

Berthold Wald

NATURRECHT UND MENSCHENRECHTE. EINLEITENDE BEMERKUNGEN ZU EINEM DIALOG DER PHILOSOPHEN

Die gegenwärtig zu beobachtende Intensivierung der Kommunikation zwischen Lateinamerika und Europa lebt auf eigentümliche und bisweilen widersprüchliche Weise von der besonderen geschichtlichen Verbundenheit beider Kulturen. Auf der einen Seite vermitteln nicht wenige Spuren einer Jahrhunderte währenden Abhängigkeit von Europa nur in Lateinamerika noch etwas von jener Epoche des "Alten Europa", das mit seinen politischen und wirtschaftlichen Ideen nachwirkt, obwohl das westliche Europa des ausgehenden 20. Jahrhunderts - nicht zuletzt unter dem Einfluß der Menschenrechtsidee - längst zu einer anderen Gestalt gefunden hat. Auf der anderen Seite wiederum kommt der Suche nach einer spezifischen Identität Lateinamerikas auch für Europa eine besondere Bedeutung zu, insofern diese sich eben nur durch Abgrenzung und Besinnung auf das jeweils Eigene herausbilden kann.

Der bloße Wille zur Abgrenzung bei der Ausbildung von Identitäten bleibt allerdings solange ambivalent, als ein nicht bloß formales Prinzip der Verständigung fehlt. Er verspricht Gleichrangigkeit, aber nicht schon Konstruktivität, wie der Grenzfall einer sich durch reine Ausschließlichkeit definierenden Identität erkennen läßt. Hier wäre offensichtlich jeder Dialog bereits an die Grenze seiner Möglichkeit gekommen. Für einen konstruktiven Dialog entscheidend ist jedoch das nicht ins Extrem zu verschiebende Verhältnis von Identität durch Differenz und einer nicht weniger grundlegenden Ununterschiedenheit. Die Frage ist allerdings, wieviel Differenz möglich sein kann und wieviel Gemeinsamkeit nötig ist, damit ein Dialog fruchtbar wird.

In dem zwischen lateinamerikanischen und europäischen Philosophen in Münster geführten Dialog war diese allgemeine Problematik zumindest indirekt gegenwärtig. Sie bestimmte den Hintergrund eines Gesprächs, dem es von verschiedenen Seiten her um Genese und Geltung von Menschenrechten auf der Grundlage des menschlichen Selbstverständnisses in den gegenwärtigen und vergangenen Beziehungen zwischen Lateinamerika und Europa zu tun war. Das gemeinsame Interesse galt insbesondere der Frage, inwiefern heute in den kulturell verschiedenen Ausprägungen des menschlichen Lebens noch bzw. wieder von einer Lebensform auszugehen ist, die jenseits der geschichtlich zufälligen Verbindungen und Abhängigkeiten nunmehr eine frei gewählte Zusammengehörigkeit beider Kontinente begründet.

Das westliche Europa hat hierauf innerhalb seiner eigenen historisch gewachsenen Vielfalt eine Antwort gegeben, die zumindest seit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts das geistige Fundament der europäischen Einigung und Dialogfähigkeit bildet. Bei aller nationalen Eigenart und historischen Gegnerschaft ist es

das gemeinsame Bekenntnis zu den Menschenrechtsforderungen der europäischen Freiheitsgeschichte, auf deren faktischer Anerkennung die soziale und friedliche Entwicklung der Völkergemeinschaft Europas beruht. Sie gelten heute fraglos als der wichtigste Gradmesser der politischen und sozialen Entwicklung eines Landes.

Während von einer überwiegenden Mehrheit europäischer Staaten die Menschenrechte in den vergangenen Jahrzehnten in den Rang verfassungsmäßig geschützter Garantien erhoben wurden, steht außerhalb Westeuropas und Nordamerikas der Prozeß ihrer staatsrechtlich verbindlichen Anerkennung häufig noch bevor. Gleichwohl gibt es auch hier eine kontinuierliche Entwicklung auf eine eintragbare Anerkennung wenigstens einiger fundamentaler Rechte des Menschen (wie z.B. das Verbot der Folter), die im Beitritt auch vieler nicht-europäischer Staaten zu den Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen von 1966 ihren Ausdruck findet.¹ Offenbar drängen die Menschenrechte auch dort, wo sie noch nicht Eingang in die rechtliche Ordnung eines Landes gefunden haben kraft der ihnen allgemein zugestandenen moralischen Autorität zu öffentlicher Anerkennung, die zumindest im Verkehr der Staaten untereinander als ein eminent politischer Faktor kaum mehr zu ignorieren ist.

Der solchermaßen entstandene Eindruck einer beinahe erreichten Einmütigkeit hinsichtlich der moralischen und rechtlichen Geltung der Menschenrechte wird allerdings immer wieder in Frage gestellt nicht allein durch die Unzahl der ans Licht gebrachten Menschenrechtsverletzungen in vielen Staaten der Welt, die sich öffentlich zu deren Einhaltung verpflichtet haben. Zur Not könnte man darin noch den Ausdruck einer vorübergehenden moralischen Schwäche eben dieser Staaten sehen, vergleichbar der gelegentlichen Inkonsequenz im sittlichen Verhalten einer Person. Zweifel an der bereits erreichten gemeinsamen Haltung melden sich vor allem deshalb, weil der im politischen Streit selbstverständlich gewordene deklamatorische Hinweis auf die Achtung der Menschenrechte nicht übersehen lassen kann, daß es in der Sache selbst weitreichende Auslegungs- und Begründungsunterschiede gibt, die verschiedenen Vorstellungen über das Wesen menschlicher Würde als dem zu schützenden Rechtsgut entspringen.²

Das Problem, Forderungen zum Schutz der menschlichen Würde zu begründen, stellt sich aber nicht erst für die neuzeitlichen Begründungsversuche der Menschenrechte. In seiner frühesten Form begegnet es noch ganz auf dem Boden des vorneuzeitlichen Naturrechtsdenkens, das in der Bewältigung der politischen und rechtlichen Folgen der Entdeckung Amerikas sich zur Ausbildung und Positivierung einer zwischenstaatlich gültigen Rechtslehre herausgefordert sieht.

Warum dies überhaupt und nicht bloß zufälligerweise gelingen konnte, soll mit Blick auf die erst später so genannten Menschenrechte und die kulturelle Sonderstellung Lateinamerikas im Verhältnis zu Europa in drei Punkten verdeutlicht werden. Sie betreffen die Entdeckung Lateinamerikas und die Begründung politischer

1 Eine Übersicht über die Menschenrechte in den modernen Staatsverfassungen gibt W. Heidemeyer (Hrsg.), *Die Menschenrechte*, Paderborn 1982.

2 Siehe dazu die Beiträge des I. Teils, die sich unter ideengeschichtlichen, rechts- und moralphilosophischen Aspekten mit der Begründung von Menschenrechten beschäftigen. Hinweise auf alle in diesem Band versammelten Referate erfolgen nur durch namentliche Angabe ihrer Autoren.

Rechte aus der Natur des Menschen (I), die Sicherung subjektiver Rechtsansprüche (II) und schließlich die Wandlung des europäischen Rechtsdenkens in ihrem Einfluß auf die Kulturen Amerikas (III).

I

Das Bewußtsein der Unverzichtbarkeit von Menschenrechten für die Grundlegung eines friedlichen Zusammenlebens ist historisch gesehen ein spezifisch europäisches. Seine systematische Entfaltung vollzieht sich in engem Zusammenhang mit einer fundamentalen innereuropäischen Krise in der Absicht, die politischen Folgen der konfessionellen Spaltung Europas zu bewältigen.

In ideengeschichtlicher Hinsicht muß allerdings gesagt werden, daß - trotz der europäischen Initiativen auf dem Gebiet der Menschenrechte - bei der Ausbildung der Menschenrechtsfrage als solcher der Anteil, der der ersten Begegnung zwischen Europa und Lateinamerika zukommt, besonders groß ist. Die theoretischen Kontroversen über die Rechte des Menschen gegen Ende des Mittelalters fanden mit der Entdeckung, Eroberung und Verwaltung der Neuen Welt ihr natürliches Anwendungsgebiet. Man sah nämlich die Indios als Menschen im Naturzustand und diesen als dasjenige an, woraus sich die Menschenrechte herleiten.

Die Annahme eines Naturzustandes beruhte aber zumindest bei Vitoria, dem neben Las Casas bedeutendsten Verteidiger indianischer Rechte, noch nicht auf der weiteren Annahme einer nichtstaatlichen Existenzform aller sogenannten "wilden Völker". Denn zum Begriff des 'Naturzustandes' im Sinne des vorneuzeitlichen Naturrechts aristotelisch-thomistischer Provenienz gehörte gerade die Vorstellung, mit eigenwüchsigen sozialen und politischen Ordnungen überall auf der Welt rechnen zu müssen.

Hatte doch Aristoteles in seiner Politikschrift (I, 2) bereits dargetan, daß und warum die politische Lebensweise dem Menschen insofern naturgemäß sei, als er nur auf dem Weg über bestimmte Formen des Zusammenlebens in Familie, Haus und staatlicher Gemeinschaft in der Lage sei, sein Leben nicht allein zu erhalten und wirksam zu schützen, sondern auch in seinen besten Möglichkeiten zu entfalten. Und nicht zufällig wählt Aristoteles zur Bestimmung des Wesensunterschiedes von Mensch und Tier mit dem Ausdruck 'logon echein' denjenigen, der als einziger unter den sprachlichen Bezeichnungen für geistige Fähigkeiten zugleich Vernunft und Sprache, Einsicht und Kommunikation bedeutet. Das Wahre und Falsche, Nützliche und Schädliche, Gute und Böse zu erkennen, heißt im selben Maße, es zu benennen und anderen zu verstehen zu geben. Vollkommenes, dem Menschen naturgemäßes Leben ist ohne diesen gemeinsamen und öffentlich wirksamen Bezug auf Wahrheit und Gerechtigkeit, d.h. ohne eine politische Ordnung des Lebens unerreichbar.

Thomas von Aquin, der der aristotelischen Auffassung vom Menschen als zoon politikon am nächsten geblieben ist, sieht auch unter theologischen Gesichtspunkten keinen Grund, die von Aristoteles vorgenommene Ableitung politischer Herrschaft aus der Sozialnatur des Menschen zu revidieren. Wenn Thomas politische Herrschaft als bereits zum Naturzustand gehörig betrachtet, tut er dies innerhalb einer

noch vor der theologischen Aussage über die menschliche Befindlichkeit gelegenen metaphysischen Aussage über das Wesen des Menschseins, die menschliche Identität als solche, die durch alle Veränderungen des Gottesverhältnisses hindurch nicht ohne Selbstwiderspruch als wesenhaft veränderlich betrachtet werden kann.

Wird der Begriff des Naturzustandes allerdings nicht mehr in metaphysischer Hinsicht, sondern im Zusammenhang einer geschichtstheologischen Fragestellung verwendet, ergibt sich ein völlig anderes Bild.

'Naturzustand' wird hier zu einer kontrafaktischen Vorstellung. Sie zielt nun auf die faktische, heils- oder eher unheilsgeschichtlich bedingte Weise des Menschseins, dessen Vollzug und Verwirklichung gänzlich durch den Verlust der Urstandsgnade bestimmt ist. Menschliche Herrschaft als solche ist dann eines der unübersehbaren Indizien für diesen Wandel und somit nichts als ein kontingentes Faktum dieser Welt. Als Folge der Ursünde besitzt sie lediglich eine äußere Zwangsläufigkeit, welche die ursprüngliche Form des herrschaftsfreien Zusammenlebens der Menschen verdrängt hat.³

Auf die Frage⁴ allerdings, weshalb es nicht auch im paradiesischen Urzustand Über- und Unterordnung von Menschen in bezug auf ihresgleichen, Herrschaft also, habe geben können, antwortet Thomas von Aquin demgegenüber mit dem Hinweis, daß eine bestimmte Form der Herrschaft, die politische nämlich (im Unterschied zur despotischen), nicht bloß zulässig, sondern auch notwendig sei. Denn die Summe aller Einzelinteressen (Einzelwillen) erbringt nicht schon von sich aus diejenigen Leistungen und Güter, die erst als Folge einer Gemeinschaftsleistung entstehen können.

Herrschaft ist daher zu verstehen als notwendige Übertragung einer besonderen Regelkompetenz für das Allgemeine und auch nur insoweit und solange legitimiert, wie sie ihrer Aufgabe treu bleibt, für das Gemeinwohl zu sorgen. Funktionale Ungleichheit unter den Menschen hebt die fundamentale personale Gleichheit aller Menschen als Herren ihrer selbst (*causa sui*) nicht auf, sondern bleibt ihr verpflichtet und in ihrer Gültigkeit an diese gebunden. Der Ursprung staatlicher Gewalt ist also

3 Das Fundament für eine derartige Veränderung der Blickrichtung hat zweifellos Augustinus mit der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre seines Spätwerks gelegt. An zentraler Stelle von *De Civ. Dei*, dort nämlich, wo vom höchsten Gut und dem wahren Frieden die Rede ist, bezeichnet Augustinus die Herrschaft von Menschen über Menschen als naturordnungswidrige Folge der Ursünde, mithin als verdiente Strafe und Herabwürdigung der menschlichen Gottebenbildlichkeit (Buch XIX, Kap. 14 u. 15). Die franziskanische Theologie des 13. Jahrhunderts kann diese These um so leichter aufnehmen und spekulativ entwickeln, als sie sich (ähnlich wie Augustinus zeitlebens) in polemischer Frontstellung zur Rückgewinnung einer biblisch begründeten Perspektive genötigt sieht, um so die Reinheit der theologischen Aussage gegenüber dem Vordringen eines allein auf Vernunft und Erfahrung gegründeten Weltbildes der Philosophie zu verteidigen. Daß ein solches Unternehmen nicht ohne ein philosophisches Vorverständnis der tragenden Begriffe und Deutungsperspektiven möglich ist, hat der Ausarbeitung der Begrifflichkeit wiederum einen bestimmenden Einfluß auf das philosophische Denken gesichert, gerade auch im Bereich der politischen Theoriebildung. Siehe dazu A. de Muralt, "La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau", *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* 2 (1978), S. 3-84.

4 S. Th. I, 96, 3.

in dem Willen eines jeden Volkes zu suchen, der nicht ohne schweres Unrecht durch die eigene Regierung, vor allem aber durch fremde Mächte mißachtet werden darf.⁵

Die Bedeutung dieser Auffassung für die Frage der Anerkennung auch der "heidnischen" Staaten im christlichen Mittelalter, vor die sich Theologen des 16. Jahrhunderts mit der Entdeckung eines neuen Kontinents gestellt sahen, liegt auf der Hand.

Man hat gesagt⁶, daß Vitoria in seinen Vorlesungen über das neuentdeckte Indien (de Indis) lediglich eine einzige These bis in ihre politischen Konsequenzen hinein durchdenkt, wonach die Natur von der Gnade nicht aufgehoben, sondern vorausgesetzt werde und nur deshalb auch vollendet werden könne. Wenn es aber den Menschen naturgemäß ist, um der Verwirklichung eines gemeinsamen Zieles willen sich eine Regierung zu geben, dann sind dem Herrschaftsanspruch fremder Mächte allen Staaten gegenüber, auch den nichtchristlichen, vom Naturrecht her grundsätzlich dieselben Grenzen gesetzt, wie sie innerhalb der christlichen Welt beachtet werden müssen. Denn als notwendige Voraussetzung für den sozialen Frieden und die Entwicklung des menschlichen Lebens kann die Souveränität nichtchristlicher Staaten weder ersetzt noch aufgehoben werden durch weiterreichende päpstliche oder kaiserliche Zuständigkeiten für die Ordnung des übernatürlichen Lebens.⁷

Auch wenn demnach ein natürliches Selbstbestimmungsrecht der Völker nicht zu bestreiten ist, besteht allerdings für seine Verteidiger die grundsätzliche Frage, ob es sich denn bei den von Kolumbus erstmals entdeckten Völkerschaften überhaupt um Zusammenschlüsse von solchen Wesen handelt, die den Europäern gleichgeartet sind und deren volle Menschlichkeit trotz ihrer Nacktheit und vergleichsweise primitiven Formen der Naturbearbeitung außer Zweifel steht.⁸

An diesem Punkt bringt der Rückgriff auf die von Aristoteles formulierten und durch Thomas von Aquin gegenüber theologischen Einwänden verteidigten Kriterien die Entscheidung, insofern das Menschsein sich vor allem durch die Sprache ausweist, deren Wirklichkeit sich wiederum an den durch sie ermöglichten Formen des sozialen Austauschs - auch gegenüber den zunächst für Götterwesen gehaltenen Spaniern - zweifelsfrei feststellen läßt.

Weniger schwierig erweist sich diese Frage mit Rücksicht auf die von Pizarro und Cortés eroberten Hochkulturen Perus und Mexikos. Aber selbst hier kommt es zu einer bezeichnenden Kontroverse darüber, ob die in den Augen der Europäer abstoßenden Seiten dieser Kulturen (brutale Unterdrückung der Nachbarvölker, Götzendienst, vor allem aber die Praxis der Menschenopfer) nicht doch ein militärisches Eingreifen zur Herstellung echter Humanität nicht bloß erlauben, sondern im wohlverstandenen Eigeninteresse der Eingeborenen auch gebieten.

5 Vgl. die immer noch brauchbare Darstellung von P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und seiner Schule*, Mönchengladbach 1923.

6 U. Matz, *Vitoria*, in: *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. I, hrsg. von H. Maier, H. Rausch, H. Denzer, München 1968, S. 218.

7 Ausführliche Behandlung im Rückgriff auf die zeitgenössischen Quellen bei J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1972, S. 243-327.

8 Wie sehr anfangs noch die Auffassungen schwankten auf einer Skala zwischen Tier und Engelwesen, zeigt der Beitrag von Frost.

Doch auf dem Höhepunkt des theoretischen Kampfes, in der vor dem spanischen Herrscherpaar und auf seine Anordnung hin in Valladolid (1550) ausgetragenen Diskussion, unterliegt der Königliche Hofjurist Ginés de Sepúlveda mit seiner These, wonach gegen die Indios schon deshalb Krieg geführt werden dürfe, weil sie ungläubig seien und zudem an der Fortsetzung des durch sie verübten Unrechts auch mit Gewalt gehindert werden müßten. Für diese Völkerschaften gelte überdies die Ansicht des Aristoteles, derzufolge es auch ein Sklaventum von Natur gebe, das einen natürlichen Herrschaftsanspruch der geistig überlegenen Völker begründe.⁹

Demgegenüber verteidigt Las Casas (ein weiteres Mal) erfolgreich seine Position von der menschlichen und politischen Gleichrangigkeit der Indios, aus welcher die Duldung ihrer Herrschafts- und Kulturformen folgt, die nur mit Geduld und Sanftmut, nicht aber mit Gewalt zu verändern sind. Außerdem ist die Anwendung von Gewalt nach dem Kriegsrecht an die Bedingung geknüpft, daß eine "causa iusta" vorliegt. Ein gerechter Kriegsgrund für die spanische Conquista kann aber nicht schlechthin jedes von den Indios begangene Unrecht sein, sondern nur dasjenige, das gegen Spanier verübt worden ist.

Das spanische Herrscherhaus selbst hatte schon recht bald nach den vor allem von Missionaren vorgetragenen Klagen über die Grausamkeit der Eroberungspraxis einen besonderen "Indienrat" ins Leben gerufen und mit dem Erlaß einer Indiogesetzgebung begonnen, die das naturrechtlich geforderte Selbstbestimmungsrecht dieser Völker insofern zum positiven Bestandteil der Reichsgesetzgebung machte, als ihnen der Status von freien Vasallen der Krone zugebilligt wurde.¹⁰ Sie waren damit, wenigstens der Absicht nach, eingebunden in die von Spanien vertretene Idee einer universalen Friedensordnung.¹¹ Theologisch wurzelte dieser Universalismus in dem christlichen Heils- und Missionsgedanken, aber doch wiederum nur auf solche Weise, daß in ihm noch Raum blieb für das Existenzrecht der nichtchristlichen Völker, auch wenn sie faktisch einer spanischen Schutzherrschaft und Verwaltung unterstellt waren.

Rechtsgeschichtlich gesehen fällt der Gedanke einer friedlichen Einbindung heidnischer Staaten in den Verwaltungsbereich der spanischen Monarchie zusammen mit der von Vitoria betriebenen Weiterentwicklung und Konkretisierung der Völkerrechtslehre, wie sie im Rückgriff auf das aristotelisch-thomistische Naturrecht möglich wurde.¹²

9 Die allerdings nötigen Differenzierungen in der Auslegung und Übertragung der aristotelischen Position hatte Vitoria bereits etliche Jahre früher vorgenommen. (Vgl. J. Höffner, *Kolonialisierung und Evangelium*, a.a.O., S. 233 ff., S. 304 ff.). Kritisch zum Einfluß des Aristoteles: L. Hanke, *Aristotle and the American Indian*, New York, 1959. Für ein ausgewogenes Bild der Anliegen Sepúlvedas und seines "Aristotelismus" vgl. den Beitrag von Pietschmann.

10 Vgl. Bravo Lira.

11 Vgl. Straub; ders., *Pax et Imperium. Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635*, Paderborn/München 1980.

12 Die Bedeutung von Vitorias Überlegungen zu Fragen des rechtlichen Umgangs mit den neuentdeckten Völkerschaften "Westindiens" zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß kein geringerer als Grotius selbst auf seine Abhängigkeit von Vitoria hinweist. Über die Beziehung von Grotius zur spanischen Scholastik und deren Einfluß auf die Entwick-

Bis dahin galt als Inhalt des Völkerrechts lediglich dasjenige Recht, das bei allen Völkern auf Grund gemeinsamer Rechtsüberzeugungen der Menschen geachtet wird. Seine Entwicklung zu einem zwischen allen Völkern geltenden Recht hingegen folgt aus der Übertragung des Gemeinwohlgrundsatzes des Naturrechts auf den Bereich der zwischenstaatlichen Beziehungen. Denn auf bestimmte Güter, wie die Freiheit des Handels, der Meere und Häfen, der friedlichen Niederlassung, haben alle Völker einen gemeinsamen Rechtsanspruch, sofern ohne diese Güter und ohne eine auf sie bezogene rechtliche Ordnung des zwischenstaatlichen Verkehrs die Verwirklichung der größtmöglichen Vollkommenheit auch jedes Einzelstaates ausgeschlossen wäre.

Die rechtskritische Funktion des klassischen Naturrechts schärft damit im Bereich der völkerrechtlichen Bewertung der neuentstandenen Beziehungen zu einer fremden Kultur das Bewußtsein für Umfang und Grenzen staatlicher Souveränität. Wenn auch mit anderen gedanklichen Mitteln vorbereitet, liegt das Ergebnis solcher Grenzziehungen im konkreten Einzelfall nicht weit ab von dem Rechtsschutz, den später die Menschenrechte gewähren sollten.¹³

II

Die entscheidende Wende im politischen und geistigen Denken Europas, die am Ende zur Institutionalisierung von Menschenrechten führen wird, erfolgt allerdings nicht primär im Hinblick auf die Überwindung der kulturellen und ideologischen Verschiedenheit zwischen dem neuentdeckten "Westindien" und dem europäischen Kontinent. Sie ergibt sich aus der Notwendigkeit zur Bewältigung der Folgen einer

lung der modernen Naturrechtslehre siehe E. Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955, S. 17 ff.

- 13 Etliche Beispiele für die Wirksamkeit dieses Rechtsschutzes bei Bravo Lira. Es ist schon erstaunlich sich vorzustellen, daß dieser schlichten, naturrechtlich fundierten Argumentation, wie sie hauptsächlich aus dem Dominikanerorden heraus vorgetragen wurde, überhaupt eine Wirkung beschieden gewesen sein könnte gegenüber den erwartbaren Widerständen und handfesten Interessen, mit denen jeder zu rechnen hatte, der andere eines leicht zu erlangenden Vorteils beraubt. Dennoch hat sich bereits Paul III. in seiner Bulle "Sublimis Deus" (1537) dieser Auffassung angeschlossen und es den spanischen Eroberern ausdrücklich untersagt, die Indios wider deren Willen für ihre Zwecke in Dienst zu nehmen. Sie seien eben keine Tiere, sondern wahrhaftige Menschen, die weder ihrer Güter noch ihrer Freiheit beraubt werden dürften. (Text der Bulle in J. Baumgartner, "Mission und Liturgie in Mexiko", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18 (1971), 122 f.) Nicht ganz ein Jahrhundert später wird ausgerechnet der "Vater des modernen Völkerrechts", Hugo Grotius, den mühsam errungenen Konsens in diesem Punkt wieder aufheben durch seine Bemerkung, die heidnischen "Barbaren" seien "eher wilden Tieren gleich als Menschen" (*feris magis quam hominibus*). Daran knüpft er (unter ausdrücklicher Berufung auf eine durch die theologische Lehrentwicklung ebenfalls bereits zurückgedrängte Position Papst Innozenz' IV. (1243-1254) die Aufforderung, jene Barbaren zu bekämpfen, da ihre Gottlosigkeiten eine Bedrohung des Menschengeschlechts seien. (Vgl. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, a.a.O., S. 294).

weitreichenden Krise im Selbstverständnis der Europäer, die in zwei große konfessionelle Lager gespalten, über Jahrzehnte hinaus vergeblich versuchen, den Bruch in den Fundamenten der abendländischen Kultur durch gewaltsame Unterwerfung der jeweils andersdenkenden Partei rückgängig zu machen. Jedenfalls treten die Anzeichen einer durchgreifenden Veränderung im geistigen Leben Europas schon bald, noch im Jahrhundert der Besiedlung Lateinamerikas, in den Forderungen nach einer radikalen Neubegründung des politischen Denkens und seiner tragenden Werteordnung zutage, ein Vorgang mit zunächst kaum zu vermutenden, tatsächlich aber sehr ambivalenten Wirkungen gerade im Hinblick auf die künftige Entwicklung der Beziehungen zum lateinamerikanischen Kontinent.

So fordert Jean Bodin in seinem Hauptwerk *De la republique* im Jahre 1577 eine Neuregelung des Verhältnisses von sittlichen bzw. religiösen Werten und fundamentalen Interessen. Nur die individuelle Ethik kann bzw. soll weiterhin dem höheren Wert Vorrang vor dem niederen Wert einräumen, während sich für die politische Ethik das Verhältnis gerade umgekehrt darstellt. Hier geht die Sicherung der fundamentalen Interessen des Lebens vor, die auch bei ansonsten divergierenden Anschauungen über die Werteordnung in diesem Leben zur Erhaltung des Friedens politisch konsensfähig sein müssen.¹⁴

Das Hauptproblem, das die neue politische Ethik hinterläßt, besteht nun darin zu zeigen, wie sich aus subjektiven Ansprüchen Rechte ableiten lassen, d.h. wie aus der Annahme von gleichen fundamentalen Lebensinteressen bei allen Menschen die Anerkennung subjektiver Rechte auf deren Befriedigung folgt.

Eine denkbare Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich in Verbindung mit der im Nominalismus entwickelten Theorie der menschlichen Gesellschaft, die mit der Kategorie des Naturzustands gerade die Idee eines vorpolitischen, herrschaftsfreien Existenzmodus verbindet.¹⁵ Ihre Pointe besteht kurz gesagt in der Gleichsetzung der Kategorien von individueller Verfügungsmacht und natürlichem Recht, weil die Souveränität ursprünglich nicht bei der Gemeinschaft als ganzer, sondern bei den handlungsfähigen Subjekten selbst angenommen werden müsse.¹⁶

Die Kehrseite dieser Gleichsetzung ist allerdings, daß es ein "Recht auf alles" (Hobbes) im Naturzustand faktisch immer nur soweit geben kann, wie es die stets instabilen Kräfteverhältnisse erlauben. Solange 'Leben', 'Freiheit' und 'Eigentum' als Kernbestand und Fundament aller weiteren Güter ungeschützt dem Zugriff aller

14 Eine gründliche Darstellung dieses Wandels und seiner zeitgeschichtlichen Hintergründe gibt M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Opladen 1980, S. 47-66, bes. S. 48 ff. Die ungefähr zeitgleiche Wiederentdeckung der antiken Skepsis will im übrigen dafür sorgen, daß der Streit um die Werteordnung des Lebens als unentscheidbar zu gelten habe, weil sich keine sicheren Kriterien angeben lassen, nach denen er entschieden werden könnte. Vgl. R. H. Popkin, *The History of Scepticism*, London 1979, S. 1-41.

15 Siehe w. o., Anm. 3.

16 Wesentliche Aufklärung über den ideengeschichtlichen Hintergrund in der mittelalterlichen und spätscholastischen Theologie wie auch zur Tragweite dieser Gleichsetzung von 'ius' und 'dominium' gibt das Buch von R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1978. Vgl. auch den Beitrag von Inciarte mit Hinweisen auf den ambivalenten Charakter solcher Identifizierung für die Ausübung der Persönlichkeitsrechte.

ausgeliefert sind, müssen sie um der Anerkennung als persönlicher Rechtsbereich willen auch verteidigt werden können. Endgültig gesichert jedoch wird ihr Rechtscharakter erst durch den Übergang vom bloßen Naturzustand und seiner unregelmäßigen Machtverteilung in den Zustand einer staatlich geordneten Gemeinschaft, die zur effektiven Verwaltung des Rechts alle Macht in Händen halten muß. Der Vorteil dieser Abtretung der individuellen Souveränität an den Staat liegt darin, daß nur so wenigstens ein Teil der subjektiven Rechtsansprüche, und zwar diejenigen, an denen (vermutlich) alle Beteiligten das größere Interesse haben, gesichert werden kann durch den für alle gleichermaßen vorteilhaften Schutz staatlicher Zwangsbefugnisse.¹⁷

Aber das vom aufgeklärten Selbstinteresse des Einzelnen her konzipierte Vernunftnaturrecht des neuzeitlichen Rationalismus hatte nicht nur Vorteile, zumindest nicht nach allen Seiten. Sofern der Zustand des politisch und sozialgeordneten Zusammenlebens nur als etwas gegenüber dem anarchischen Primärzustand Abgeleitetes, durch aufgeklärte Vernunft erst künstlich zu Erzeugendes begriffen wird, gilt auch die vertragstheoretisch begründete Selbstbeschränkung staatlicher wie privater Machtausübung nur für das vertragsschließende Staatsvolk innerhalb seines Staatsgebiets. Die Idee eines wechselseitigen Machtverzichts zugunsten einer künstlich gebildeten zentralen Ordnungsmacht begründet zwar nach innen ein Rechtsverhältnis. Nach außen besteht dagegen weiterhin lediglich ein Machtverhältnis, das wiederum erst durch die Anerkennung eines vertraglich geregelten Interessenausgleichs in ein Rechtsverhältnis umgewandelt werden kann, aber nicht braucht. Wo die Interessenlage dies nicht beiden Seiten zur Sicherung des jeweiligen Vorteils nahelegt, geht schließlich Macht, militärische, wirtschaftliche, kulturelle, in welcher Form auch immer, vor Recht.

Aus der mit dem klassischen Naturrecht immerhin vereinbaren Idee einer Schutzherrschaft zum Wohl der nichteuropäischen Völker wird so mit dem neuzeitlichen Staatsdenken die Beanspruchung einer Vorherrschaft zum ausschließlich eigenen Nutzen der Herrschenden, wie ähnlich sich beide Formen der Herrschaft in der Praxis auch gewesen sein mögen.

Ihre theoretische Rechtfertigung erhält die auch in Spanisch-Amerika vielfach geübte Praxis des Herrschaftsmißbrauchs so erst nach dem Zusammenbruch des spanischen Weltreichs mit seinen politischen Ordnungsideen, spätestens jedoch zur Blütezeit des kolonialen Imperialismus, als Europa sich damit begnügt, die Existenz einstmals freier Naturvölker als geschichtlichen Beleg für die spekulative Annahme eines primären, d.h. vorstaatlichen und damit im Sinne der neueren Rechtstheorie auch politisch rechtlosen Naturzustandes zu werten. Die gewiß zu keiner Zeit wirklich gleichgeachteten Partner eines interkontinentalen Dialogs sind damit unversehens zu einer reinen Argumentationshilfe in einem innereuropäischen Prozeß der Theoriebildung geworden.¹⁸

17 In systematischer Hinsicht aufschlußreich ist der Beitrag von Höffe, mehr ideengeschichtlich orientiert der Text von Brandt.

18 Die systematische Bedeutung des Arguments für die Rechts- und Staatsphilosophie von Hobbes, Locke und Rousseau behandelt Siep.

III

Gleichwohl hat es nach dem Beginn der ersten Besiedlung auch praktisch wirksame Unterschiede als Konsequenz der verschiedenen Sichtweisen des Politischen gegeben, deren Auswirkungen noch in unsere Gegenwart hineinreichen. Dies zeigt ein Vergleich der beiden Amerika. In beiden Fällen geht es den Eroberern zwar um das fremde Land und seine Reichtümer. Aber nur im Falle der Besiedlung Nordamerikas führt dies zu einer nahezu vollständigen Vertreibung der eingeborenen Völker von ihrem Grund und Boden. Dabei ist die Ausrottung der Urbevölkerung eine Variante des gleichen Ziels, das in den Augen der Europäer herrenlose Land (*terra nullius*) von seinen Bewohnern zu "säubern". Sofern dies nicht vollständig geschehen war, lebt die Urbevölkerung Nordamerikas noch heute zu großen Teilen als Minderheit in staatlich zugewiesenen Reservationen.

Anders verhält es sich im Falle der zweihundert Jahre früher beginnenden Besiedlung des südlichen Amerika unter dem Einfluß der in Spanien noch lebendigen, naturrechtlich begründeten Tradition des politischen Denkens.

Trotz der kaum geringeren Fremdartigkeit der Kulturen und trotz der bleibenden Versuchung durch die eigene Macht folgt dem anfänglichen Eroberungskrieg sehr bald der Versuch einer friedlichen Verständigung mit dem Ziel der Errichtung einer gemeinsamen Lebensordnung, die nicht auf bevölkerungspolitischer Absonderung und Rechtslosstellung der Eingeborenen beruht. Noch heute prägt dieser Vermittlungsversuch deutlich sichtbar das Erscheinungsbild Lateinamerikas in dem wohl einzigartigen Phänomen einer weitgehenden ethnischen Verschmelzung der Kulturen Amerikas, Afrikas und Europas.¹⁹ Die kulturelle Identität Lateinamerikas hängt jedenfalls in besonderem Maße an dieser Vermischung, auch wenn es daneben sehr unterschiedliche nationale und kulturelle Identitäten innerhalb desselben Kontinents gibt.²⁰

Vermischung bedeutet aber zugleich auch Verlust einer ursprünglichen Identität. Das führt zu der grundsätzlichen Frage nach der Abhängigkeit des Identitätsbegriffs von unterschiedlichen Zeitbezügen.²¹ Nicht zuletzt die gegenwärtige Krisensituation der technologischen Weltbeherrschung des Westens läßt Zweifel daran aufkommen, welche Form der Identität es für Lateinamerika heute zu behaupten gilt: diejenige, die historisch aus mancherlei Einflüssen geworden ist oder eine mindestens in Teilbereichen anzustrebende Wiederbelebung der Eigenständigkeit und Rationalität der ehemals indianischen Kulturen.²²

19 Vgl. Terán Dutari zum Phänomen des "mestizaje" und seiner kulturgeschichtlichen Hintergründe.

20 Skarica untersucht das am Einfluß der französischen bzw. englischen Aufklärungsphilosophie auf die Entwicklung des chilenischen Nationalbewußtseins; De Boni beschäftigt sich mit den Abhängigkeiten der philosophischen und literarischen Kultur Brasiliens von Portugal.

21 Siehe den Beitrag von Maliandi.

22 Peña erörtert das Problem am Beispiel der eigentümlichen Rationalität der indianischen Hochkulturen Perus.

Wie die innere Entwicklung Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu Europa auch gesehen werden mag, die naturrechtliche Interpretation unterschiedlicher Gesellschaften und Kulturen mit ihrer Annahme einer grundlegend gemeinsamen Struktur des Menschlichen als wesentlich sozialem Leben entwertete durch den Gesichtspunkt einer abstrakten Identität keineswegs die Tatsache einer echten Verschiedenheit der Inhalte. Sie bot eben darum die Chance, das Fremdartige und Andere in seiner Andersartigkeit gelten zu lassen, ohne die Befürchtung hegen zu müssen, damit schon in die schwierige und letzten Endes den Konflikt begünstigende Situation einer weitgehenden Sprach- und Beziehungslosigkeit zu geraten.

Heute sind es die Menschenrechte, welche zumindest in der ihnen durch die Erklärungen der UNO verliehenen Fassung die grundlegende Bedingung einer Universalisierbarkeit erfüllen, die nicht auf Kosten der nationalen oder kulturellen Identität zu gehen braucht. Sind sie doch etwas, was einerseits alle Menschen verbindet, und schließen sie andererseits spezifische (sogar individuelle und lokale) Eigentümlichkeiten (wie z.B. das Recht auf die eigene Sprache) mit ein. Sowenig die Menschenrechte daher in ihrer Substanz etwas spezifisch Europäisches sein können, so sehr eröffnen sie gegenwärtig dem Dialog über die sozialen und kulturellen Entwicklungen in Lateinamerika und Europa eine kritische, aber solide Basis.