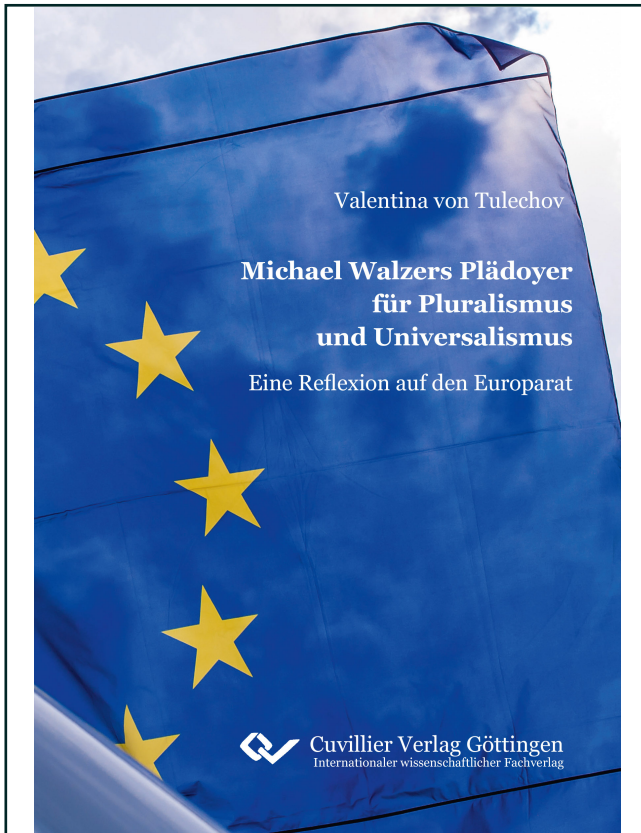




Valentina von Tulechov (Autor)

Michael Walzers Plädoyer für Pluralismus und Universalismus

Eine Reflexion auf den Europarat



<https://cuvillier.de/de/shop/publications/7777>

Copyright:

Cuvillier Verlag, Inhaberin Annette Jentsch-Cuvillier, Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen, Germany
Telefon: +49 (0)551 54724-0, E-Mail: info@cuvillier.de, Website: <https://cuvillier.de>



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).