funktion hat. Im Gegensatz zum Ministerkomitee sind die Plenardebatten der Versammlung öffentlich zugänglich.

Die Debatten der Parlamentarischen Versammlung enden meist in einer Abstimmung zur Annahme eines offiziellen Dokuments (*official documents*) der Versammlung wie Empfehlungen (*recommendations*), Resolutionen (*resolutions*), Stellungnahmen (*opinions*) oder Weisungen (*orders*). Diese Dokumente richten sich an diverse Adressaten mit unterschiedlicher Bindungswirkung und gelten als wichtige Leitlinien für die Entscheidungen des Ministerkomitees sowie für die nationalen Regierungen als auch ihre Parlamente. Oft hat ihre Stellungnahme zu Inhalten von Konventionen diese inhaltlich geprägt und die Ratifizierungen seitens ihres nationa-

43 Geleitet wird das Sekretariat vom Generalsekretär der Versammlung, der die Funktion eines Stellvertretenden Generalsekretärs des Europarates einnehmen kann.

len Parlamentes beeinflusst.⁴⁴ Die Ratschläge seitens der Versammlung sind daher sehr wertvoll.

Des Weiteren wählt PACE die Richter für den europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, ihren eigenen Generalsekretär, den Menschenrechtskommissar sowie den Generalsekretär des Europarates und seinen Vertreter. Weiter trifft sie eine Vorauswahl für die Mitglieder des Antifolterausschusses (Brummer 2008: 106). Somit ist die Aufgabe der Versammlung als *nur* beratendes Organ recht umfassend.

Eine weitere relevante Aufgabe ist das Monitoring-System der PACE, welches mit der Errichtung des Monitoring-Ausschusses 1997 seine Aufgabe aufgenommen hat (Resolution 1115 (1997)). Aufgrund der Osterweiterung in den 90er Jahren und der damit verbundenen Aufnahme neuer Staaten aus Osteuropa als vollwertige Mitglieder des Europarates wurde 1993 beschlossen, auch für die PACE ein Monitoring-System einzuführen. Bevor das Ministerkomitee eine Einladung zum Beitritt an einen Staat ausspricht, bittet es die Versammlung um eine Stellungnahme dazu, in der die Verpflichtungen gemäß der Grundprinzipien des Europarates erläutert werden, die vom neuen Staat mit seiner Aufnahme zu erfüllen sind. Durch das Monitoring überprüft die Versammlung, wie weit die jeweiligen Länder ihre Verpflichtungen erfüllen, und leistet ihnen Hilfestellung.⁴⁵ Ist dieses Monitoring-Verfahren mit dem Inkrafttreten der Mitgliedschaft abgeschlossen, wird seit 2000 ein weniger intensiver themenspezifischer Post-Monitoring-Dialog (*post-monitoring-dialogue*) mit den neuen Beitrittsländern aufrecht gehalten. Das Monitoring-System der Versammlung wurde mit der Zeit ständig verbessert. Seit 2006 werden nicht nur Beitrittsländer und neue Mitglieder, sondern alle Europaratsstaaten einem Monitoring-Verfahren unterzogen (Resolution 1115 (1997)).⁴⁶ Alle drei Jahre werden die regelmäßigen Länderberichte des

44 An das Ministerkomitee adressierte, mit Zweidrittelmehrheit angenommene Empfehlungen und Stellungnahmen (in der Regel zu Fragen, die das Ministerkomitee an die Versammlung gestellt hat), sind für das Ministerkomitee nicht bindend. Im Gegenzug können die Mitglieder der Versammlung selbst Fragen an das Ministerkomitee richten. Auch wenn die PACE nicht die Arbeit des Ministerkomitees kontrollieren kann, vermag sie Empfehlungen bezüglich der Arbeit des Ministerkomitees auszusprechen. Dieses muss sich mit der Thematik der Empfehlung auseinandersetzen und auf diese reagieren.

45 Dabei betreiben die PACE-Vertreter regelmäßige Reisen in die betroffenen Nationen, um entsprechende Informationen einzuholen und diese vor der Versammlung zu berichten.

46 Dazu bedient sich der Monitoring-Ausschuss Informationen der im Europarat bestehenden Monitoring-Organen (www.coe.int/monitoring) wie bspw. der Europäischen Kommission gegen Rassismus (ECRI) (www.coe.int/ecri), der Expertengruppe gegen Menschenhandel (GRETA)

Monitoring-Ausschusses der Versammlung und den nationalen Parlamenten präsentiert.

Werden durch dieses Monitoring-System schwerwiegende Verstöße gegen die Standards des Europarates aufgedeckt, hat die Versammlung durch Empfehlungen an das Ministerkomitee die Möglichkeit, diesen entgegenzuwirken. Bspw. kann sie die Suspendierung eines Landes gemäß des Artikels 8 der Europaratssatzung vorschlagen. Ansonsten kann sie nur der betroffenen nationalen Delegation die Teilnahme an den Sitzungen verwehren. Damit werden den Delegationsmitgliedern die Repräsentations- und Partizipationsrechte wie Stimm- und Rederecht entzogen (GO_PV (2002) Artikel. 6–9). Dies ist im Falle Russlands geschehen. Aufgrund der Annexion der Krim, die als schwere Verletzung des Völkerrechts gewertet wurde, und weil keine gravierenden Verbesserungen im Ukraine Konflikt seitens Russland in Sicht waren (Report Doc. 13685(2015)), wurde Russland das Stimmrecht entzogen sowie die Arbeit in den Exekutivorganen ausgesetzt (Resolutionen 1990 (2014), 2034 (2015) und 2063 (2015)). PACE hatte mehr als 20 Forderungen an Russland gestellt, beispielsweise soll Russland aus der Ukraine all seine Truppen abziehen sowie keine Waffen an die ostukrainische Miliz liefern und in den Ukraine-Konflikt einen Zustrom russischer Freiwilliger verhindern (Resolutionen 2034 (2015)). Die russische Führung reagierte verärgert und drohte mit einem Rückzug und sogar völligen Austritt aus dem Europarat. 2015 verweigerte Russland die weitere Kooperation mit PACE (Miller 2015: 14, 15).

8.3.4.3 Das Sekretariat

Das Ministerkomitee und die Parlamentarische Versammlung werden durch das Verwaltungsorgan, das *Sekretariat* (mehr als 2200 Spezialisten) des Europarates, unterstützt. (vgl. Artikel 10 Europaratssatzung). Dieses setzt sich aus verschiedenen Fachdirektionen (Generaldirektorate, Direktorate und Sekretariate) zusammen (vgl. www.coe.int/t/secretarygeneral). Die Aufgaben dieser Einheiten sind ziemlich umfangreich. Beispielsweise soll das Generaldirektorat für Demokratie und politische Fragen aufgrund seiner politischen Analyse nicht nur Handlungsvorschläge für die

(www.coe.int/trafficing), die als einzige alle 47 Mitgliedsstaaten betrifft, und des Expertenausschusses des Europarates für die Bewertung von Maßnahmen gegen Geldwäsche (MONEYVAL) (www.coe.int/moneyval).

Erreichung der Europaratsziele erarbeiten, sondern gilt auch als ein „Frühwarnsystem“, wenn es politische Entwicklungen ausmacht, die eine schnelle Antwort seitens des Europarats erfordern. Dazu dienen ihm die in den jeweiligen Ländern vor Ort eingerichteten Büros.⁴⁷ Zusätzlich ist dieses Generaldirektorat zuständig für die zwischeninstitutionellen Aktivitäten des Europarates mit diversen NGOs, der OSZE und UNO. Das Generaldirektorat gilt mit seinem Büro in Brüssel als maßgebende Verbindung für die Zusammenarbeit mit der EU (Brummer 2008: 133).

Das Generaldirektorat für Menschenrechte und Recht trägt zur Umsetzung der Europaratsstandards und zwischenstaatlichen Aktivitäten im Bereich des Menschenrechtsschutzes bei, indem es die Menschenrechtsentwicklung in den Mitgliedstaaten beobachtet und für diese Unterstützungsmaßnahmen entwickelt (Brummer 2008: 135). Das Generaldirektorat stellt seine sekretarischen Dienste beispielsweise dem Ministerkomitee bei dessen Kontrolle der EGMR-Urteile, für seinen *Antifolterausschuss*, die *Europäische Kommission gegen Rassismus und Intoleranz* sowie für die *Venedig-Kommission* zur Verfügung.⁴⁸

Kurz: Das Generalsekretariat gewährleistet, dass die zahlreichen Ämter der Organisation ordnungsgemäß durchgeführt werden und ihre Amtsträger ihre Mandate erfüllen. Verantwortlich für die strategische Planung und Leitung der Arbeitsprogramme sowie des Haushaltes ist der Generalsekretär (Artikel 36a Europaratssatzung).

8.3.4.4 Der Generalsekretär

Der *Generalsekretär* (seit 2009 Thorbjørn Jagland) des Europarates koordiniert das tägliche operative Geschäft der Organisation, beispielsweise die Koordination der Ausschüsse im Ministerkomitee. Er stammt aus dem operativen Umfeld der Institution und ist idealerweise eine Person mit großem politischen Ansehen, beispielsweise ein Minister (CM (2007) 66 final), während sein vertretender Generalsekretär aus dem Beamtenkreis des Europarates für eine Amtszeit von fünf Jahren von der Parla-

47 Die 17 Informationsbüros (information offices) sind für Präsentation und Vermittlung des Europarates zuständig und die zehn Field Offices operieren eher in Staaten, die innerstaatliche oder nachbarschaftliche Konflikte haben.

48 Das Generalsekretariat bietet mit den Beamten des Sekretariats dem Ministerkomitee ein eigenes Sekretariat. Zudem werden mit Sekretariatsdiensten auch die Parlamentarische Versammlung, der Kongress der Gemeinden und Regionen, das Büro des Menschenrechtskommissars sowie die Kanzlei des EGMR und der Antifolterausschuss ausgestattet.

mentarischen Versammlung gewählt wird (Brummer 2008: 126). Der Generalsekretär partizipiert an diversen Europaratssitzungen, hat für reibungslose und schnelle Abläufe innerhalb des Europarates zu sorgen, hat somit teilweise auch eine vermittelnde Funktion und unternimmt offizielle Besuchsreisen zu den Europaratsstaaten. Er vertritt den Europarat vor anderen internationalen Organisationen oder bei politischen Anlässen. Als Repräsentant gibt er dem Europarat ein „*Gesicht*“ (Brummer 2008: 140).⁴⁹ Nicht zu verwechseln ist der Generalsekretär mit dem Menschenrechtskommissar (www.coe.int/sg).

8.3.4.5 *Der Kommissar für Menschenrechte*

Der *Kommissar für Menschenrechte (the Commissioner)* (seit April 2012 Nils Muiznieks) ist unabhängig, unparteiisch und nichtgerichtlich (vgl. Resolution (99) 50: Ziff. 2.). Die Einführung des Amtes des Menschenrechtskommissars wurde beim zweiten Europaratsgipfel 1997 beschlossen (Actionplan (1997): Ziff. 1/2) und 1999 eingeführt. Er wird nach seiner Fachkompetenz im Menschenrechtsbereich ausgesucht (vgl. Resolution (99) 50 Artikel 10).⁵⁰ Sein Aufgabenbereich besteht darin, über die Menschenrechte aufzuklären und Sensibilisierungsmaßnahmen für diese durchzuführen und in den Mitgliedstaaten die Achtung der Menschenrechte sowie die vollständige Übereinstimmung der nationalen Gesetzgebung mit den standardsetzenden Rechtsinstrumenten des Europarates soweit wie möglich durchzusetzen (vgl. Resolution (99) 50 Artikel 3 a und b). Er soll Ratschläge und Informationen bezüglich des Schutzes der Menschenrechte an die Regierungen der Mitgliedsstaaten erteilen und bei Verstößen Hilfe leisten, diese zu beheben (vgl. Resolution (99) 50 Artikel 3e). Um relevante Informationen zu erfassen, kann er sich mit den Regierungen direkt in Verbindung setzen (vgl. Resolution (99) 50 Artikel 7) oder auch entsprechende Besuchs-

49 Der Generalsekretär kann nur aktiv werden, wenn er vom Ministerkomitee oder durch einen Europaratsvertrag dazu veranlasst wird. Beispielsweise ermöglicht ihm Artikel 52 der Menschenrechtskonvention von den Vertragsparteien, eine Erklärung darüber einzuholen, wie sie in ihr nationales Recht die Konventionsbestimmungen implementiert haben (dazu Art. 15 Abs. 3 EMRK). Auch wenn er nach Artikel 52 der Europaratssatzung einzelne und alle Mitgliedstaaten ohne die Einwilligung des Ministerkomitees kontaktieren und Erklärungen einfordern kann, ist seine Entscheidungskompetenz in Menschenrechtsfragen ziemlich begrenzt. Denn er kann auch bei schweren Verstößen keine direkten Maßnahmen oder Sanktionen einleiten. Dies ist dem Ministerkomitee vorbehalten.

50 Der Menschenrechtskommissar wird von der Parlamentarischen Versammlung aus einer Liste mit drei Kandidaten vom Ministerkomitee vorgeschlagen und mit absoluter Mehrheit für eine nichterneuerbare Amtszeit von sechs Jahren gewählt ((vgl. Resolution (99) 50 Artikel 9 und 11).

reisen in einzelne Mitgliedstaaten zur regelmäßigen Einschätzung der Menschenrechtslage (*assessment visits*) durchführen. Dann stehen Treffen mit Vertretern der Regierungen, des Justizwesens und nationaler Menschenrechtsorganisationen an oder er besucht Orte mit menschenrechtlicher Relevanz, wie Gefängnisse, Waisenhäuser, Flüchtlingsheime oder Schulen.⁵¹ Dadurch und durch seine Teilnahme an menschenrechtsspezifischen Kongressen und Events sowie seine Stellungnahmen zu aktuellen Menschenrechtsfragen in den Medien hat der Kommissar die Stellung des Europarates nach außen verbessert. Er kooperiert und sorgt für Erfahrungsaustausch mit anderen Organisationen wie der EU, der OSZE und den Untereinheiten der UNO, Schulen und Think-Tanks (vgl. Resolution (99) 50 Artikel 3i).⁵²

8.3.4.6 Der Kongress der Gemeinden und Regionen

Der *Kongress der Gemeinden* (Kongress der Gemeinden 2017) gilt als wichtiger Partner im Dialog mit Regierungen. 1957 fand die erste Konferenz lokaler Behörden statt. Beim Gipfeltreffen in Warschau 2005 unterstrichen die Staatsvertreter die Notwendigkeit der lokalen und regionalen Demokratie für die Demokratie im europäischen Raum. Damit wurde die Bedeutung der Kongressaktivitäten betont (The Congress 2011: 2). Neben der Förderung von kommunaler und lokaler Demokratie begünstigt der Kongress auch Dezentralisierungsprozesse sowie den interkulturellen Dialog. So können verständlicherweise Fragen, die Minderheiten betreffen, auf kommunaler Ebene besser gelöst werden (Brummer: 190).⁵³

51 Initiiert sind diese Reisen auf Anregung des Ministerkomitees, auf eine Einladung eines Mitgliedstaats oder auf eigene Initiative des Kommissars. Manchmal folgen nochmalige Besuche zur Nachbereitung (*follow-up visits* – meist nach einigen Jahren zur Einschätzung der erzielten Fortschritte), Kontaktbesuche (*contact visits*), um den schon bestehenden Dialog zu festigen, und Sonderbesuche (*special visits*) zur Besprechung spezieller Themen. Die Besuche werden in einem Besuchsbericht (*visit report*) protokolliert, der meistens auch schon Empfehlungen und Ratschläge an die Nationen selbst enthält und auch dem Ministerkomitee sowie der Versammlung neben dem jährlichen Bericht vorgelegt (vgl. Resolution (99) 50 Artikel 3f–h). Falls angemessen, kann der Kommissar darüber hinaus Berichte, Stellungnahmen und Empfehlungen ausstellen (Vgl. Resolution (99) 50 Artikel 8), deren Umsetzung von ihrem freien Willen abhängt.

52 Zwar ist er nicht mit einer Exekutivmacht ausgestattet, er kann aber nach dem 14. Protokoll der Menschenrechtskonvention an den Verhandlungen des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte teilnehmen und auch Position beziehen.

53 Der Kongress setzt sich auch für eine gute Zusammenarbeit zwischen den Kommunen und Regionen ein und dies nicht nur innerhalb eines Mitgliedsstaates, sondern auch auf zwischenstaatlicher Ebene (The Congress 2011: 3).

Der Kongress pflegt partnerschaftliche Beziehungen mit anderen Institutionen und hat beispielsweise 2005 (2009 ergänzt) ein Abkommen mit der Europäischen Union geschlossen. Grundlage seiner Arbeit ist die *Charta der Kommunalen Selbstverwaltung*, die 1988 und mittlerweile bei 44 von 47 Europaratsstaaten in Kraft trat. Dieses Instrument setzt Standards für den Schutz sowie die Entwicklung lokaler Behörden. 2008 findet dieses Werkzeug Unterstützung durch die Charta der regionalen Demokratie, die sich auf die neuesten regionalen Entwicklungen fokussiert und die Vorteile der Regionalisierungsprozesse wie beispielsweise Bürgerbeteiligung hervorhebt (The Congress 2011: 5).

Neben dem dazugehörigen Monitoring des Kongresses, wieweit die Pflichten der Mitgliedsstaaten im Rahmen dieser beiden Europaratsverträge eingehalten werden, fällt auch die Wahlbeobachtung – und zwar des ganzen Wahlprozesses, der Rolle der Medien in diesem Zusammenhang, die Parteienfinanzierung und die Situation nach den Wahlen – in seinen Aufgabenbereich. Ferner unterstützt der Kongress seine Mitgliedsstaaten bei der Umsetzung der von den Europaratsstaaten eingegangenen Verpflichtungen, beispielsweise durch entsprechende Trainingsprogramme (The Congress 2011: 4).⁵⁴

Um die kommunalen und regionalen Gebietskörperschaften in den Europarat sinnvoll einzubinden und maximal partizipieren zu lassen, wurde ihre Vertretung ähnlich wie in der Parlamentarischen Versammlung strukturiert. Die nationalen Delegationen (*national delegations*) im Kongress bestehen aus den gewählten Vertretern der lokalen und regionalen Gebietskörperschaften aller Mitgliedsstaaten. Sie repräsentieren somit mehr als 200.000 Gemeinden und Regionen der Europaratsstaaten.⁵⁵ Wie

54 Seine Arbeit und Erkenntnisse bündelt der Kongress in länderspezifischen und -übergreifenden Berichten, Resolutionen und Empfehlungen zur Förderung kommunaler und regionaler Demokratie, die er nicht nur an die betreffenden Mitgliedsstaaten richtet, sondern dem Ministerkomitee unterbreitet. Der Kongress dient somit sowohl dem Ministerkomitee als auch der Parlamentarischen Versammlung als beratendes Organ in diesen Fragen.

55 Die nationalen Delegationen, die eine gleichgewichtige Vertretung ihrer kommunalen und regionalen Gebietskörperschaft widerspiegeln, stellen 318 Kongressmitglieder (members) und 318 Stellvertreter (substitutes) für eine Amtszeit von zwei Jahren. Proportional werden die Mitglieder entsprechend der Bevölkerungszahl in die beiden Kongresskammern aufgeteilt. Wie in der Parlamentarischen Versammlung ist Deutschland mit 18 Mitgliedern sowie 18 Stellvertretern beteiligt und in die Kammer der Gemeinden (*Chamber of Local Authorities*) und in die Kammer der Regionen (*Chamber of Regions*) aufgeteilt (The Congress 2011: 6). Das heißt, dass in einer Kammer neun Mitglieder und neun Stellvertreter sitzen. Beide Kammern bilden mit dem Präsidenten des Kongresses (President of the Congress) zusammen das Präsidium des Kongresses (bureau of the Congress).

in der Parlamentarischen Versammlung soll auch der Kongress eine Verteilung der politischen Fraktionen aufweisen, die die politische Situation in den jeweiligen Mitgliedstaaten widerspiegelt. So bietet auch der Kongress die Bildung von politischen Gruppen (*political groups*): Die sozialistische Gruppe (SOC), die Gruppe der Europäischen Volkspartei (EPP/CD), die Liberaldemokraten (ILDR) und Unabhängigen (NR).⁵⁶ Zu erwähnen sind noch drei spezielle Arbeitseinheiten des Europarates:

8.3.4.7 Europäische Kommission für Demokratie durch Recht

Die *Europäische Kommission für Demokratie durch Recht* (Venedig-Kommission) gilt als unabhängige Denkfabrik und wurde im Januar 1990 mit dem Ziel gegründet, neue Beitrittsländer, wie die mittel- und osteuropäischen Transformationsstaaten, beim Aufbau einer parlamentarischen Demokratie und bei der Schaffung rechtsstaatlicher Strukturen juristisch zu beraten (Resolution R90(6)). Es geht ihr um die Konsolidierung der demokratischen Stabilität in Europa durch die Förderung politischer, gesetzgeberischer und verfassungsrechtlicher Reformen.

Voraussetzung für die Mitgliedschaft im Europarat ist die Einladung an die potentiellen Beitrittskandidaten durch das Ministerkomitee des Europarates.

57 Länder sind mittlerweile Mitglieder der Venedig-Kommission, also 10 Länder mehr als die Europaratsstaaten: Algerien (2007), Brasilien (2009), Chile (2005), Israel (2008), Südkorea (2006), Kirgistan (2004), Mexiko (2010), Marokko (2007), Peru (2009) und Tunesien (2010). Das liegt daran, dass seit 2002 die Kommission auch nichteuropäische Länder von ihrer Arbeit profitieren lassen möchte. Beobachterstatus haben darüber hinaus Argentinien, Kanada, der Heilige Stuhl, Japan, Kasachstan, USA, Uruguay. Teilnehmen an den Plenarsitzungen dürfen die Europäische Kommission, das EU-Komitee der Regionen und die OSZE sowie das Büro für demokratische Institutionen und Menschenrechte (ODIHR). Besonderen Mitarbeiterstatus genießen die Palästinensischen Nationalen Behörden und Südafrika. Der Schwerpunkt der Kommission liegt in der Entwicklung europäischer rechtlicher Standards, insbesondere Wahlrechts- und Verfassungsfragen betreffend (Venice Commission 2008: 15-16). Bei der Beratung ihrer Mitgliedsstaaten in Verfassungsfragen ernennt

⁵⁶ Der Kongress trifft sich in Straßburg für zwei Plenarsitzungen im Jahr, im Frühjahr und im Herbst. Dazu werden auch andere Delegationen von Europäischen Organisationen oder Nichtmitgliedsstaaten als Beobachter eingeladen.

die Kommission eine Berichterstattergruppe, die den jeweiligen Staat bei der Aus- und Umarbeitung der Verfassung unter die Arme greift. Diese bezieht außerdem Stellung zu Gesetzesentwürfen im Bezug auf die europäischen Standards. Die Venedig-Kommission war schon bei vielen Verfassungsreformen beteiligt, wie z.B. in Bulgarien, Finnland oder Kirgistan (Brummer 2008: 222). Da bei der Umsetzung der Verfassungen in die Praxis die Verfassungsgerichte eine zentrale Rolle spielen, ist die Zusammenarbeit mit Verfassungsgerichten unerlässlich.

The *Joint Council on Constitutional Justice* wurde 2002 eingerichtet, um die Verbindung zwischen den Mitgliedern der Venedig-Kommission, Vertretern nationaler Gerichte, des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR) und dem Europäischen Gerichtshofs (EuGH) zu stärken. Die Kommission pflegt auch Kontakte zu nichteuropäischen Verfassungsgerichten, wie zur *Union of Arab Constitutional Courts and Councils*. Wie bei Verfassungsfragen strebt die Kommission auch bei Wahlrechtsfragen die Anpassung der Wahlgesetzgebung ihrer Mitgliedstaaten an die europäischen Vorgaben an, die sie in ihrem *Code of Good Practice in Electoral Matters* 2003 zusammengefasst hat (Brummer 2008: 21). Von jedem Staat wird ein Mitglied (*member*) und ein Stellvertreter (*substitute*) für eine Amtszeit von vier Jahren abgesandt.⁵⁷

8.3.4.8 Europäische Kommission zur Bekämpfung von Rassismus und Intoleranz

Das Monitoring-Organ, die „*Kommission gegen Rassismus und Intoleranz*“ (ECRI) (ECRI 2017) ist auf die Bekämpfung von Rassismus, Diskriminierung aus rassistischen Gründen, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Intoleranz ausgerichtet. Die Funktions- und Arbeitsweise der Kommission ist in einer Resolution (Res(2002)8) und einem Aktionsplan beschrieben (vgl. Vienna Declaration (1993):

57 Der Leitungsausschuss ist das Präsidium (*bureau*), welches sich aus dem Präsidenten, der die Sitzungen leitet und die Kommission nach außen vertritt, drei Vizepräsidenten und vier weiteren Mitgliedern der Kommission zusammensetzt. Das Präsidium trifft sich in der Regel vor den jährlichen vier Plenarsitzungen (*sessions*) der Kommissionsmitglieder. Die Plenarsitzungen finden in Venedig statt, daher auch der Name: Venedig-Kommission. Untergliedert ist die Kommissionsarbeit in Unterausschüsse (*sub-committees*), wie den Unterausschuss für Demokratische Institutionen, Verfassungsrecht, Internationales Recht, Grundrechte und Menschenrechtsschutz (Venice Commission 2008: 89).

Appendix III).⁵⁸ Das Inkrafttreten des 12. Protokolls der EMRK, das ein Diskriminierungsverbot festschreibt, wurde von der Kommission sehr begrüßt. Die Aufgabe der Kommission liegt in der Prüfung der entsprechenden Gesetze und Politik in den Europaratsstaaten. Sie unterbreitet Handlungs- und Änderungsempfehlungen. Es gibt zum einen länderspezifische Untersuchungen, die in einem Länderbericht (*country reports*) gebündelt werden. Nachdem dieser von der Kommission angenommen wurde, wird er durch das Ministerkomitee an das betreffende Land weitergeleitet. Alle Staaten werden alle vier bis fünf Jahre einer derartigen Untersuchung unterzogen. Um allen Ländern gerecht zu werden, werden pro Jahr zehn Länder unter die Lupe genommen. Es werden *Gute Praktiken (good practices)* gesammelt und in Empfehlungen (*general policy recommendations*) an alle Europaratsstaaten weitergegeben. Idealerweise werden diese auch von den Mitgliedsstaaten angenommen und umgesetzt. Die Kommission arbeite nicht nur eng mit nationalen Institutionen zusammen, sondern auch die Kooperation mit anderen internationalen Organisation wie der EU oder OSZE muss laut Ministerkomitee gewährleistet werden (vgl. CM(2005)80 final: Ziff. I/2). Die Interaktion mit anderen Organisationen ist ein großer Bestandteil für fast alle Organe des Europarates. Die Kontaktpflege zu ungefähr 400 *Internationalen Nichtregierungsorganisationen* lässt den Europarat von deren Fachwissen und ihrer Nähe zur Zivilgesellschaft profitieren.⁵⁹

So pflegt der Europarat seine Verbindung mit der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE), den Vereinten Nationen (UNO) sowie der Europäischen Union (EU). Teilweise überschneiden sich die Zielsetzungen, Schwerpunkte und sogar Symbole. Die europäische Flagge, ein Kreis aus zwölf Sternen, die als Symbol für Vollkommenheit gewählt wurden, wurde 1955 vom Ministerkomitee auf Vorschlag der Parlamentarischen Versammlung des Europarates verabschiedet. Seit 1986 ist die Flagge auch das Symbol der Europäischen Union (EU) mit ihren 27 Mitgliedsstaaten.

58 Das Präsidium (bureau) setzt sich aus einem Vorsitzenden und sieben Mitglieder der Kommission zusammen und trifft sich mit allen Kommissionsmitgliedern (ein Vertreter mit entsprechender Expertise und Reputation pro Europaratsmitgliedstaat) als Plenum dreimal im Jahr (plenary meetings). Administrativ wird die Kommission vom Sekretariat des Europarates unterstützt, und zwar durch das Generaldirektorat für Menschenrechte und Recht.

59 In der Resolution(51) 30 F ist die Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen geregelt. Nach dieser kann das Ministerkomitee mit anderen Organisationen sogar Abkommen schließen.

8.3.5 Der Europarat und die Europäische Union

Da es dem Europarat um Menschenrechte im europäischen Raum geht, sollte hier auch sein Verhältnis zur Europäischen Union beleuchtet werden, die ebenfalls ihre Wurzeln im Nachkriegseuropa hat und sogar 2012 mit dem Friedensnobelpreis für Frieden, Versöhnung, Demokratie und Menschenrechte in Europa ausgezeichnet wurde. Die Beziehung zwischen beiden Institutionen reicht bis 1957 zurück, als der Artikel 220 AEUV (ehem. Art 302–304 EGV) zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG), der heutigen EU, die Zusammenarbeit mit dem Europarat einläutete.

Durch die gemeinsamen Programme (*joint programmes*) ist die Zusammenarbeit zwischen EU und Europarat enger geworden. Die zumeist länderspezifischen gemeinsamen Programme helfen den jeweiligen Ländern bei rechtlichen und institutionellen Reformen. Zusammenarbeit findet sich im Bereich des Schutzes von nationalen Minderheiten oder beim Kampf gegen Korruption und organisierte Kriminalität, aber auch im Bereich Kultur und Bildung. Seminare und Workshops werden im Einklang mit den betroffenen Staaten konzipiert, vom Europarat umgesetzt und gemeinsam mit der EU finanziert (Kloth 2012: 140).⁶⁰

Die EU verweist immer mehr im EU-Sekundärrecht auf entsprechende Abkommen des Europarates, „*welche bei der Ausarbeitung oft eine Inspirationsquelle sind*“ (Benoit-Rohmer; Klebes 2005: 130 FN. 5). Regelmäßiger Austausch zwischen dem Europarat und der EU-Troika findet im Bereich der polizeilichen und justiziellen Zusammenarbeit statt (Kloth 2012: 142). Die EU ist weiter in verschiedenen Gremien des Europarates vertreten. Wenn es um verfassungsrechtliche Fragen geht, greift die EU gerne auf die Expertise der Venedig-Kommission zurück, wo sie einen Sonderstatus (*special status*) genießt. Von den mehr als 200 Abkommen des Europarates stehen 46 Verträge auch Nichtmitgliedern zum Beitritt offen. Allerdings ist die EU erst elf Verträgen beigetreten (Vandenberghe 2008/2009: 32 FN. 194). Auch wenn die

⁶⁰ Beispiele für gemeinsame Projekte sind EIDHR (Europäische Initiative für Demokratie und Menschenrechte), TACIS und CARDS (Unterstützung der Gemeinschaft für Wiederaufbau, Demokratisierung und Stabilisierung) „*Programme für die Roma in Südosteuropa*“ und „*Maßnahmen zur Verbesserung der Hochschulbildung*“ (Juncker 2006: 31). Meist übernimmt die finanzstärkere EU den größeren Teil, teilweise bis zu 90 % (Juncker 2006: 31).

EU erst wenigen Konventionen beigetreten ist, griff man gerne auf diese als Richtlinie zu (Vandenberghe 2008/2009: 33 FN. 195).

„Während der Gerichtshof der EU eine Monopolstellung hinsichtlich der Interpretation der EU-Verträge innehat, ist der EGMR für die Anwendung der EMRK zuständig“ (Kloth 2012: 141).

Es sind Schnittmengen gegeben und die Konventionen des Europarates dienen dem EuGH in Luxemburg als Maßstab bzw. Richtlinie, wenn es um Menschenrechtsfragen geht (Paciotti 2008: 37, Vandenberghe 2008/2009: 34 FN. 213 und vgl. Juncker 2006: 12).

Um die Beziehungen zwischen beiden Institutionen stetig auszubauen, wurden die regelmäßigen Quadripartite-Treffen (Vierertreffen) 1989 eingeführt.

Beim 23. Quadripartite-Treffen 2006 wurde über einen ganz brisanten Sachverhalt diskutiert, der sich auf beide Institutionen bezog, nämlich die Errichtung einer *Grundrechtsagentur der EU*. Der Europarat äußerte hier die große Befürchtung, dass es zu einem Teilabzug seiner Kompetenzen käme oder zu einer Duplizierung im generellen Sinne und der Europarat selbst seine Rolle als Maßstabssetzer im Bereich der Menschenrechte und Grundfreiheiten verliere (Vandenberghe 2008/2009: 18; Recommendation 1744 (2006): Ziff. 4; Resolution 1427 (2005): Ziff. 10).

Die EU richtete 2007 die *Agentur der Europäischen Union für Grundrechte* (*European Union Agency for Fundamental Rights – FRA*) mit dem Sitz in Wien ein (Verordnung EG Nr. 168/2007, ABI. EU 2007 L 53/1). Dabei versicherte die Agentur der Europäischen Union für Grundrechte, dass sie ausschließlich *„deal with fundamental-rights issues in the European Union and in its Member states when implementing Community law“* (Vandenberghe 2008/2009: 22 FN. 134), d.h. nur innerhalb des Anwendungsbereichs des Gemeinschaftsrechts operiert. Zusammen mit dem Vertrag von Lissabon wurde die EU-Grundrechtcharta für die EU-Mitgliedstaaten und ihre Institutionen am 01. Dezember 2009 rechtskräftig (außer für Polen und Großbritannien). Die Grundrechtcharta vereint Grundsätze der EMRK sowie der Europäischen Sozial-Charta in einem einzigen Text mit dem Ziel, diese sichtbarer für die Öffentlichkeit zu machen (Vandenberghe 2008/2009: 21).⁶¹

⁶¹ Nähere „Erläuterungen zur Charta der Grundrechte“ finden sich im *Amtsblatt der Europäischen Union* (2007/ C 3030/02).

Auch wenn das auf der EMRK und dem EGMR beruhende System des Menschenrechtsschutzes unberührt bleibt, schaute der Europarat besorgt auf die EU, die sich seit geraumer Zeit mehr auf Europaratsthemen fokussiert. Der Europarat fühlt sich konfrontiert mit der „*Unterminierung seiner Wertebasis und mit der zunehmenden Verdrängung im Europäischen Integrationsprozess*“ (Brummer 2008: 255).

Um diesen Sorgen entgegenzuwirken, haben die Akteure beim Warschauer Gipfeltreffen (16./17. Mai 2005) einen Aktionsplan mit zehn Leitlinien für das zu zeichnende *Memorandum of Understanding* ausformuliert (vgl. CM(2005)80 final: Ziff. 4/1.). In diesem wird die verbesserte (Artikel 8) und erweiterte Kooperation (Artikel 13) sowie der politische Dialog (Artikel 8) aufgelistet. Im Artikel 12 werden eine Arbeitsteilung zur Vermeidung von Duplizierung und Synergieeffekte schaffende Maßnahmen festgeschrieben. Vor allem wurden die gemeinsamen Werte hervorgehoben sowie der Beitritt der Europäischen Union zu der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) angesprochen (Vandenberghe 2008/2009: 12).⁶²

Die ideale Zusammenarbeit wurde vom Präsidenten der Europäischen Kommission, Jean-Claude Juncker, 2006 im Analysebericht zur bestehenden Kooperation zwischen der EU und dem Europarat mit etlichen Verbesserungsvorschlägen vorgetragen (beim 3. Gipfeltreffen in Warschau (16./17. Mai 2005) beauftragt). In seinem Bericht über das Zusammenspiel beider Institutionen geht es Jean-Claude Juncker darum, beide nicht als Konkurrenten, sondern als Partner darzustellen, auch wenn er das Verhältnis als ein „*wackeliges Tandem*“ (Juncker 2006: 2) bezeichnet. Es gebe keinen „*Raum für Rivalitäten*“, denn sie „*ergänzen sich beide aufs Engste*“ (Juncker 2006: 2f.). Trotz etlicher erfolgreich abgeschlossener Projekte ist Juncker der Ansicht, dass die *Erklärung über Partnerschaft und Zusammenarbeit* aus dem Jahre 2001 ihre volle Wirkung noch nicht ganz entfaltet hat, Konsultationsstrukturen sowie Alternativen für Kooperationen ausbaufähig sind (Juncker 2006: 32). Trotz allem ist die Beziehung unbefriedigend und die Synergieeffekte sind ausbaufähig (Juncker 2006: 3).

⁶² Die Gefahr der Arbeits-Duplizierung war durchaus gegeben und einige Beispiele können in diesem Bereich genannt werden. Beispielsweise kritisierte der damalige Generalsekretär Terry Davis die Pläne der Europäischen Kommission im Bereich der Terrorismusbekämpfung als überflüssig (vgl. Press Release 750 (2007)). Dies führte zum „*Abkommen zwischen der Europäischen Gemeinschaft und dem Europarat über die Zusammenarbeit der Grundrechteagentur und des Europarats*“ (Abkommen 15.07.2008, ABI. EU 2008 L 186/7).

Die Konsequenz des Juncker-Berichts war beispielweise die Unterzeichnung eines Abkommens zwischen der Parlamentarischen Versammlung, dem Europarat und dem Europaparlament am 28.11.2007 zur Stärkung der Kooperation.⁶³

Ein Beitritt zur Menschenrechtskonvention und somit zum Europarat hätte der EU ermöglichen sollen, in sämtlichen Gremien des Rats für sich zu sprechen, Synergieeffekte zu schaffen sowie Überschneidungen zu mindern (Juncker 2006: 38).

Der geplante *Beitritt der EU zur EMRK* sollte das Highlight der Beziehungen beider Organisationen sein (vgl. Kloth 2012: 146). Dazu wurde dank des Artikels 17 des Protokolls ein neuer Absatz (Abs. 2) in Artikel 59 EMRK eingefügt mit dem Wortlaut: „Die Europäische Union kann dieser Konvention beitreten.“ Der Beitritt zur EMRK war nun nicht nur Staaten (wie bisher in Artikel 56 Abs. 1 EMRK geregelt), sondern auch internationalen Organisationen möglich (vgl. Leutheusser-Schnarrenberger 2011: 144, Press release 437 (2010), Vandenberghe 2008/2009: 36 FN. 220).

Wenn die EU Vertragspartner des Europarats geworden wäre, würde dies heißen, „dass jemand, der sich durch ein EU-Organ in seinen Rechten verletzt sieht, nach Ausschöpfung aller innerstaatlichen Rechtsbehelfe die Sache vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte bringen kann“ (MEMO/10/84). Dieser wäre somit die höchste und letzte Instanz, um den Schutz der Grundrechte zu erzielen. Ziel war es, das ganze Handeln der EU einer „externen gerichtlichen Begutachtung und Kontrolle“ (MEMO/10/84) im Bereich der Menschenrechte zu unterwerfen (MEMO/10/84), um damit zur „harmonischen Entwicklung der Rechtsprechung der beiden europäischen Gerichtshöfe im Bereich der Menschenrechte“ zu verhelfen (Report A7-0144/2010: 4).

Außerdem hätte der Europarat mit seinem neuen Mitglied einen weiteren Beitragszahler (vgl. Artikel 8 Beitrittsvertrag).

Seit dem Colombo-Report von 1986 wurde an dem Beitritt der EU zum Europarat gearbeitet, der dann letztendlich an der Beurteilung des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) gescheitert ist (vgl. Vandenberghe 2008/2009: 37 FN. 228). Trotzdem kann die Kooperation dadurch gestärkt werden, dass die EU alle ihr zugänglichen Konventionen des Europarates ratifiziert.

⁶³ Man darf nicht vergessen, dass beide jahrelang eine räumliche Nähe genossen. Bis 1999, zur Vollendung des Europaparlamentsgebäudes, nutzte das Europäische Parlament die Räume der Parlamentarischen Versammlung für ihre Sitzungen (Klotz 2012: 141).

Der Europarat trägt im Interesse sämtlicher Europäer mit seinen Konventionen auf dem Feld der grundlegenden Menschenrechte, Verhütung von Folter, sozialen Rechte, Rechte von Minderheiten, des Datenschutzes, der Biomedizin und des Problems der Staatsangehörigkeit zu einem europaweiten Rechtsraum mit 47 Staaten und 800 Millionen Bürgern bei (vgl. Juncker 2006: 17, 18). Der Europarat mit seinen kostbaren Instrumenten, wie der EMRK und dem Gerichtshof für Menschenrechte, ist durch nichts zu ersetzen. Auch wenn manche Menschenrechtskonventionen, im Gegensatz zur EMRK, nicht oder nur teilweise ratifiziert, somit teilweise nicht in die nationale Gesetzgebung implementiert und somit nicht rechtswirksam sind, dienen sie dennoch als Orientierungshilfe in der internationalen Menschenrechtsdebatte. Walzer bezweifelte, „*dass es jenseits des Staates Akteure gibt, die verpflichtet wären, diese umfassenden Rechte durchzusetzen, wenn Staaten darin versagen*“ (Walzer 2005: 19). Doch das Instrumentarium des Europarates leistet durch die Ratifizierung und Implementierung von Konventionen wie die beim EGMR einklagbare EMRK als internationaler Akteur einen großen Beitrag dazu, dass Staaten – in Walzers Worten – „*anständig*“ (Walzer 2005: 18) bleiben bzw. werden.

8.3.6 Der Europarat und die Herausforderungen eines pluralistischen Zeitalters

Der Aspekt des Pluralismus ist gerade in unserer heutigen Zeit so wichtig, da dieser immer mehr zunimmt und unser Zeitalter prägt: „*Differentiation was the decisive fact about modernity*“ (Walzer, Miller 2003: 296). Die klassischen soziokulturellen Zusammenhalte lösen sich auf (*decomposition*) (Walzer 1990a: 9). Die Menschen haben nicht nur zu einer einzigen moralischen Kultur Zugang (Walzer 1990a: 8). Weltweit parallelisieren und bilden sich neue „*individuelle Existenzformen*“ (Schönherr-Mann 2000: 112, Walzer: 1990a: 11). Walzer spricht von einer Fragmentierung (*fragmentation*) (Walzer 1990a: 9).

Ein Ziel des Europarates ist natürlich die Vielfalt, den Pluralismus zu erhalten. Beispielsweise soll das *Europäische Kulturabkommen* zur Förderung und zum Schutz der kulturellen Vielfalt, der Vielzahl der nationalen Identitäten als kulturelles Erbe Europas dienen (www.coe.int/culture). Wichtige Kampagnen wie *Dosta!* (www.dosta.org), die sich die Bekämpfung der Vorurteile gegenüber Roma zur Aufgabe gemacht hat oder etliche Kampagnen gegen Diskriminierung jeglicher Art

(www.coe.int/antidiscrimination) zeigen das Streben nach Erhalt einer gesunden Vielfalt.

Um diesem Anspruch gerecht zu werden, möchte der Europarat so vielen Gemeinschaften und Minderheiten der 47 Mitgliedsstaaten wie möglich, die Teilnahme am Menschenrechtsdiskurs ermöglichen.

Sie sollen ihre Gerechtigkeitsvorstellungen miteinbeziehen können. Denn diese sind die Grundlage für die daraus hervorgehenden Menschenrechte in Form von Konventionen und anderer Abkommen. Dieser Tatbestand spiegelt in gewissem Grad das wider, was Michael Walzer unter dem Dualismus von *Minimalismus* und *Maximalismus*, *dünn* und *dicker* Moral, *universaler* und *relativer* Moral versteht (Walzer 1994: 7). Seine Gerechtigkeitstheorie geht von einem Pluralismus der Gesellschaft aus, einer „*maximalist idea*“ (Walzer 1994: 16), d.h. er ist umfassend, partikularistisch und dicht: „*Morality is thick from the beginning*“ (Walzer 1994: 3). Die daraus durch reiterative Interpretation resultierende Moral ist *dünn* (vgl. Walzer 1994: 6). Walzer spricht dabei von „*locate commonality at the endpoint of difference [...] we put together the moral minimum by abstracting from social practices reiterated in many countries and cultures*“ (Walzer 1994: 14).

8.3.7 Resümee

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Institutionalisierung von Menschenrechten, d.h. ihre für alle Beteiligten tragbare Formulierung und deren Schutz ein sehr komplexer Sachverhalt ist. Weiter müssen die Menschenrechte der Komplexität und Schnelligkeit der Ereignisse der Zeit entsprechen (vgl. Schönherr-Mann 2000: 58), womit Menschenrechtskataloge und -konventionen an Anzahl zunehmen. Umso mehr sind Menschenrechte „*verständlich zu formulieren, schriftlich abzufassen und öffentlich aufzustellen [...] um zu verhindern, das Recht nicht zu kennen, zu vergessen oder zu missbrauchen*“ (Brieskorn 1997: 14). Die Klarheit und verständliche Ausformulierung ist sehr wichtig. Denn wenn Menschenrechte zu allgemein und abstrakt sind, besteht die Gefahr, komplizierte Sachverhalte nicht mehr verstehen zu können und Besonderheiten nur ungenügend berücksichtigen zu können (Brieskorn 1997: 15).

All diese Verträge sollen im Rahmen des gegebenen Staatenbundes zu einer verantwortungsvolleren Gesetzgebung der jeweiligen Mitgliedsstaaten beitragen. Sie sollen

– in Walzers Worten – die schon bestehende „*dichte*“, lokale Maximalmoral, das Flechtwerk von eingeübten Verhaltensweisen, die die Menschen in ihren Lebenswelten routiniert ausführen, in Einklang mit den universalen Normen bringen. Der Europarat ist daher sehr bemüht, dass seine Normen in die lokale Gesetzesordnung implementiert werden. Die Monitoring-Mechanismen des Europarates beobachten den Implementierungsprozess und er leistet Hilfestellung, wo es nötig ist.

Eine „*dünne*“ elementare Kernmoral, als die man die EMRK interpretieren könnte, kann das Verhalten aller so anleiten, dass es unabhängig von einer bestimmten kulturellen Situation akzeptabel für andere Menschen bleibt. In diesem Sinne würden sich die Regeln einer minimalen Moral als universal erweisen. Universalität meint, dass die allgemeingültigen Kernnormen jeden einzelnen als Individuum betreffen. Das Wechselspiel von universalen Standards und deren lokalen, partikularen Anwendung ist die Basis für eine humanere Gesellschaft. Dazu Walzer:

„I am inclined to call the necessary character of any human society: universal because it is human, particular because it is society“ (Walzer 1994: 7).

8.4 Die Begründung einer universalen Minimalmoral

Die drei vorgestellten Universalismus-Dimensionen sind grundsätzlich zu unterscheiden, weisen aber Parallelen auf, ergänzen sich und treten gemeinsam auf. So haben beispielsweise Minimalismus und Selbstbestimmungsuniversalismus prinzipiell die Möglichkeit einer externen Beschränkung eines expansionistischen Selbstverständnisses politischer Gemeinschaften. Moralischer Minimalismus und kommunitärer Selbstbestimmungsuniversalismus zeichnen sich nach Walzer durch einen harten Kern aus, der gegenüber anderen Gemeinschaften eingefordert werden kann, womit beide den Anforderungen der Menschenrechte erster Generation, wie der EMRK, entsprechen würden. Die internen Selbstbestimmungsprozesse seien von außen zu akzeptieren, solange das Leben und die Freiheit der Gemeinschaftsmitglieder nicht grundlegend, z.B. durch Massaker, Folter oder Versklavung (Walzer 1994: 16), gefährdet werden und solange die Integrität aller anderen Gemeinschaften respektiert wird. Der empirische, *reiterative Universalismus* hingegen ist viel offener und weicher. Hier wird nicht die Erfüllung eines harten Kerns eingefordert, sondern eine Perspektive eröffnet, wie sich Gemeinschaften auf gemeinsame Standards einigen können. Tragend ist beim *reiterativen Universalismus* die Vorstellung einer freiwilli-

gen Übereinstimmung. Es geht hier um eine dialogische Verständigung über gemeinsame Werte, eines „*overlapping consensus*“. Den Ausdruck „*overlapping consensus*“ hat John Rawls geprägt und Walzer setzt diesen mit seiner Vorstellung von Minimalismus gleich (Walzer 2006: V). Der Minimalismus beschreibt eine Übereinstimmung über grundlegende ethische Normen (Haus 2000: 80, 81). Eine derartige reiterative Vorgehensweise veranschaulicht Hans Küngs Werk *Projekt Weltethos* (1990). Dieser kommt zum Ergebnis, dass die Weltreligionen ähnliche Grundwerte, Normen, Ideale und Ziele haben, die eine gute Basis für einen *Grundkonsens*, einen Weltethos bietet. Es geht Küng nicht um eine Einheitsreligion. Es geht ihm um einen Minimalkonsens über ein Set an Werten, die ein friedvolles Nebeneinanderleben der Interessensgruppen gewährleisten sollen (Schönherr-Mann 2010: 41, 42). Schönherr-Mann säkularisiert Küngs Theorie: Religiös erhalten Werte „*eine höhere Weihe, säkular eine pragmatische Notwendigkeit, die sich aus dem Erfahrungshorizont der Menschen speist und durch diesen nachhaltig bestärkt und kontrolliert wird*“ (Schönherr-Mann 2010: 151). Der Konsensgedanke findet sich bei allen Menschenrechtsbestimmungen, ist grundlegend für die Formulierung aller Menschenrechte aller drei Generationen.

Die Feststellung überlappender Ergebnisse nimmt einen anderen Rang ein, als den eines wirklichen Minimalismus, auch wenn der prozedurale Kern des moralischen Minimalismus mit Sicherheit zu jenen Normen zu rechnen ist, die sich in den meisten diversen Kontexten wiederfinden lassen und auf die eine Einigung nicht schwer fallen dürfte. Der Minimalismus weist einen bestimmten Kern aus, der nicht von empirisch nachweisbaren Reiterationen abhängig ist, „*weil nur so die beschränkende Kraft einer Minimalmoral widerspruchsfrei gedacht werden kann*“ (Haus 2000: 81). Empirische, reiterative Überschneidungen können mit minimalistischen Kriterien nicht wirklich gleichgesetzt werden. Einem *harten Minimalismuskern*, der echte Verbote definiert (Verbot von Massakern und Deportation oder auch das Verhungernlassen der Bevölkerung), steht ein *weicher, reiterativer Universalismus* gegenüber, der offen ist für alle möglichen sich mit der Zeit herausbildenden Gemeinsamkeiten, die dann „*additiv und induktiv*“ (Walzer 1990b: 20) anerkannt werden können (Haus 2000: 87, 88).

Walzers Idee eines reiterativen Universalismus besagt, dass moralische Prinzipien *von innen*, d.h. aus den moralischen Kontexten von Gemeinschaften herausgebildet



und dadurch Überschneidungen sichtbar werden. Es sind „*Schnittmengen regional etablierter maximaler Moralsysteme*“ (Kellerwessel 2005a: 59).

Für Walzers Gerechtigkeitstheorie sind alle drei Universalismus-Formen essentiell und aufeinander angewiesen. Dass Walzers Gedanke einer *gemeinsamen Substanz* verschiedener Partikularmoralitäten, wie es beim *reiterativen Universalismus* oder auch beim *Selbstbestimmungsuniversalismus* der Fall ist, wichtig ist, aber nicht ausreichend für die Bestimmung einer minimalistischen Position, soll im Folgenden verdeutlicht werden (Haus 2000: 88). Wulf Kellerwessel zeigt dies am Beispiel eines internationalen Moraldiskurses über die Frage, ob ein gesunder weiblicher Embryo zu einem gewissen Zeitpunkt der Schwangerschaft abgetrieben werden darf oder nicht. Der Ursprung dieses Moraldiskurses lag in der hohen Anzahl von Schwangerschaftsabbrüchen weiblicher Embryos in Ländern wie China, aber auch den Europaratsmitgliedern Albanien, Armenien, Aserbaidschan oder Georgien. Würde man nach Walzers Interpretationsmethode die lokalen Gegebenheiten berücksichtigen, würde herauskommen, dass die Abtreibung im westlichen Europa im Grunde unzulässig, in beispielsweise Armenien oder Albanien hingegen aus lokalmoralischer Sicht erlaubt wäre. Dort werden männliche Nachkommen aus soziokulturellen und wirtschaftlichen Gründen bevorzugt. Ein Embryo hat somit einen vom Kulturkreis abhängigen Schutz. Der Grund für diese Diskrepanz mag darin liegen, dass in den jeweiligen Traditionen unterschiedliche Betrachtungsweisen über den Wert weiblicher Menschen herrschen (vgl. Kellerwessel 2005a: 39). Nach Walzers reiterativer Methode in Form der Interpretation, die an immer schon vorhandenen Werten anknüpft, die als lokal normativ verbindlich betrachtet werden, wäre ein solches Szenario durchaus möglich. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff des Betrugs, der in der Realität nicht immer in allen Kulturen gegen die verbreitete Moral verstieße (Kellerwessel 2005a: 40f.). Diese Sachverhalte verdeutlichen, dass ein *reiterativer Universalismus* für Walzers Erklärung des Zustandekommens einer universalen Minimalmoral nicht ausreicht: Dafür müssten sämtliche Teile dieser Minimalmoral in jeder lokalen Gemeinschaftsethik entstanden sein, was wohl nicht der Fall ist (Kellerwessel 2005a: 41). Zu bedenken ist, dass gerade mit dem zunehmenden Pluralismus immer mehr unterschiedliche Ansprüche und Ansichten aufeinanderprallen und es schwieriger wird, sich zu einigen, einen Konsens zu gewährleisten.

Auch der *Selbstbestimmungsuniversalismus* könnte allein keine Grundnorm im Sinne einer Minimalmoral sein, auch wenn die Forderung der Selbstbestimmung in jeder Nation bzw. Kultur gegeben ist (vgl. Walzer 1990e: 150) und somit auch interkulturell sowie international gilt und es ihm um eine theoretisch begründete Forderung nach Toleranz zwischen Nationen als kulturellen Gemeinschaften geht. Auch beim Selbstbestimmungsuniversalismus kommt die selbstbeschränkende Kraft des *reiterativen Universalismus* zum Vorschein (Walzer 1990c). Am Beispiel der Unterscheidung zwischen *adligen* und *plebejischen Nationen* ist zu erkennen, „*dass die Nation als ‚Hauptrepräsentant von Partikularität‘ [...] sowohl den reiterativen Wert der kollektiven Selbstbestimmung als auch die unmoralischen Folgen einer solchen Selbstbestimmung [...] in sich vereinigt*“ (Walzer 1990c: 536): Adelige Nationen streben danach, andere Nationen zu dominieren, plebejische wollen nur selbst nicht von anderen dominiert werden (Walzer 1990c: 536), wobei sich Walzer für die letzteren ausspricht (Walzer 1990c: 537ff.). Diese Differenzierung markiert den Unterschied zwischen kollektivem *Egoismus* und *Individualismus*. Egoismus sei stets mit der Vorstellung einer Rangfolge (*ranking*) verbunden, in der das eigene kollektive Selbst über den anderen rangiere, wie es auch im Nationalsozialismus der Fall war, im Gegensatz zum reiterativen Universalismus, der auf das Kriterium der *Toleranz* und *friedlichen Koexistenz* gerichtet ist (Walzer 1990c: 546f.) und somit nur eine beschränkte Rangfolge kennt (Walzer 1990c: 546f.).

Der schon angesprochene *Exodus*, der Auszug aus Ägypten, mit einem neuen kollektiven Selbstbewusstsein unter dem charismatischen Führer Moses, ein in der Zeit der Wüste gewachsenes Zusammengehörigkeitsgefühl, das Streben nach dem eigenen Land, in dem sich ein gemeinsames Leben nach den geteilten und im Sinai-Bund bekräftigten Überzeugungen entfalten kann (vgl. das Buch *Exodus*), kann als legitimes Verlangen nach kollektiver Selbstbestimmung gesehen werden. Im Gegensatz dazu entsprang der *heilige Krieg*, welcher gegen die anderen Völker geführt wurde und deren umfassende Vernichtung zwingend vorschrieb, der Gewissheit, dass deren Lebensweise in den Augen Gottes als minderwertig zu gelten hatte, während Israel ein von Gott „*ausgewähltes*“ Volk war (vgl. Dt 7, 1–16, Ex 34, 12–13).⁶⁴ Diese Argumenta-

⁶⁴ Interessant sind in diesem Kontext Walzers Ausführungen zu Martin Bubers Haltung gegenüber dem Zionismus im Zusammenhang des Palästina-Konflikts (Walzer 1988: 94–114, vgl. Buber 1963). Walzer schätzt Buber als „*nationalistische(n) Kritiker der nationalistischen Politik*“, der an der Haltung der Israelis gegenüber den Palästinensern eine „*Kritik von innen*“ vorgetragen hat (Walzer 1988: 96). Walzers Konzept des reiterativen Universalismus ist entscheidend von Buber inspiriert. Buber gilt

tion stößt vor dem Hintergrund der Grundannahmen des *reiterativen Universalismus* auf ein grundlegendes Problem: Für Walzer lässt sich das wechselseitig zugestandene „*Recht auf Reiteration*“ nicht „*additiv und induktiv*“ begründen, denn es gibt empirisch ja genauso *adlige* wie *plebejische* Nationen, und der „*kritische Test*“ der Toleranz wird verfehlt (Walzer 1990c: 549).

Als weiteren Aspekt lässt sich diese Ausführung noch durch das *Kontingenzproblem* ergänzen. Walzers *reiterativer Universalismus* geht von der Annahme aus, dass alle Kulturen soziale Konstruktionen, also *kontingent* sind. Das Verbot der Rangordnung beruht auf der Anerkennung, dass die anderen Gemeinschaften ebensolche Moralstrukturen sind wie man selbst (Walzer 1990b: 24). Das impliziert das Eingeständnis, dass keine höhere Macht für die Konstruktion der eigenen Verständnisse verantwortlich ist (Haus 2000: 95). Was ist nun aber mit Gemeinschaften, die ein Selbstverständnis der Nichtkontingenz prägt? Darunter fallen alle Gemeinschaften mit universalistischen Ansprüchen und/oder einer Gewissheit des eigenen Auserwähltsein (Haus 2000: 95).

Das Selbstverständnis als auserwähltes Volk, das seinen Bund mit Gott geschlossen hat, repräsentiert einen *Covering-law-Universalismus* (Walzer 1990b: 8f.) und macht das Kontingenzproblem evident (Haus 2000: 97). Inkontingente Weltbilder, die den Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben, können in Konflikt mit anderen Lebensanschauungen stehen und sind oft radikal, kaum kompromissbereit oder gar intolerant (vgl. Schönherr-Mann 2010: 41). Doch muss nicht immer ein *Covering-law-Universalismus* im Sinne eines kollektiven Egoismus von einem chauvinisti-

Walzer als Verfechter einer *Politik der Differenz*, weil er sich für die getrennte Selbstbestimmung von Palästinensern in jeweils einem eigenen Staat, nicht für deren binationales Zusammenleben unter universalistischen Gerechtigkeitsprinzipien eingesetzt habe. An Bubers Darlegungen können jedoch auch die Schwierigkeiten eines auf „*Interpretation und Wiederholung*“ (Walzer 1988: 96) setzenden Universalismus gut veranschaulicht werden (Haus 2000: 91). Die *immanenten* Beschränkungen hängen von der Akzeptanz einer bestimmten Interpretation der geteilten Verständnisse ab, und Bubers Behauptung der Unmöglichkeit eines übergreifenden *rankings* schließt gewisse Verständnisse implizit aus. So vertrat Buber die Auffassung, dass die jüdische Kultur *in sich* die eigene Selbstbegrenzung und das Selbstbestimmungsrecht anderer Völker, also auch der Araber, fordere. Walzer gibt zu, dass diese Herleitung Bubers nicht die erhofften Ergebnisse zeigte, „*sofern nicht zugleich seine Darstellung des Judentums akzeptiert wird, aber dies ist eine Darstellung, die viele Zionisten, wenn auch nicht viele religiöse Juden, vermutlich als angemessen und geistesverwandt empfunden haben*“ (Walzer 1988: 97). Wer oder was soll jedoch die anderen, etwa die „*religiösen Juden*“ (die heute eine dominierende Rolle in der Gesellschaft Israels spielen), überzeugen? Bietet auch die palästinensische Kultur überhaupt eine Möglichkeit der internen Begründung eines allgemeinen Selbstbestimmungsgedankens? Walzer will Bubers Position in dieser Hinsicht übernehmen (vgl. Walzer 1988: 99).

schen *ranking* geprägt sein, wie auch ein niedrigeres *ranking* anderer Gemeinschaften nicht stets zur Verletzung des Toleranzgebotes führen muss. Während stark universalistische und missionarische Gemeinschaften sich sehr wohl an Prinzipien der Toleranz halten können⁶⁵, ist aggressives und expansionistisches Verhalten nicht selten auf die defensiv ausgerichtete Empfindung, Opfer zu sein, zurückzuführen (Haus 2000: 95).

Nach Walzer sind alle Gemeinschaften Konstrukteure ihrer partikularen Moralitäten. Doch diese Überzeugung schließt zum Beispiel alle kulturellen Gemeinschaften aus, die ihre geteilten Verständnisse zum Teil oder ganz nicht *kontingent* als Menschenwerk, sondern ganz *inkontingent* als Werk der göttlichen Vorsehung verstehen und somit auf einer theistischen Weltanschauung, die durchaus *Covering-law*-Qualitäten hat, beruht (Haus 2000: 96, 97). Allerdings ist es wichtig, dass man anderen Gemeinschaften mit Respekt und Toleranz begegnet, auch wenn man deren Kultur in wichtigen Punkten für „*verfehlt*“ hält (siehe Kapitel 6.3.).

Selbstbestimmung ist etwas sehr kostbares. Sie ist für Walzer ein Wert, den man verteidigen muss. Michael Walzer ist unverkennbar ein überzeugter Verfechter des Selbstbestimmungsgedankens (vgl. Walzer 1990b: 14). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Walzers *Selbstbestimmungsuniversalismus* prinzipiell allen kulturellen Gemeinschaften ein „*Recht auf Reiteration*“ zuspricht und er besagt, dass es unmoralisch sei, anderen Gemeinschaften dieses Recht vorzuenthalten (Walzer 1990c: 535, 542). Es gibt keine Lebensform, die allein die richtige ist; das würde dem „*faktisch vorliegenden Pluralismus*“ widersprechen (vgl. Schönherr-Mann 2010: 122). Gerade in der heutigen Zeit mit der Zunahme des Facettenreichtums von Religionen, Kulturen, Lebensformen und Weltanschauungen ist es kaum zu erwarten, dass sich jeweils eine einzelne komplett durchzusetzen werde. Doch folgt eine Einschränkung: Die wechselseitige Anerkennung partikularer Gemeinschaften als „*Produzenten von Moral*“ (*moral makers*), der „*Respekt gegenüber anderen, die gerade solche Moralbildner sind wie wir*“ (Walzer 1990b: 24, Walzer 1990c: 533), gilt als Voraussetzung, ist aber nur ungewiss immanent begründbar. Wie aber ist diese wechselseitige Anerkennung verständlich zu begründen, wenn sie den Partikularmoralitäten *nicht* immanent ist?

65 Ein gewaltverzichtend-missionarisches Selbstverständnis kann subjektive Antipathie durchaus hervorrufen, es gibt aber keinen objektiven moralischen Grund, es abzulehnen (Haus 2000: 97).

Wir haben schon am Beispiel der nationalen Selbstbestimmung gesehen, dass es *gerecht* sei, sich gegenseitig in seiner Partikularität zu *respektieren*, weil es keine Möglichkeit gibt, eine *Rangordnung* zwischen den unterschiedlichen kulturellen Welten festzulegen, wie Walzer schreibt: „*Since there is no way to rank and order these worlds*“ (Walzer 2006: 442f.). Die Folge daraus ist jedoch, dass Walzer einerseits behauptet, dass wir einen *kollektiven Egoismus*, also jegliche Form von Chauvinismus bzw. Rassismus ablehnen sollen, da dieser mit einem *ranking* von Kulturen verbunden ist, und er andererseits dafürhält, dass wir uns gegenseitig respektieren sollen, weil ein solches *ranking* gar nicht *möglich* sei. Allerdings beweisen die Vorkommnisse, *dass* ein *ranking* möglich ist. Dabei macht er deutlich, dass nicht jedes *ranking* verwerflich ist, nicht jeder Kultur müsse ein gleicher *Wert* zugesprochen werden (Walzer 1990b: 10), sondern nur ein solches, das zum Streben nach Dominanz über andere Gemeinschaften führt (vgl. Walzer 1990c: 546f.). Es gibt mehr und weniger emanzipierte Völker. So kann die fremde Gemeinschaft durchaus eine moralisch überlegene, emanzipiertere Kultur sein. Davon zu unterscheiden ist aber die Frage nach der Durchsetzung von als überlegen betrachteten moralischen Verständnissen. In diesem Sinne führt Walzer ein entscheidendes Argument gegen die *gut gemeinte* Durchsetzung moralischer Maximalforderungen in fremden Gemeinschaften ins Feld:

„Expansion and domination deny to their victims the rights of reiteration: autonomous development and freely chosen attachment [...] What underlies this benevolent intention is the morally dangerous belief that the victims have somehow lost their powers of agency, their cultural and moral creativity, their capacity to shape their own lives“ (Walzer 1990c: 542f., Haus 2000: 98).

Auch wenn wir deren Form des Zusammenlebens bei anderen Gemeinschaften für *verfehlt* halten, könnten wir doch immer noch der Auffassung sein, dass es an den Mitgliedern selbst liegt, diese Situation zu verändern. Und fremden Gemeinschaften muss das Recht zugesprochen werden, sich aus eigenen Kräften zu emanzipieren, zu verbessern (vgl. Walzer 1992a: 87ff.).

Abschließend lässt sich festhalten, dass der Kultur einer jeden Gemeinschaft nicht ein *gleicher Wert* zugesprochen werden muss, wohl aber müssen deren „*Geschichten [...] alle in sich einen Wert haben*“ (Walzer 1990b: 10). So merkt Schönherr-Mann an: Die vernünftigen und doch konkurrierenden Weltanschauungen müssen in der Lage sein,

sich nicht nur zu tolerieren, sondern einen Schritt darüber hinaus zu gehen und gegenseitig anerkennen, dass konkurrierende Weltanschauungen nicht eliminiert werden können, sondern man sich mit diesen arrangieren müsse (Schönherr-Mann 2010: 44). In der Einleitung zu *On Toleration* zeigt Walzer die Schwierigkeiten des Ranking-Arguments. Es ist nicht jede Gemeinschaft dazu bereit, andere Gemeinschaften nur deshalb anzuerkennen und zu tolerieren, weil diese selbst begründen und anerkennen können bzw. fähig sind, Argumente zu verstehen. Und somit wäre ein Diskurs möglich.

8.4.1 Moralischer Minimalismus als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbestimmungsuniversalismus

Der *Selbstbestimmungsuniversalismus* ist ein wichtiges Prinzip im Bereich der universellen Moralkonzeption. Er ist aber nicht das grundlegendste. Denn es wird eine Menge universaler Normen bzw. Moralprinzipien als gültig vor dem *Selbstbestimmungsuniversalismus* vorausgesetzt, hier offenbar die Einschränkung des ansonsten geltenden Rechts auf Selbstbestimmung durch eine Kernmoral. Damit dürfte akzeptiert werden, dass es nicht nur universal gültige Normen gibt, sondern dass sie auch den partikular verschiedenen Werten vorgeordnet bzw. hierarchisch übergeordnet sind (Kellerwessel 2005a: 80f.).

Der moralische Minimalismus ist die Bedingung der Möglichkeit des *reiterativen Universalismus* und der Minimalismus gewinnt auch Priorität über den *Selbstbestimmungsuniversalismus*. Er liefert „einen Rahmen für jedes (moralische) Leben“ (Walzer 1993b: 35) und dieser kann unterschiedlich gefüllt sein.

Der Minimalismus fordert Selbstbestimmung als *jeder* Gemeinschaft zustehendes Prinzip und in den Grenzen einer *allgemeinen* Zumutbarkeit (Haus 2000: 99). Letztendlich ist hier festzuhalten, dass Walzers Theorie als universalistisch anzusehen ist, da er allen partikularen Gemeinschaften – unabhängig von ihren dichten moralischen Welten – das gleiche Recht auf Selbstbestimmung einräumt und die Anerkennung dieses Rechts von allen fordert, womit Walzer hier auch einen normativen Relativismus durchscheinen lässt:

„*There is no universal model for a national culture, no covering law or set of laws that controls the development of a nation. But there is a universal model for the behavior of one nation toward the others*“ (Walzer 1990c: 551).

8.4.2 Moralischer Minimalismus als Bedingung der Möglichkeit des reiterativen Universalismus

In einer kleiner werdenden Welt sind die Verständigungsmöglichkeiten über normative Standards gewachsen und so haben sich unterschiedliche Nationen aus freien Stücken dazu entschlossen, „*additiv und induktiv*“ internationale Übereinkünfte abzuschließen. Als Beispiel sind Walzers Ausführungen über die gerechte Verteilung „*freier Zeit*“ in *Sphären der Gerechtigkeit* zu nennen. Diese bieten einige Hinweise, die für das Verständnis eines *reiterativen Universalismus* aufschlussreich sind und zur Abgrenzung zum moralischen Minimalcode dienen. Walzer kritisiert hier einen Punkt auf einer *tatsächlich beschlossenen* Liste universaler Standards, nämlich die im „*Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*“ vom 19. Dezember 1966 erhobene Forderung, dass jedem Menschen regelmäßig bezahlter Urlaub zustehe. Walzer hält dies für keine sinnvolle Definition von grundlegenden moralischen Prinzipien, im Sinne von Menschenrechten der ersten Generation. Es handele sich hier eher um ein soziales Arrangement, dass nicht notwendigerweise das Beste für *jede* Gesellschaft sei (Walzer 2006: 286) und somit den Anforderungen widerspricht, die Walzer an grundlegende Prinzipien im Sinne eines minimalen Moralcode stellt. Walzer zielt auf den Begriff des „*Rechts*“ ab in dem Sinne, dass es kein absolutes Recht auf bezahlten Urlaub gibt. Er wirft die Frage auf, ob manche sozialen Übereinkünfte tatsächlich das Beste für jede Gesellschaft seien und manchmal nicht Ausnahmen von Regeln praktikabler seien. Genau hieran kann die Differenzierung zwischen moralischem Minimalismus, ausgedrückt in einem moralischen Minimalcode, und *reiterativem Universalismus* verdeutlicht werden, und zwar an der Unterscheidung von Regel und Ausnahme: *Minimalismus* erlaubt keine Ausnahme, *reiterativer Universalismus* strebt nur die Einigung über eine Regelmäßigkeit an (Haus 2000: 94).

Der Minimalismus spiegelt sich in normativen Mindeststandards wider. Dabei ist die doppelte Bedeutung des Begriffs *minimalistisch* festzuhalten: Dieser meint nicht nur einen geringen Umfang, sondern vor allem einen *unhintergehbaren* Bestand an Normen (Haus 2000: 104), deren Missachtung unter keinen denkbaren Umständen gegenüber den Betroffenen gerechtfertigt werden könnte, das heißt, die schlechthin willkürlich sind (Haus 2000: 104). Walzer führt als Extrembeispiel eine traditionale Kastengesellschaft an, in welcher der Glaube an eine mit der Geburt gegebene Stel-

lung des einzelnen in der Gesellschaft, die fast alle Lebensbereiche betrifft, weithin geteilt wird (Walzer 2006: 58ff.). Aber willkürlicher Mord lässt sich in keiner Gesellschaft vor keiner Hintergrundannahme gegenüber den Betroffenen rechtfertigen (Walzer 1994: 26). Es ist diese absolute Willkürlichkeit, die minimalistische Gehalte erkennbar werden lässt, nicht das Faktum der reiterativen bzw. empirischen Akzeptanz (Haus 2000: 80). Somit ist der moralische Minimalismus angesichts der Opfer von Grausamkeit und Unterdrückung unabdingbar, *reiterativer Universalismus* ist wünschenswert.

8.4.3 Die Begründung eines minimalen Moralcodes

Zur Begründung eines *Minimalcodes*, des Kerns eines moralischen Minimalismus, schreibt Walzer einerseits, dass man einen kulturübergreifend anzuerkennenden Codex zwar als philosophische *Erfindungen* oder *Entdeckungen* verstehen könnte, dass dieser sich jedoch in Wirklichkeit in partikularen, gesellschaftlichen Kontexten herausgebildet hätte und an diese rückgekoppelt bleibe. Weil die Definition eines minimalen Moralcodes von „*gesellschaftlich geschaffenen Bedeutungen*“ (Walzer 1987: 25) abhängt, sei es nicht möglich, sich in einer moralischen Argumentation allein auf den universalen Moralcode zu berufen, ohne sich *zugleich* auf die partikularen gesellschaftlichen Bedeutungen zu beziehen (Walzer 1987: 25f.). Moralische Kulturen und Rechtssysteme sollten „*Variationen*“ des Minimalcodes sein (Walzer 1987: 24), womit der Minimalcode als fundamentale „*Kernmoral*“ (*core morality*) zu verstehen sei (Walzer 1994: 40).

8.4.3.1 Die Stimme der Opfer

Die Berücksichtigung der Opferperspektive ist essentiell für jeden echten *moralischen Minimalismus*. Dieser steht für die Anerkennung der Verantwortung gegenüber den Opfern von Gewalttaten. Man darf ihn gerade nicht davon abhängig machen, dass die Mehrheit fremder Gemeinschaften diese Standards akzeptiert – es ist die Stimme der Opfer, die hier den Ausschlag gibt.

In seinem Werk *Thick and Thin* (1994) beschreibt Walzer eine spontane moralische Verständigung über gleiche Wertvorstellungen und über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus, nämlich die eines spontanen Verstehens und spontaner Solidarität mit Menschen, die in einem ganz anderen kulturellen Kontext um Hilfe rufen

oder politische Forderungen stellen. Vor Augen hat Walzer Fernsehbilder der Prager Demonstranten aus dem Jahre 1989, die Plakate mit der Forderung nach Gerechtigkeit oder Wahrheit hochhalten (Walzer 1994: 1f.). Es geht ihm dabei um das Erhören der *Stimme der Opfer* und die spontan empfundene Empathie mit tschechoslowakischen Bürgern, die gegen ihr sozialistisches Regime auf die Strasse gingen. Die Demonstranten erheben ihre Stimmen gegen bestimmte Vorgehensweisen und Gesetze, die sie als ungerecht empfinden und die nicht wiederholt werden sollen (Kellerwessel 2005a: 51). Ihre moralisch motivierten Forderungen beispielweise nach *Demokratie* sind für die Bürger westlicher Demokratien, in den USA, Kanada oder Australien verständlich, beurteilbar und unterstützbar, auch wenn eine kulturelle Entfernung zwischen der ehemaligen Tschechoslowakei und beispielsweise den USA vorliegt (Kellerwessel 2005a: 50). Für Walzer bedeutet das pluralistische Verständnis der Gerechtigkeit das Teilen von ähnlichen Wertvorstellungen trotz kultureller Differenzen. Man könnte hier von einem reiterativen moralischen Moment sprechen, das über die eigene Gemeinschaft hinausreicht. Man hat Sympathie mit den Menschen, die in Prag auf die Straße gehen, ihre Stimme erheben, indem sie für demokratische Prinzipien marschieren.

8.4.3.2 Die minimale Moral: universal und dünn

Unsere Solidarität mit den Demonstranten in Prag, die für *Gerechtigkeit, Wahrheit* und *Demokratie* eintraten oder gegen *Tyrannie* aufbegehrten, stützt sich auf das Verständnis der minimalen Bedeutungsgehalte der Forderungen seitens der Demonstranten. So lässt sich unsere spontane Solidarität als genuin *minimalistisch* bezeichnen. Die Minimalmoral reicht dann so weit, dass wir in die Rufe gegen die Unterdrückung einstimmen können. Für Walzer ist eine universalistische minimalistische Moral „dünn und intensiv“ (Kellerwessel 2005a: 59). Dünne Begriffe der Moral sind allgemein verständlich. Der moralische Minimalismus beschreibt die Moral Aller. Subjektives Interesse und kultureller Ausdruck sind hier nicht vorhanden (Kellerwessel 2005a: 61). Wenn es nach Walzer gelingt, diese Moral zu verstehen, dann sollten wir in der Lage sein, einen Moralcode ohne jeden spezifischen kulturellen Ausdruck zu entwickeln (Walzer 1994: 21). Walzer weist darauf hin, dass es Prinzipien und Werte gibt, die mehr oder weniger häufig reiteriert werden, wie z.B. eben Demokratie, was uns das Verständnis und die Solidarität noch erleichtert. Aufgrund bestimmter ubiquitärer Entwicklungen (wie z.B. den Zusammenbruch ideologisch, religiös oder tra-

ditionalistisch legitimerter Hierarchien) sind wir vielleicht zu der Auffassung gekommen, dass demokratische Herrschaft und liberaler Staat eine Antwort auf Probleme sind, die nicht nur unsere eigenen, sondern auch alle oder die meisten anderen Gesellschaften betreffen (Taylor 1992/1993: 5f., Habermas 1998: 191).

Es kann also Walzer zufolge von lokalen, spezifischen Bedeutungselementen abstrahiert werden, die einige oder alle Demonstranten mit beispielsweise *Tyrannie* verbinden. Es bleiben dann allgemein nachvollziehbare Bedeutungselemente übrig, etwa bei Tyrannie: „*ungerecht*“ oder „*unterdrückend*“. Es gibt für *Tyrannie* somit eine universale Bedeutung, die dafür sorgt, dass der Gebrauch dieses Wortes in der USA wie auch in Mitteleuropa verstanden wird (Kellerwessel 2005a: 54). Walzer beschreibt in seinem Text „*Moralischer Minimalismus*“ (1996), wie die minimale und universale Bedeutung von der maximalen Bedeutung erlangt würde (Walzer 1996a: 15):

„Da nun wir Übrigen [zumindest die meisten von uns] eine gewisse Vorstellung davon haben, was eine Tyrannie ist und warum sie falsch ist, streifen die von den Demonstranten gebrauchten Wörter alle partikularistischen Bedeutungen ab, die sie möglicherweise im Tschechischen besitzen; sie werden weithin verstärkt, vielleicht sogar universell zugänglich. Hätten wir kein gemeinsames Verständnis von Tyrannie, so gäbe es keinen Zugang“ (Walzer 1996a: 15).

8.4.3.3 Die maximale Moral: partikular und dicht

Welche Vorstellungen die Tschechoslowaken beispielsweise positiv mit *Demokratie* verbinden und wie sie sich die zukünftige Gestalt ihrer Gesellschaft vorstellen, ist Teil ihrer partikularen Verständnisse (Walzer 1994: 6).⁶⁶ So können wir hier festhalten, dass der Zug gegen die als ungerecht empfundene Tyrannie universalistisch ist und partikularistisch ist die angestrebte nähere Ausgestaltung eines gerechten Gemeinwesens, beispielsweise eines gerechten Gesundheits- oder Bildungswesens. Haben aber die Prager Demonstranten andere konkrete Vorstellungen über die gerechte

⁶⁶ Die Prager Demonstranten sind nicht für eine bestimmte Wahrheitstheorie, eine utilitaristische Gleichheit oder die Schaffung einer Meritokratie auf die Straße gegangen. Folglich war das solidarische Empfinden mit ihnen leicht (Walzer 1994: If.). Wahrscheinlich waren diese selbst darüber untereinander uneinig. Die Grenze von politisch moralischer Übereinstimmung verläuft nicht nur zwischen Gemeinschaften, sondern in gleicher Weise innerhalb von Gemeinschaften.

Einrichtung ihres Staates als z.B. die Amerikaner, assoziieren sie mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit‘ auch andere Gehalte. Somit kommt, nach Walzer, eine maximale, lokale und zugleich konkretere Bedeutung ins Spiel. Sie geht über den minimalen Gehalt hinaus, indem sie weitere Bedeutungsgehalte aufnimmt, die der minimale Gehalt allein nicht umfasst (Kellerwessel 2005a: 51f.).

Sobald die Prager Demonstranten sich der Aufgabe widmen, ein Gesundheits- oder Bildungssystem für die Tschechoslowaken auszuarbeiten, *„sind sie keine Universalisten mehr: Dann werden sie danach suchen, was das für sie Beste ist, was ihrer Geschichte und Kultur entspricht“* (Walzer 1994: 16), und es ist ihnen gleichgültig, ob wir ihre Entscheidungen befürworten oder nicht. Wenn es darum geht, ein konkretes Problem in einer bestimmten Gesellschaft zu lösen, bedürfte es einer maximalen, dicken, partikularen Gerechtigkeitsvorstellung, womit diese von Gesellschaft zu Gesellschaft variieren kann (vgl. Kellerwessel 2005a: 106).

8.4.3.4 Die Balance zwischen Universalismus und Partikularismus

Kellerwessel wirft Walzer vor, einen Gegensatz zu konstruieren: *„Soweit es um einen abstrakten Gerechtigkeitsbegriff geht, seien die Demonstranten Universalisten, soweit es um spezielle Fragestellungen geht, Partikularisten“* (Kellerwessel 2005a: 65). Doch Walzer zielt nicht auf einen Gegensatz ab. Er sieht, dass sich beide Positionen, sowohl *Universalismus* als auch *Partikularismus*, in keinster Weise widersprechen, sondern ergänzen. Walzer geht sogar davon aus, dass der Dualismus von *Universalismus* und *Partikularismus* *„zur inneren Natur einer jeden Moral gehöre“* (Walzer 1994: 16). Seine universalistische Position, wie sie im moralischen Minimalismus (Walzer 1994: 17f.) nachgezeichnet wird, ist nicht rein objektiv, wenn dieser *„in jeder Situation partikular und lokal bedeutsam, also aufs engste mit den maximalen Moralauffassungen verbunden, welche hier und dort, zu besonderen Zeiten und an [„bestimmten“] Orten geschaffen wurden“* (Walzer 1994: 21). Abgesehen davon, dass auch hier ungeklärt bleibt, was *„objektiv“* über *„intersubjektiv verbindlich“* hinausgehend meinen soll, scheint Walzers Pointe, unterstrichen durch das Beispiel der Prager Demonstranten, die folgende zu sein:

Die abstrakte minimale Moral tritt nur im Zusammenhang mit einer maximalen Moral auf, die konkreter und dichter ist (Kellerwessel 2005a: 61). So ergreifen die Fernsehzuschauer in den USA, die einer TV-Übertragung der Demonstrationen in Prag

folgen, zwar einerseits für die abstrakten Forderungen Partei – also für die (verstandenen) Forderungen der Minimalmoral. Andererseits, so Walzer, verbänden die Zuschauer mit der Minimalmoral *ihre* eigene maximale Moral, statteten die verwendeten Begriffe wie *Gerechtigkeit* also mit weiteren eigenen Inhalten aus. Das Resultat dessen lautet für Walzer dann:

„Während wir mithin im Geiste in den Reihen der Frauen und Männer Prags mitmarschieren, nehmen wir in Wirklichkeit an unserer eigenen Demonstration teil“ (Walzer 1994: 21).

Durch die hinzutretenden weiteren Bestimmungen, die in anderen Ländern andere sein können als in der ehemaligen Tschechoslowakei, wird dieser Kern nicht tangiert. Walzer vertritt die Meinung, *„jede menschliche Gesellschaft sei – als menschliche – universal, als Gesellschaft aber partikular, und das Universale dem Partikularen überzuordnen“* (Kellerwessel 2005a: 62). Die universale Komponente wird sichtbar, wenn man von der ursprünglichen lokalen maximalen Bedeutung abstrahiert, so dass man eine nicht mehr *lokale*, sondern *minimale* Bedeutung erhält, die dank ihres *minimalen* Gehalts als universal angesehen werden kann. Für Walzer gilt dabei immer, dass eine *partikulare* der *universalen Bedeutungskomponente* vorhergeht. Walzer stellt die *„minimalistischen“* Begriffsgehalte die *„maximalistischen“* Gehalte gegenüber (Walzer 1994: 2f., vgl. Haus 2000: 79, vgl. Kellerwessel 2005a: 106).

Laut Walzer kann aber diese lokale, partikularistische bzw. *maximale, dichte* Bedeutung abgestreift werden (vgl. Walzer 1996a: 15, Kellerwessel 2005a: 54). Die lokalen Bedeutungselemente stehen nicht im Widerspruch zum Kern, sondern erweiternd bzw. ergänzend. Der universale Kern, eine minimale und dünne Bedeutung, und die lokalen Bedeutungselemente sprechen nicht gegen einen *„[begrenzten] Universalismus“* (Kellerwessel 2005a: 55).

Doch wie kommt Walzer zur Übereinstimmung über eine *„dünne“* und *„universale“* Moralität? Walzer ist der Ansicht:

„Menschen, die über Gerechtigkeit nachdenken und darüber reden, werden sich auf ein weitgehend bekanntes Erfahrungsgebiet beziehen und auf ähnliche Fragen stoßen, wie z. B. auf Unterdrückung der Armen. [...] [J]eder, der in einer solchen Situation zusieht, wird etwas sehen, was er in Übereinstimmung mit den anderen beurteilt. Die Summe dieser [übereinstimmenden] Be-

urteilungen ist das, was ich unter minimaler Moralität verstehe“ (Walzer 2006: 5f.).

Hier verdeutlicht Walzer, dass ein derartiger Minimalismus zwar genüge, um eine begrenzte und ermutigende Solidarität hervorzubringen. Doch ist es aber nicht ausreichend für die Begründung einer universalen Moraldoktrin im vollen Ausmaß. Man müsse zur dicken, lokalen Moral zurückgehen:

„Die Idee des moralischen Minimums [...] rechtfertigt gerade wegen ihrer Dünnhheit unsere Rückkehr zur Dickheit [der Moral], die jeweils die unsrige ist. Die Moral, in die das moralische Minimum eingebettet ist, und von der es nur zeitweilig abstrahiert werden kann, ist die einzige Moral im vollen Sinne des Wortes, die wir haben können“ (Walzer 2006: 11).

Kellerwessel erklärt dies wie folgt: Hat z.B. „*Tyrannie*“ [der von Walzer verwendete Ausdruck] als universale Bedeutungskomponenten „*ungerecht*“, „*unterdrückend*“, „*Menschenrechte verletzend*“ oder „*Bürgerrechte missachtend*“, so könnte eine lokale Bedeutung weitere Komponenten enthalten. Beispielsweise haben dieselben Wörter für die tschechoslowakischen Demonstranten noch weitergehende Bedeutungen, über die sie untereinander diskutieren werden und die uns als Zuschauer aus der Ferne durchaus entgehen mögen (Walzer 1996a: 15). Zu diesen wären, um beim Kontext der Prager Demonstration zu bleiben, bestimmte Merkmale der kommunistischen Regimes in der ehemaligen Tschechoslowakei zu nennen, die mit Parteiverboten, Inhaftierungen oder der Zerschlagung des Prager Frühlings und anderem mehr zusammenhängen (Kellerwessel 2005a: 52f.).

Nach Walzers Überzeugung sind partikulare Bestandteile der Kulturen, der Erinnerungen und Lebensweisen unverzichtbar. Deshalb seien sie vorzuordnen, und die universelle Minimalmoral sei dementsprechend ein *Schnittmengenphänomen* (Walzer 1994: 63). Diese Schnittmengen sind der Kern neuer Prinzipien.

„Die minimalistischen Bedeutungen sind [...] in die Maximalmoral eingebettet; sie werden in derselben Sprache ausgedrückt und teilen dieselbe (historische/kulturelle/religiöse/politische) Ausrichtung. Der Minimalismus wird gewissermaßen freigesetzt und tritt erst im Laufe persönlicher oder gesellschaftliche Krisen bzw. politischer Konfrontationen [...] in verschiedenen Graden von ‚Dünnhheit‘ selbständig hervor“ (Walzer 1996a: 15).

Der moralische Minimalismus sei nicht allumfassend: „[E]r enthalte vielmehr lediglich eine Reihe universell gültiger Verbote“ (Walzer 1994: 23) und nicht mehr. Diese stellen „Vorschriften gegen Mord, Täuschung, Folter, Unterdrückung und Tyrannei“ (Walzer 1994: 24) dar, die wiederum positiv verstanden werden können, nämlich als das Recht auf Leben und Recht auf Freiheit. „In gewisser Hinsicht muss das Minimum gegeben sein, doch sobald diese Bedingung erfüllt ist, steht das übrige frei“ (Walzer 1994: 26). Jedes Moralsystem, so Walzer, das jenen moralischen Minimalismus nicht umfasse, sei ungenügend (vgl. Walzer 1994: 24):

„Jede Moral, die derartige Aussagen [der minimalen Moral] nicht zulässt und deren praktizierende Anhänger nicht auf das Leid und die Unterdrückung anderer Menschen zu reagieren oder [manchmal] an den Protestmärschen anderer Völker teilzunehmen vermögen, wäre eine unzureichende Moral“ (Walzer 1994: 24).

Abschließend lässt sich festhalten, dass für Walzers Gerechtigkeitstheorie alle drei Universalismus-Formen auf ihre Weise notwendig sind. Das Zusammenspiel von *reiterativem Universalismus*, *Minimalismus* und *Selbstbestimmungsuniversalismus* ist Walzers Einschätzung der weltweiten politischen Entwicklung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Ende der totalitären Herrschaft zu verdanken (Haus 2000: 107) Es kam zu einem Triumphzug der demokratischen Regierungsweise einerseits, dem Streben nach kultureller Autonomie und nationaler Unabhängigkeit andererseits und somit ergab sich „eine universale oder beinahe universale Ideologie Seite an Seite mit einer außergewöhnlich intensiven Verfolgung der Politik der Differenz“ (Walzer 1994: IX). Die universalen Prinzipien im Sinne eines minimalen Moralcodes, wie es die Europäische Menschenrechtskonvention darstellt, sind nach Walzer als Grundlage für das interkulturelle Zusammenleben essentiell und dies in mehrfacher Hinsicht:

Zum einen bilden diese eine wichtige Basis für eine kulturübergreifende Solidarität im Sinne der „Unterstützung der je eigenen maximalen Reiteration von Werten“ (Haus 2000: 111) wie Autonomie oder Befreiung, wobei Walzers Minimalismus keine „full-blooded universal doctrine“ (Walzer 1994: 10) verkörpert. Zum anderen legitimieren minimalistische Standards die Selbstbestimmung aller Gemeinschaften, indem sie sinnvolle Grenzen zeichnen und gleichzeitig festlegen, wann und wie eine Grenzüberschreitung politischer Gemeinschaften legitimerweise möglich oder sogar



notwendig ist. Das Prinzip der Selbstbestimmung von Gemeinschaften ist die Grundlage für die Bestimmung von Arrangements des Zusammenlebens verschiedener historischer Gemeinschaften. Dabei ist das Interesse aller Gemeinschaften bzw. Mitgliedsstaaten zu berücksichtigen (*Politik der Differenz*) (vgl. Haus 2000: 112).

Unter den walzerschen Voraussetzungen kann nach Karl-Otto Apel keine befriedigende Antwort der Ethik auf die Herausforderung des Zeitalters der Globalisierung geliefert werden (vgl. Apel 1999: 63). Walzers Begründung universaler Ethik sei „*illusorisch*“ (Apel 1999: 63):

„Denn auf okkasionelle und zeitlich begrenzte Wertungsübereinstimmung kann keine gemeinsame verantwortliche Politik im Sinne einer rational regulativen und geschichtsbezogenen Moralität der Menschheit gegründet werden“ (Apel 1999: 63).

Apel und Walzer haben aber doch etwas gemeinsam: Allgemeine Standards seien diskursiv zu erörtern und Kommunikationsfähigkeit sowie eine Verständigungsfähigkeit sei mittels Sprache vorauszusetzen, allerdings auf jeweils unterschiedliche Weise, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird.

9. DIE DISKURSIVE ERÖRTERUNG VON UNIVERSALEN RECHTEN

Die Frage „*Was zu tun richtig ist*“ ist der Ausgangspunkt jedes realen und moralischen Diskurses, wie Michael Walzer in seinem Text *Drei Wege in die Moralphilosophie* schreibt (Walzer 1993b: 32). Diese Ausgangsfrage konkretisiert sich in einer ganzen Reihe spezifischer Fragen, beispielsweise in der Frage nach Chancengleichheit, nach Förderprogrammen, die Benachteiligte unterstützen usw. (Walzer 1993b: 33). All diese Fragen sind für Walzer diskursiv zu erörtern.

Wie einigen wir uns konkret auf allgemeine Standards, die die Grundlagen für jegliches zwischenmenschliches Handeln sind und dies auch grenzübergreifend? Walzers metaethischer Ansatz verfolgt die Suche nach einer Minimalmoral im Sinne von grundlegenden, gemeinsamen Werten, der fast alle, trotz sozialer und kultureller Unterschiede, zustimmen können.

Derartige universale Standards, eine „*gemeinsamen Substanz*“ (Walzer 1990b: 19), werden aktiv, diskursiv und mit Hinblick auf Konsens erörtert sowie anerkannt (vgl. Kellerwessel 2005a: 18). Dabei weist Michael Walzer darauf hin, dass es mehrere Möglichkeiten gibt, um Gerechtigkeitsprinzipien zu erörtern, und verweist auf verschiedene Diskursverfahren, wie Entdecken, Erfinden oder Interpretieren.

Zwei Stränge, die sich um die Schaffung eines faktischen, politisch gewichtigen Konsenses über gemeinsame Werte und allgemeine Prinzipien bemühen, sind hervorzuheben: Zum einen die reine rationale Erörterung von Prinzipien, zum anderen die Interpretation, in Form eines Rückgriffs auf die existierenden kulturellen Gemeinschaftstraditionen, d.h. der gelebten Traditionen der umfangreichen Lebensanschauungen.

9.1 Die rationale Erörterung

9.1.1 John Rawls – Eine *Theorie der Gerechtigkeit*

Wie aus Vorausgegangenem bekannt, hat sich Walzer intensiv mit Rawls *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (vgl. Kapitel 7) auseinandergesetzt. Als Beispiel für ein Diskursprinzip des ersten Stranges ist das schon erwähnte rawlssche Verfahren zu nennen.

Nach dieser Theorie würde man gemäß der Vernunft handeln, wenn man die Grundprinzipien der Gerechtigkeit wählt, die durch das Rechenkonstrukt, dem *Schleier des Nichtwissens*, beschlossen wurden. Auf diesen Grundprinzipien wird dann die Verfassungsebene aufgebaut. In John Rawls' Konstruktion universaler moralischer Prinzipien ist keine Moral vorgegeben, aus der geschöpft werden könnte. Gott oder die Natur werden nicht als begründendes Element betrachtet. Es gibt keine externe Begründung der „*Menschenrechte, etwa eine Metaphysik des Naturrechts*“ (Apel 2005: 47).

John Rawls *Eine Theorie der Gerechtigkeit* beschreibt somit eine metaphysik- und kulturunabhängige Theorie. Denn eine derartige eigenständige Begründung (*freestanding philosophical foundation*) von Gerechtigkeitsprinzipien hat die Aufgabe, „*die Priorität des Rechten [priority of right] – und insofern der universalgültigen Moral – gegenüber dem ‚Guten‘ der verschiedenen, kulturabhängigen ‚comprehensive doctrines‘ der Metaphysik und der Religion zu begründen*“ (Apel 1999: 54).

Allerdings hat Rawls in seinem späteren *Political Liberalism* (1993) Änderungen durchgeführt. Der Anspruch einer *freestanding philosophical foundation* und moralischen Begründung der Gerechtigkeit hat Rawls unter dem Eindruck der *kommunitaristischen* These, „*dass alle ‚philosophischen‘ Theorien der Moral von umfassenden Theorien kulturabhängiger Metaphysik geprägt sein müssen*“, wie Karl-Otto Apel zusammenfasst (Apel 1999: 54), überarbeitet. Rawls reduziert den Anspruch seiner Konzeption letztendlich auf den einer *politischen, hypothetischen* Theorie und hofft „*auf Unterstützung der meisten ‚comprehensive doctrines‘ des ‚Guten‘ zu finden und auf diese Weise die Grundlage für einen ‚overlapping consensus‘ in der politischen Welt zu stiften*“ (Apel 1999: 55).

Der Pfad des reinen Erfindens, im Sinne eines *Schleiers des Nichtwissens*, ist für Walzer inakzeptabel. Für Walzer sind die Pfade der Entdeckung und der Pfad der Erfindung, so wie sie Rawls *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, bietet, „*Fluchtversuche: Versuche, einen Ausweg zu irgendeinem äußeren und allgemeingültigen Standard zu finden, mittels dessen die moralische Existenz zu beurteilen wäre*“ (Walzer 1993b: 31). Es gibt für Walzer im Rahmen einer interkulturellen Gerechtigkeit nicht die Möglichkeit einer reinen „*freestanding*“ philosophischen, kulturunabhängigen Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien. Denn für Walzer gilt, dass alle unsere morali-

schen Kategorien, Beziehungen, Verpflichtungen und Hoffnungen bereits von dieser existierenden Moral geformt sind und in ihrem Vokabular ausformuliert werden (Walzer 1993b: 31).

9.1.2 Die Diskursethik

Walzer setzt sich noch mit einem weiteren diskursiven Verfahren auseinander, welches rein rational moralische Prinzipien begründen möchte: Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas zählen zu den führenden Vertretern der in den 1970er Jahren entwickelten Diskurstheorie, die sich in zwei Linien unterteilt:

Zum einen ist Karl-Otto Apels *Transzendentalpragmatik* und dem entsprechend eine *transzendentalpragmatische Diskursethik*⁶⁷ zu nennen und zum anderen die von Jürgen Habermas erarbeitete *universal- und formalpragmatische Diskursethik*, die er im Rahmen seiner Theorie des *kommunikativen Handelns* entwickelt hat.⁶⁸

Die Diskursethik fokussiert sich auf die Begründung einer Ethik für einen idealen Diskurs. Die Beschreibung eines idealen Diskurses soll als ein Muster für einen praktisch realisierbaren Diskurs dienen, anhand dessen man moralische Werte bestimmen kann. Die Diskursethik beschreibt ein Verfahren, wie man allgemeingültige Aussagen über allgemein anerkannte Prinzipien diskursiv erlangen kann und wie man die Richtigkeit ethischer Aussagen mit Hilfe eines nach Regeln sowie aus vernünftigen Argumenten gebildeten Diskurses erzielen kann. Diese Theorie legt die idealen argumentativen Bedingungen, unter denen man zu allgemeinen Prinzipien in einem zwanglosen Diskurs kommen soll. Sie beschreibt eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die zum Ziel einen idealen Konsens über allgemeine Prinzipien hat (vgl. Apel 1988: 342). Jürgen Habermas analysiert die idealen Bedingungen kooperativer Kommunikation (vgl. Habermas 1971: 117). Es geht ihm um die gegenseitige Anerkennung als Gesprächspartner mit dem Ziel, sich um eine Lösung zu bemühen, der jeder zustimmen könnte (Kuhlmann 1985: 189).

Habermas hat die Diskursethik als einen allgemein verstandenen Grundsatz, das Diskursprinzip (D), formuliert, nach welchem gilt, „*dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines*

⁶⁷ Vgl. Apel 1976, 1989 (15–65); vgl. Kuhlmann, Böhler 1985, Kuhlmann, Böhler 1982.

⁶⁸ Vgl. Habermas 1983, 1986 (16–37), Arens 1992: 56.

praktischen Diskurses finden (oder finden können)“ (Habermas 1983: 103). Deren universalistischer Grundsatz wird durch das habermassche Universalisierungsprinzip (U) akzentuiert:

„Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können“ (Habermas 1983: 131), d.h. dass dieses *Prinzip der Verallgemeinerung* nicht nur auf eine bestimmte Kultur oder Epoche bezogen und nur für diese gültig ist, sondern universal gilt (Habermas 1983: 88). Habermas, Apel und auch Rawls stützen ihre normative politische Philosophie auf die Universalität einer praktischen Vernunft, die ihre Verwirklichung in einem vernünftigen Diskurs findet, der in einem Konsens münden soll.

Das Prinzip der Universalisierung ist *„schon in Kants Kategorischem Imperativ impliziert, demzufolge nur solche Normen als gültig akzeptiert werden, die sich zum ‚allgemeinen Gesetz‘ eignen“* (Arens 1992: 63). Kant bezieht die Universalisierbarkeit auf die Reflexion und Vorstellungskraft des einzelnen Subjekts, das die allgemeine Perspektive jeweils für sich allein hypothetisch beansprucht, während die Diskursethik die Universalisierung an den faktischen Diskurs bindet (vgl. Arens 1992: 64). Die Diskursethik geht über den kategorischen Imperativ hinaus, insofern sie bestimmt, nach welchen Sprachregeln ein Prinzip bzw. eine Norm erlangt werden kann, die als *allgemeines Gesetz* von den Kommunikationsteilnehmern anerkannt werden könnte. Apel und Habermas modifizieren Kants Ansatz, indem sie die Transzendentaltheorie Kants von einer *Theorie des Subjekts* in eine *Theorie der Intersubjektivität* transformieren. Die Intersubjektivität wird somit vors Subjekt gestellt. Erkenntnis könne man nur innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft gewinnen. Damit verwirft die Diskursethik ein transzendentes Subjekt im kantschen Sinne, das ohne Kommunikation mit anderen Erkenntnis haben könne. Jeder einzelne Diskursteilnehmer soll seine Perspektive in den Diskurs einbringen, was eine grundsätzliche Gleichberechtigung aller Kommunikationspartner bedeutet (Arens 1992: 64). Dies macht den Diskurs zu einer intersubjektiven und gemeinsamen Tätigkeit (vgl. Günther 1988: 48). Der Kerngedanke der Transzendentalphilosophie Kants, die *„Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung“*, wird auf die sprachliche Ebene transformiert (Apel 1973: 163f.).

Transzendental heißt: auf schon grundsätzliche Voraussetzung, auf die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sich rückzubeziehen (Apel 2005: 42). Kants fundamentale Bezugnahme auf ein transzendentes „*Bewusstsein überhaupt*“ und das „*ich denke*“ wird durch die Kommunikationsgemeinschaft ersetzt. Die „*sprachpragmatische Transformation der Transzendentalphilosophie*“ behandelt die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des diskursiven Argumentierens (Arens 1992: 56). Es geht darum, was Sprecher mit der Sprache tun und welche Voraussetzungen dazu nötig sind. Es geht um das Beschreiben einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft* (Apel 1988: 357). In einem praktischen Diskurs werden schon im „*Sich-Einlassen*“ auf das Argumentationsspiel bestimmte Grundregeln stillschweigend angenommen, ohne die die Argumentation nicht möglich wäre. Es handelt sich um moralische Prinzipien, die nach Apel letztbegründet seien. Für Apel gibt es bestimmte apriorische Voraussetzungen (*Präsuppositionen*) für eine transzendente Argumentation, die *intuitiv* von jedem anerkannt werden.⁶⁹ Das *Universalisierungsprinzip* der Normenbegründung ist „*nicht nur eine Argumentationsregel*“, (Apel 2005: 44). Apel versteht seine transzendentalpragmatische Diskursethik als Reflexion auf die Letztbegründung von Normen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft.

Habermas lehnt hingegen für die Diskursethik jeden Anspruch auf philosophische Letztbegründung ab und bezieht sich nur auf allgemein anerkannte Diskursregeln. Für Jürgen Habermas liegt Karl-Otto Apels Irrtum darin, dass er schon den Argu-

69 Karl-Otto Apel geht mit seiner Lehre der kommunikativen Situation vom intersubjektiven Sprachhandeln, der *Transzendentalpragmatik*, nicht nur über Kant hinaus, sondern trennt sich von Habermas in einem entscheidenden Punkt. Dies wird am Beispiel des performativen Selbstwiderspruchs des Skeptikers ersichtlich, der die Möglichkeit einer letzten Begründung moralischer Prinzipien grundsätzlich bestreitet. Apel meint wie Habermas, dass der Skeptiker in dem Moment, in dem er für seine Ansicht Argumente anbringt, mindestens schon eine „*Minimallogik*“, Regeln eines praktischen Diskurses akzeptiert. Die logischen Strukturen der Sprache kann man nicht bestreiten, ohne sich selbst zu widersprechen (performativer Selbstwiderspruch). Jegliche Philosophie, egal ob sie skeptisch verfährt, muss argumentieren. Damit wird die Sachlage des argumentativen Diskurses „*unhintergebar*“ und derjenige, der ihre Hintergebarkeit behauptet, muss sich noch auf sie berufen. Die radikale Verweigerung, so Karl-Otto Apel, verwickelt sich derart in einen „*performativen Selbstwiderspruch*“, insofern sie das bejaht, was sie eigentlich zurückweist. Deses „*Apriori*“ der Argumentation gilt nach Karl-Otto Apel als „*letztbegründet*“. Diese „*Unhintergebarkeit der Argumentationsstruktur*“ ist Ausgangspunkt der Letztbegründung (Apel 2005: 58 und Apel 2005:54). Eine Letztbegründung eines praktischen Diskurses ist laut Habermas nicht möglich, da man den Skeptiker auf oben genannte Weise zwar des performativen Widerspruchs überführen und ihm die Alternativlosigkeit dieser Regeln aufzeigen kann: Doch wird damit der praktische Diskurs letztendlich nicht begründet. Denn die Begründung würde sich immer auf Intuition stützen (Präsuppositionen) und dadurch umgehend widerlegt werden.

mentationsvoraussetzungen ethische Grundnormen entnehmen möchte (Arens 1992: 56).

Deutlich zeigt die Diskurstheorie, dass grundlegende Sprachregeln für jeden Diskurs unumgänglich sind. Es geht um eine Art von Grammatik, um „*Spielregeln*“ für den Diskurs, nach denen sich die Diskursteilnehmer zu richten haben. Derartige Regeln sind Voraussetzungen für faktische Übereinkünfte in der politischen Welt, die auf einem *overlapping consensus* der existierenden moralischen Position beruhen (vgl. Apel 1999: 55). In seinem Aufsatz „*Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik*“ (1999) zeigt Apel die Notwendigkeit und Möglichkeit einer universal gültigen, eigenständigen Ethik in Anbetracht der heutigen Herausforderung der Globalisierung (wie z.B. Anspruch auf soziale Gerechtigkeit im Rahmen einer globalen Wirtschaftsordnung) (vgl. Apel 1999: 72). Es geht ihm um „*eine Antwort, welche die Interessen solcher Diskurspartner – z.B. der Mitglieder kommender Generation oder der dritten Welt – mitrepräsentiert*“ (Apel 1999: 55), „*die [...] durch die Basisposition eines faktisch erreichbaren ‚overlapping consensus‘ nicht hinreichend repräsentiert sind*“ (Apel 1999: 56). Apels Vorschlag möchte eine universale Moral repräsentieren, die über alle „*natürlich*“, geschichtlich gewachsenen „*Ethos*“-Traditionen hinausgeht. Als Ergänzung zur Suche nach *common values*, wären eine universal-ideale Kommunikation und ihre Möglichkeitsbedingungen anzuerkennen.

Karl-Otto Apel vertritt eine Art der minimalistischen Ethik, die die Frage nach einer universalen Ethik sowohl durch das Verstehen der verschiedenen „*Ethos*“-Traditionen als auch „*durch ‚transzendente Reflexion‘ auf die universalen, moralischen Voraussetzungen unseres philosophischen und multikulturellen Diskurses*“ beantworten kann (Apel 1997: 199–212).

Mit Hilfe dieses freistehenden kommunikativen, aber nicht kulturabhängigen diskursethischen Begründungsansatzes können „*die vorgefundenen ‚common values‘ der verschiedenen Kulturen dann in bindende Normen einer universalgültigen Ethik überführt werden, wenn sie in einem praktischen Diskurs den Test des Konsensprinzips der Diskursethik bestehen, demzufolge die voraussichtlichen Konsequenzen ihrer allgemeinen Befolgung für alle Betroffenen akzeptierbar sein könnten*“ (Apel 1999: 58). Apel spricht sogar von „*transzendentalen Voraussetzungen der Vernunft [...], die niemand, der argumentieren möchte, einklammern kann*“ (Apel 1999: 59). Diese Voraussetzungen seien wichtig für eine „*Begründung universalgültiger Ethik*,

nämlich die einer notwendigen (transzendentalen) Ergänzung zur induktiven Zusammenstellung ‚gemeinsamer Werte‘ aller Kulturen in einem praktischen Diskurs, der nach einem universalen ethischen Konsens strebt“ (Apel 1999: 59).

Walzer selbst analysiert in seinem Text *„Moralischer Minimalismus“* (1996a) die Konzeption der Diskursethik als Beispiel einer *prozeduralistischen* Version des minimalistischen Ansatzes einer universalen Ethik. Er kommt zum Ergebnis, dass seine gesamte Konzeption der Beziehung zwischen der *dünnen* und *dicken*, also minimalen und maximalen Moral mit der Konzeption der Diskursethik *„nicht kommensurabel“* ist (Apel 1999: 67). Walzer möchte nachweisen, dass jene Diskursethik deutliche Affinitäten zum moralischen Minimalismus aufweist (Kellerwessel 2005a: 66). Die minimale Moral besteht nach diskursethischem Verständnis aus den für alle Diskursteilnehmer *„verbindlichen Teilnahmeregeln“* (Kuhlmann 1985: 228). Dieses Prozedere der Diskursethik, die minimale Moral, schlägt allerdings gegenüber der walzerschen Konzeption einen entgegengesetzten Weg ein: Walzer verfährt durch das Mittel der Abstraktion von der Maximalmoral zur Minimalmoral, die Diskursethik hingegen vom Minimalismus zum Maximalismus, wie es Walzer schreibt:

„Offenbar setzen die (diskurstheoretischen) Teilnahmeregeln voraus, dass es zunächst Regeln gibt und erst dann eine Beteiligung am Diskurs zustande kommt. Der Minimalismus geht dem Maximalismus voraus“ (Walzer 1996a: 28).

Die minimale Moral der Diskursethik geht aus den für alle Teilnehmer verbindlichen Teilnahmeregeln hervor, *„während der Maximalismus das nie abgeschlossene Ergebnis ihrer Debatten darstellt“* (Walzer 1996a: 27).

Dieses Minimum im Sinne eines Verfahrens versteht Walzer als *„eine dünne Diskursethik oder als dünne Entscheidungsprozedur, welche dann jede weitgehende, partikuläre Erzeugung einer dichten und gehaltvollen Moral anleiten soll. Nach dieser Auffassung stattet uns der Minimalismus mit jenen generativen Regeln aus, mittels derer sich dann je verschiedene moralische Maxima erzeugen lassen“* (Walzer 1996a: 24).

Walzers Interpretation nach verläuft der Begründungsweg der Diskursethik vom Minimalismus zum Maximalismus. Walzer versteht die Diskursethik als ein Verfahren, das von einem universellen Ausgangspunkt, den Regeln des Diskurses, einzelne moralische Regeln und Normen demokratisch erzeugen möchte. Dabei dürfen nur

jene Regeln in Kraft gesetzt werden, denen alle von ihnen Betroffene faktisch zustimmen würden, wenn sie an einem entsprechenden Diskurs beteiligt wären (vgl. Kellerwessel 2005a: 67). Kritik an diesem Verfahren übt Walzer wie folgt: Das Verfahrensminimum sei keineswegs minimal.

„Schließlich sollen die Teilnahmeregeln garantieren, dass die Sprecher frei und gleich sind und nicht von Herrschaftsverhältnissen, Unterordnung, Unterwürfigkeit, Furcht und Autoritätshörigkeit eingeschränkt werden. Andernfalls, heißt es, könnten wir ihre Argumente und Entscheidungen nicht respektieren. Doch sobald derartige Regeln erst einmal aufgestellt sind, bleiben nur noch sehr wenige inhaltliche Fragen übrig, über die die Sprecher streiten und entscheiden können. Gesellschaftsstruktur, politische Einrichtungen und Verteilungsmaßstäbe sind weitgehend vergeben; es bleibt lediglich die Möglichkeit, sie lokalen Gegebenheiten anzupassen. Was als ‚dünne‘ Moral vorgestellt wurde, ist somit bereits außerordentlich ‚dicht‘ – von einer durchaus annehmbaren liberalen oder sozialdemokratischen Dichte erfüllt“ (Walzer 1996a: 27).

Für Walzer ist die Vorgehensweise der Diskursethik nicht anzuwenden, da gemäß seiner Theorie nicht der Minimalismus dem Maximalismus, sondern vielmehr der Maximalismus dem Minimalismus vorangeht. Für Walzer ist nur ein Weg von der Maximalmoral durch das Mittel der Abstraktion richtig. Deshalb kann man nach Walzer nicht annehmen, dass die Regeln der Teilnahme an Diskursen schon vor der Teilnahme an Diskursen vorlagen.

„Überall auf der Welt beginnen nach dieser Auffassung Männer und Frauen mit einer gemeinsamen Idee oder einem gemeinsamen Prinzip beziehungsweise einem Bündel von Ideen und Grundsätzen, die sie dann in unterschiedlicher Weise weiter ausarbeiten. Der Anfang der Moral wäre gleichsam ‚dünn‘, und sie würde mit der Zeit ‚dichter‘, wie es auch unseren tiefsten Intuitionen über Entwicklungs- und Reifeprozesse entspräche. Doch ist unsere Intuition in diesem Punkt irreführend. Jede Moral ist von Anfang an ‚dicht‘, d.h. kulturell integriert und Teil eines komplizierten Gewebes; nur zu besonderen Anlässen erweist sie sich als ‚dünn‘, nämlich dann, wenn die Sprache der Moral ganz bestimmten Zwecken dienen soll“ (Walzer 1996a: 17).

Das Fazit Walzers lautet, dass es keinen neutralen Ausgangspunkt gibt, von dem ausgehend sich viele verschiedene und legitime moralische Kulturen entwickeln könnten. Folglich könne man auch kein verfahrenstheoretisches Minimum formulieren. „*Ein derartiger Ausgangspunkt existiert indes nicht*“ (Walzer 1996a: 29).

Dichte, zutiefst lokal und kulturell eingefärbte Moralvorstellungen besitzen in einer globalen minimalen Kernmoral nach Walzer keinen gemeinsamen Ausgangspunkt, sozusagen Grundregeln, die sich als erste gebildet haben, um die herum dann das dichte, maximale Gewebe weiterer Lebensregeln entstehen könnte. Ein Maximalismus müsse nach Walzer auch der diskurstheoretischen Minimalmoral vorausgehen. Dies gilt somit auch für Diskursregeln. Für Walzer ist die Minimalmoral der Diskursethik ebenfalls eine Abstraktion einer maximalen Moral, wie Walzer erläutert:

„[D]ieses besondere Minimum sei ein durch Abstraktion erzeugtes Minimum neben anderen Minima, so wie das vorhergehende Maximum eines unter mehreren Maxima sei“ (Walzer 1996a: 28, 29).

Walzers Verweis auf die Genese von Diskursen ist der Hauptkritikpunkt an der Diskurstheorie. Walzer zufolge geht nicht der Minimalismus dem Maximalismus voran, sondern umgekehrt der Maximalismus dem Minimalismus. Aber kein bestimmtes Maximum ist die einzige Quelle des moralischen Minimalismus (Walzer 1996a: 28).

Für Walzer sind die Regeln der Diskursbeteiligung „*Geschöpfe der Geschichte*“, was bedeutet, dass auch die Diskursethik als Teil einer Maximaethik entstanden ist. Dies gelte für alle Moralsysteme (vgl. Walzer 1996a: 17). Folglich können die Teilnahmeregeln nicht vor der Diskursteilnahme vorliegen (Kellerwessel 2005a: 71). Sie müssen selbst diskursiv erörtert werden.

„[A]n ihnen ist sozusagen seit Generationen gearbeitet worden“ (Walz 1996a: 28)

Auch die Vertreter einer Diskursethik „*sind bereits Maximalisten, bevor sie in ihre regelgeleiteten Diskussionen eintreten*“ (Walzer 1996a: 28). So kann man festhalten, dass einer universalen Minimalmoral (in Form einer Diskursethik) verschiedene Wurzeln zugeschrieben werden. Allerdings ist mit dem Einbeziehen der Genese geltungstheoretisch nicht wirklich viel gewonnen: Aus der Tatsache, dass sich eine bestimmte Minimalmoral aus einer maximalen Moral interpretieren bzw. abstrahieren

lässt, folgt noch nicht die Richtigkeit (oder „*Legitimität*“ in Walzers Worten) jener minimalen Moral. Der Philosoph Wulf Kellerwessel kritisiert, dass Walzers genetische Überlegungen zur Begründung der Minimalmoral nicht auf relevante Weise beitragen. Sie zeigen lediglich die Möglichkeit auf, diese Minimalmoral aus verschiedenen Maximalmoralen historisch zu entwickeln und zu abstrahieren und so kann die Diskursethik historisch durchaus aus einer maximalen Moral entstehen (Kellerwessel 2005a: 75). Kellerwessel gesteht Walzer zu: „*Die universelle Minimalmoral (der Diskursethik) kann verschiedene Wurzeln haben*“ (Kellerwessel 2005a: 75) und sich somit aus verschiedenen Maximalmoralen entwickeln. So versucht beispielsweise Hans Küng in den Weltreligionen universelle gemeinsame ethische Regeln zu erkunden. Für Küng beschreibt das *Weltethos* einen interreligiösen Kern, ein „*notwendiges Minimum gemeinsamer humaner Werte, Maßstäbe und Grundhaltungen*“, einen überlappenden „*Grundkonsens*“ (Küng 1998: 132). Diese Grundnormen entspringen nach Küng verschiedenen kulturellen und religiösen Kontexten. Hans Küngs *Projekt Weltethos* beschreibt ein ethisches Minimum, beruhend auf „*einige[n] verbindende[n] und verbindliche[n] Normen, Werte[n], Ideale[n] und Ziele[n]*“ (Küng 2004:14), das allen Religionen gemeinsam ist. Dabei betont Küng, dass die „*Gemeinsamen Werte und Grundeinstellungen, welche die Grundlagen des 'Weltethos' konstituieren können, [...] von den umfassenden Formen der – religiösen oder metaphysischen – Ethik abhängig*“ sind (Küng 1998: 136 f.), also von den vorherrschenden Gegebenheiten in dem jeweiligen Kulturkreis. Allerdings würde Küng hier „*statt wie Walzer von 'dünnere' und 'dichter' lieber von elementarer und differenzierter Moral sprechen*“ (Küng 1998: 136).

Sowohl Küng als auch Walzer sind sich einig, dass eine Minimalmoral diskursiv hervorgebracht wird:

„*Eine derartige Moral, die minimal und universell ist, ist nach Auffassung der Diskurstheorie aber eo ipso diskursethisch rekonstruierbar, kann also durchaus als [...] Ergebnis eines diskursethischen Verfahrens aufgefasst werden*“ (Kellerwessel 2005a: 74).

Die vorhin erwähnten diskursethischen Varianten befassen sich somit nicht mit der Genese moralischer Vorstellungen wie Walzer (Kellerwessel 2005b: 110), sondern den zu akzeptierenden Diskursregeln bzw. deren Geltung. Ihr Augenmerk richtet sich

auf die idealen bzw. vorauszusetzenden und zu befolgenden Diskursbedingungen, also auf entsprechende Regeln (Kellerwessel 2005b: 114).

Für die Diskursethiker muss die anvisierte Moral an sich nicht auf ihre historischen Wurzeln untersucht werden, um die zu realisierenden Gültigkeitsbedingungen zu thematisieren (Kellerwessel 2005b: 119).

Damit ist Walzers Untersuchung der Diskursethik noch nicht abgeschlossen. Walzer analysiert bei der Diskursethik noch einen weiteren Aspekt und zwar als langfristige Durchsetzung dieser Regeln auch außerhalb von Diskursen als ein Ziel der Diskursethik. Das Ziel solle sein, die Diskursethik als eine Lebensform zu interpretieren. Die Regeln der Diskursbeteiligung, wie bspw. die gleichwertige Anerkennung von Männern und Frauen, das Recht auf Redefreiheit sowie Toleranz (Kellerwessel 2005b: 112), begründen für Walzer eine von der Diskursethik angestrebte universale Lebensform (vgl. Walzer 1996a: 27, 28). Er fehlinterpretiert allerdings den Sinn der Diskursethik: Denn er interpretiert die Diskursregeln als die Begründung einer Lebensform. Männer und Frauen haben sich einander als gleich anerkannt, sie haben das Recht auf Redefreiheit und befließen sich der Tugend der Toleranz (Walzer 1996a: 27).

Doch diese angeführten Bestimmungen gelten für einen Diskurs. Ihre Durchsetzung auch außerhalb von Diskursen kann durchaus ein Ziel der Diskursethik sein, aber sie garantiert in keinster Weise die praktische Durchsetzung bzw. fordert diese auch nicht ein. Insofern können hier Bedenken angemeldet werden, dass die Diskursethik eine Lebensform und damit weitgehend eine uniforme Lebensform begründen möchte (Kellerwessel 2005a: 68).

Gegen eine praktische Durchsetzung führt sogar Walzer selbst zwei Punkte an: Die denkbaren lokalen Anpassungen und die möglichen liberalen Ausgestaltungen. Das besagt: Die Diskursethik ist nur auf die anvisierte Umsetzung von „liberalen“ Rahmenbedingungen festgelegt, aber keineswegs auf eine weitgehende inhaltliche Uniformierung von Lebensformen, aus der letztlich eine Lebensform resultierte (Kellerwessel 2005b: 111). Abschließend ist festzuhalten, dass diese Ethik auf einen Diskurs ausgerichtet ist und keine Lebensform darstellen soll. Die Diskursethik geht außerdem vom Minimalismus aus und nicht vom Maximalismus wie Walzer.

So formuliert Walzer keine Diskursethik wie Habermas oder Apel. Walzer lehnt schließlich den Gedanken einer autonomen, rationalen Begründung universalgültiger

Prinzipien der Ethik, wie sie beispielsweise der Diskursethiker Apel vertritt, ab. Denn für Walzer ist „*Moralität [...] von Beginn an dick, kulturell integriert [...] (sie zeigt sich als dünn nur bei besonderen Gelegenheiten)*“ (Walzer 1996a: 17). Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

9.2 Walzers Pfad der Interpretation

Walzer wählt für sein *moralisches Argumentieren* den Pfad der Interpretation. Die jeweiligen Diskursteilnehmer bleiben dabei soziokulturell geprägt. Induktiv werden gemeinsame Werte, *common values*, aus einer *lokalen* Moral heraus interpretiert. Minimalistische Prinzipien sind für Michael Walzer ein „*Resultat paralleler Geschichtsabläufe und Erlebnisse*“ (vgl. Walzer 1996a: 34). Minimalistische Prinzipien sind für Walzer „*principles and rules that are reiterated in different times and places*“ (Walzer 1994: 17). Diese Prinzipien lassen sich in einer partikularistischen Ethik feststellen und als allgemeine Rechte, auch auf internationaler Ebene, interpretieren, die sich in anderen Ethiken wiederfindet (Walzer 1994: 17) und somit zwischen den Weltanschauungen vermittelt. Eine maximale, dichte und lokale Moral geht also immer einer dünnen, universalen voraus. Zu bedenken ist, dass sich eine globale Kernmoral, im Vergleich mit einer dichten Moral, von der konkreten Situation vor Ort entfernt.

„*Jede Moral ist von Anfang an ‚dick‘, bemerkt Walzer, ‚d.h. kulturell integriert und Teil eines komplizierten Gewebes*“ (Walzer 1996a: 17).

Das moralische Minimum wird für Walzer aus dem Inneren einer partikularen Kultur nicht isoliert entwickelt.

Durch empirische Untersuchungen ist herauszukristallisieren, was den diversen Kulturen, maximalen und dichten Moralvorstellungen gemeinsam ist, um aus den überlappenden Gemeinsamkeiten im Konsens zu einer minimalen Grundlage für Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen. Dieses Modell ist nicht nur auf innergesellschaftlicher Ebene anwendbar, sondern es soll auch über ihre Grenzen hinaus ein interkultureller Diskurs über gemeinsame Werte und Normen geführt werden, der auf diesem Gebiet Gemeinsamkeiten herausfiltert, ganz im Sinne Walzers, der nach allgemeinen universalen Prinzipien strebt, die auch auf internationaler Ebene annehmbar sind. Als ein Beispiel für einen derartigen überlappenden Konsens über gemeinsame Werte (*common values*) kann Hans Küngs *Projekt Weltethos* (1998) aufgeführt werden, das

sich nur auf ein *ethisches Minimum*, beruhend auf „*einige[n] verbindende[n] und verbindliche[n] Normen, Werte[n], Ideale[n] und Ziele[n]*“ (Küng 2004:14), bezieht, das allen Religionen und – im übertragenen Sinne – auch Kulturen gemeinsam ist. Diese *minimalistische Ethik* beruht einzig und allein auf gemeinsamen Werten (vgl. Apel 1999: 58, 59), womit er im Einklang mit der These der *kommunitaristischen Philosophie* steht. Denn sogar jene „*[g]emeinsame[n] Werte und Grundeinstellungen, welche die Grundlagen des ‚Weltethos‘ konstituieren können, bleiben von den umfassenden Formen der – religiösen oder metaphysischen – Ethik abhängig*“ (Küng 1998: 136f.), also von den vorherrschenden Gegebenheiten in dem jeweiligen Kulturkreis.

Wulf Kellerwessel kritisiert in seinem Werk *Kommunitarismus: Michael Walzers kommunitaristische Moralphilosophie* (2005) an Walzer, dass er auf einen universalen Standpunkt im Allgemeinen verzichtet, wobei „*das Faktum vorhandener familienähnlicher Moralsysteme ebenso wenig zu bestreiten*“ (Kellerwessel 2005a: 88) sei.

Am Beispiel der totalitären Regime möchte Kellerwessel zeigen, wie strittig Walzers empirische Basis ist: Denn „*eine Reihe von Gesellschaften scheint eher Prinzipien der Ungerechtigkeit inkorporiert zu haben*“ (Kellerwessel 2005a: 86). Und das gilt auch für die Folgerung, aus jenen *unterschiedlichen Gemeinsamkeiten der Gerechtigkeiten* von Moralsystemen durch Abstraktion einen universalen Code der Gerechtigkeit zu gewinnen (Kellerwessel 2005a: 86).

Doch zuvor muss man klarstellen, wovon abstrahiert wird, um beispielsweise widersprüchliche Gerechtigkeitsformulierungen zu vermeiden (Kellerwessel 2005a: 87). Ein Moralsystem kann Züge enthalten, die in anderen Systemen als „*ungerecht*“ angesehen werden. Deshalb fehlt Kellerwessel bei Walzers Theorie ein unabhängiger Standpunkt, um eine Bewertung abgeben zu können (Kellerwessel 2005a: 88). Man braucht einen universalen Blickwinkel. Die Methode der Interpretation kann zwar Bewertungen ermöglichen (vgl. Walzer 1993b: 39), aber allein, so Kellerwessel, keinen überzeugenden Maßstab bereitstellen. Insbesondere, wenn durch ein etabliertes Moralsystem Minderheiten unterdrückt werden, was den Interessen und Erfahrungen der Mehrheit zum Vorteil gereicht, bedarf es zur Kritik eben eines externen Standpunktes (Kellerwessel 2005a: 89).

Auch wenn, wie Walzer bilanziert, die Moral Gegenstand eines Streits, eines Diskurses bleibt (Walzer 1993b: 42) und keine Übereinstimmung zu erwarten ist (Walzer 1993b: 42), „und selbst wenn eine Entdeckung oder Erfindung den Streit nicht wird beenden können“ (Walzer 1993b: 42), „so belegen diese auf das Faktische bezogenen Prognosen nicht, dass der Weg der Erfindung nicht doch gangbar ist“ (Kellerwessel 2005a: 48). Denn Kellerwessel folgend lassen sich nach der Methode der Erfindung die jeweils vorhandenen, unterschiedlichen Grundwerte kritisieren (Kellerwessel 2005a: 49). Mangels eines vom Bestehenden unabhängigen Maßstabs ist objektive Kritik insbesondere bei Walzers Pfad der Interpretation, des reiterativen Universalismus, der sich schließlich aus bestehenden Moralkonzeptionen ergeben soll, kaum denkbar. Hierin zeigt sich laut Wulf Kellerwessel der große Vorteil des „*Pfades der Erfindung*“ (Kellerwessel 2005a: 92). Denn jener Pfad kann neue moralphilosophische Gehalte hervorbringen. Und im besten Fall kann er diese auch vernünftig begründen, indem Verfahren gewählt werden, „die für alle vernünftigen oder diskursfähigen Menschen einsichtig nachvollziehbar sind“ (Kellerwessel 2005a: 92). So kann der Pfad der Erfindung zu einer „*Reform des Bestehenden*“ beitragen oder zu gesellschaftlichen Umbrüchen führen. Kellerwessel wirft Walzer vor, dass seine Position dazu nicht in der Lage sei (Kellerwessel 2005a: 92).

Walzer geht durchaus von allgemein grundlegenden Normierungen aus. So führt er an, dass „die Moral jene grundlegenden Verbote – zu morden, zu betrügen, zu verraten, Grausamkeiten zu begehen“ (Walzer 1993b: 33) liefert. Diese könnten sicherlich entdeckt werden oder auch auf dem Weg der Erfindung hervortreten, aber man könne „auch einen Schritt nach vorne gehen, also in das Dickicht der moralischen Erfahrung eindringen, wo diese Verbote auf viel direktere Art und Weise bekannt sind“ (Walzer 1993b: 34). Für Walzer gilt, dass eine neue „*erfundene Moral*“ immer partielle Ähnlichkeiten mit der lokal bestehenden und befolgten Moral haben werde. Denn für Walzer ist die Erfindung oder Entdeckung ohnehin eine Art der Interpretation, die also an Vorfindbares anknüpft (Walzer 1993b: 30). In „*Drei Wege in die Moralphilosophie*“ (1993b) wird an Walzers Metapher der Reisenden erkennbar, dass er den Pfad der Erfindung nicht ausschließt und ihre Vorzüge, aber auch Nachteile aufzeigt. Walzer macht deutlich, dass sein Weg der Interpretation der gangbarste ist.

Man stelle sich also eine Gruppe von Reisenden vor, die aus verschiedenen Kulturen mit verschiedenen Moralvorstellungen kommen. Nun begegnen sich diese auf neutra-

lem Boden und müssen miteinander für eine gewisse Zeit zusammenleben und -arbeiten, wobei jeder darauf zu verzichten hat, auf seine Wertvorstellungen zu beharren. Die Kenntnis ihrer eigenen Werte und Handlungsweisen sowie ihr Sprachgedächtnis werden für eine gewisse Zeit gelöscht. Als Sprache wird in irgendeiner „Pidgin-Sprache“ kommuniziert und gedacht. Das heißt, dass die soeben vorgestellte Gruppe, bereit zur Zusammenarbeit, mit ihren diversen kulturell geprägten Moralvorstellungen hinter den „Schleier des Nichtwissens“ gebracht wird, um für das Zusammenleben entsprechende Prinzipien zu entwickeln.

Das Konstruktionsverfahren (zur Erfindung bzw. Konstruktion gemeinsamer Regeln) ist äußerst nützlich für eine derartige Situation. Weniger nachvollziehbar wäre es allerdings, die Reisenden zu verpflichten, dieselben Prinzipien mitzunehmen, wenn sie wieder nach Hause fahren. Warum sollten neu erfundene Prinzipien das Leben von Menschen bestimmen, die bereits eine gemeinsame Moral und Kultur teilen und eine gemeinsame natürliche Sprache sprechen?“ (Walzer 1993b: 22f.).

Am Beispiel einer Gruppe von Personen, die in einem Hotelzimmer oder einer Gelegenheitsunterbringung oder einer gesicherten Wohnung, die als Idealmodell eines menschlichen Zuhauses anzusehen sei, untergebracht sind, zeigt Walzer, dass die Reisenden einige Vorzüge in anderen Lebensumständen erblicken, die ihnen durchaus als wählbar erscheinen (Kellerwessel 2005a: 21). Dazu Walzer:

„Natürlich sind wir auf Reisen dankbar für den Schutz und die Annehmlichkeiten eines Hotelzimmers. Wenn wir [...] mit Leuten diskutieren, die auf ähnliche Weise ihr Heim verloren hätten, würden wir vermutlich auf irgendetwas Ähnliches (wenngleich nicht derart kulturell Spezifisches) kommen wie das Hilton Hotel [...] Aber auch wenn diese Ausstattung (des Hotels) ziemlich komfortabel ausfiele, so würden wir uns immer noch nach unserem Zuhause sehnen, das wir einst hatten [...] Wir würden uns nicht moralisch daran gebunden fühlen, beständig in dem von uns entworfenen Hotel zu leben“ (Walzer 1993b: 23f.).

Dabei unterstellt Walzer, dass diese Menschen ihrer vorher bereits vorhandenen Moral wieder den Vorzug geben. Es kann aber auch ein zweckrationaler Grund für Individuen vorliegen, ihre Moralkonzeptionen im eigenen Interesse zu modifizieren. Es ist nicht auszuschließen, dass die Personen, nachdem sie erlebt haben, wie es ist, wenn gewisse Grundnormen (wie Schutz des Lebens und der Rede- und Handlungs-

freiheit, Sicherheit vor Verstümmelung, Verletzung, Vergewaltigung, Ausbeutung usw.) ihnen gegenüber eingehalten werden, in diesem Zustand verbleiben wollen – auch wenn dies eine Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Lebensweise ausschließt. Drohte ihnen, dass entsprechende Normen ihnen gegenüber in ihrer bisherigen Heimat nicht eingehalten werden, würden sie sich im Hotel sicherlich besser und sicherer fühlen.

Umgekehrt unterstellt Walzer – ohne irgendwelche Gründe anzugeben –, dass einzelne Teilnehmer der Beratung durch den Vergleich der „neuen“ mit der „alten“ gewohnten Moral ihre jeweils eigene Moralvorstellung kritisch prüfen und gegebenenfalls revidieren bzw. zumindest in Teilen abändern können (Kellerwessel 2005a: 21). Aufgrund der durch ihre Reise gewonnenen Erfahrungen (eines sicheren Wohnens) besteht für die Reisenden die Möglichkeit, ihre kulturell geprägte Moral zu kritisieren. Gäbe es Kriterien, notwendig zu erfüllende Bedingungen für ein menschliches und sicheres Zuhause, und wären diese in der jeweiligen Heimat der Reisenden nicht erfüllt, und wäre dies dort moralisch gebilligt – dann bestünde ein Konfliktpotential und eben unter Umständen Anlass zum Revidieren der eigenen Moral (Kellerwessel 2005a: 23).

Beispielsweise könnte ein Reisender zu der Erkenntnis gelangen, dass bestimmte in der Heimat moralisch tradierte Handlungsweisen durch eine in diesem Sinne verbesserte Moral den Status des Gebilligtseins verlieren könnten (z.B. Blutrache und andere Handlungen, die die Sicherheit von Leib und Leben tangieren).

Es ist durchaus naheliegend, dass die Reisenden die Vorzüge wie *„den Schutz und die Annehmlichkeiten“* (Walzer 1993b: 23) des Hotelzimmers in ihre Wohnsituation in der Heimat zu implementieren suchen, auch wenn dies in ihrer Heimat zu Veränderungen führen würde. Walzer räumt ein, dass neue Moralsysteme kreiert werden können. Man denke an die Abschaffung beispielsweise des Kastenwesens in Indien, nach einer Veränderung der Stellung der Frau im strengen arabischen Raum oder von Zwangsehe, Kleidervorschriften, Zwangsheirat, Zugang zur Bildung etc., allgemein nach der Durchsetzung individueller Menschenrechte.

„Soweit wir einen moralischen Fortschritt feststellen können, hat er jedenfalls weniger mit der Entdeckung oder Erfindung neuer Prinzipien zu tun als damit, dass zuvor aus alten Prinzipien ausgeschlossene Männer und Frauen in ihren Geltungsbereich eingeschlossen werden“ (Walzer 1993b: 37).



Die Abschaffung der Sklaverei kann, sei es als neues Gleichbehandlungsprinzip oder als Ausdehnung eines vorhandenen Prinzips, ausgelegt werden (Kellerwessel 2005: 48). Nicht zuletzt sei die Migration erwähnt, die zu einer deutlich veränderten Lebensweise in anderen kulturellen Umgebungen mit eben auch andersartigen Moralvorstellungen führen kann (Kellerwessel 2005a: 25). Damit ist der Vergleich mit anderen Kulturen, Sitten und Wertevorstellungen gemeint, die schon existieren. Es kommt durchaus vor, dass eine andere lokale Moral zum Vorbild wird. So haben beispielsweise manche ehemalige Ostblockstaaten einiges aus der deutschen Rechtsprechung übernommen und die alte dadurch ersetzt.

Walzer betont mehrfach, dass ein Mensch, anthropologisch gesehen, nicht an eine bestimmte Moral gebunden ist, und oft werden Moralvorstellungen auch revidiert, wie man am Beispiel der Migration sehen kann, die eine Veränderung der Lebensweise und Moralvorstellung bewirken kann. Mit der schon erwähnten Möglichkeit der Mobilität (vgl. Kapitel 6.2.) können die Menschen von einer Assoziation zur nächsten wechseln und von einem Land problemlos ins nächste ziehen, beispielsweise innerhalb der Europäischen Union. Menschen lernen gerne dazu und nehmen etwas wieder in ihr altes Umfeld mit und manche schaffen sich im neuen Umfeld ein *neues Zuhause*. Manche nehmen zur Grundlage die Annehmlichkeiten des alten mit und kombinieren es mit anderen Möglichkeiten, die sie kennengelernt haben. Deshalb streben so viele Menschen in sichere westliche Länder, weil sie die Annehmlichkeiten eines erfolgreichen Wirtschaftsstandortes mit funktionierendem Gesundheits-, Schul- und Sozialsystem nutzen möchten und diese nicht selten mit ihren alten Wertevorstellungen vereinbaren wollen. Ghettokultur kann die Folge sein. Hier sieht man klar, dass Walzer den Menschen als kulturell, sozial und geschichtlich geprägtes Wesen sieht. Walzer kritisiert – über Rawls hinausgehend – einen weiteren Aspekt. Selbst wenn man in der Situation der Reisenden im Hotel eine Hotelausstattung wählt, die Rawls' Differenzprinzip genau entspräche, *„würden wir uns immer noch nach unserem Zuhause sehnen, das wir einst hatten“* (Walzer 1993b: 24). Und weiter heißt es: *„Wir würden uns nicht moralisch daran gebunden fühlen, beständig in dem von uns entworfenen Hotel zu leben“* (Walzer 1993b: 24). Die Reisenden würden immer wieder zu der schon immer vorhandenen, kulturell geprägten und mitgebrachten Kultur sowie Gesellschaftsordnung als auch Güterverteilung gedanklich zurückkehren und sie mit der neuen vergleichen. Der rawlssche Ansatz, umgearbeitet in die Metapher des Hotelzimmers, scheitert für Walzer an sozialen und kulturellen Bindungen

an ihre schon vorhandene Moral. Seine Interpretation knüpft er an die bereits vorherrschende dicke Moralkonzeptionen an. So kommt keine ganz neue Moral in die Welt, sondern man baut auf jeweils *lokalen*, schon bewährten Moralvorstellungen, auf. Dürfte man sich ein neues Zimmer einrichten, würde man viele Elemente aus dem alten Zuhause miteinbeziehen, die für die Betroffenen positiv waren. Es ist Walzer durchaus zuzustimmen, dass die Wahl des Schutzes (in Walzers Beispiel: durch ein Hotelzimmer) sicherlich soziokulturspezifisch (vgl. Walzer 1993b: 23) ist. Und unter Umständen ist Walzer zuzustimmen, dass es kein „*Idealmodell eines menschlichen Zuhauses*“ (Walzer 1993b: 23) gibt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Walzer das Individuum nicht ohne sozialen Kontext, ohne individuelle Wechselwirkungen von Tradition und Geschichte bestehen kann. Der gemeinschaftliche Kontext beinhaltet schon gewisse Moralvorstellungen, aus welchen dann interpretatorisch allgemeine Prinzipien herauszukristallisieren sind. Nach Walzers Modell sind moralische Normen nicht realitätsfremd erfunden. Bei Walzer geht es um eine kulturimmanente Moralfindung, etwa als Schnittmenge der einzelnen Moralmengen, die aber diskursiv erörtert werden muss. An dieser Stelle ist eine Brücke zur vorhin angesprochenen Diskursethik zu schlagen.

9.3 Die Notwendigkeit von Diskursregeln

Auch Michael Walzers kommunitaristischer Ansatz, der eine *dünne* Moral durch Überlappung der verschiedenen *dicken* Versionen des ethischen Maximalismus interpretiert, bedarf eines Diskurses und dieser bedarf der Diskursregeln. Denn wer „*Behauptungen und Begründungen vornimmt, [lässt sich] notwendig auf ein Spiel ein [...], das durch Diskursregeln definiert ist*“ (Alexy 1996: 418) und die Adressaten der Ethik sind als „*die Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft [und das heißt implizit: alle denkenden Wesen]*“ (Apel 1976: 425) zu verstehen.

Nachdem eine Übereinstimmung gemeinsamer Werte diskursiv zu erörtern sei, um zu universalen, allgemeinen Prinzipien zu gelangen, ist Walzers Ansatz durchaus abhängig von Diskursregeln (vgl. Apel 1999: 63). Walzers empirisch-induktive Suche nach *common values*, gemeinsamen Werten, sei *komplementär* zu ergänzen (Apel 1999: 63, 64), und zwar durch die Tatsache, dass sein Moraldiskurs, die Gewinnung minimalistischer Grundregeln, eines Regelwerks wie Diskursregeln bedarf.

Die *ideale Sprechsituation* bzw. die ideale Kommunikationsgemeinschaft, die die Diskursethiker beschreiben, dient als eine Vorlage. Nach dieser soll sich ein realer Diskurs ausrichten (vgl. Apel 1973: 358–435). Regeln sind nötig „*als prozedurale Anweisungen [...] für die Begründung (von) Normen in praktischen Diskursen*“ (Apel 1999: 64), also auch in moralischen Diskurs wie einer Menschenrechtsdebatte.

Auch wenn sich Walzer an der ungeklärten Genese der Diskursethik stört (Kellerwessel 2005a: 68) und er apriorische Festlegungen umgehen möchte, wird deutlich, dass sein Modell, welches ein diskursives ist, auf Diskursregeln angewiesen ist und er bestimmte universale Standards für einen Diskurs voraussetzen muss, neben dem ebenfalls vorauszusetzenden Willen zur friedlichen Koexistenz oder zur Begründung eigener Handlungsweisen gegenüber den Betroffenen (Haus 2000: 75).

Walzer selbst gesteht ein, dass ein „*Diskurs des Rechts*“ (Walzer 2005:10) einer grundlegenden Minimalmoral in Form von Diskursregeln, von minimaler Diskursprinzipien, auf die sich die Diskursteilnehmer vorab geeinigt haben, bedarf. Er schreibt, dass ein derartiges Verfahren *demokratischer Prozeduren* (Walzer 1996a: 27) bedürfe. Beispielsweise ist es für jeden Diskurs konstitutiv, dass SprecherInnen im Diskurs gleichberechtigt sind. Kurz: Es bedarf, wie es Habermas formuliert, der „*Gleichverteilung der Chancen, Deutungen, Behauptungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsansprüche zu begründen oder zu widerlegen*“ (Habermas 1971: 137). Zu den Grundnormen der Diskursethik gehört die Gleichberechtigung der Diskurspartner, d.h. dass sich alle Teilnehmer wechselseitig völlig gleiche Rechte als Diskurspartner einräumen, sich im empathischen Sinne als Personen anerkennen (Kuhlmann 1992: 166). So unterstellt Walzer für alle Mitglieder einer Diskussionsgemeinschaft gleiche Rechte und auch gleiche Mitverantwortung für die Lösung der diskursfähigen, vor allem moralischen Probleme. Im Dialog kann man sich auf ethische Kernnormen einigen, aber nur, wenn man sich gegenseitig als Gesprächspartner überhaupt erst anerkannt hat. Wichtig dabei ist, dass alle Gesprächspartner auch mit einbezogen werden, wie es treffend der Philosoph Norbert Brieskorn formuliert. Mit dem Satz „*Was alle angeht, muss von allen gebilligt sein*“ kündigt der Mensch sein Mitspracherecht an (Brieskorn 1991, 167 und 258). Walzer stimmt in der Hinsicht mit den Diskursethikern überein, dass moralische Regelungen

auf demokratischem Wege⁷⁰ hervorgebracht werden sollen. Dabei sollten nur jene Regelungen (idealerweise) in Kraft treten, denen alle von ihnen Betroffenen zustimmen würden, wenn sie an einem entsprechenden Diskurs teilnehmen würden (vgl. Kellerwessel 2005a: 67). Gemäß des universal verstandenen Grundsatzes gilt, „*dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden*“ (Habermas 1983: 103).

Walzers Modell des Menschenrechts-*“real talk“* kann darüber hinaus auch nicht auf Normen wie zwangslose Argumentation verzichten (vgl. Forst 1993: 205). Voraussetzung ist immer, dass ein Diskurs zwanglos sei: „*Social meanings must actually be shared [...] and the sharing cannot be the result of radical coercion*“ (Walzer 1994: 27).

Die diskursive Argumentation müsse einem Regelwerk folgen, das besagt, sich auch zurücknehmen zu können, dem Argument des anderen zuzuhören und das bessere Argument oder einen Kompromiss zu schaffen, eben „*similar or overlapping outcomes*“ (Walzer 1994: 14).

Dabei ist das Festhalten an der eigenen Einstellung einerseits notwendig, aber andererseits darf man diese nicht zu sehr in den Vordergrund schieben, nicht zu sehr missionarisch werden, d.h. von der eigenen Wahrheit durchaus überzeugt sein und zugleich anerkennen, dass auch andere Standpunkte an der Wahrheit teilhaben. Es geht um einen ausgewogenen Balanceakt zwischen dem Sich-Zurücknehmen und der Wahrung des eigenen Profils, wobei Dialogfähigkeit auch Bereitschaft zur Selbstkritik beinhaltet, die eine Korrektur des eigenen Denkens mit sich bringen kann (vgl. Schönherr-Mann 2010: 135, 136). Weiter ist auch gegenseitig anzuerkennen, dass konkurrierende Weltanschauungen nicht eliminiert werden können, sondern sich miteinander arrangieren müssen.

Um minimale Standards, eine universalgültige Ethik in Form von Menschenrechten auf Basis eines internationalen Diskurses ausformulieren zu können, bedarf es eines regulativen institutionellen Rahmens. Es bedarf beispielsweise einer Institution, wie die des Europarats, die von den bestehenden Mächten getragen wird. „*Sie muss zwar ständig im Sinne ihrer eigenen regulativen Ideen reformiert werden (vor allem ge-*

⁷⁰ Die Tatsache, dass zwischen Demokratie und Diskurs eine interne Beziehung besteht, ist unbestritten (Apel 2005: 46).

stärkt), doch sie darf niemals durch ein einzelnes Machtsystem dominiert werden“ (Apel 2005: 50).

Alle menschenrechtlichen Konventionen bzw. Übereinkommen werden mittels Konsens von Vertretern unterschiedlicher politischer Gemeinschaften bzw. Staaten im Dialog herausgearbeitet. Jedem zur Aufgabe gestellten Menschenrechtsproblem wird mit einem spezifischen Problem-Konsens geantwortet. Eine Voraussetzung ist dabei, dass sich diese Vertreter mit diversen Anschauungen nicht nur tolerieren, sondern willentlich einen Konsens bzw. Kompromiss, eine Verhandlungslösung in Form eines *modus vivendi*, anstreben. Nur durch den starken Willen aller Verhandlungsteilnehmer ist eine Übereinstimmung in gemeinsamen Standards, ein „*overlapping consensus*“, möglich (Walzer 2006: V).

Bei der Begründung von Menschenrechten baut man auf Parallelen und Gemeinsamkeiten, um einen elementaren Konsens über gemeinsam anwendbare ethische Grundprinzipien zu erzielen (Schönherr-Mann 2010: 136). Die universale Geltung der Menschenrechte ist nur dann zu legitimieren, „*wenn sie sich aus den gemeinsamen Vorstellungen der Menschen ableiten lassen*“ (Philipp 1998: 118).

Auf der Grundlage gemeinsamer menschlicher Erfahrung erlaubt ein moralisches Minimum in Form von Menschenrechten die Verurteilung von beispielsweise Fremdherrschaft, Tyrannei und Diskriminierung. So findet der moralische Minimalismus Walzers in den grundlegenden Menschenrechten durchaus seinen rechtsphilosophischen Ausdruck.

Allerdings ist in realen Menschenrechtsdiskursen, wie sie im Europarat vorherrschen, auch unter Bedingungen fairer Kooperation der betroffenen Personen oder ihrer Vertreter nicht immer mit einem klar geschliffenen Konsens zu rechnen. Die Zustimmung zum Recht wird zum Kriterium für dessen Richtigkeit erklärt. Es ist aber auch einzusehen, dass jeder faktisch erreichte Konsens *fallibel* und daher nur *provisorisch* ist, wie Walzer schreibt:

„Everything in civil society, in principle and often enough in practice, is subject to revision“ (Walzer 2004: 84).

Dies bezieht sich ebenfalls auf universale Rechte. Jede Norm existiert unter Vorbehalt. In der Realität finden sich auch nicht immer konsensfähige Kontrahenten. Ge-

rade zwischen verschiedenen ethnischen und religiösen Gemeinschaftstraditionen ist das Dissensrisiko in Dialogen besonders hoch (Apel 1999: 69 vgl. Apel 2005: 44).

Was ist aber, wenn tatsächlich keine konsensempirische, faktische Zustimmungshandlung, eine Überschneidung von schon vorhandenen Werten der Gemeinschaften zustande kommt? Was ist, wenn manche Diskursteilnehmer von eigenen Traditionen nicht Abstand gewinnen wollen und ihre eingeschränkten Perspektiven nicht erweitern wollen? Was ist, wenn Diskursteilnehmer sogar verweigern, am Diskurs teilzunehmen? (vgl. Schönherr-Mann 2010: 95, 96.)

Betrachten wir im Folgenden das konkrete Entstehen von Konventionen, also allgemeinen Rechten. Die Bioethikkonvention, die beinahe nicht zustande gekommen wäre, bietet ein wunderbares Beispiel dafür, wie nationale, historische und kulturelle Prägungen die Entstehung positiv wie auch negativ beeinflussen können.

9.4 Das Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin (Oviedo-Konvention)

Die europäischen Nationen sind zwar kulturell unterschiedlich, doch verbindet sie eine gemeinsame Geschichte. Nach dem Zweiten Weltkrieg war vielen europäischen Staaten bewusst, dass ein friedliches Europa nur in Kooperation möglich wäre. Ein gelungenes und prominentes Beispiel für eine derartige Kooperation stellt die schon im Kapitel 8.3 vorgestellte Etablierung des Europarates bzw. dessen Tätigkeit dar. Mittlerweile ist diese Institution in sehr vielen Bereichen aktiv. Ihren Schwerpunkt auf dem Sektor der Menschenrechte setze sie entsprechend auch in Bezug zu anderen Themen, wie bspw. Bildung, Kultur, Umwelt, Massenmedien und auch Gesundheit (vgl. Byk 1993: 13).

Das Resultat der Arbeit des Europarates sind seine zahlreichen Deklarationen, Empfehlungen und völkerrechtlichen Abkommen, wie u.a. die *Europäische Menschenrechtskonvention* (1950) und das *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin* (SEV Nr. 164), kurz als *Das Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin*⁷¹ bekannt. Dieses wird auch als die sog. Oviedo-Konvention bezeichnet, da diese am 4.

⁷¹ SEV Nr. 164: Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin. (04.04.1997 auferlegt; 01.12.1999 in Kraft getreten).

Mai 1997 in Oviedo zur Unterzeichnung aufgelegt wurde, womit sie im Jahr 2017 ihr 20-jähriges Jubiläum feiert. Am 1. Dezember 1999 ist sie schließlich in Kraft getreten. Dieses Übereinkommen war der erste rechtsverbindliche völkerrechtliche Vertrag, der die Würde, Rechte und Freiheiten der Menschen vor jeglichen missbräuchlichen Anwendungen der biomedizinischen und technologischen Errungenschaften schützen sollte. In Anlehnung an die Europäische Menschenrechtskonvention (1950), der ersten Konvention des Europarates, hat dieser 1996 mit der Oviedo-Konvention ein neues internationales Instrument ins Leben gerufen, das grundlegende Individualrechte mit biomedizinischen Themen verbindet (Roscam Abbing 1998: 377). Sie ist ein wunderbares Beispiel, anhand dessen veranschaulicht werden kann, wie Walzers Universalismus im Ergänzungsverhältnis zum Partikularismus bzw. Pluralismus steht. Walzers drei Stränge des Universalismus reflektieren sich durchaus in der Formulierung von universellen Standards, wie einem Menschenrechtsinstrument.

Im Kapitel 8.1 wurden diese bereits vorgestellt: 1) der reiterative (wiederholende) Universalismus und 2) der Moralminimalismus in der Gestalt von universalen Minimalstandards sowie 3) der Selbstbestimmungsuniversalismus.

Da die Inhalte der Oviedo-Konvention kontrovers diskutiert wurden und diese deshalb beinahe nicht zustande gekommen wäre, bietet es sich an dieser Stelle an, an ihrem Beispiel aufzuzeigen, wie kontrovers, schwierig und kulturgeprägt ein Menschenrechtsdiskurs ist. Anhand dieses Übereinkommens soll des Weiteren verdeutlicht werden, dass die Entstehung eines Menschenrechtsinstrumentes ein diskursiver, demokratischer, partizipatorischer und konsensempirischer Prozess ist, der aber ohne deliberative Aspekte nicht auskommt und der den soziokulturellen Hintergrund der teilnehmenden Akteure miteinbeziehen sollte. Zudem geht es im weiteren Verlauf darum, zu veranschaulichen, dass ein realer Menschenrechtsdiskurs durchaus von Diskursregeln abhängig ist. Dass auch Walzer bei einem Rechtsdiskurs auf ein entsprechendes Regelwerk zurückgreifen muss bzw. nicht auf ein solches verzichten kann und wie sehr auch der historische Kontext der jeweiligen Akteure und ihre damit verbundenen kontroversen Vorstellungen berücksichtigt werden müssen, wird am Beispiel der Entstehungsgeschichte der Oviedo-Konvention ebenfalls deutlich. Dieses Instrument kann man als einen großen Erfolg ansehen. Da dieses jedoch unter den europäischen Staaten äußerst kontrovers diskutiert wurde, konnte man sich nur auf essenzielle Regeln als Basis einigen (vgl. Andorno 2005: 143). Es war somit eine gro-

ße Herausforderung, durch einen konstruktiven und interkulturellen Dialog universale Prinzipien für biomedizinische Aktivitäten herauszuarbeiten, um letztlich universale Minimalstandards in diesem Bereich zu erzielen. Die Akteure wollten so viele Themen wie möglich abdecken, allesamt in einem rechtsverbindlichen Instrument verankert. An dieser Stelle ist jedoch zu erwähnen, dass universale Prinzipien im Bereich der Biomedizin schon früher in Dokumenten, wie bspw. solchen der Weltgesundheitsorganisation und des Weltärztebundes, ausformuliert wurden. Diese boten letztendlich auch die Grundlage für die neue Oviedo-Konvention.

Die Vertreter unterschiedlicher Ideologien mit unterschiedlichen sozialen, kulturellen und legislativen Hintergründen (vgl. Andorno 2005: 143), benötigten insgesamt mehr als zehn Jahre, um sich eine gemeinsame Basis in diesem kontroversen Bereich der Bioethik zu erarbeiten. Vor diesem Hintergrund sei der Konsens in diesem sehr sensiblen Umfeld daher äußerst minimalistisch gehalten (vgl. Andorno 2002: 960). Strittige Themen, wie z.B. Abtreibung oder das Lebensende anbelangende, die schon auf nationaler Ebene konsensual schwer zu klären sind, wurden hier somit gar nicht erst thematisiert. Das primäre Ziel der Oviedo-Konvention liegt also letztlich nicht darin, präzise und detaillierte Lösungsansätze bzgl. Problemfelder wie Abtreibung oder Lebensende zu formulieren. Sie konzentrierte sich hingegen in erster Linie auf die Prävention von Praktiken, die nicht in Einklang mit den Menschenrechten und der Menschenwürde stünden (vgl. Andorno 2005: 134).

Die Oviedo-Konvention ist somit ein sehr wichtiger Schritt in diese Richtung. Denn es geht hierbei um die Schaffung eines Instrumentes zur Gewährleistung von Mindeststandards im biomedizinischen und medizinischen Umfeld, welches entsprechend auf den rasanten wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt in der Biomedizin reagiert hat. Dieser wurde seit den 1980er-Jahren so schnell vorangetrieben, dass es ausgesprochen notwendig erschien, unmittelbar mit einem rechtsverbindlichen ethischen Standard auf diesen zu reagieren.

Um auch weiterhin auf die dynamischen Errungenschaften erwidern zu können, sollte die Oviedo-Konvention mit weiteren Standards in Form von Protokollen⁷² ergänzt

⁷² Bisher liegen vier Zusatzprotokolle zur Unterzeichnung und Ratifizierung vor: 1) Zusatzprotokoll zum Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen (SEV Nr. 168). Es trat am 1. März 2001 in Kraft. Bisher haben 32 Mitgliedstaaten des Europarates das Zusatzprotokoll unterzeichnet und 21 Mitgliedsstaaten haben es zusätzlich ratifiziert.

werden können. Mittels dieser Maßnahme kann die Konvention stets auf dem aktuellen Stand gehalten und ihr Fortbestand gewährleistet werden, wie es Andorno folgendermaßen darlegt:

„Further, the development of additional protocols on specific biomedical issues will in the long run improve the continued life and relevance of the Oviedo Convention“ (Andorno 2005: 143).

Auch wenn die internationalen Mechanismen oft nicht die Fähigkeiten und Möglichkeiten besitzen, bei Menschenrechtsverstößen zu intervenieren, gilt das gegenwärtige Menschenrechtssystem als einziger Mechanismus, um Menschen in diesem Bereich zu schützen. Vor diesem Hintergrund erscheint es gerechtfertigt, dass grundlegende Prinzipien, die die Bioethik betreffen, in einer entsprechenden Menschenrechtskonvention festgehalten werden.

9.4.1 Gründe für die Oviedo-Konvention – reiterativ und konsensempirisch

Die Gründe für den Entwurf einer derartigen Konvention präsentierte Marcelo Palacios, Sprecher der Parlamentarischen Versammlung, am 12. Januar 1995. Als einen wichtigen Grund führt Marcelo Palacios an, dass die Linien zwischen der Grundlagenforschung und angewandten Forschung im Bereich der Medizin, der Industrie, aber auch dem Kommerz stark verschwimmen, was zu gefährlichen Situationen führen könne. Als einen weiteren Grund spricht er die großen Differenzen zwischen den Staaten im biomedizinischen Bereich an (Palacios 1995: 6 f.). Vor dem Hintergrund, dass die biomedizinischen Kooperationsprogramme immer internatio-

2) Zusatzprotokoll zum Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin bezüglich der Transplantation von menschlichen Organen und Gewebe (SEV Nr. 186). Es trat am 1. Mai 2006 in Kraft. Bisher haben 21 Mitgliedstaaten des Europarates das Zusatzprotokoll unterzeichnet und 12 haben es zusätzlich ratifiziert.

3) Zusatzprotokoll zum Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin betreffend biomedizinische Forschung (SEV Nr. 195). Es trat am 1. September 2007 in Kraft. Bisher haben 22 Mitgliedstaaten des Europarates das Zusatzprotokoll unterzeichnet und 7 Mitgliedstaaten haben es zusätzlich ratifiziert.

4) Zusatzprotokoll zur Konvention über Menschenrechte und Biomedizin Gentests zu gesundheitlichen Zwecken betreffend (SEV Nr. 203). Bisher haben 6 Mitgliedstaaten des Europarates das Zusatzprotokoll unterzeichnet, jedoch erst 2 davon haben es ratifiziert. Das Protokoll tritt erst nach 5 Ratifizierungen (4 Staatenmitglieder umfassend) in Kraft.

naler Würden, könnten die nationalen Gesetzgebungen den biomedizinischen Themen nicht mehr allein gerecht werden.

Ein weiterer Grund sei, dass etliche Länder, insbesondere die ehemaligen sozialistischen Länder, lange gar keine Rechtsprechung im Bereich der Bioethik und in Bezug auf biomedizinische Anwendungen gehabt hätten (vgl. Byk 1993: 14).

In den 1990er-Jahren verblassten mit dem kulturellen und politischen Schock nach dem Fall der Berliner Mauer und der EU-Osterweiterung die Grenzen nicht nur auf wirtschaftlicher Ebene, sondern auch im Bereich der Gesundheitsvorsorge sowie der biomedizinischen Forschung. Patienten, Ärzte und Wissenschaftler, die in ihrem eigenen Land mit einer strikten Gesetzgebung konfrontiert waren, zog es in liberalere Staaten. Die revolutionären Errungenschaften in Biologie und Medizin sowie ihre möglichen Konsequenzen motivierten Politiker zur Erarbeitung einer entsprechenden Konvention, die so vielen Ländern wie möglich zugänglich gemacht werden sollte, also mehr als den damals 25 Mitgliedern des Europarates (vgl. De Wachter 1997: 13). Diese Offenheit für die Aufnahme auch von Nicht-Mitgliedstaaten des Europarates habe nicht nur die Universalität dieses Instrumentes bestätigt (vgl. Roscam Abbing 1998: 377), sondern veranschauliche auch die *Dünnheit* dieser Konvention.

Palacios betont die Forderung seitens der Parlamentarischen Versammlung nach einem universalen und interdisziplinären Ansatz. Mithilfe eines internationalen Übereinkommens sollten nicht nur die Furcht und das Misstrauen der Bevölkerung genommen werden, sondern vor allem der Missbrauch seitens der Forschung und Technologie verhindert, die psychische und physische Integrität der Menschen sowie ihre Würde geschützt werden (vgl. Palacios 1995: 6 f.).

Die Menschenwürde nach Artikel 1 sei der Ausgangs-, Dreh- und Angelpunkt für alle Prinzipien der Oviedo-Konvention (vgl. Andorno 2005: 136). Die Menschenwürde beschreibe zudem einen der wenigen gemeinsamen Werte in der Welt des philosophischen Pluralismus (vgl. Spiegelberg 1970: 39–64) und werde als Grundlage jeglicher Menschenrechte und der Demokratie angesehen (vgl. Andorno 2002: 960).⁷³ Auch für Walzer ist Respekt gegenüber der Menschenwürde und dem Leben der Individuen der Ausgangspunkt eines jeden moralischen Handelns (vgl. Walzer 2004: 64).

⁷³ Siehe auch Vereinte Nationen. Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Präambel.

Die Achtung der Menschenwürde wird in der Oviedo-Konvention in Form von Individual- und Sozialrechten ausformuliert, so beispielsweise im Verbot jeder Form der Diskriminierung einer Person auf Grundlage ihres genetischen Erbes (Artikel 11). Das Diskriminierungsverbot sei ein wichtiges Hilfsmittel, um den einzelnen Patienten gerade in einer wirtschaftlich orientierten Gesellschaft beispielsweise vor Bevorzugungen bei den Behandlungen und der Beeinflussung von Wartelisten zu schützen (Roscam Abbing 1998: 381). Dies sei ganz im Sinne von Walzers Distributionsgerechtigkeit. Ein Spenderorgan könne somit z. B. nicht mittels Geld, also einem Gut der ökonomischen Sphäre, erworben werden, sondern man müsse dieses nach den Verteilungsmechanismen innerhalb der jeweiligen Sphäre zugewiesen bekommen. Konkret bedeute dies, dass das entsprechende Spenderorgan nach transparenten und objektiv medizinischen Kriterien zu vergeben sei. Es gehe hier somit letztendlich um denselben und somit gerechten Zugang für alle zur Gesundheitsversorgung. Dazu sei wieder im Walzer'schen Sinne der Staat in die Pflicht zu nehmen, um diese Verteilungsmechanismen zu sichern. Dies beinhalte eine Politik der Trennung, die besage, dass das eine Gut aus der einen Sphäre nicht bevorzugt das Gut aus der anderen Sphäre erwerben könne, das wiederum nach anderen Kriterien zu verteilen sei. Den Verteilungsmechanismus an sich müssten die Staaten jedoch selbst regeln. Die Artikel der Konvention böten jedoch entsprechende Grundlagen für den jeweiligen Verteilungsschlüssel.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, was den Gesundheitsschutz im Rahmen einer Distributionsgerechtigkeit angeht, ist zudem das Verbot, menschliche Organe und Gewebe zu kommerzialisieren. Der Organhandel ist nicht nur mit schweren Risiken verbunden, sondern widerspreche einem gerechten Verteilungsmechanismus, wie ihn bspw. Walzer vorschlägt. In den Artikeln 21 und 22 der Oviedo-Konvention ist, so Roscam Abbing, das Verbot des finanziellen Gewinns in Bezug auf den menschlichen Körper und seine Komponenten geregelt (vgl. Roscam Abbing 1998: 382). Um Organhandel zu unterbinden und damit hauptsächlich ärmere Menschen vor Missbrauch zu schützen, sei der Handel mit Organen und anderen Körperkomponenten somit verboten und strafbar. Das Spenden von Organen müsse unter Berücksichtigung des identischen Zugangs für alle medizinischen Behandlungen gleichberechtigt ablaufen. Die Artikel 19 und 20 regeln die Organtransplantationen an sich. Beispielsweise sollten Organe und Gewebe nur dann von einem lebenden Spender entnommen werden können, insofern es keine andere Alternative gebe; dies könne nur

unter einer informierten Einwilligung, die schriftlich oder vor einem bestimmten Gremium geäußert wurde (Andorno 2005: 141), erfolgen. Die Organspende bei Lebenden dürfe nur in Einklang mit der Würde und der Selbstbestimmung des Spenders durchgeführt werden. Dazu müssten vorab die freiwillige sowie aufgeklärte Einwilligung eingeholt und die explizite Entscheidung festgestellt werden. Mithilfe dieser Regelungen soll Missbrauch unterbunden werden.

Bei Minderjährigen und einwilligungsunfähigen Personen ist die Regelung strikter. Minderjährige und nicht einwilligungsfähige Personen verfügen nicht über ausreichende Kapazitäten, um eine aufgeklärte und wohlüberlegte Entscheidung treffen zu können. In diesen Fällen, so gibt es die Konvention vor, gilt demnach der Respekt der Menschenwürde anstelle von Selbstbestimmung, sodass sie vor jeglichen Eingriffen geschützt werden, die nicht in ihrem besten Interesse durchgeführt werden können. Mit anderen Worten zusammengefasst: Sie sollen ebenfalls vor Missbrauch geschützt werden.

Da ihre physische Integrität nicht auf der Grundlage ihrer Selbstbestimmung garantiert werden könne, weil sie nicht wie einwilligungsfähige Erwachsene nach einer entsprechenden Aufklärung eine wohlüberlegte Entscheidung treffen könnten, ob sie vielleicht eine Niere freiwillig und in Einklang mit ihrem Lebensmodell spenden möchten, sei die Entnahme von Organen oder nicht regenerierbarem Gewebe bei einwilligungsunfähigen Personen nicht möglich.

Davon ausgenommen ist unter bestimmten Voraussetzungen nur die Entnahme regenerierbaren Gewebes (Artikel 20.2) von Geschwistern. Der Grund liegt darin, dass derartige Situationen im besten Interesse der Minderjährigen oder einwilligungsunfähigen Erwachsenen stehen sollen. Die lebensrettende Stammzellentransplantation oder Knochenmarkspende für Geschwister ist jedoch mit dem Risiko und den Unannehmlichkeiten für den Spender abzuwägen.

Der identische Zugang zu einer adäquaten und sicheren Gesundheitsversorgung (Artikel 3) sei das grundlegendste Sozialrecht, das wie alle anderen Artikel der Oviedo-Konvention zur zweiten Generation der Menschenrechte zählt (vgl. Andorno 2005: 138). Durch die Artikel 3 (Qualität der medizinischen Dienstleistung) sowie 4 (professioneller Standard) wolle die Konvention die Vertragsstaaten in die Pflicht nehmen, alle Patienten vor mangelnder medizinischer Versorgung und vor mangelhaften medizinischen Produkten zu schützen (vgl. Roscam Abbing 1998: 381). Mit den Arti-

keln 3 und 4 habe die neue Konvention eine Aufwertung von einer moralischen Richtlinie (*moral guidance*) zu einem internationalen rechtlichen Konsens (*international legal consensus*) erfahren, was auch dringend notwendig gewesen sei (vgl. Roscam Abbing 1998: 382).

Diese Konvention stärke die rechtliche Position der Patienten, indem sie ein Minimum an Standards setze, um die Individualrechte und die Gesundheit zu schützen. Sie gelte daher auch als Instrument für europäisches Patientenrecht und sei eben auch als internationales rechtliches (Standard-)Modell im biomedizinischen Bereich für die weltweite Anwendung auf andere Länder anzusehen (vgl. Roscam Abbing 1998: 385).

Die vorausgegangenen Standards wurden aus reiterativen, also sich wiederholenden Erfahrungen verschiedener Gemeinschaften heraus bestimmt. Eine besondere gemeinsame Erfahrung war bspw. der würdelose Umgang mit Menschen während des Nationalsozialismus. Christoph Rehmann-Sutter zufolge bedeutet der sich wiederholende Universalismus (*reiterative universalism*) Folgendes:

„[...] dass sich grundlegende moralische Erfahrungen [z.B. das Unrecht aus Unterdrückung und Erniedrigung oder die Respektlosigkeit einer Benützung von Menschen für irgendwelche Zwecke] in verschiedenen Kontexten, so verschieden ihre Sinnkonstrukte auch sind, wiederholen und zu ähnlichen moralischen Evidenzen führen“ (Rehmann-Sutter 2010: 5).

Die gemeinsam geteilten moralischen Anliegen, wie z.B. minimale Prinzipien wie die ausdrückliche Einwilligung der Patienten, beziehen ihre Geltung aus den jeweiligen partikulären Erfahrungen. Die Reiteration (Wiederholung) steht für Walzer im Vordergrund, da der universale Charakter bestimmter Werte als das Ergebnis historischer Erfahrungen, die sich in unterschiedlichen Kontexten wiederholen, zu betrachten sei (Rehmann-Sutter 2010: 6). Hier wird aus der Furcht vor den Konsequenzen sich derart wiederholender Erfahrungen mit teilweise schrecklichen Experimenten an Menschen argumentiert, bei denen die Menschenwürde verleugnet wurde, was wiederum oft mit dem Tod des Betroffenen endete. Im Feld der Bioethik sei es beispielsweise *„[...] die Erfahrung, dass Menschen gegen ihre Interessen in klinischen Studien als Versuchspersonen einbezogen werden können. Diese Erfahrungen wiederholen sich und stellen Herausforderungen dar, die zu ganz konkreten und kontext-*

übergreifend gar nicht so unterschiedlichen ethischen Sorgen Anlass geben“ (Rehmann-Sutter 2010: 6).

Das Übereinkommen erhebt einen weiteren Grundsatz zum Schutz aller Patienten, nämlich jenen, dass, abgesehen von Notfällen, jeder Patient vor jeglichem Eingriff seine ausdrückliche und freiwillige und auch informierte Einwilligung geben muss, wie die Artikel 5 bis 9 und der Artikel 16 festhalten. Der Patient muss demnach in einer für ihn verständlichen Art und Weise über jegliche Eingriffe aufgeklärt worden sein, bevor er diesen letztlich zustimmt.

Angelehnt ist diese Artikelserie an den sog. Nürnberger Kodex (Regeln über Experimente am Menschen) von 1947, der aufgrund der Gerichtsverfahren gegen Nazi-Ärzte, die Experimente an KZ-Häftlingen durchgeführt haben, ausformuliert wurde. Der Nürnberger Kodex und die Deklaration von Helsinki (ethische Grundsätze für die medizinische Forschung am Menschen) seien auf die biomedizinische Forschung ausgerichtet, während die Oviedo-Konvention einen Rahmen für die gesamte biomedizinische Praxis schaffe, also ein breiteres Spektrum abdecke (Andorno 2005: 138). An dieser Stelle ist festzuhalten, dass es mehrere Instrumente im Bereich der Bioethik gibt.

Die informierte Einwilligung werde hier erstmalig als ein grundlegendes Prinzip für jeglichen biomedizinischen und therapeutischen Eingriff in einem international verbindlichen Instrument angeführt. Die Information müsse dem Patienten in einer verständlichen Art und Weise übermittelt werden. So sei eine schriftliche Einwilligung notwendig, wenn es um Organtransplantationen um biomedizinische Forschung oder um jeglichen anderen medizinischen Eingriff (Artikel 15.5 sowie 19.2) gehe. Hierbei sei wichtig, dass der Betroffene seine Einwilligung jederzeit widerrufen könne. Ein Eingriff an einer einwilligungsunfähigen Person und an Minderjährigen dürfe nur dann vollzogen werden, wenn der Eingriff einen erheblichen Nutzen für die Betroffenen darstelle und sei gleichzeitig nur mit der Zustimmung ihrer rechtlichen Vertreter möglich. In diesem Zusammenhang dürfe kein Dritter einen erheblichen Vorteil davontragen, wobei es gemäß der Artikel 17. 2 und Artikel 20. Ausnahmen gibt, d.h. eine entsprechende Forschung ohne einen therapeutischen Vorteil könne nur bei einem minimalen Risiko und einer minimalen Belastung erfolgen (Artikel 17.2). Laut Andorno handelt es sich hierbei um eine sehr umstrittene Regelung (vgl. Andorno 2005: 142), weil hier unklar sei, was „*minimale Belastung*“ eigentlich genau bedeute

und wo man hier die Grenzen ziehe. Es handelt sich hier somit um eine sehr unpräzise Formulierung, die den Forschern und behandelnden Ärzten viel Interpretationsraum lässt. Manchen Experten zufolge steht diese Regelung sogar im Widerspruch zur Wahrung der Menschenwürde und zu einem Verbot der Diskriminierung: „*Quite in opposition to its anti-utilitarian commitment, the Convention permits instrumentalization of human beings unable to consent*“ (Deskelkamp-Hayes 2000: 159). Man denke hier an die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Immanuel Kants: Der Begriff der Würde impliziert, dass Menschen nie als Mittel zum Zweck gebraucht und somit missbraucht werden dürfen (vgl. Kant 1911).

Folglich dürfen nicht nur der Mensch, sondern auch die Informationen über ihn, sei es in Form von Patienteninformationen, die mit dem Fortschritt der medizinischen und technischen Forschung zugänglicher wurden, missbraucht werden. Artikel 6 besagt, dass Gesundheitsinformationen als spezielle Kategorie von Daten auch eines entsprechenden Schutzes bezüglich der Speicherung und Lagerung bedürfen (Artikel 5, 7 und 8 sowie Andorno 2005: 139). Persönliche Daten seien eine „*Goldmine*“ für interessierte dritte Parteien, wie beispielsweise Wissenschaftler, Arbeitgeber, Versicherungsgesellschaften oder die Pharmaindustrie.⁷⁴ Bedauerlicherweise gab es auch hier etliche missbräuchliche Zwischenfälle, wie z.B. die Diskriminierung von Menschen mit genetischen Erkrankungen oder einer höheren Prädisposition für bestimmte Krankheiten, was in Einzelfällen zu einer Verweigerung gewisser Arbeitsmöglichkeiten oder höheren Versicherungsbeiträgen führen konnte.

Damit derartige sensible Informationen nicht für andere Zwecke als für die Gesundheitsvorsorge des jeweiligen Betroffenen missbraucht werden, formuliert die Konvention einige Standards zum Schutz der Privatsphäre (vgl. Artikel 10, 11, 12 und 22). Der Artikel 10 der Oviedo-Konvention lehnt sich an den Artikel 8 der Europäischen Menschenrechtskonvention an, der die Privatsphäre schützt, und setzt diesen in einen Zusammenhang mit den jeweils persönlichen Gesundheitsinformationen. Aber auch diese Bestimmung ist nicht als absolut zu bezeichnen. Nach Artikel 26.1 bestimmt die Ausnahme, dass Informationen an Dritte weitergegeben werden können, wenn diese unter Umständen konkret gefährdet sein könnten, beispielsweise werde der Ehepartner von einer schwerwiegenden ansteckenden Krankheit in Kenntnis ge-

⁷⁴ Arbeitgeber dürften unter gewissen Umständen Informationen einholen, solange es um das Vermeiden irgendwelcher gesundheitlicher Risiken des Arbeitnehmers gehe (vgl. Andorno 2005: 140).

setzt (vgl. Andorno 2005: 140). Diese Ausnahme treffe des Weiteren auch dann zu, wenn die öffentliche Sicherheit bedroht sei, diese der Verbrechenverhütung oder dem Schutz der öffentlichen Gesundheit bzw. der Rechte und Freiheiten anderer diene. Zudem sieht das Übereinkommen vor, dass jeder Patient das Recht auf Auskunft in Bezug auf alle über seine Gesundheit gesammelten Angaben hat, so auch auf die Ergebnisse prädiktiver genetischer Tests (Artikel 10.2), die ausschließlich zur Feststellung genetischer Krankheiten genutzt werden dürften (Artikel 12). Es sei wichtig, dass Patienten Zugang zu gesundheitlichen Informationen erhalten würden, damit sie auch entscheiden könnten, ob sie nun eine Therapie in Anspruch nehmen wollten oder nicht. Gleichzeitig soll laut Artikel 10.2, das Recht auf „Nichtwissen“ berücksichtigt werden, vor allem wenn es keine weiteren Therapiemöglichkeiten gebe (vgl. Andorno 2004: 435–440).

Darüber hinaus widmet sich die Oviedo-Konvention dem Schutz ungeborenen Lebens. Der Anlass für die Aufnahme dieses Themas waren letztlich die Erfahrungen mit einer pränatalen Geschlechtsselektion, die damals bereits nicht nur im asiatischen Raum praktiziert wurde, sondern auch in manchen Mitgliedstaaten des Europarates, wie bspw. Albanien, Armenien, Aserbaidschan oder Georgien (hat die Oviedo-Konvention am 22.11.-2000 ratifiziert und diese ist am 01.03.2001 in Kraft getreten) (Recommendation 1829 (2011)). Die Verfahren der medizinisch unterstützten Fortpflanzung dürften nicht dazu verwendet werden, das Geschlecht des künftigen Kindes frei zu wählen (Artikel 14), es sei denn, um schwere erbliche Krankheiten zu vermeiden, beispielsweise eine Hämophilie oder Muskeldystrophie des Typs Duchenne, die nur bei männlichen Nachkommen auftraten. In Armenien, Albanien, Aserbaidschan oder Georgien würden aufgrund des traditionellen sozialen und ökonomischen Drucks männliche Nachkommen favorisiert (Recommendation 1829 (2011)). Die Wahl des Geschlechts des Babys habe wiederum Auswirkungen auf das Geschlechterverständnis innerhalb einer Gesellschaft (vgl. Andorno 2005: 141). Jedenfalls dürfe dieses Verfahren nicht weiter zu einem Kundenerlebnis ausarten, bei dem man seine Nachkommen zu *designer babies* modifizieren könne. Eine neue Dimension erhielt der Eingriff in ungeborenes Leben, als im Jahr 1997 ein neues Schaf aus der entnommenen Zelle eines ausgewachsenen Schafes geklont wurde. Damals wurden auf internationaler Ebene große Bedenken geäußert, dass dasselbe Verfahren ggf. auch auf den Menschen anwendbar wäre, d.h. genetisch identische Menschen hervorgebracht werden könnten. Es wurde seit jener Zeit zwischen reproduktivem

und therapeutischem (für Forschungszwecke geeignetem) Klonen unterschieden, doch beide Verfahren sollten unterbunden werden. Vor allem die deutsche Bundesregierung setzte sich gemeinsam mit den Franzosen bei den Vereinten Nationen für ein weltweites Verbot des Klonens ein, eben als eine Konsequenz aus der historischen Erfahrung und den Folgen.⁷⁵ Das Klonen könne in der Form ausarten, dass Familien oder die Gesellschaft Individuen von herausragenden körperlichen und geistigen Fähigkeiten, quasi einen perfekten Menschen auf Bestellung, ersetzbare Kopien, reproduzieren könnten (vgl. Andorno 2002: 962). Diese Möglichkeit wurde vonseiten vieler Instanzen als eine nicht tolerierbare Instrumentalisierung des Menschen angesehen (vgl. Jonas 1985: 162–203; Kass 1998: 3–59) und reproduktives Klonen wurde zudem als höchstgefährlich eingestuft. Zu bedenken ist auch, dass nur ein kleiner Prozentsatz der Klonversuche bei Tieren tatsächlich geglückt ist. Oft starben die neugeborenen geklonten Wesen kurz nach der Geburt oder es traten Fehlentwicklungen auf. Aus den historischen Erfahrungen und den Forschungserfahrungen mehrerer Länder heraus, seien derartige Konsequenzen für die Forschung am Menschen ethisch nicht akzeptabel (vgl. Andorno 2002: 962).⁷⁶

Der Europarat reagierte verhältnismäßig schnell und beschloss, ein derartiges Verfahren mittels eines zusätzlichen Protokolls mit universellem Charakter zu verbieten, das am 12. Januar 1998 in Paris zur Unterzeichnung vorgelegt wurde. Das reproduktive Klonen als solches wurde von der Oviedo-Konvention noch nicht thematisiert, zumal die finale Version am 19. November 1996 vom Ministerkomitee angenommen wurde, also nur wenige Monate, nachdem das erste geklonte Tier, namentlich das Schaf Dolly, schließlich zur Welt gekommen war. Nach Artikel 1.1 dieses (Zusatz-)Protokolls dürfen keine Menschen, die mit anderen Menschen genetisch identisch sind, erzeugt werden (vgl. Andorno 2005: 141).

Zwar herrschte konsensuale Einigkeit darüber, dass das reproduktive Verfahren verboten werden müsse (siehe Zusatzprotokoll von 1998), aber leider war man sich hinsichtlich des therapeutischen Klonens uneinig, zumal etliche Wissenschaftler in der embryonalen Stammzellenforschung einen großen Gewinn für die medizinische For-

⁷⁵ Auf nationaler Ebene hätten viele Länder, wie bspw. Frankreich, Deutschland, Japan, Peru, Spanien, die Schweiz und Großbritannien, das Klonen verboten (vgl. Andorno 2002: 961).

⁷⁶ Siehe auch National Research Council (2002): *Scientific and Medical Aspects of Human Reproductive Cloning*. Washington, DC: National Academy of Sciences.

schung (insbesondere für die Alzheimer- oder Parkinsonforschung) sahen und diese folglich legal erlaubt werden sollte (vgl. Andorno 2002: 962).⁷⁷ Häufig wird der Oviedo-Konvention in diesem Kontext vorgeworfen, dass den Patienten im Zuge ihrer Verbote wichtige potenzielle wissenschaftliche Entwicklungen und somit auch technische Entwicklungen vorenthalten worden seien (vgl. Roscam Abbing 1998: 383). Die Eingriffe in das menschliche Genom dürften nur zu präventiven, diagnostischen oder therapeutischen Zwecken vorgenommen werden, und nur dann, wenn sie nicht darauf abzielen würden, eine Veränderung des genetischen Erbes von Nachkommen herbeizuführen (Artikel 13 und vgl. Andorno 2005: 140). Insbesondere sollten hiermit einwilligungsunfähige Personen und potenzielles menschliches Leben geschützt werden. Daher verbietet das Oviedo-Übereinkommen die Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken (Artikel 18.2). Folglich ist im Rahmen des Artikels 18 der Oviedo-Konvention auch das therapeutische Klonen untersagt (vgl. Andorno 2005: 141). In Ländern, in denen die Forschung an Embryonen in vitro zulässig sei, müsse das Gesetz einen angemessenen Schutz des Embryos gewährleisten (Artikel 18.1). Was bedeutet aber die vage Formulierung „*angemessener Schutz*“? Etwas konkreter wird es Andorno zufolge im Artikel 18.2, der jegliches Erzeugen von Embryos auch zu Forschungszwecken verbietet (vgl. Andorno 2005: 142).⁷⁸

Abschließend lässt sich festhalten, dass diese Konvention die richtige Balance zwischen der Menschenwürde und dem wissenschaftlichen Fortschritt zu halten versucht (Artikel 2, 4 und 15), indem sie Bestimmungen nicht nur für die Gesundheitsvorsorge, sondern auch für die medizinische und biomedizinische Forschung festlegt. Die Oviedo-Konvention verknüpft somit Individualrechte mit den Rechten auf Gesundheitsvorsorge und auf Schutz im biomedizinischen Bereich aufs Engste miteinander, wie anhand der weiter oben angeführten Artikel gezeigt wurde. Des Weiteren konnte veranschaulicht werden, dass diese Artikel auf nachweisbare inhaltliche Übereinstimmungen innerhalb diverser kultureller Gemeinschaften verweisen. Gemeinschaften würden ihre partikularen Unterschiede gegenseitig anerkennen und nach inhaltlichen Übereinstimmungen suchen. Dies bezeichnet Michael Walzer als

⁷⁷ Siehe auch Nuffield Council on Bioethics (2001): *Stem Cell Therapy: The Ethical Issues*. London.

⁷⁸ Laut der Präambel und dem Paragraf 3 des erklärenden Berichtes wird das Klonen als eine Instrumentalisierung von Menschen angesehen, was im Widerspruch zur Menschenwürde stehe und mit medizinischen, psychologischen und sozialen Schwierigkeiten verbunden sein könne (vgl. Andorno 2005: 141).

eine sog. *reiterative Moral*. Diese sei additiv und induktiv (vgl. Walzer 1990b: 20). Man könne hier von einem empirisch-substanziellen Universalismus sprechen, der durchaus Raum fürs Partikulare lasse (vgl. Rehmann-Sutter 2010: 6). Er beschreibt, wie unterschiedliche Gemeinschaften sich auf eine gemeinsame freiwillige Übereinkunft, gemeinsame Standards, einigen könnten. Es gehe um empirische Übereinstimmungen, ganz im Sinne des Pfades der Interpretation (siehe Kapitel 9.2). Michael Walzer beschreibt dies als eine besondere Form der Interpretation der Partikularmoralitäten, bei der sich durch Abstraktion von partikularen Gegebenheiten eine „*gemeinsame Substanz*“ herauskristallisiere (vgl. Walzer 1990b: 19). Mittels kritischer Interpretation schon bestehender und etablierter lokaler Moralvorstellungen komme man somit zu einer gemeinsamen Moralkonzeption.

9.4.2 Oviedo-Konvention: Minimalmoral der Biomedizin

Konsensual und aus eigener bzw. gemeinsamer Erfahrung heraus, haben die entscheidenden Akteure interkulturell eine Konvention geschaffen, die ein minimales Set an Werten darstellt, die bis dato 29 Staaten ratifiziert und sechs Staaten unterzeichnet haben. Man kann hier von Mindeststandards im Bereich der Medizin und Bioethik sprechen. Diese minimalistischen, etwas vagen und relativ offenen Formulierungen waren aber die einzige Möglichkeit, einen gemeinsamen Konsens zu erzielen und eine Basis für eine Weiterentwicklung zu schaffen. Wäre die Formulierung nicht so dünn, könnte eine derartige Konvention nicht zustande kommen (vgl. Andorno 2005: 135). Nichtsdestotrotz hat das Übereinkommen, so vage es tatsächlich auch sein mag, einen wichtigen Effekt erzielt: Die Vertragsstaaten sind dazu verpflichtet, mindestens diese gemeinsamen Standards anzunehmen und entsprechend umzusetzen (vgl. Andorno 2005: 142).

Jeder dieser minimalen Grundsätze wird erst dann rechtswirksam, wenn er in die jeweilige maximale Moral der Nationalstaaten implementiert werden kann. Erst durch die Ratifizierung und die Einbindung in die nationale Gesetzgebung werde das Instrument somit in dem jeweiligen Vertragsstaat rechtswirksam (vgl. Roscam Abbing 1998: 377). Reiterativ gewonnene Standards seien „*universale Werte*“ mit *partikularistischen* Implikationen (Walzer 1990b: 13).

9.4.3 Selbstbestimmung der Mitgliedstaaten und die Implementierung der Oviedo-Konvention

Alle Mitgliedstaaten, die die Oviedo-Konvention nicht nur unterschrieben, sondern hauptsächlich auch ratifiziert haben, müssen ihre nationale Gesetzgebung im bioethischen Bereich mit den Prinzipien der Konvention in Einklang bringen. Die dünne Moral der Oviedo-Konvention wird in das dicke, also dicke Moralgeflecht eingebunden. Die Implementierung auf nationaler Ebene ist in Artikel 1.2 geregelt.

Gemäß Artikel 23 sind die Staaten explizit dazu aufgefordert, den entsprechenden Schutz der Rechte aus der Oviedo-Konvention zu gewährleisten. Diese allgemeinen internationalen Standards bilden den ersten Schritt für das Herausbilden konkreter Standards auf nationaler Ebene, denn es seien die nationalen Regierungen und nicht die internationalen Organisationen, die als Agenten zur Realisierung von Menschenrechten fungieren würden (vgl. De Wachter 1997: 13). Eine minimale Moral wird somit wieder maximal. Dies ist für Walzer der richtige Weg. Die durch Konsens entstandene Minimalmoral, in diesem Fall im bioethischen Bereich, müsse somit stets in die maximale Moral (zurück)finden.

Christian Byk, Bioethik-Experte und Berater des Generalsekretärs im Europarat, erklärt, dass eine europäische Harmonisierung nur erfolgreich sein könne, wenn man auch den europäischen Nationalstaaten eine gewisse Rolle überlasse. Beispielsweise wird es dem maximalen Moralverständnis der nationalen Gesetzgebung überlassen, zu bestimmen, ab wann das Leben beginnt. Festgelegt wurde in diesem Zusammenhang nur, dass der Respekt der menschlichen Würde und der Identität mit dem Anfang des menschlichen Lebens einhergeht (Artikel 1.19). Der reiterative Universalismus zeichne sich durch einen partikularen Fokus und pluralisierende Tendenzen aus. Das Recht auf Partikularität ist für Walzer allgemein anzuerkennen:

„Die Existenz des Unterschiedes gilt es anzuerkennen – überall. Die Anerkennung ist universal, während das, was anerkannt wird, lokal und partikular ist“ (Walzer 1991: 292).

Damit stehe der reiterative Universalismus in Abgrenzung zum Covering-Law-Universalismus, dem Streben nach Singularität (vgl. Walzer 1990c: 533), wobei auch hier die wechselseitige Anerkennung von Gemeinschaften unabhängig von ihrer Kultur betont werde, wie Rehman-Sutter festhält: *„Der wiederholende Universalismus*

mündet deshalb bei Walzer in das Prinzip, dass Menschen ein Recht auf gleiche Achtung und gleiche Anteilnahme haben“ (Rehmann-Sutter 2010: 6).

In *Thick and Thin* (1994) oder in *On Toleration* (1997) geht es Walzer um die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes von Gemeinschaften. Walzer betont mit dem Selbstbestimmungsuniversalismus, dass die Gemeinschaften das Selbstbestimmungsrecht aller anderen Gemeinschaften akzeptieren müssten. Der kommunitäre Selbstbestimmungsuniversalismus beschreibt ein universales Selbstbestimmungsrecht kultureller Gemeinschaften. Selbstbestimmung heißt somit Respekt vor gewissen Entscheidungen der jeweiligen politischen Gemeinschaften und die Möglichkeit, diese Freiheit und in diesem Fall die Konvention freiwillig anzunehmen oder eben nicht. Ziel ist somit keine radikale Vereinheitlichung, sondern das freiwillige Implementieren der Unterschiede in die eigene *maximale Moral*. Implementierung heißt für die Vertragsstaaten dementsprechend, die eigene Gesetzgebung gemäß der Oviedo-Konvention zu modifizieren. Man kann deren Prinzipien aus einem bestimmten soziokulturellen Hintergrund heraus enger fassen, d.h. Artikel 27 zufolge durchaus strengere Schutzmechanismen einführen, allerdings kann man diese nicht weiter ausgestalten.

Die Oviedo-Konvention dient den nationalen Gerichten als Rechtsinstrument. Doch nur wenn die Artikel der Oviedo-Konvention in Einklang bzw. Analogie zu einem Artikel der Europäischen Menschenrechtskonvention stehen, können diese auch vorm EGMR eingeklagt werden (vgl. Andorno 2005: 136).⁷⁹ Die nachfolgenden Artikel der Oviedo-Konvention konvergieren mit entsprechenden Artikeln der Europäischen Menschenrechtskonvention:

- Schutz der Privatsphäre und Recht auf Auskunft (Artikel 10 Oviedo und Artikel 8 EMRK)
- Nichtdiskriminierung (Artikel 11 Oviedo und Artikel 14 EMRK)
- Vorrang des menschlichen Lebewesens (Artikel 2 Oviedo und Artikel 2, 3 sowie 4 EMRK)

⁷⁹ Die folgenden Fälle sind Beispiele, die mit der Oviedo-Konvention im Zusammenhang stehen: *Zypern v. Türkei* (No. 25781/94, 10.05.2001); *Glass v. Vereinigtes Königreich* (No. 61827/00, 09.03.2004); *Vo. v. Frankreich* (No. 53924/00, 08.07.2004); *Evans v. Vereinigtes Königreich* (No. 6339/05, 10.04.2007); *Hülya ÖZALP v. Türkei* (No. 74300/01); *Juhnke v. Türkei* (No. 52515/99, 13.05.2008); *V.C. v. Slovakia* (No. 18968/07, 16.06.2009).

Nur ganz bestimmte, vom Ministerkomitee beauftragte Ausschüsse sowie die Vertragsparteien können den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte für Gutachten über Rechtsfragen hinsichtlich der Auslegung des Übereinkommens anrufen (Artikel 29).

Abschließend ist hier festzuhalten, dass dieses völkerrechtliche Instrument mit der Zeit nicht nur durch weitere Standards (*additional standards*) in Form von Protokollen ergänzt werden, sondern auch durch konkrete Ausformulierungen oder auch Ergänzungen durch Soft-Law-Instrumente, wie bspw. Empfehlungen (*recommendations*) des Europarates, unterstützt werden kann. Derartige Secondary-Law-Instrumente seien wichtig, denn die mangelnde Flexibilität von Konventionen, um auf akute Probleme ad hoc reagieren zu können, werde durch Empfehlungen innerhalb dieses Bereiches kompensiert (vgl. Roscam Abbing 1998: 385). Diese wiederum könnten viel leichter an neue Umstände adaptiert werden und würden gerade in den Bereichen, wo Medizintechnik und sozialer Fortschritt rapide voranschreiten, schneller reagieren. Je detaillierter und dichter diese Texte seien, umso klarere und unter Umständen auch bessere Richtlinien böten diese den Akteuren und Richtern (vgl. Roscam Abbing 1998: 379).

Mit der Zeit habe diese Organisation etliche wichtige Empfehlungen im Bereich des Gesundheitswesens und der medizinischen Versorgung in Bezug auf Menschenrechte ausgesprochen, beispielsweise Empfehlungen im Hinblick auf HIV/AIDS, den Schutz von persönlichen medizinischen Daten oder hinsichtlich der medizinischen Betreuung von Inhaftierten (vgl. Roscam Abbing 1998: 380).

Die Möglichkeit der Empfehlung besteht schon lange. Seit 1978 beschäftigte sich der Europarat mit etlichen bioethischen Fragen und konnte zunächst jedoch nur Empfehlungen aussprechen, wie beispielsweise u.a. die Empfehlung von 1983 (Recommendation R (83) 2 zum Schutz von Menschen mit geistiger Behinderung), die als unfreiwillige Patienten eingestuft wurden, sowie die Empfehlung aus dem Jahr 1990 (Recommendation R (90) 3 zur medizinischen Forschung am Menschen).

9.5 Die Entstehung der Oviedo-Konvention – ein kommunitaristisch konsensempirischer Prozess?

Seit den 1970er Jahren hat der Europarat wichtige Punkte im Bereich der Biomedizin thematisiert (Roscam Abbing 1998: 378). Dank der Arbeit des deliberativen, beraten-

den Organen, der Parlamentarischen Versammlung und des Ad-hoc-Sachverständigenausschusses für Bioethik (CAHBI), welcher später in den Lenkungsausschuss für Bioethik (CDBI) umbenannt wurde, befasst sich der Europarat seit Jahren mit Problemen, denen sich die Menschheit aufgrund der Fortschritte in Medizin und Biologie gegenüber sieht (DIR/JUR (97) 5: 3). Seit den 1980er Jahren haben sowohl die Parlamentarische Versammlung als auch das Ministerkomitee, das Entscheidungsorgan des Europarates, bestehend aus den Außenministern bzw. deren Vertretern aller Mitgliedstaaten, zu biomedizinischen Themen nur durch Empfehlungen (*recommendations*) Stellung beziehen können. Dies hat sich geändert, als die europäischen Justizminister auf ihrer 17. Konferenz (in Istanbul vom 5.-7. Juni 1990) auf Vorschlag der Generalsekretärin des Europarats, Frau Catherine Lalumière, die Entschließung Nr. 3 über Bioethik angenommen haben. In dieser wurde die Empfehlung ausgesprochen, das Ministerkomitee möge der damalige Sachverständigenausschuss CAHBI mit der Prüfung der Möglichkeit der Ausarbeitung eines rechtsverbindlichen Rahmenübereinkommens (Hard-Law-Instrument) beauftragen, das grundlegende Grundsätze zum Schutze des Menschen im Zusammenhang mit der Entwicklung auf dem Gebiet der biomedizinischen Wissenschaften festschreibt und auch für Nicht-Mitgliedstaaten des Europarates offenstehen soll (DIR/JUR (97) 5: 4). Nach einer entsprechenden Empfehlung im Juni 1991 seitens der Parlamentarischen Versammlung (Empfehlung 1160 (1991)) beschloss das Ministerkomitee den Ausschuss CAHBI, in Zusammenarbeit mit dem Lenkungsausschuss für Menschenrechte (CDDH) und dem Europäischen Gesundheitsausschuss (CDSP) ein derartiges Rahmenübereinkommen sowie Zusatzprotokolle zu spezifischen Themen auszuarbeiten (vgl. Byk 1993: 13).

Im Juli 1994 wurde eine erste Entwurfsfassung des Übereinkommensentwurfs der Öffentlichkeit zur Diskussion vorgestellt und der Parlamentarischen Versammlung zur Stellungnahme vorgelegt. Die ersten Reaktionen darauf waren durchaus positiv, außer von denjenigen aus dem Vereinigten Königreich und Deutschland. Dazu gibt es mehrere unterschiedliche Gründe. Während das Vereinigte Königreich die Konvention als zu restriktiv ansah, erachtete Deutschland dieses Instrument als zu permissiv, zu tolerant, insbesondere bei den kontroversesten Themen wie Forschung am Embryo und nichttherapeutische Forschung an einwilligungsunfähigen Menschen (De Wachter 1997: 13-23). Das Vereinigte Königreich und Deutschland haben daher bis heute weder unterzeichnet noch ratifiziert.

Unter Berücksichtigung dieser Stellungnahme, Meinungen und Einwände von Regierungsvertretern sowie verschiedener anderer vertretener Positionen wurde nach etlichen Diskussionen innerhalb und außerhalb des Europarates die Konvention mit Zweidrittelmehrheit am 19. November 1996 angenommen und zur Unterzeichnung am 4. April 1997 im spanischen Oviedo aufgelegt (DIR/JUR (97) 5: 5). Deshalb spricht man auch von der Oviedo-Konvention. Nach der fünften Ratifizierung (notwendige Mindestanzahl) trat die Konvention im Dezember 1999 in Kraft. Da die Diskursteilnehmer mit unterschiedlichen, teilweise kontroversen, individuellen Moralvorstellungen und kulturellen sowie historischen Prägungen in den Diskurs traten, war ein sofortiger Konsens auch nicht zu erwarten. Gerade noch wurde sie von fünf Mitgliedstaaten ratifiziert. Wäre es nicht zu diesen fünf Ratifizierungen gekommen, wäre dieses Dokument kein rechtsverbindliches Instrument, sondern hätte nur den Status einer Empfehlung (Roscam Abbing 1994).

Mittlerweile ist dieses Dokument von 34 Staaten unterzeichnet und von 29 ratifiziert und wurde damit in folgenden Staaten rechtswirksam: Spanien, Bulgarien, Kroatien, Litauen, Moldawien, Island, Tschechien, Dänemark, Frankreich, Griechenland, Zypern, Estland, Ungarn, Portugal, Rumänien, Slowakei, Türkei und Georgien.

9.5.1 Kommunitaristischer Konsensempirismus und der Pfad der Interpretation

Den Entstehungsprozess der Oviedo-Konvention kann man durchaus im Sinne von Walzers kommunitaristischem *Konsensempirismus*, der besonders in seinen einführenden konsenstheoretischen Überlegungen in *Obligations* zum Ausdruck kommt, interpretieren. In diesem Werk lehnt sich Walzer in Hinblick auf seine konsensempirischen Überlegungen stark an John Locke an. Wolfgang Kersting hat Locke als Konsensempiristen unter den Vertragstheoretikern angesehen, da er von faktischen Zustimmungshandlungen ausgeht. Nach dem Konsensempirismus stellen faktische Zustimmungshandlungen von Menschen, das bedeutet eine ausreichende Zahl von Zustimmungswilligen und nicht eine hypothetische Zustimmungsfähigkeit von Prinzipien die entscheidende Basis wechselseitiger sozialer Verpflichtungen dar. An dieser Stelle ist Kapitel 9.2. in Erinnerung zu rufen, der Michael Walzers Pfad der Interpretation behandelt.

Induktiv werden gemeinsame Werte, *common values*, aus einer *lokalen* Moral, aus dem Inneren einer partikularen Kultur, heraus interpretiert (vgl. Walzer 1996a: 34), d.h., kulturübergreifende Normen werden von innen heraus aus den Lebensformen und Maximalmoralen unterschiedlicher Gemeinschaften interpretativ gewonnen. Aus empirischen Untersuchungen ist herauszukristallisieren, was den Mitgliedstaaten mit teilweise unterschiedlichem soziokulturellen Hintergrund und somit auch maximalen und dichten Moralvorstellungen gemeinsam ist. So geht eine maximale, dichte und lokale Moral für Walzer immer einer dünnen, universalen voraus:

„Jede Moral ist von Anfang an ‚dicht‘, bemerkt Walzer, ‚d.h. kulturell integriert und Teil eines komplizierten Gewebes“ (Walzer 1996a: 17).

Aus den überlappenden Gemeinsamkeiten gelangt man zum Konsens über universale Gerechtigkeitsprinzipien (Walzer 1994: 17). Dieses Modell ist nach Walzer für einen interkulturellen Rechtsdiskurs über gemeinsame Werte und Normen anwendbar.

Im Sinne Walzers kann man auf diese Weise gemeinsame Moralvorstellungen und somit allgemeine Prinzipien, wie es z.B. die Minimalstandards in der Oviedo-Konvention darstellen, im Dialog erörtern. Dabei sind ganz nach Michael Walzers Kommunitarismusverständnis (siehe Kapitel 7) die Diskursteilnehmer soziokulturell geprägt und argumentieren aus einer ihnen vertrauten Maximalmoral, d.h. kulturellen und historischen Erfahrungen heraus:

„Alle unsere moralischen Kategorien, Beziehungen, Verpflichtungen und Hoffnungen sind bereits von dieser existierenden Moral geformt und werden in ihrem Vokabular formuliert“ (Walzer 1993b: 31).

Dies ist besonders gut an dem historischen und kulturellen Hintergrund der ablehnenden Haltung Deutschlands gegenüber der Oviedo-Konvention zu sehen. Nach der Veröffentlichung des Erstentwurfs der Oviedo-Konvention wurde besonders in Deutschland eine äußerst intensive und langanhaltende Debatte geführt, die stark in Opposition zu diesem neuen Instrument stand. Schon der Untertitel *„Bioethik-Konvention“* wurde von vielen Kommentatoren kritisiert. So merkte einer der Kritiker an, dass es hier nicht um ein Dokument über *„Bioethik“* gehe, sondern ein juristisches Dokument sei (vgl. Rogers, 1995: 1482).

Sehr deutlich wurde diese Kritik bei einer öffentlichen Anhörung im Deutschen Bundestag am 17. Mai 1995 in Bonn. Der Philosophieprofessor Ludger Honnefelder, ein

nicht unkritischer Befürworter dieser Konvention, merkte an, dass der Untertitel des Entwurfes für die neue Konvention den irreführenden Eindruck vermittele, dass dieses ein Dokument über Ethik sei, wobei es in der Tat ein Rechtsdokument ist (Plenarprotokoll 13/37: 24).

Konsequenterweise schlug die FDP im Bundestag vor, den Untertitel zu ändern, und zwar in „*Konvention über Biomedizin*“ (Plenarprotokoll 13/47: 3936 C).

Doch die Kritik am Untertitel war nicht der Hauptgrund der ablehnenden Haltung Deutschlands. Sowohl im Bundestag als auch im Bundesrat wurde nach langer Diskussion über den Entwurf der neuen Konvention der Entschluss gefasst (Mai 1995), dass aufgrund gewisser Unklarheiten in manchen Artikeln der neuen Konvention die Bundesrepublik Deutschland diesen Entwurf nicht unterzeichnen könne (Plenarprotokoll 684: 225 C).

In Bezug auf einwilligungsunfähige Personen (*incapacitated persons*), (Artikel 6: Schutz einwilligungsunfähiger Personen) ist nicht klar, welche Personen genau mit diesem Begriff „*incapacitated*“ beschrieben werden (Plenarprotokoll 684: 225 B). Denn *incapacitated* kann mit „*behindert*“, „*unfähig*“ und „*entmündigt*“ übersetzt werden.

Schon vor der Veröffentlichung des Entwurfs im Juli 1994 war bedauerlicherweise eine frühere Übersetzung an die Presse gekommen. In dieser war leider der Ausdruck „*incapacitated persons*“ falsch übersetzt worden als „*Behinderte*“, wobei der Entwurf Menschen meinen soll, die generell einwilligungsunfähig sind, d.h. nicht in der Lage sind, einem Eingriff für medizinische Zwecke oder Forschungszwecke zuzustimmen oder diese willentlich abzulehnen. Dazu lassen sich auch Komapatienten zählen. Diese Fehlinterpretation führte zu lautem Protest und viel Kritik gegen die neue Konvention (vgl. Gen-ethisches Netzwerk e.V. (1994)).

Die empfindlichen Reaktionen Deutschlands müssen aus ihrer Historie heraus interpretiert werden. Oft genug wurde die NS-Erfahrung Deutschlands von den unterschiedlichen Diskursteilnehmern in Erinnerung gerufen und in Bezug auf Prinzipien im biomedizinischen Bereich interpretiert. Beispielsweise riefen die Vertreter der SPD im Juni 1995 bei einer Bundestagsdebatte die Geschichte in Erinnerung und vertraten die Ansicht, dass sie nach gesammelten Erfahrungen jedem misstrauisch gegenüberstünden, der Macht über Menschen habe. Denn die Erfahrung habe gezeigt, dass Menschen fähig seien, andere als Objekte zu behandeln, diese zu verletzen und

zu demütigen (Plenarprotokoll 13/47: 3933 D). Interessant ist hier, dass die Sprecher diese wichtige Lehre nicht nur auf Deutschland beschränkten, sondern es sich hier um eine europäische Erfahrung handelt (Plenarprotokoll 13/47: 3933 D).

Kirchliche Vertreter erinnerten an die Gefahren des Missbrauchs in Forschung und Wissenschaft in den Konzentrationslagern und an die Euthanasie-Praktiken während der nationalsozialistischen Tyrannei (Stellungnahme des Diakonischen Werkes der EKD 1994).

Aus dieser negativen historischen Erfahrung heraus ist die Gesetzgebung in der Bundesrepublik Deutschland sehr strikt. Die vorhandenen Standards sind restriktiver als diejenigen in der Oviedo-Konvention. Beispielsweise schützt das deutsche Recht Minderjährige vor jeglichen nichttherapeutischen Forschungseingriffen im Gegensatz zu Artikel 6 der neuen Konvention. Eingriffe am menschlichen Körper können in Deutschland nur unter den striktesten legalen und ethischen Bedingungen erfolgen. Wegen der Bestimmung über nichttherapeutische Forschung an einwilligungsfähigen Menschen, also auch Minderjährigen, konnte die deutsche Regierung dem Entwurf von 1994 nicht zustimmen, wie der Deutsche Justizminister festhielt (vgl. Bulletin des Staatsministeriums der Justiz, 68/94: 1).

Festzustellen ist, dass die Argumentation Deutschlands von realen historischen Gegebenheiten ausgeht. Dies ist ganz im Sinne Walzers. Er schreibt selbst, dass von einem realen Diskurs auszugehen sei, einem „*real talk in the real world*“ (Walzer, Miller 2003: 296). Unter einem *real talk* versteht Michael Walzer, dass Diskurse und Zustimmungskräfte *real* und nicht *hypothetisch* sein sollen, um einer Norm Geltungskraft zu verleihen.

Walzer vertritt die Position, dass *faktische Zustimmungshandlungen* und nicht *hypothetische Zustimmungsfähigkeit* die entscheidende Grundlage wechselseitiger sozialer Verpflichtungen darstellen: „*I have committed myself [consented]: I am committed [obligated]*“ (Walzer 1970: X). Walzer kritisiert den *ideal talk* in den Theorien von Habermas, Rawls und Ackerman. Er insistiert auf einen *real talk* (Walzer 1989). Dabei versteht Walzer die Konsensstheorie keineswegs als ein deontologisches Begründungsprogramm, das die *Zustimmungsfähigkeit* von Normen in den Blick nehme, wie z.B. Habermas, sondern als „*a way of describing how particular men come to have obligations [...]; it provides no information as to what he ,should‘ do*“

or should have agreed to – except for the single injunction that he honor his commitments” (Walzer 1970: X).

9.5.2 Diskursregeln: Partizipation und Gleichberechtigung

Im Rahmen von Walzers Verständnis eines Rechtsdiskurses ist anzumerken, dass er nicht die Entstehung der Diskursregeln oder ideale Diskursbedingungen wie Jürgen Habermas (Habermas 1996: 285) in den Fokus rückt, sondern den Diskurs selbst. Allerdings ist auch sein Rechtsdiskurs auf Diskursregeln angewiesen (siehe Kapitel 9.3.). So ist für Michael Walzer eine komunitäre und demokratische Partizipation unerlässlich (siehe Kapitel 5.2.). Walzer ist der Auffassung, dass umfassende Partizipation eine notwendige Voraussetzung für eine gerechte Gesellschaft sei (Walzer 2006: 447). So soll gemäß Walzer eine möglichst hohe Partizipation am Rechtsdiskurs herrschen – und dies auch auf internationaler Ebene (Haus 2000: 170). Dies ist ein Aspekt, der sich beim Europarat wiederfindet. Alle Mitgliedstaaten sollen die Möglichkeit haben, so gut wie möglich an Entscheidungsprozessen mitzuwirken. Auch sollen in der Parlamentarischen Versammlung mehrere Regierungsvertreter für den jeweiligen Mitgliedstaat vertreten sein. Auch im Ministerkomitee sollen jeweils ein Regierungsvertreter und ein Stellvertreter auftreten. Das für die Konventionskonzeption beauftragte CDBI besteht aus Fachexperten mehrerer Nationen (DIR/JUR (97) 5: 5). Walzer legt Wert darauf, am Diskurs nicht nur die Experten, sondern die Mitglieder der politischen Gemeinschaft, also die *Bürger (citizens)* teilhaben zu lassen (Haus 2000:128). ‚Kommunitaristisch‘ kann dieser demokratietheoretische Ansatz auch deshalb genannt werden, weil Walzer Partizipation auch auf verschiedene soziale Institutionen innerhalb der jeweiligen Staaten bezogen sieht (Haus 2000: 169). Es sollen so viele Vertreter wie möglich gehört werden.

In Deutschland hat man die Beteiligung am Entstehungsprozess der Oviedo-Konvention sehr ernst genommen. Eine ganze Serie an Debatten seitens der Kirchen, etliche öffentliche und politische Debatten in den Ländern sowie im Bundestag als auch im Bundesrat wurden seit der Veröffentlichung geführt. Kein europäisches Land verbrachte so viel Zeit mit unterschiedlichen Diskussionen über den Entwurf der Oviedo-Konvention wie Deutschland. In Deutschland werden diesbezüglich viele Stimmen, Ansichten und Überzeugungen gehört, was Walzers Idee von einem „*Diskurs des Rechts*“ (Walzer 2005: 10) durchaus entspricht.

Eines der ersten maßgebenden Dokumente in Bezug auf den Entwurf der Konvention war ein Brief der Bundesärztekammer vom 15. Dezember 1994 an das Justizministerium. In diesem sprachen sich deutsche Ärzte durchaus für die erste Ausnahme im Artikel 6 aus, d.h., dass in manchen Fällen Forschung an einwilligungsunfähigen Personen durchgeführt werden könne, allerdings nicht für die zweite, die die Entnahme regenerierbaren Gewebes betrifft. Denn in Deutschland ist es nicht erlaubt, von einwilligungsunfähigen Menschen wie auch Minderjährigen regenerierbares Gewebe zu entnehmen. Gleichzeitig sprachen sich etliche Organisationen medizinischer Spezialisten für die Notwendigkeit und die moralische Erlaubnis zur Forschung mit bestimmten einwilligungsunfähigen Personen, z.B. Alzheimerpatienten, aus (Brief No.328-407501/02, vgl. Helmchen, Lauter 1995).

Auch Patientenorganisationen bezogen Stellung und leisteten Widerstand gegen Artikel 6 und Artikel 7 des Konventionsentwurfs. Die Organisation Lebenshilfe wollte das Wort „*intervention*“ noch mehr einschränken zu „*therapeutic interventions*“. Nach deren Überzeugung sollte bei jeglichem Bewusstseinszweifel oder bei Einwilligungsunfähigkeit kein Eingriff erlaubt sein (Stellungnahme 1995).

Zu nennen sind auch die Einwände seitens der Kirchen. So veröffentlichte im Januar 1995 das Diakonische Werk, eine Arbeitsgruppe der deutschen evangelischen Kirche, seine Position. Diese Vertreter thematisierten mehrere Punkte, doch die Behandlung und Forschung an einwilligungsunfähigen Menschen lag ihnen besonders am Herzen. Forschung ohne direkten Vorteil sollte bei dieser Personengruppe verboten sein. Sie erinnerten an die Gefahren des Missbrauchs in Forschung und Wissenschaft in den Konzentrationslagern und an die Euthanasiepraktiken während der nationalsozialistischen Tyrannei (Stellungnahme 1994).

Die deutsche evangelische Kirche trug ein recht ähnliches Argument vor: Sie verwies ebenfalls auf die Nazipraktiken (Stellungnahme 1994).

Die römisch-katholische Kirche Deutschlands war ebenfalls um den Schutz von einwilligungsunfähigen Menschen besorgt. Der Vorsitzende der deutschen katholischen Bischofskonferenz kritisierte am Entwurf, dass ein Unterschied gemacht werde zwischen Behinderten und nichtbehinderten Menschen und dass diese Unterscheidung der Menschenwürde widerspreche (Reiter 1995: 12).

Man kann hier durchaus von einem *Modus-vivendi-Charakter* sprechen. Dieser besteht für Walzer unter anderem darin, dass unterschiedliche Institutionen innerhalb

der politischen Gemeinschaften sich an dem Diskursprozess beteiligen. Das Zusammenspiel verschiedener moralischer Vorstellungen steht für den *Modus-vivendi-Charakter* historischer Gemeinschaften (Walzer 1999b: 57).

Sowohl die möglichst hohe Partizipation als auch die Anerkennung der Diskursteilnehmer als gleichberechtigte Partner, nämlich „*als Angehörige von Gruppen, die Überzeugungen und Interessen haben, welche ihnen ebenso viel bedeuten, wie unsere Überzeugungen und Interessen uns bedeuten*“ (Walzer 1999b: 57f.), kann man durchaus als grundlegende Diskursregeln verstehen, die Walzer für jeglichen Rechtsdiskurs fordert – und dies auch auf internationaler Ebene. So sollten alle Mitgliedsstaaten des Europarates die Möglichkeit haben, gleichberechtigt an dem Diskurs über die Entstehung eines neuen internationalen Rechtsinstruments im Bereich der Biomedizin mitzuwirken. Ausschlaggebend sei dabei der gegenseitige Respekt vor den unterschiedlichen soziokulturellen und historischen Erfahrungen sowie Bedürfnissen und Erwartungen der einzelnen Teilnehmer, um eine Übereinkunft zu erzielen:

„Je besser wir die Unterschiede verstehen, die tatsächlich vorhanden sind, und mehr wir die Menschen auf der ‚anderen Seite‘ respektieren, desto eher sehen wir ein, dass das, was wir brauchen, nicht eine rationale Einigung, sondern ein Modus vivendi ist“ (Walzer 1999b: 57f.).

9.5.3 Deliberation und Mehrheitsentscheidung

Für Walzer legt nicht die *Übereinstimmung der Meinungen*, sondern die *Struktur des Streitens* die Konturen der moralischen Welt offen. Walzer hält fest, dass gerade in Demokratien ein reiner Konsens über einzelne Politikentscheidungen (*policies*) eher unwahrscheinlich sei (Walzer 1989: 189). Im Juni 1995 diskutierte der Bundestag den Entwurf der Oviedo-Konvention recht kontrovers und stand in vielen Punkten in Opposition zum Entwurf der Oviedo-Konvention (Plenarprotokoll 13/47: 3930-3937).

Die Mehrheit der Teilnehmer übte heftige Kritik an diesem Dokument. Die Christdemokraten forderten, dass die Konvention in etlichen Punkten verbessert, d.h. restriktiver gestaltet werden müsse, bspw. im Bereich der Embryonalforschung (Plenarprotokoll 13/47: 3931). In Bezug auf den Schutz einwilligungsunfähiger Menschen zögerte die CDU/CSU, den Vorschlag seitens der Parlamentarischen Versammlung im Europarat anzunehmen, der besagt, dass Forschung nur durchgeführt werden

dürfe, wenn der Betroffenen einen medizinischen Vorteil davon habe. Die Partei war im Hinblick auf Forschung mit einwilligungsunfähigen Personen gespalten, wenn es sich um Krankheiten handelt, die anders nicht erforscht werden können (Plenarprotokoll 13/47: 3932).

Die sozialdemokratische Partei (SPD) kam mit ähnlichen Argumenten. Deren Überzeugung nach kann Forschung an Personen, die einwilligungsunfähig sind, nur erlaubt sein, wenn es zu deren ausdrücklichem medizinischen Vorteil sei. Nur im Fall von lebensbedrohlichen Krankheiten oder dauerhafter Schädigung könne eine Zustimmung gerichtlich erwirkt werden (Plenarprotokoll 13/47: 3934).

Auch kleinere Fraktionen wie die Grünen (Plenarprotokoll 13/47: 3933) oder die FDP bezogen Stellung (Plenarprotokoll 13/47: 3936).

Der Bundestag befürwortete im Grunde genommen die Konvention, aber mit viel strikteren Formulierungen bei gewissen Artikeln. Immer noch war der Bundestag bereit, mit CDBI weiter zu verhandeln, bis ein substantieller Fortschritt erzielt werde, der ein einheitliches europäisches Niveau an Schutz bieten könne (Drucksache 13/1816).

Während sich die Debatte über die Oviedo-Konvention zuspitzte, besonders in Deutschland, arbeitete CDBI in Straßburg sehr hart an der richtigen Formulierung, damit diese den meisten der Mitgliedstaaten zusagte. All diese Einwände, aus denen Deutschland heraus seine Ablehnung begründete, mussten im CDBI behandelt und viele Änderungsvorschläge berücksichtigt werden. Die Experten der CDBI bemühten sich, die Argumentationen der jeweiligen Länder nachzuvollziehen, diese abzuwägen und einen Kompromiss auszuhandeln. Dieser Sachverhalt beschreibt durchaus ein deliberatives, rationales Moment.

Walzer behauptet zwar an keiner Stelle, dass die Ergebnisse eines solchen partizipatorisch angelegten politischen Prozesses ‚rational‘ seien (Walzer 2006: 447), aber er gesteht den Vertretern der Deliberation durchaus zu, dass ein demokratischer Diskurs eine Form des öffentlichen Diskurses sei.

„Was zählt, ist allein die Diskussion unter den Bürgern. De facto setzt die Demokratie einen Preis aus auf Sprachvermögen, Überzeugungskraft und rhetorisches Geschick. Im Idealfall ist es so, dass der Bürger, der das überzeugendste Argument vorträgt – d.h., der mit seiner Argumentation die meis-

ten anderen Bürger überzeugt –, sich durchsetzt. [...] [E]r muss über die anliegenden Probleme sprechen“ (Walzer 2006: 430).

Inklusivität und *Argumentation* sind seiner Auffassung nach die hervorstechenden Kennzeichen der intrinsischen Logik eines demokratischen Diskurses:

„Und all seine Mitbürger müssen mitdiskutieren oder zumindest die Chance haben, es zu tun. Es ist nicht nur die Inklusivität, das Miteinbegriffensein aller, die eine demokratische Herrschaft ausmacht. Nicht minder wichtig ist, was wir die Herrschaft der Vernunftgründe nennen könnten. Bürger kommen auf den Marktplatz mit nichts als ihren Argumenten“ (Walzer 2006: 430).

Die Auffassung, dass Demokratie eine inklusiv organisierte *„Herrschaft von Vernunftgründe[n]“* sei, rückt Walzer nach Ansicht einiger Kommentatoren in Richtung Jürgen Habermas' und der Deliberationalisten. Für Habermas beschreibt Deliberation eine argumentative Abwägung, eine gemeinsame Beratschlagung und Verständigung über öffentliche Angelegenheiten (vgl. Forst 1994: 240). Habermas setzt auf einen rationalen Diskurs, durch den man zu vernünftigen Resultaten gelangen solle (Habermas 1996: 285), wobei Walzer die Rationalität in seinen Werken nicht hervorhebt, aber auch nicht explizit ablehnt. Für Letzteren darf demokratische Politik nicht allein auf argumentative Entscheidungsfindung reduziert werden, wozu Vertreter der deliberativen Demokratiekonzeption tendieren (Walzer 1999b: 61). Hier müsste Walzer zustimmen, dass derartige Aushandlungsprozesse eine rationale Komponente haben, gerade bei Uneinigkeit. Deliberation, die auf öffentlichen Diskurs und die Teilhabe aller Bürger an diesen setzt, hat nach Walzer zwar einen wichtigen Platz im demokratischen politischen Prozess, aber keinen Platz *„eigenen Rechts“* (Walzer 1999: 61).

Während etlicher Treffen zwischen November 1995 und Juni 1996 wurde die finale Formulierung ausgearbeitet, und der Konsens wurde immer klarer unter den Delegierten.

Zustimmungshandlungen sind kommunikative Vorgänge, durch die gegenseitige berechnete Erwartungen begründet werden (Walzer 1970: XI). Dazu bedarf es nach Walzer einer neutralen Sprache, um zu allgemeinen Standards zu gelangen (vgl. Haus 2000: 160). Diese Forderung nach einer neutralen, für alle Diskursteilnehmer zugänglichen Sprache könnte man ebenfalls als eine Regel für einen Rechtsdiskurs ver-

stehen. Da man sich auf keine Arbeitssprache einigen konnte, blieb man bei beiden Verhandlungssprachen des Europarates, Französisch und Englisch. Wie wichtig es ist, dass die Arbeitssprache bei einem Rechtsdiskurs so neutral wie möglich ist, zeigt die unglückliche Übersetzung des Begriffs „*incapacitated*“, der missverständlich mit „*behindert*“ übersetzt wurde. Dieser wurde dann in „*persons unable to give their consent*“ (einwilligungsunfähig) umgewandelt wegen der Einwände aus Deutschland.

Im Mai 1995 wurde nach langer Diskussion über den Entwurf der neuen Konvention, sowohl im Bundestag und Bundesrat, der Entschluss gefasst, dass aufgrund gewisser Unklarheiten, trotz Berücksichtigung einiger Änderungswünsche, in manchen Artikeln die Bundesrepublik Deutschland diesen Entwurf nicht unterzeichnen könne. Der Entwurf der Oviedo-Konvention sei so bedenklich, dass, auch wenn striktere nationale Bestimmungen möglich seien, dieser nicht angenommen werden könne (Plenarprotokoll 684: 225 C).

Am 7. Juni 1996 veröffentlichte CDBI einen finalen Text, der alle Aspekte der Anwendung im Bereich der Biomedizin und Biotechnologie am Menschen abdeckte. Innerhalb der CDBI stimmte eine überwältigende Mehrheit der Delegationen beinahe aller Mitgliedstaaten (31 insgesamt) – ein Land stimmte dagegen (Deutschland) und zwei Mitgliedstaaten enthielten sich (Belgien und Zypern) – für den finalen Dokumententwurf (Andorno 2005: 134). Fünf Länder waren abwesend. Bis jetzt wurde die deutsche Stimme noch nicht als das letzte Wort gewertet (De Wachter 1997: 23). Im Vergleich zum ersten Entwurf von Juli 1994 zeigt diese Endfassung der Konvention vom Juni 1996 beachtliche Veränderungen auf. Wie vorgegeben stellt sie ein rechtliches Instrument dar, welches auch Nicht-Mitgliedstaaten offensteht.

Während dieser letzten Sitzung wurde auch die Änderung des Untertitels vorgestellt. Anstatt *Bioethikkonvention* lautete der Kurztitel: *Das Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin*. Dies bedeutete das Ende des Wortes ‚Bioethik‘, und dieses Dokument erhielt somit einen rechtlichen Rahmen. Diese Konvention soll als juristisches Dokument und nicht ethisches angesehen werden (vgl. Byk, 1993): 13–16), wobei der Inhalt der Oviedo-Konvention durchaus eine Mischung aus Recht und Ethik ist. Ethische Prinzipien sind die Grundlage gewisser Regeln für bestimmte Bereiche der Biomedizin. In dieser Hinsicht wäre Bioethik ein gut gewählter Begriff für die Konvention, wie de Wachter festhält: „*In this sense the word bio-ethics would have been an excellent term*“ (De Wachter 1997: 23).

Der nächste Schritt war für das Ministerkomitee, diesen Entwurf der Konvention für eine letzte Meinung der Parlamentarischen Versammlung des Europarates zu präsentieren (September 1996). In ihrer 26. Sitzung im September stimmte die Parlamentarische Versammlung fast einstimmig dieser Version zu. Fast alle der 18 Repräsentanten aus Deutschland stimmten gegen diesen Entwurf (De Wachter 1997: 22).

Walzer sieht den Mehrheitsentscheid als gute Lösung an, um eine Einigung über ein bestimmtes Thema zu erzielen. Mehrheitsentscheide sind für Michael Walzer Zustimmungshandlungen. Zu bedenken ist an dieser Stelle, dass das „überzeugendste Argument“, das sich „im Idealfall“ durchsetzt, offensichtlich in Walzers Augen nicht das Argument ist, das sich im ‚idealisierten Fall‘, unter idealen Diskursbedingungen, durchsetzen würde, sondern es ist das Argument, welches die größte *faktische* Zustimmung findet. Ein Argument, dem alle Akteure rational motiviert zustimmen würden, sähe nämlich vielleicht ganz anders aus (Walzer 2006: 430). Schon bei Locke wird jede Gesellschaft durch Mehrheitsentscheidungen regiert, nicht durch die klügsten oder besten Entscheidungen (Rabkin 1997: 308). Für Walzer ist die moralische Verbindlichkeit des Mehrheitsentscheids nicht mit der Überzeugung verknüpft, dass die vorangegangene Debatte so rational wie möglich abzulaufen hat, wie bei den Vertretern der Deliberation. So schreibt Habermas im Vorwort zur Neuauflage von *Strukturwandel der Öffentlichkeit*:

„Eine Mehrheitsentscheidung darf nur so zustande kommen, dass ihr Inhalt als das rational motivierte, aber fehlbare Ergebnis einer unter Entscheidungsdruck vorläufig beendeten Diskussion über die richtige Lösung eines Problems gelten darf“ (Habermas 1990: 42).

Die *Vorläufigkeit* der Entscheidung teilt aber Walzer mit Habermas. Walzer ist dafür, dass „Zustimmung“ stets frei und auf Zeit vergeben werden muss, um als solche zu gelten (Walzer 1970: XIff.). Jeglicher Diskurs endet für Walzer somit mit einer Abstimmung – und das, was mit Mehrheit beschlossen wird, ist die Politik, die auch umgesetzt werden soll. Die Gegner eines Mehrheitsentscheides werden aber wahrscheinlich nicht eingestehen, dass es sich um die richtige Entscheidung handelt, weil die Mehrheit sie unterstützt, sondern sie werden nur zugestehen, dass es für den Augenblick die Entscheidung ist, welche richtigerweise umgesetzt werden sollte (Walzer 1989: 183). Die Ergebnisse sind nicht endgültig, sondern nur vorläufig (Walzer 1981: 385). Auch Menschenrechtsinstrumente oder menschenrechtsähnliche Grundsätze

stehen unter Vorbehalt und können revidiert werden. Man denke beispielsweise an die Europäische Sozialcharta (SEV Nr. 035), die umfassende soziale Rechte beinhaltet und am 26. Februar 1965 in Kraft trat. 1996 wurde diese Charta revidiert und die alte Fassung um das Recht auf eine Wohnung, den Schutz alter Menschen, den Schutz vor Armut oder auch Kündigungsschutz ergänzt. Zu erwähnen ist noch, dass es mehrere Formen von „*Zustimmungshandlungen*“ gibt auf einer Skala von Handlungsunterlassungen, Schweigen und Passivität, die unter bestimmten Umständen stillschweigendes Einverständnis (*tacit consent*) indizieren kann, bis hin zu expliziten Handlungen und Aussagen, mit denen ausdrückliche Zustimmung (*express consent*) ausgedrückt wird (Walzer 1970: X-XIII, 105-112) oder auch Enthaltung, so wie es Deutschland bei der letzten Abstimmung gezeigt hat. Im November 1996 beschloss der Bundestag, die deutschen Repräsentanten dazu anzuleiten, sich beim Treffen zur Annahme der Konvention im Ministerkomitee in Straßburg ihrer Stimme zu enthalten. In den 1998 in Frankfurt gehaltenen Horkheimer-Vorlesungen verweist Walzer auf die Existenz unversöhnlicher Interessen und ideologischer Verbundenheit (Walzer 1999b: 56f.), so wie wir es am Beispiel Deutschlands sehen. Obwohl Deutschland es nutzen könnte, nur gewisse Artikel nicht anzunehmen und trotzdem die Konvention anzunehmen, enthielt es sich der Stimme (Dommel, Alexander 1997: 259-276).

Nichtsdestotrotz konnte am 19. November 1996 der Europarat durch sein Entscheidungsorgan das Ministerkomitee die erste internationale Konvention im Bereich der Biomedizin annehmen. Vorbehalte wurden seitens Deutschland, Belgien und Polen genannt. Berlin enthielt sich wegen der öffentlichen Debatte in Deutschland. Insbesondere wurde im Deutschen Bundestag und bei den Kirchen kein Konsens erzielt. Brüssel enthielt sich, weil es nicht die Meinung seiner nationalen Ethikkommission und den immer noch nicht beschlossenen Gesetzesentwurf über Experimente am Menschen vorwegnehmen wollte. Warschau enthielt sich wegen des religiösen Widerstands gegenüber Gentechnik (De Wachter 1997: 23).

Nach der fünften Ratifizierung (notwendige Mindestanzahl) trat die Konvention im Dezember 1999 in Kraft. Vom Konsensempirismus kann man hier in der Hinsicht sprechen, dass eine Mindestanzahl, Walzer spricht von einer „*bedeutenden*“ Zahl von Stimmen, notwendig ist, damit man ein gewisses Verständnis normativer Relevanz gewinnen kann (Walzer 1994: 24).



Abschließend lässt sich festhalten, dass das Entstehen eines derartigen Menschenrechtsinstruments eine langwierige Prozedur war. Es ist sehr anerkennenswert, dass der Europarat ein Hard-Law-Instrument in diesem sensitiven Themenbereich des ethischen Pluralismus durchgesetzt hat im Gegensatz zur UNESCO, die auf Soft-Law-Mechanismen setzt (Andorno 2005: 134).

10. RESÜMEE

Abschließend lässt sich festhalten, dass es Michael Walzer gelingt, in seiner Gerechtigkeitskonzeption mehrere Aspekte zu verbinden. In den ersten Kapiteln wurde deutlich, dass er durchaus dem Liberalismus zugetan ist. Nicht nur die im Liberalismus betonten Individualrechte, sondern auch die Vertragstheorien finden Widerhall in seiner politischen Philosophie, wenn er auf staatliche Institutionen als wichtigen regulativen Rahmen setzt. Damit distanziert er sich von neueren neoliberalen oder liberalistischen Strömungen, die auf einen minimalistischen Staat bauen.

Walzer betont ganz liberal stets das Individuum. Jedes Individuum soll im Rousseau'schen Sinne am staatlichen Prozess partizipieren und diesen mitgestalten können (Kapitel 5). Der demokratische Staat wird durch den Einsatz seiner Bürger getragen. Der Bürger wird als ein *zoon politikon* gesehen.

Eine demokratische Bürgerschaft beinhaltet die freie Wahl, gegenseitige Toleranz und freiwillige Partizipation (Walzer 2004: 71).

Walzers sozialdemokratisches Staatsverständnis wird in Kapitel 6 deutlich. Der sozialdemokratische Moment entsteht durch die Partizipation der Bürger mit ihren diversen Lebensformen. Walzer, einer der führenden Sozialdemokraten unserer Zeit, geht es um eine politisch-partizipative Verständigung über die Stellung einzelner sozialer Bereiche im ‚gemeinsamen Leben‘ (*common life*) der jeweiligen politischen Gemeinschaft. Dabei unterstreicht Walzer, ganz *sozialdemokratisch*, die Tatsache der Trennung institutioneller Sphären (Walzer 2006: 36ff). Jedes Individuum soll sich nach seinen partikularen Möglichkeiten auf seine Weise herausbilden und weiterentwickeln können. Um den unterschiedlichen pluralen und partikularen Gegebenheiten, die *soziale Differenzierung* innerhalb nationaler Gemeinschaften, die die Herausbildung einer pluralistischen Identität befördert, gerecht zu werden und damit Konflikte zu vermeiden, versteht Walzer seine Politikkonzeption als eine *Politik der Differenz* – eine Politik, die Unterschiede nicht eliminieren, sondern entsprechenden existentiellen Freiraum schaffen möchte. Dies erfordert eine *Kunst der Trennung* bzw. eine *Kunst der Differenzierung*. Es müssen klare Grenzen herrschen, innerhalb derer sich die Individuen bewegen und entfalten können, ohne den anderen, sei es in seinem Glauben oder anderen Weltanschauungen, zu beeinträchtigen (Walzer 2004:



IX). Dies ist eine klassische Forderung, wie wir sie beim Liberalisten John Locke in Kapitel 4.3. gesehen haben.

Den Fokus auf soziale Institutionen, Praktiken und Beziehungen zu lenken, bedeute, „*die Kunst der Trennung zu sozialisieren*“, so dass an dieser Stelle der institutionelle Liberalismus in einen „*demokratischen Sozialismus*“ (*democratic socialism*) münde (vgl. Walzer 1984: 328).

Der Prozess sozialer Differenzierung ist das hervorstechendste Merkmal der (liberalen) Moderne und bildet den sozialphilosophischen Hintergrund für Walzers Gerechtigkeitskonzeption, in der der Stellenwert der Gleichheit für komplexe Gesellschaften neu bestimmt wird:

„*Each freedom*“, so Walzer, „*entails a specific form of equality or [...] the absence of a specific inequality [...] and the sum of the absences makes an egalitarian society*“ (Walzer 1984: 326).

Freiheit und *Gleichheit* sind dann beide realisiert, wenn Institutionen und Handlungsräume relativ autonom sind, so dass der Erfolg in der einen institutionellen Sphäre (Handlungsbereich) nicht in den Erfolg in einer anderen Sphäre (Handlungsbereich) übertragbar ist. In diesem Sinne transformiert Walzer die *Kunst der Trennung* auf sein Gerechtigkeitsprinzip der *autonomen Distribution* sozialer Güter, welches die Nichtkonvertierbarkeit des sphärengelunden Erfolgs in den Vordergrund stellt.

Ein Gut X aus einer Sphäre kann somit nicht ein Gut Y aus einer anderen Sphäre erwerben. Geld soll nicht Gesundheit oder Bildung erkaufen. Jede Sphäre hat seine eigenen Verteilungsmechanismen, seine eigene interne Logik. Dies beschreibt Walzers Theorie distributiver Gerechtigkeit. Das jeweilige Gut wird gemäß der sozialen Bedeutung, die es in der jeweiligen politischen Gemeinschaft hat, verteilt. Indem er Güter in entsprechende Sphären unterteilt, gilt seine Gerechtigkeit als komplex.

Neben der *Partikularität* kann auch die *Komplexität* als Garant individueller und kollektiver Freiheit verstanden werden. Diese Komplexität rührt auch von der Tatsache her, dass Michael Walzer soziokulturelle Prägungen in seine Gerechtigkeitskonzeption mit einfließen lässt. Damit entfernt er sich von den Liberalen und bewegt sich in die Richtung der Kommunitaristen. In dieser Arbeit wurde der Fragestellung nachgegangen, wie man sich auf allgemeine Werte bei diesem vorherrschenden Plu-

ralismus und Partikularismus einigen kann. Bei der Beantwortung dieser Frage wird sichtbar, dass es Walzer durchaus gelungen ist, das liberal-universalistische und das partikularistische Moralverständnis in seiner politischen Philosophie in Einklang zu bringen. Universelle, *dünne* Prinzipien entstehen im Verständnis Walzers auf alle Fälle nicht durch ein Rechenkonstrukt oder rein rational wie bei John Rawls (Kapitel 7.2.2.). Einen Pfad der Entdeckung oder Erfindung lehnt Walzer mit folgender Begründung ab:

„Natürlich gelangen Entdeckung und Erfindung niemals an ein definitives Ende [...]. Zum Teil scheitern ihre Versuche, ein definitives System zu etablieren, daran, dass es eine unendliche Zahl möglicher Entdeckungen und Erfindungen und eine endlose Folge kühner Entdecker und Erfinder gibt“ (Walzer 1993b: 36).

Michael Walzer beschreitet den *Pfad der Interpretation*, bei dem interpretativ Gemeinsamkeiten aus den sich reiterierenden, wiederholenden Erfahrungen der jeweiligen Gemeinschaften konsensual gewonnen werden (Kapitel 9.2.). Ihre Basis ist die *maximale, dichte* Moral (Kapitel 8.4.3.3.), aus der empirisch heraus argumentiert wird und die der *minimalen, dünnen* Moral (Kapitel 8.4.3.2.) stets vorausgeht (vgl. Walzer 1996: 15ff.).

In seinem Werk *Just and Unjust War* interessiert sich Walzer dafür, wie die Beziehung zwischen politischen Gemeinschaften gerecht gestaltet werden kann. Dort beschreibt er einen übergreifenden Konsens zwischen den Gemeinschaften und verschränkt dabei seine partikulare und universale Sichtweise. Auf internationaler Ebene spricht Walzer von einem *reiterativen Universalismus*, einem der drei Universalismusstränge seiner politischen Philosophie (Kapitel 8). Dieser beschreibt eine Übereinstimmung von gemeinsamen Werten, die ihren Ursprung in wiederholenden moralischen Erfahrungen und der entsprechenden Maximalmoral der politischen Gemeinschaften haben. Aus diesen Erfahrungen kann man sich auch auf internationaler Ebene, diskursiv, auf einen „*overlapping consensus*“ (Walzer 2006: V), eine Überlappung von moralischen Standards, einigen. Im Unterschied zu Jürgen Habermas vertritt Walzer in *Thick and Thin* eine wirklich minimalistische und differenzfreundliche prozeduralistische Diskurskonzeption (Walzer 1990d: 41, Walzer 1994: 11-15).

Walzer geht also nicht wie Karl-Otto Apel oder Jürgen Habermas von einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft* aus, die aufgrund eines vernünftigen Diskurses, als nur durch das bessere Argument, die Konflikte lösen kann.

Walzer zieht folgendes Fazit:

„Umfassend sind nur die wechselseitige Anerkennung unserer Unterschiede – und dann unsere (unterschiedlichen) Versionen der in der Wiederholung erfahrenen Gemeinsamkeiten“ (Walzer 1996: 167).

Womit wir bei einem weiteren der drei Universalismusdimensionen wären: dem Minimalismus, einem *moralischen Minimalismus*, der gemeinsame, universale Normen, einen *minimal moral code*, beschreibt. Unabdingbar ist die letzte der drei Universalismusvarianten, der *Selbstbestimmungsuniversalismus*.

Auf internationaler Ebene besagt dieser beim international geführten Rechtsdiskurs, dass alle sich beteiligenden Staaten in ihren Eigenheiten und soziokulturellen Prägungen zu respektieren seien. Er besagt auch, dass sie nicht ausgeschlossen werden dürfen und die Möglichkeit haben sollen, freiwillig einen Beitrag zur Formulierung von allgemeinen, gemeinsamen Mindeststandards zu leisten (Walzer 1994: 27).

In der alltäglichen politischen Praxis werden derartige Mindeststandards, die – empirisch nachweisbar – überall anerkannt werden, somit universal zu verstehen sind, als Menschenrechte ausformuliert. Menschenrechte werden als *„the last expression of a universal ethics“* (Viola 2000, Thomasma 2001)) oder als *„lingua franca“* der internationalen Beziehungen verstanden (Kowles 2001).

Walzer schreibt dazu:

„Die Sprache der Menschenrechte ist nichts anderes als unsere besondere Weise, von bestimmten menschlichen Werten zu sprechen, die zentral und allgemein anerkannt sind“ (Walzer 1990c: 535).

Die reale Verwirklichung von universalen Prinzipien im Sinne von Menschenrechten lässt sich am besten an der täglichen Menschenrechtspraxis beleuchten. Die Notwendigkeit eines internationalen Rahmens, der die grundlegenden Rechte auf internationalem Parkett organisiert, war nach den beiden Weltkriegen besonders virulent.

Als Produkte einer je besonderen Geschichte und partikularer Identitäten entstehen internationale Institutionen (vgl. Walzer 1984: 328), bspw. League of Nations oder

die Paneuropa Union. Diesen war gemeinsam, sich um die Friedenssicherung in Europa zu bemühen. Die motivierende Kraft, die dahintersteckte, waren in Walzers Verständnis die Stimmen der Opfer der Kriege. Damit nicht mehr derartige Grausamkeiten, wie sie Kriege mit sich brachten, auftreten, wurde neben der UNO der Europarat am 05. Mai 1949 gegründet (Kapitel 8.2.1.). Die Schwierigkeiten der Gründung des Europarates lagen in den partikularen Interessen der jeweiligen politischen Gemeinschaften bzw. Nationen. Auf einen internationalen Menschenrechtskatalog, der Rechte wie Recht auf Leben und Recht auf Freiheit festschrieb, konnten sich die europäischen Nationen hingegen schnell einigen. Diese Prinzipien zu konzipieren, in den jeweiligen Mitgliedstaaten zu implementieren, zu überwachen und anderen Nationen Hilfestellung zu leisten, wurde zur Aufgabe des Europarates, der ältesten europäischen Institution. Mit der Zeit hat der Europarat ein starkes Netzwerk von Menschenrechten entwickelt, das internationale Standards in unterschiedlichen Bereichen sichern soll. Der Europarat verwaltet einen komplexen Mechanismus, der das Monitoring der Implementierung dieser Standards in die nationale Gesetzgebung gewährleisten und Verstöße gegen diese aufzeigen soll (Kapitel 8.3.).

Wie entstehen nun universale Normen, wie Menschenrechte, die im philosophischen Sinne als moralische Mindeststandards verstanden werden können? Und wie sind diese mit Walzers Universalismus- und Partikularismusverständnis vereinbar?

In der Arbeit wurde gezeigt, dass sich die drei Universalismusvarianten Walzers in der Formulierung von allgemeinen Standards widerspiegeln. Ein besonders gutes Beispiel bot die Entstehung des Übereinkommens zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: das Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin, genannt auch Oviedo-Konvention.

Diese war stark umstritten. Vor allem die Bundesrepublik Deutschland bot den meisten Widerstand. Am Exempel Deutschlands ist der von Walzer vorgestellte Selbstbestimmungsuniversalismus besonders gut zu erkennen. Die restriktive Position gegenüber diesem neuen Instrument bedeutete auch, den Stand und die Argumentation der deutschen Regierung nachzuvollziehen sowie diese auch zu respektieren. Deutschland argumentiert verständlicherweise aus den Erfahrungen im NS-Regime heraus. Hier kommt der reiterative Universalismus zum Vorschein. Deutschland bezieht sich bei seiner Argumentation auf die eigene Erfahrung mit den Gräueltaten

und deren Folgen des NS-Regimes und der entsprechenden restriktiveren lokalen Moral auf diesem Gebiet. Hier ist durchaus eine kommunitaristische Komponente zu verzeichnen, da die vorherrschenden soziokulturellen und historischen Prägungen am Beispiel Deutschlands, welches sich in der moralischen Verantwortung sieht, besonders deutlich werden:

„Die Kritik des Bestehenden beginnt [...] mit Grundsätzen, die dem Bestehenden bereits innewohnen“ (Walzer 1993b: 35).

Walzer zeigt, wie stark der Menschenrechtsdiskurs tatsächlich an die historischen Erfahrungen und kulturellen Gewohnheiten einer politischen Gemeinschaft gebunden ist.

Die Argumente Deutschlands wurden vom beauftragten Ausschuss CDBI, der die Aufgabe hatte, die Oviedo-Konvention zu entwerfen, ernst genommen. Viele Verbesserungsvorschläge, auch diejenigen Deutschlands, wurden in das neue Instrument integriert. Beispielsweise wurde die Formulierung *„incapacitated persons“* modifiziert. Diese wurde missverständlicherweise schon mit *„behindert“* übersetzt, meinte aber einwilligungsunfähige Personen. Der Ausdruck wurde dann in *„persons unable to give their consent“* umgewandelt. Trotzdem enthielt sich Deutschland, vor allem wegen Artikel 6 (Schutz einwilligungsunfähiger Personen) der Konvention, der therapeutische und nichtmedizinische Eingriffe bei einwilligungsunfähigen Menschen unter bestimmten Umständen erlaubt, die in Deutschland verboten sind.

Allgemeine Standards werden für Walzer diskursiv gewonnen. Er muss allerdings eingestehen, dass bei der Formulierung von universalen Standards eine empirisch-induktive Vergewisserung „gemeinsamer Werte“ und die Möglichkeit von *okkasionellen Übereinstimmungen* auf dieser Basis in einer pluralistischen Welt mit unterschiedlichen Moralvorstellungen nicht immer möglich ist. Die Tatsache, dass auch andere Argumente angeführt werden, die eine ideale Einigung verhindern, aber eine kontroverse Diskussion eröffnen, macht dies deutlich.

Ein Menschenrechtsdiskurs offenbart durchaus einen rationalen, deliberativen Prozeduralismus, bei dem über moralische Normen diskutiert wird. Diese deliberative, prozeduralistische Komponente lehnt Walzer für einen Rechtsdiskurs auch nicht direkt ab, hebt diesen aber auch nicht explizit hervor.

Das CDBI musste die vorgebrachten Argumente Deutschlands abwägen, aushandeln, darüber nachdenken. Dann wurde erst diskursiv ein Kompromiss gefunden, nämlich die Oviedo-Konvention in ihrer jetzigen Form. Nachdem Walzer einen *real talk in the real world* (Walzer, Miller 2003: 296) fordert, kommt auch er um dieses somit diskursive, rationale Element nicht herum. Weiter festzuhalten ist, dass ein Menschenrechtsdiskurs auch nach gewissen Regeln abläuft, man auch hier von Diskursregeln, *prozeduralen Prinzipien* (Apel 2005: 72/73), sprechen muss, die Walzer durchaus befürwortet, wenn er Partizipation und Gleichberechtigung der Diskurspartner einfordert. In der Präsentation der Funktion und Arbeitsweise des Europarates (Kapitel 8.3.) wurde deutlich, wie Entscheidungen in dieser Institution organisiert bzw. gefällt und überwacht werden. Jedes Organ des Europarates hat seinen Regelkatalog.

Nachdem diese Änderungsvorschläge eingearbeitet worden waren, wurde der letzte Entwurf der Konvention zu mehr als der notwendigen Zweidrittelmehrheit im Ministerkomitee des Europarates am 19. November 1996 angenommen. Nach der fünften Ratifizierung (notwendige Mindestanzahl) trat die Konvention im Dezember 1999 in Kraft (Kapitel 9.5.3.). Es handelte sich hier um eine faktische Zustimmungshandlung. Vom Konsensempirismus, den wir auch bei Walzer finden, kann man hier in der Hinsicht sprechen, dass eine Mindestanzahl – Walzer spricht von einer „*bedeutenden*“ Zahl von Stimmen – notwendig ist, damit man ein bestimmtes Verständnis normativer Relevanz gewinnen kann (Walzer 1994: 24).

Deutschland hat der Konvention nicht zugestimmt. Im Rahmen eines Selbstbestimmungsuniversalismus ist dies auch sein gutes Recht. Jeder Mitgliedstaat des Europarates kann selbstbestimmt entscheiden, ob er eine Konvention unterzeichnet, ratifiziert und letztendlich auch in die eigene nationale Gesetzgebung implementiert. Nur die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) ist verpflichtend und gilt als Eintrittskarte für die Mitgliedschaft beim Europarat.

Hat ein Staat ein Rechtsdokument des Europarates ratifiziert, ist es auch zur Implementierung verpflichtet. Mit den anerkannten universalen Prinzipien verschwinden aber die traditionellen ethischen Systeme keineswegs. Einerseits leben sie lokal fort, andererseits liefern sie ja die internationalen Kernnormen.

Walzer hält in seiner Gerechtigkeitskonzeption noch einen Punkt fest: Es gibt nicht eine einzige richtige Niederschrift eines *minimal moral codes* (Walzer 1996: 160). Nicht nur die UN-Menschenrechtsdeklaration von 1948, sondern auch die europäi-

sche Menschenrechtskonvention von 1950 hat die grundlegendsten Menschenrechte zum Thema, und beide können als *„the single most important reference point for cross-national discussion of how to order our future together“* angesehen werden (Andorno 2002: 959). So gibt es auch mehrere Abkommen im biomedizinischen Bereich, die grundlegende Normen beschreiben. Meistens sind diese Instrumente inhaltlich deckungsgleich oder zumindest sehr ähnlich.

Zu erkennen war auch, dass Normen, wie Menschenrechte, situations- und zeitabhängig sind, das heißt, sie sind relativ (vgl. Schönherr-Mann 2012: 52 und 104). Im heutigen Pluralismus gebraucht man die moralischen Prinzipien unter Vorbehalt und optional und nicht absolut. Schließlich können sich Situationen oder Erkenntnisse ändern (vgl. Walzer 1981: 385). So wurde beispielsweise die Europäische Sozialcharta 1996 revidiert (Kapitel 9.5.3.). Selbst Menschenrechte können sich weiterentwickeln und pluralisieren, wie es die Oviedo-Konvention schön zeigt. Dieses Übereinkommen reagiert auf die Gegebenheiten und Herausforderungen der Zeit im Bereich der Biomedizin. Die Oviedo-Konvention transformiert einige Artikel der EMRK auf den biomedizinischen Bereich.

All diesen Instrumenten und der gesamten Tätigkeit des Europarates, mit seinen 2000 Mitarbeitern, der oft von seinen europäischen Bürgern mit der EU, dem Europäischen Rat verwechselt wird, ist es zu verdanken, dass Europa 70 Jahre nach Krieg und Demoralisierung einen friedvollen Lebensraum bietet, weswegen viele Menschen aus weniger sicheren Regionen hierher kommen und hier leben wollen.

Interessant ist der Gedanke der Offenheit der Oviedo-Konvention Nicht-Mitgliedstaaten gegenüber. Auch nichtdemokratische Regime sind eingeladen, Vertragspartner mancher Europaratsinstrumente zu werden. Dies ist ein positiver Ansatz, um autoritäre Regime an minimalistische Menschenrechtsprinzipien heranzuführen.

Man denke an die ehemaligen Staaten des Ostblocks. Dort hat der Europarat eine Pionierrolle gespielt in Hinblick auf die Heranführung dieser Staaten an die Wertetrias: Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit (vgl. CM/AS (2007) Recommendation 1753 final: Ziff.2 und Recommendation 1753 (2006) Ziff. 4/2)). Instrumente wie die Venedig-Kommission oder die Antifolterkonvention, die den Nichtmitgliedsstaaten offenstehen, bestehen bereits. Mehr als 150 Europaratsverträge stehen auch den Nichtmitgliedstaaten des Europarates offen. Auch die beiden



Hauptorgane, wie das Ministerkomitee oder die Parlamentarische Versammlung, binden Nichtmitglieder als Beobachter in ihre Aktivitäten ein (Brummer 2008: 260).

Abschließend ist festzuhalten, dass Walzer einen Universalismus formuliert, der in Ergänzung zum Partikularismus steht. Er schafft eine gelungene Balance zwischen beiden Positionen. Michael Walzers Universalismus-Partikularismus-Gedanke kann man durchaus auf die alltägliche Praxis des Europarates reflektieren. Besonders deutlich wurde dies bei der Entstehung der umstrittenen Oviedo-Konvention. Sie ist das Produkt eines langjährigen Diskurses auf nationaler und internationaler Ebene (Kapitel 9.5.). Aus historischen kulturellen und somit *partikularen* Erfahrungen sowie nationalen Gesetzgebungen heraus haben die Mitgliedstaaten des Europarates argumentiert. Das Ergebnis war ein *dünnes*, internationales und *universales* Regelwerk im Bereich der Biomedizin (Kapitel 9.4.).

ABBILDUNG

Struktur des Europarates

HAUPTORGANE		
Ministerkomitee		Parlamentarische Versammlung
HILFSORGANE		
Sekretariat		Generalsekretär
INTERNE PARTNER		
Kongress der Gemeinden	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte	Menschenrechtskommissar des Europarates
ARBEITSEINHEITEN		
Antifolterausschuss	Europäische Kommissi- on gegen Rassismus und Intoleranz	Venedig-Kommission
EXTERNE PARTNER		
Internationale Organisationen		NGOs



LITERATURVERZEICHNIS

- Andorno, Roberto (2002). Biomedicine and International Human Rights Law, Search of a Global Consensus, *Bulletin of the World Health Organization*, 80(12): 959–963.
- Andorno, Roberto (2004). The Right Not to Know: An Autonomy Based Approach, *Journal of Medical Ethics*, 30(5): 435–440.
- Andorno, Roberto (2005). The Oviedo Convention: A European Legal Framework at the Intersection of Human Rights and Health Law, *Journal of International Biotechnology Law*, 2(4): 133–143.
- Apel, Karl-Otto. (1973). *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Bd 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. (1976). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. (1979). *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. (1988). *Diskursethik und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. (1989). Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas zu denken, In: Honneth, Axel; McCarthy, Thomas; Offe, Claus & Wellmer, Albrecht (Hrsg.). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 15–65.
- Apel, Karl-Otto. (1997). Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View, *Ratio Juris*, 10(2): 199–212.
- Apel, Karl-Otto. (1998). Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft, In: Fornet-Betancourt, Raul (Hrsg.). *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*. Frankfurt am Main: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, 106–130.
- Apel, Karl-Otto (1999). Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik, In: Kusche, Karls-Josef; Pinzani, Alessandra & Zillinger, Mar-

- tin (Hrsg.). *Ein Ethos für die Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main: Campus, 48–75.
- Apel, Karl-Otto. (2005). Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht, In: Kellerwessel, Wulf; Cramer, Wolf-Jürgen; Krause, David & Kupfer, Hans-Christof (Hrsg.). *Diskurs und Reflexion. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 41–58.
- Arens, Edmund. (1992). Diskursethik, ein Spiel für Philosophen der ersten Welt?, In: Fornet-Betancourt, Raul (Hrsg.). *Diskursethik oder Befreiungsethik*. Aachen: Augustinus Verlag, 55–69.
- Aristoteles. (1985). *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. Hamburg: Meiner Verlag.
- Benoit-Rohmer, Florence & Klebes, Heinrich. (2005). *Council of Europe Law. Towards a Pan-European Legal Area*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. (1987). *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*. New York: Berg.
- Brett, Annabel S. (1997). *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Brieskorn, Norbert. (1990). *Rechtsphilosophie* Bd. 14. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Brieskorn, Norbert. (1997). *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Brummer, Klaus. (2008). *Der Europarat. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brummer, Klaus. (2012). Uniting Europe: The Council of Europe's Unfinished Mission, *European Review*, 20(3): 403–418.
- Buber, Martin. (1963). *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Köln: Joseph Melzer.
- Byk, Christian (1993). The European Convention on Bioethics. *Journal of Medical Ethics*, 19(1): 13–16.
- Collins, Jeffrey. (2005). *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Jeffrey. (2011). The Early Modern Foundations of Classic Liberalism, In: Klosko, George (Hrsg.): *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 258–281.

- Cornides, Wilhelm & Volle, Hermann. (1949). Die Entstehung des Westblocks, *Europa-Archiv*, 4(2): 1810–1822.
- Cornides, Wilhelm & Volle, Hermann. (1949). Die Vorgeschichte des Brüsseler Fünfmächtepaktes, *Europa-Archiv*, 4(2): 1755–1767.
- Cranston, Maurice. (1991). John Locke and the Case of Toleration, In: Horton, John & Mendus, Susan (Hrsg.). *John Locke – A Letter Concerning Toleration, in Focus*. London: Routledge, 78–97.
- Dalton, Hugh. (1962). *High Tide and After, Memoirs 1945-1960*, London: Frederick Muller.
- Deighton, Anne. (1990). *The Impossible Peace. Britain, the Division of Germany and the Origins of the Cold War*. Oxford: Clarendon Press.
- Deighton, Anne. (2000). Britain and the Creation of Western European Union, 1954, In: Dumoulin, Michel (Hrsg.). *La communauté européenne de défense: Leçons pour demain?* Bruxelles: Peter Lang, 283–308.
- Deighton, Anne. (2003). Minds, Not Hearts – British Policy and West German Re-armament, In: Haase, Christian (Hrsg.). *Debating Foreign Affairs – The Public and British Foreign Policy since 1867*. Berlin: Philo, 78–96.
- Deskelpamp-Hayes, Corinna (2000): Respecting, Protecting, Persons, Humans, and Conceptual Muddles in the Bioethics Convention, *Journal of Medicine and Philosophy* 25(2): 147–180.
- De Wachter, Maurice A. M. (1997). The European Convention on Bioethics, *Hastings Center Report*, 27(1): 13–23.
- Dommel, F. William & Alexander, Duane. (1997). The Convention on Human Rights and Biomedicine of the Council of Europe, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 7(3): 259-276.
- Draper, Gerald I. A. D. (1990). Grotius' Place in the Development of Legal Ideas about War, In: Bull, Hedley; Kingsbury, Benedict & Roberts, Adam (Hrsg.). *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Clarendon Press, 177–207.
- Dumbauld, Edward. (1969). *The Life and Legal Writings of Hugo Grotius*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Finnis, John. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Fischer, Karsten. (2010). Hobbes, Schmitt and the Paradox of Religious Liberality, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13(2-3): 399–416.

- Forst, Rainer. (1993). Kommunitarismus und Liberalismus. Stationen einer Debatte, In: Honneth, Axel (Hrsg.). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus, 181–213.
- Forst, Rainer. (1994). *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fritzsche, Karl-Peter. (2016). *Menschenrechte: eine Einführung mit Dokumenten*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Galston, William. (1989). *Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer*, *Political Theory*, 17(1): 119–130.
- Gehler, Michael. (2006). Bündnispolitik und Kalter Krieg 1949/55–1991, In: Kernic, Franz & Hauser, Gunther (Hrsg.). *Handbuch zur europäischen Sicherheit*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 57–69.
- Gen-ethisches Netzwerk e.V. (1994). *Bioethik-Konvention*. Berlin: Gen-ethisches Netzwerk.
- Gill, Emily R. (1987). Walzer's Complex Equality: Constraints & the Right to Be Wrong, *Polity*, 20(1): 32–56.
- Grabenwarter, Christoph. (2005). *Europäische Menschenrechtskonvention. Ein Studienbuch*. München: C.H. Beck.
- Große Hüttman, Martin & Wehling, Hans Georg. (2013). *Das Europalexikon*. Bonn: Dietz Verlag.
- Grotius, Hugo. (1950). *De iure praedae commentarius: A Translation of the Original Manuscript of 1604*. Übers.: Williams, Gwladys L. Oxford: Clarendon Press.
- Grotius, Hugo. (2004). *The Free Sea*. Übers.: Hakluyt, Richard. Indianapolis: Liberty Fund.
- Grotius, Hugo. (2005). *The Rights of War and Peace*. Übers.: Tuck, Richard. Indianapolis: Liberty Fund.
- Günther, Klaus. (1988). *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1971). Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, In: Habermas, Jürgen & Luhmann, Niklas (Hrsg.). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101–141.



- Habermas, Jürgen. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1986). Moralität und Sittlichkeit, In: W. Kuhlmann (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 16–37.
- Habermas, Jürgen. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1998). *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (2009). *Philosophische Texte in fünf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hammerberg, Thomas. (2010). Opening address, In: H/INF (2010) 5: Proceedings – High Level Conference on the Future of the European Court of Human Rights: Interlaken, 18-19 February 2010. Strasbourg: Council of Europe.
- Hampshire, Stuart. (1989). *Innocence and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haus, Michael. (2000). *Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Helmchen, Hanfried & Lauter, Hans (Hrsg.). (1995). *Dürfen Ärzte mit Demenzkranken forschen? : Analyse des Problemfeldes Forschungsbedarf und Einwilligungsproblematik*. Stuttgart: Georg Thieme Verlag.
- Hennau-Hublet, Christiane. (1996). Le projet de Convention de Bioéthique du Conseil de l'Europe: L'espoir d'une protection élevée des droits de l'homme, *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht/Revue du Droit de la Santé*: 25-50.
- Hobbes, Thomas. (2004). *De Cive*. VI. 9. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. (1926). *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen*. Übers.: Tönnies, Ferdinand. Berlin: Reimar Hobbing.



- Hobbes, Thomas. (1994). *Leviathan*. Übers.: Schlosser, Jutta. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hoekstra, Kinch. (2007). Hobbes on the Natural Condition of Mankind, In: Springborg, Patricia (Hrsg.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 109–127.
- Holtz, Uwe. (2000). *50 Jahre Europarat*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Honneth, Axel. (1991). Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus, *Philosophische Rundschau*, 38(1-2): 83–102.
- Honneth, Axel. (1993). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- Houston, Alan C. (1991). *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*. Princeton: Princeton University Press.
- Jaume, Lucien. (2007). Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism, In: Springborg, Patricia (Hrsg.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 199–216.
- Jagland, Thorbjørn. (2010). Opening address, In: H/INF (2010) 5: Proceedings – High Level Conference on the Future of the European Court of Human Rights: Interlaken, 18-19 February 2010. Strasbourg: Council of Europe.
- Jonas, Hans (1985): *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Joris, Tony & Vandenberghe, Jan. (2008/2009). The Council of Europe and the European Union: Natural Partners or Uneasy Bedfellows?, *Columbia Journal of European Law*, 15(1): 1–41.
- Juncker, Jean-Claude. (2006). *Europarat – Europäische Union: Eine einheitliche Zielstellung für den europäischen Kontinent 11.04.2006* (Dt. Übersetzung von: Doc. 10897: *Parliamentary Assembly: Council of Europe-European Union: a sole ambition for the European continent*).
- Kallhoff, Angela. (2001). Martha C. Nussbaums Theorie des guten Lebens, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 23(1): 13–19.
- Kallscheuer, Otto. (1990). Michael Walzers kommunitärer Liberalismus oder die Kraft der inneren Opposition, Nachwort, In: Walzer, Michael (Hrsg.). *Kritik und Gemeinsinn: drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin: Rotbuch Verlag, 126–143.

- Kant, Immanuel (1911): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin: Akademie-Ausgabe.
- Kant, Immanuel. (2006). *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Kass, Leon R. (1998): The Wisdom of Repugnance, In: Kass, Leon R. & Wilson, James Q. (Hrsg.): *The Ethics of Human Cloning*. Washington: AEI Press, 3–59.
- Kellerwessel, Wulf. (2005a). *Michael Walzers kommunitaristische Moralphilosophie: kritische Analysen zu „Drei Wege in die Moralphilosophie“, „Moralischer Minimalismus“ und „Zwei Arten des Universalismus“*. Münster: LIT Verlag.
- Kellerwessel, Wulf. (2005b). Walzers Kritik an der Diskursethik. Eine Replik auf „Moralischer Minimalismus“, In: Kellerwessel, Wulf; Cramer, Wolf-Jürgen; Krause, David & Kupfer, Hans-Christof (Hrsg.). *Diskurs und Reflexion. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 104–122.
- Kersting, Wolfgang. (1994). *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kersting, Wolfgang. (1998). Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel, In: Höffe, Otfried (Hrsg.). *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Akademie Verlag, 209–230.
- Kingsbury, Benedict & Roberts, Adam. (1992). Introduction: Grotian Thought in International Relations, In: Bull, Hedley; Kingsbury, Benedict & Roberts, Adam (Hrsg.). *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Clarendon Press, 1–64.
- Kloth, Matthias. (2012). *Die Europäische Union im Europarat*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Knowles, Lori P. (2001). The Lingua Franca of Human Rights and the Rise of a Global Bioethic, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 10(3): 253–263.
- Krause, Skadi & Makowitz, Karsten. (1998). *Michael Walzer zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Kuhlmann, Wolfgang. (1985). *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg: Alber Verlag.
- Kuhlmann, Wolfgang & Böhler, Dieter. (1982). *Kommunikation und Reflexion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- Küng, Hans. (1998). *Weltethos für Weltpolitik und für Weltwirtschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Küng, Hans. (2004). *Projekt Weltethos*. München: Piper Verlag.
- Kymlicka, Will. (1996). Social Unity in a Liberal State, In: Miller, Fred D.; Paul, Ellen F. & Paul, Jeffrey (Hrsg.). *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 105–136.
- Kymlicka, Will. (2009). Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity, *Ethics & International Affairs*, 23(4): 371–388.
- Labour Party (Great Britain). (1947). *Report of the 46th Annual Conference of the Labour Party held in the Winter Gardens, Margate, May 26th to May 30th, 1947*. London: Labour Party publications.
- Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine (2011). *Der Beitritt der EU zur EMRK: Eine schier unendliche Geschichte.*, In: Hohmann-Dennhardt, Christine; Masuch, Peter; Villiger, Mark E. (Hrsg.). *Grundrechte und Solidarität: Durchsetzung und Verfahren. Festschrift für Renate Jaeger*. Kehl am Rhein: N. P. Engel Verlag, 135–146.
- Locke, John. (1957). *Ein Brief über Toleranz*. Übers.: Ebbinghaus, Julius. Hamburg: Meiner.
- Locke, John. (1963). *The Works of John Locke*. Darmstadt: Scientia Verlag.
- Locke, John. (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Locke, John. (2005). *The Selected Political Writings of John Locke*. New York: W. W. Norton.
- Loth, Wilfried (2008). Vor 60 Jahren: der Haager Europa-Kongress, *Integration*, 31(2): 179–190.
- Luther, Martin. (1841). Schrift von weltlicher Obrigkeit, In: Ders.; Gerlach, Otto von (Hrsg.). *Martin Luthers reformatorische Schriften: vollständige Auswahl alles Wichtigen*. Berlin: Verlag G. Eichler.
- Maak, Thomas. (2000). Verteilungsgerechtigkeit. Kommunitarismus als Zauberformel?, In: Beckmann, Klaus; Mohrs, Thomas & Werding, Martin (Hrsg.), *Individuum versus Kollektiv. Der Kommunitarismus als „Zauberformel“?* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 157–181.



- MacIntyre, Alasdair. (1993). Ist Patriotismus eine Tugend?, In: Honneth, Axel (Hrsg.). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 131–156.
- MacIntyre, Alasdair. (1995). *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Übers. Riehl, Wolfgang. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Macpherson, Crawford B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Macklin, Audrey. (2015). Freeing Migration from the State: Michael Trebilcock on Migration Policy, *University of Toronto Law Journal*, 60(2): 315–348.
- Margalit, Avishai. (2013). Liberal or Social Democrat?, *Dissent*, 60(2): 21–25.
- Marshall, P. J. (1996). *The Cambridge Illustrated History of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merry, Michael S. (2004). Islam versus (Liberal) Pluralism? A Response to Ahmad Yousif, *Journal of Muslim Affairs*, 24(1): 123–139.
- Miller, David. (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, David. (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, Vaughne. (2015). Russia and the Council of Europe. Parliament UK, House of Commons. Section: International Affairs and Defence Section. Library Note SN/IA/6953 (05.03.2015).
- Mulgan, Richard. (2000). Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?, *Ethics*, 111(1): 79–101.
- National Research Council (2002): *Scientific and Medical Aspects of Human Reproductive Cloning*. Washington, DC: National Academy of Sciences.
- Niess, Frank. (2001). *Die europäische Idee – Aus dem Geist des Widerstands*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nowak, Manfred. (2002). *Einführung in das internationale Menschenrechtssystem*. Wien: Neuer wissenschaftlicher Verlag.
- Nuffield Council on Bioethics (2001): *Stem Cell Therapy: The Ethical Issues*. London: Nuffield Council on Bioethics.
- Nussbaum, Martha. (1999). *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Übers.: Utz, Ilse. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Orend, Brian (2001). Walzer's General Theory of Justice, *Social Theory and Practice*, 27(2): 207–229.

- Paciotti, Elena. (2008). The Charter of Fundamental Rights: An ID Card for the European Union, *The International Spectator*, 36(1): 31-37.
- Pauer-Studer, Herlinde. (1999). Vorwort, In: Nussbaum, Martha C. Nussbaum. *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Philipp, Thomas. (1998). *Rückwärtsgewandt in die Zukunft? Positionen und Perspektiven des Kommunitarismus*. Band 2. Sankt Augustin: Gardez! Verlag.
- Poller, Horst. (2005). *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick*. München: Olzog Verlag.
- Rabkin, Jeremy. (1997). Grotius, Vattel, and Locke: An Older View of Liberalism and Nationality, *The Review of Politics*, 59(2): 293–322.
- Rath, Martin. (2013). Hugo Grotius – Wunderkindgeburtstag, *Legal Tribune Online*, 7. April 2013.
- Rawls, John & Hinsch, Wilfried. (1992). *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978–1989*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. (1975). *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. (1988). *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. (1999). *The Law of People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John & Freeman, Samuel. (2008). *Geschichte der politischen Philosophie*. Übers: Schulte, Joachim. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Raz, Joseph. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Reese-Schäfer, Walter. (1997). *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rehmann-Sutter, Christoph (2009). Concerns and Principles. Bioethics and the Challenge of Cross-Cultural Biopolitics, In: Döring, Ole (Hrsg.): *Life Sciences in Transition – A Sino-European Dialogue on Ethical Governance of the Life Sciences*. London. BIONET Textbook, 132–148.
- Rehmann-Sutter, Christoph (2010). Transnationale Bioethik: Zwei Konzepte, *Bioethica Forum*, 3(1): 4–7.
- Reiner, Toby. (2011). The Sources of Communitarianism on the American left: Pluralism, Republicanism, and Participatory Democracy, *History of European Ideas*, 37(3): 293–303.

- Reiter, Johannes. (1995). Bioethik: Konventionsentwurf bleibt umstritten, *Herder Korrespondenz*, 49(1): 11-13.
- Rogers, Arthur. (1995). More Delays to European Bioethics Convention, *The Lancet* 346(8988): 1482.
- Roscam Abbing, Henriette D. C. (1994). Een Europese catalogus voor rechten van de patient, *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht*, 6.
- Roscam Abbing, Henriette D. C. (1998). The Convention on Human Rights and Biomedicine. An Appraisal of the Council of Europe Convention, *European Journal of Health Law*, 5(4): 377–387.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1824/25). *Œuvres complètes*. Paris: Dalibon.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1968). *Der Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam.
- Sandel, Michael. (2005). *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel, Michael. (2009). *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: MacMillan.
- Schäfer, Anton. (2001). *Die Verfassungsentwürfe zur Gründung einer Europäischen Union: herausragende Dokumente von 1930 bis 2000*. Dornbirn: BSA Verlag.
- Scherer, Christiane. (1993). Das Menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41(5): 905–920.
- Schönherr-Mann, Hans Martin. (2000). *Politischer Liberalismus in der Postmoderne*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin. (2005). *Sartre*. München: C.H. Beck.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin. (2010). *Globale Normen und individuelles Handeln – Die Idee des Weltethos aus emanzipatorischer Perspektive*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schönherr-Mann, Hans Martin. (2017). *Involution oder Revolution. Vorlesung über Medien, „Bildung und Politik“ an der Universität Innsbruck 2013-2017*. Nordestedt: Books on Demand.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin. (2012). *Was ist politische Philosophie?* Frankfurt am Main: Campus Verlag.



- Seibert, Christoph. (2004). *Politische Ethik und Menschenbild: eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Self, Robert. (2010). *British Foreign and Defence Policy since 1945*. New York: Palgrave MacMillan.
- Shklar, Judith. N. (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge, MA: The Belknap Press.
- Skinner, Quentin. (2002). *Visions of Politics, 3, Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spiegelberg, Herbert (1970): Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy, In: Gotesky, Rubin & Laszlo, Ervin (Hrsg.): *Human Dignity. This Century and the Next*. New York: Gordon and Breach, 39–64.
- St. Leger, James. (1962). *The „Etiam si Daremus“ of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*. Rome: Pontificium Athenaeum Internationale.
- Stein, Henry & Alston, Philip. (2000). *International Human Rights in Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Steininger, Rolf. (1979). *Deutschland und die sozialistische Internationale nach dem zweiten Weltkrieg*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft.
- Strasser, Wolfgang. (2000). 45 Jahre Menschenrechtsinstitutionen des Europarates. Bilanz und Perspektiven, In: Holtz, Uwe (Hrsg.). *50 Jahre Europarat*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 121–137.
- Taylor, Charles (1992/93). Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, *Transit: Europäische Revue*, 5: 5–21.
- Taylor, Charles. (1992). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Thigpen, Robert B. (1984). Michael Walzer's Political Theory of the Common Life, *The Political Science Reviewer*, 14: 133–163.
- Thomasma, David (2001): Proposing a New Agenda: Bioethics and International Human Rights, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 10(3): 299–310.
- Tuck, Richard. (1979). *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viola, Francesco. (2000). *Etica e metaetica dei diritti umani* [Ethik und Metaethik von Menschenrechten]. Torino: Giappichelli.
- Vossenkuhl, Wilhelm. (2006). *Die Möglichkeit des Guten*. München: C.H. Beck.



- Vreeland, Hamilton, Jr. (1917). *Hugo Grotius: The Father of the Modern Science of International Law*. New York: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. (1970). *Obligations – Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walzer, Michael. (1980a). *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. (1980b): The Moral Standing of States: A Response to Four Critics, *Philosophy & Public Affairs*, 9(3): 209–229.
- Walzer, Michael. (1981). Philosophy and Democracy, *Political Theory*, 9(3): 379–399.
- Walzer, Michael. (1983). States and Minorities, In: Fried, Charles (Hrsg.). *Minorities: Community and Identity*. Berlin: Springer Verlag, 219–227.
- Walzer, Michael. (1984). Liberalism and the Art of Separation, *Political Theory*, 21(3): 315–330.
- Walzer, Michael. (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walzer, Michael. (1988). *The Company of Critics*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. (1989). A Critique of Philosophical Conversation, *The Philosophical Forum*, 21(1-2): 182–196.
- Walzer, Michael. (1990a). The Communitarian Critique of Liberalism, *Political Theory*, 18(1): 6–23.
- Walzer, Michael. (1990b). Zwei Arten des Universalismus, *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 7: 7–25.
- Walzer, Michael. (1990c). The National Question Revisited, In: *Nation and Universe. The Tanner Lectures on Human Values*, Jg. XI, Salt Lake City: 507–556.
- Walzer, Michael. (1990d). The Minimalist, *The New Republic*, 22. Januar 1990: 39–41.
- Walzer, Michael. (1990e). What Does it Mean to Be an „American?, *Social Research*, 57(3): 591–614.
- Walzer, Michael. (1991). *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch.
- Walzer, Michael. (1992a). *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. (1992b). Gespräch mit Chantal Mouffe über die „Communitarians“, *Prokla*, 22, 87(2): 286–297.



- Walzer, Michael. (1992c): Kommentar, In: Taylor, Charles (Hrsg.). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 109–115.
- Walzer, Michael. (1992d). *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Walzer, Michael. (1993a). Objectivity and Social Meaning, In: Nussbaum, Martha C. (Hrsg.). *The Quality of Life*. Oxford, New York: Oxford University Press, 165–177.
- Walzer, Michael. (1993b). *Kritik und Gemeinsinn*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Walzer, Michael. (1994). *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Walzer, Michael. (1994a). Wieviel Gemeinschaft braucht der Mensch?, *Babylon*, 13-14: 39–60.
- Walzer, Michael. (1994b). Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt, *Transit*, 8: 5–20.
- Walzer, Michael. (1996a). *Lokale Kritik – globale Standards*. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Walzer, Michael. (1996b). On Negative Politics, In: Yack, Bernard (Hrsg.). *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar*, Chicago: University of Chicago Press, 17–24.
- Walzer, Michael. (1997). *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Walzer, Michael. (1998a). On Involuntary Association, In: Gutmann, Amy (Hrsg.). *Freedom of Association*. Princeton: Princeton University Press, 64–74.
- Walzer, Michael. (1998b). Michael Sandel's America, In: Allen, Anita L. & Regan, Milton C. (Hrsg.). *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 175–182.
- Walzer, Michael. (1998c). Pluralism and Social Democracy Dissent, *Politics Collection*, 45(1): 47–53.
- Walzer, Michael. (1999a). Rescuing Civil Society Dissent, *Politics Collection*, 46(1): 62–67.
- Walzer, Michael. (1999b). *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer.



- Walzer, Michael & Miller, David. (2003). *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. (2004). *Politics and Passion. Toward a more Egalitarian Liberalism*. New Haven: Yale University Press.
- Walzer, Michael. (2005). Mehr als humanitäre Intervention. Menschenrechte in der globalen Gesellschaft, *Internationale Politik*, 60(2): 8–20.
- Walzer, Michael. (2006). *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt am Main: Campus.
- Walzer, Michael. (2013). The Political Theory License, *The Annual Reviews of Political Science*: <http://polisci.annualreviews.org> (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).
- Wellmer, Albrecht. (1993). Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, In: Brumlik, Micha; Brunkhorst, Hauke; Apel, Karl-Otto et al. (Hrsg.). *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 173–196.
- Wight, Martin. (1966). Western Values in International Relations, In: Butterfield, Herbert & Wight, Martin (Hrsg.). *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*. London: Allen & Unwin, 89–131.
- Wight, Martin. (1978). *Power Politics*. London: Leicester University Press for the Royal Institute of International Affairs.
- Wilson, Woodrow. (1923). *Woodrow Wilson's Case for the League of Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Yost, David S. (2005). Introduction, In: Wight, Martin; Wight, Gabriele & Porter, Brian (Hrsg.). *Four Seminal Thinkers in International Theory. Machiavelli, Grotius, Kant, & Mazzini*. Oxford: Oxford University Press, xviii–xiv.
- Zagorin, Perez. (2009). *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Zoglauer, Thomas. (2006). Wulf Kellerwessel: Michael Walzers kommunitaristische Moralphilosophie: kritische Analysen zu drei Wege in die Moralphilosophie, moralischer Minimalismus und zwei Arten des Universalismus, *Totalitarismus und Demokratie*, 3(2): 373–375.

DOKUMENTENVERZEICHNIS

Deutscher Bundestag

Deutscher Bundestag, Drucksache 13/1816, Bonn, 27. Juni 1995.

Deutscher Bundestag, Plenarprotokoll 13/37, Bonn, 17. Mai 1995.

Deutscher Bundestag, Plenarprotokoll 13/47, Bonn, 29. Juni 1995.

Bundesrat

Bundesrat, Plenarprotokoll 684, Sitzung 684, Bonn, 12. Mai 1995.

Staatsministerium der Justiz

Bulletin des Staatsministeriums der Justiz, 68/94, 4. Oktober 1994.

Bundesärztekammer

Bundesärztekammer. Brief an den Bundesminister für Justiz, 15. Dezember 1994,
No.328-407501/02.

Europarat (Council of Europe)

SEV Nr. 001: Satzung des Europarates London (Zeichnungsauflegung: 05.05.1949).

SEV Nr. 005: Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Die Europäische Menschenrechtskonvention). (04.11.1950 aufgesetzt; 03.09.1953 in Kraft getreten).

SEV Nr. 009: Zusatzprotokoll zur Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten. (20.03.1952 auferlegt; 18.05.1954 in Kraft getreten).

SEV Nr. 035: Europäische Sozialcharta. (18.10.1961 auferlegt; 26.02.1965 in Kraft getreten).

SEV Nr. 114: Protokoll Nr. 6 zur Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, über die Abschaffung der Todesstrafe. (28.04.1983 auferlegt; 01.03.1985 in Kraft getreten).

SEV Nr. 126: Europäisches Übereinkommen zur Verhütung von Folter und unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe. (26.11.1987 auferlegt; 01.02.1989 in Kraft getreten).

SEV Nr. 155: Protokoll Nr. 11 zur Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten über die Umgestaltung des durch die Konvention eingeführten Kontrollmechanismus. (11.05.1994 auferlegt; 01.11.1998 in Kraft getreten).

SEV Nr. 164: Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin. (04.04.1997 auferlegt; 01.12.1999 in Kraft getreten).

SEV Nr. 168: Zusatzprotokoll zum Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen (12.01.1998 auferlegt; 01.03.2011 in Kraft getreten).

SEV Nr. 186: Zusatzprotokoll zum Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin bezüglich der Transplantation von menschlichen Organen und Gewebe. (24.01.2002 auferlegt; 01.05.2006 in Kraft getreten).

SEV Nr. 194: Protokoll Nr. 14 zur Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten über die Änderung des Kontrollsystems der Konvention. (13.05.2004 auferlegt; 01.06.2010 in Kraft getreten).

SEV Nr. 195: Zusatzprotokoll zum Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin betreffend biomedizinische Forschung (25.01.2005 auferlegt; 01.09.2007 in Kraft getreten).

SEV Nr. 203: Zusatzprotokoll zur Konvention über Menschenrechte und Biomedizin betreffend der Gentests zu gesundheitlichen Zwecken (27.11.2008 auferlegt).

Chart of signatures and ratifications of Treaty 005.

Chart of signatures and ratifications of Treaty 009.

Chart of signatures and ratifications of Treaty 114.

Council of Europe. (2010). *The Council of Europe – 800 Europeans*. Strasbourg, Council of Europe, Directorate of Communications.

DIR/JUR (97) 5: Erläuternder Bericht zu dem Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin, Strasbourg, 1997.

ECRI. (2017): www.coe.int/ecri.

European Commission for Democracy Through Law (Venice Commission).

Gesamtverzeichnis. (2017) Vollständige Liste der Verträge des Europarates (04.01.2017).

H/INF(2010)5: Proceedings – High Level Conference on the Future of the European Court of Human Rights: Interlaken, 18–19 February 2010.

Press Release 437(2010): Reform of European Court of Human Rights: Protocol No.14 enters into force (31.05.2010).

Press Release 750(2007): Council of Europe: Terry Davis: Key parts of the EU Commission' s antiterrorist package duplicate the 2005 Council of Europe Convention on the Prevention of Terrorism (07.11.2007).

Recommendation 1753 (2006): External relations of the Council of Europe (26.06.2006).

Resolution R(90)6: RA(2007)001-e: Annual report of activities for 2007 (27.10.2008).

The Congress. (2011). The Congress of Local and Regional Authorities of the Council of Europe. Secretariat of the Congress, Strasbourg.

Venedig-Kommission. (2017). www.venice.coe.int (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Vienna Declaration. (1993). Declaration of the Council of Europe's First Summit (Vienna 9.10.1993).

- **Ministerkomitee (Committee of Ministers)**

CM(2005)80 final: Action Plan (17.05.2005).

CM(2006)203: Report of the Group of Wise Persons to the Committee of Ministers (15.11.2006).

CM(2007)66 final: 117th Session of the Committee of Ministers (Strasbourg, 10–11 May). Conclusion of the Chair (11.05.2007).

CM(2016)1: Council of Europe Programme and Budget 2016-2017. 1241 (Budget Meeting, 24–25.11.2015) (21.12.2015).

CM/AS(2007) Recommendation 1753 final: External relations of the Council of Europe (19.01.2007).

CM/Inf(2004)25: Thematic monitoring procedure: new modalities (13.07.2004).

CM/Inf(2007)22: Working methods of the Ministers' Deputies. Voting procedures for meetings of the Ministers' Deputies (14.05.2007).

CM/Inf(2008)37-rev: Overview of the monitoring mechanisms in the Council of Europe (12.09.2008).

CM/Inf/DH(2010)45: Information documents. Supervision of the execution of the judgements and decisions of the European Court of Human Rights: implementation of the Interlaken Action Plan (07.12.2010).

CM/Monitor(2000)15: Compliance with member states' commitments: The Committee of Ministers' monitoring procedures (19.01.2005).

Declaration-1 (1994): Declaration on Compliance with Commitments accepted by Member States of the Council of Europe (10.11.1994).

iGuide. (2016): iGuide. Committee of Ministers. Procedures and working methods (19.02.2016).

Recommendation Nr. R (83) 2 concerning the legal protection of persons suffering from mental disorder placed as involuntary patients (22.02.1983).

Recommendation Nr. R (90) 3 concerning medical research on human beings (06.02.1990).

Recommendation Nr. R (2000) 3 an die Mitgliedstaaten über das Recht von Personen in großer Armut auf Befriedigung ihrer elementaren materiellen Bedürfnisse (19.01.2000).

Resolution Res(51)30: Statutarische Resolution (51) 30 des Ministerkomitees des Europarates (03.05.1951).

Resolution Res(99)50 on the Council of Europe Commissioner for Human Rights (07.05.1999).

Resolution Res(2002)8 on the statute of the European Commission against Racism and Intolerance (13.06.2002).

Rules(2006): Rules of the Committee of Ministers for the supervision of the execution of judgments and of the terms of friendly settlements. Adopted by the Committee of Ministers on 10 May 2006 at the 964th meeting of the Ministers' Deputies (10.05.2006).

- **Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte (European Court of Human Rights)**

EGMR: Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte. (2012): *Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte. Der EGMR in 50 Fragen*. Strasbourg: Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, Abteilung für Öffentlichkeitsarbeit.

European Court of Human Rights. (2016): *The European Court of Human Rights in Fact and Figures 2015*. Strasbourg: European Court of Human Rights, Public Relations Unit.

Rules (2016): Rules of Court Strasbourg (14.11.2016).

Caroline von Hannover v. Deutschland (Application Nr. 59320/00, 24.06.2004)

Cyprus v. Turkey (IV) (Application Nr. 25781/94, 10.05.2001)

Evans v. Vereinigtes Königreich (Application Nr. 6339/05, 10.04.2007)

Glass v. Vereinigtes Königreich (Application Nr. 61827/00, 09.03.2004)

Greece v. the United Kingdom (I) (Application Nr. 176/56, 07.05.1956)

Hülya ÖZALP v. Türkei (Application Nr. 74300/01)

Juhnke v. Türkei (Application Nr. 52515/99, 13.05.2008)

Rhodorkovskiy v. Russland (Application Nr. 5829/04, 31.05.2011)

OAO Neftyanaya Kompaniya Yukos v. Russia (Application Nr. 14902/04, 29.01.2009)

V.C. v. Slovakia (Application Nr. 18968/07, 16.06.2009)

Vo. v. Frankreich (Application Nr. 53924/00, 08.07.2004)

Ukraine v. Russian Federation (IV) (Application Nr. 42410/15, introduced: 26.08.2015)

Zypern v. Türkei (Application Nr. 25781/94, 10.05.2001)

- **Generalsekretariat (General Secretary)**

Generalsekretär: www.coe.int/sg (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Generalsekretariat: www.coe.int/t/secretarygeneral (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Secretary General. SG/Inf (2000) 21: Request for explanations concerning the manner in which the Convention is implemented in Chechnya and the risk of violation which may result therefrom. Report by the Secretary General on the use of his powers under Article 52 of the European Convention on Human Rights in respect of the Russian Federation.

- **Parlamentarische Versammlung (Parliamentary Assembly)**

Committee on Science and Technology. Report Giving an Opinion on the Draft Bioethics Convention, presented by Marcelo Palacios, 2. Februar 1995, Doc. 7124.

GO-PV(2002): Rules of Procedure of the Assembly (Resolution 1202 (1999) adopted on 04.11.1999) with subsequent modifications of the Rules of Procedure and Statute of the Council of Europe (18.04.2002).

Opinion No. 184 on the Draft Bioethics Convention, Strasbourg, 2 February 1995, Doc. 7210.

Parliamentary Assembly (2017a): <http://assembly.coe.int> (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Parliamentary Assembly (2017b): <http://website-pace.net> (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Parliamentary Assembly Working Papers 2008 I. Vol. II. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Recommendation 1160 (1991) on the Preparation of a Convention on Bioethics (28.06.1991).

Recommendation 1744 (2006): Follow-up to the 3rd Summit: the Council of Europe and the proposed fundamental rights agency of the European Union (13.04.2006).

Recommendation 1829 (2011): Prenatal sex selection (03.10.2011).

Report Doc. 13685(2015): Challenge on substantive grounds, of the still ungratified credentials of the delegation of the Russian Federation (20.01.2015).

Resolution 1115 (1997): On the setting up of an assembly committee on the honouring of obligations and commitments by member states of the Council of Europe (Monitoring Committee) (29.01.1997).

Resolution 1427 (2005): Revision of the terms of reference of Assembly committees (28.01.2005).

Resolution 1990 (2014): Reconsideration on substantive grounds of the previously ratified credentials of the Russian delegation (10.04.2014).

Resolution 2034 (2015): Challenge, on substantive grounds, of the still ungratified credentials of the delegation of the Russian Federation (28.01.2015).

Resolution 2063 (2015): Consideration of the annulment of the previously ratified credentials of the delegation of the Russian Federation (follow-up to paragraph 16 of Resolution 2034 (2015)).

Stellungnahme Nr. 198, Dok. 7622 (26.09.1996).

Europäische Union

AEUV: Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union. Amtsblatt der Europäischen Union. (2007/ C 3030/02) (14.12.2007).

Report A7-0144/2010 (2010): Ausschuss für konstitutionelle Fragen: *Berichte zu den institutionellen Aspekten des Beitritts der Europäischen Union zur Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (10.05.2010).

Verordnung EG Nr. 168/2007 des Rates v. 15.02.2007 zur Errichtung einer Agentur der Europäischen Union für Grundrechte, ABI. EU 2007 L 53/1 (15.02.2007).

MEMO/10/84. (2010): Press Release. European Commission proposes negotiation directives for Union's accession to the European Convention on Human Rights (ECHR) – frequently asked questions. Brussels (17.03.2010).

Vereinte Nationen

Resolution 217 A (III): A/RES/217, UN-Doc.217/A-(III) Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.

Einzelnachweise

12 Thesen des Hertensteiner Programms. www.europa.ch (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

1945–1949 Die Ära der Wegbereiter. <https://www.cvce.eu> (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Churchill, Winston. www.europa-web.de (zuletzt abgerufen am 1. September 2017)

Die Geschichte der Europäischen Union. Das Jahr 1948. www.europa.eu (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Die Geschichte der Europäischen Union. Das Jahr 1947. www.europa.eu (zuletzt abgerufen am 1. September 2017) .

Evans-Pritchard, Ambrose. (2000). Euro-federalists Financed by US Spy Chiefs, *The Daily Telegraph*, 19. September 2000.

Jukos-Zerschlagung: Russland zu 50 Milliarden Dollar Schadensersatz verurteilt, *Spiegel online*, 28. Juli 2014.

Lebenshilfe für geistig Behinderte, Stellungnahme zum Entwurf des Übereinkommens über Bioethik des Europarats, Bonn, 17. März 1995.

Meyssan, Thierry. (2004). Die geheime Geschichte der Europäischen Union. www.voltairenet.org. 28. Juni 2004. (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Russland kann nun Urteile internationaler Gerichte ignorieren, *Russia beyond the headlines*, 16. Dezember 2015.

Stellungnahme des Diakonischen Werkes der EKD zum Entwurf einer Konvention zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin (Bioethik-Konvention DIR/JUR 94), November 1994.

The Council of Europe Fights for Democracy in Greece, Historical Series No. 1, 1967-1969. Andreas G. Papandreou Foundation. www.agp.gr. 1. May 1998. (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Todesstrafe in Russland abgeschafft. www.Todesstrafe.de. 20.11.2009. (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).

Urteil: Russische Verfassung steht über EU-Menschenrecht, *Russia beyond the headlines*, 16. Juli 2015.

Wilson, Woodrow. (1923). League of Nations Chronology 2015. www.voelkerbundgeschichte.de (zuletzt abgerufen am 1. September 2017).





