

JOSEF BORDAT (Berlin)

Zu den Ursprüngen des modernen Völkerrechts

I. Einleitung

In den 60 Jahren zwischen 1492 und 1552 hat sich die Welt grundlegend verändert.¹ Die Spanier hatten eine neue Welt erobert und damit einen neue Ära des Kolonialismus' eingeläutet, der dem Christentum zur globalen Ausbreitung verhelfen sollte. Sprache und Kultur der alten Welt bahnten sich unaufhaltsam einen Weg bis in die hintersten Winkel des Planeten.

Dass diese grundlegende Wende der Menschheitsgeschichte, gewissermaßen die „erste Globalisierung“, mit der Auslöschung jahrhundertealter Hochkulturen und einem Völkermord an den Indios verbunden war, haben viele verdrängt. Erst in den 1970er Jahren, als die Entkolonialisierung der Welt weitgehend abgeschlossen war, begann eine kritische Aufarbeitung der spanischen Kolonialvergangenheit in Lateinamerika, die zum 500. Jahrestag 1992 zahlreiche kritische Schriften hervorbrachte.²

Doch es gab auch eine zeitgenössische Diskussion um die Conquista. Bereits damals wurde in einem heftigen theologisch-philosophisch-juridischen Rechtfertigungsdiskurs um die Rechtmäßigkeit der Eroberung gestritten.³

Im Folgenden sollen die Beiträge der drei Hauptvertreter der Spanischen Barockscholastik zur Begründung und Entwicklung des modernen Völkerrechts dargestellt werden. Dazu werden die Konzepte von Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas im Kontext dieses Legitimationsdiskurses analysiert, in dem Fragen angesprochen wurden, die für die Völkerrechtsentwicklung von elementarer Bedeutung waren und auch heute noch sind, etwa die des „gerechten Krieges“. Schließlich möchte ich mit einer Aktualisierung der Position des Las Casas auf deren Relevanz für aktuelle Fragen des Völkerrechts unter den Bedingungen der „zweiten Globalisierung“ hinweisen.

¹ Zu den Eckdaten: 1492 erreichte Christoph Kolumbus mit der „Niña“, der „Pinta“ und der „Santa Maria“ die Bahama-Insel Guanahani, die er San Salvador nannte. 1552 endet die zweite *Junta de Valladolid*, ein Gremium, das die ethischen, theologischen und juristischen Bedingungen der Herrschaftspraxis in den Kolonien erörterte und sich intensiv und grundsätzlich wie keine Kommission zuvor oder danach mit der Rechtmäßigkeit der spanischen Conquista beschäftigte. In dieser 15köpfigen Kommission saßen auch Sepúlveda und Las Casas.

² Zu nennen sei an dieser Stelle Noam Chomskys *Year 501. The Conquest Continues*.

³ U. a. auf der *Junta de Burgos* (1512), der ersten (1542) und der zweiten *Junta de Valladolid* (1550-52).

II. Die Argumentationsfiguren im Legitimationsstreit

Im Streit um die Rechtmäßigkeit der Conquista wurden – nach anfänglicher Referenz auf den Titel „Entdeckung“⁴ – drei Gründe für das Recht der Spanier zur Eroberung Amerikas genannt: die päpstliche Schenkung, die Inferiorität der Indios und der *bellum iustum* zum Schutz Unschuldiger vor Kannibalismus und Opfertod.

II. 1 Schenkung

Die hervorragenden Beziehungen der spanischen Krone zum Vatikan haben dazu geführt, dass Papst Alexander VI. 1493 mit der Bulle *Inter cetera* den Spaniern die entdeckten Gebiete zur Missionierung der autochtonen Bevölkerung schenkungsweise übertragen hat. Die Bulle enthielt neben der *Übertragungsformel* für diese Gebiete – Alexander VI. spricht von *damus* („schenken“), *concedimus* („gewähren“) und *assignamus* („übertragen“) – die Festlegung einer *Demarkationslinie* zur näheren Bestimmung des Schenkungsgegenstandes. Die Demarkationslinie verlief von Pol zu Pol auf der Höhe von 38 Grad westlicher Länge und schaffte damit klare Verhältnisse: Afrika den Portugiesen, Amerika den Spaniern. Diese Grenzziehung wurde ein Jahr später im *Vertrag von Tordesillas* korrigiert, d. h. die Demarkationslinie wurde um rund acht Grad oder 270 Meilen nach Westen verschoben, so dass Brasilien fortan zur Einflussosphäre Portugals gehörten.

Diese Schenkung wurde dann von der spanischen Krone ins Feld geführt, als sie nach Montesinos Adventspredigt 1511 zu reagieren hatte. Ferdinand II. tat dies mit zwei Briefen an die Dominikaner vom 20.3. und 23.5. 1512, in denen er darauf hinwies, dass Spanien durch „Gnade und Schenkung des Heiligen Vaters“⁵ ein Recht an den Kolonien habe. Die Junta de Burgos von 1512/13 brachte dann – das sei als kleines Detail am Rande bemerkt – das *Requerimiento* hervor, eine Aufforderung an die Indios, diese Rechtslage zu akzeptieren. Das Verlesen eines Textes durch einen königlichen Notar wurde vor der Eroberung eines Dorfes obligatorisch, war jedoch in der Tat eine Farce, weil die Dorfbewohner überhaupt nicht verstehen konnten, was passierte, da der Text auf spanisch verlesen wurde. Das Ziel der friedlich, d. h. kampflösen Einnahme von Dörfern und Städten, durch die Anerkennung spanischer Rechte, wurde damit nicht erreicht. Entscheidend war aber, dass die Krone nicht

⁴ Vitoria machte deutlich, dass der Rechtstitel „Entdeckung“ nur auf herrenlose Gebiete Anwendung finden kann, also nicht auf „Indien“.

⁵ Casteñeda Delgado 1968, 294.

mehr nur auf den Entdeckungstatbestand allein, sondern auf die päpstliche Schenkung referenzierte. Doch wieso – könnte man jetzt weiter fragen – konnte der Papst einen ganzen Kontinent rechtswirksam verschenken?

Diese Frage sollte von zwei Mitglieder der Junta de Burgos geklärt werden, und zwar von dem Juristen Juan López de Palacios Rubios und dem Theologen Matías de Paz. Im Ergebnis stimmen sie darin überein, dass der Papst *de iure* Weltbeherrscher ist und insoweit auch über Teile dieser Welt verfügen, sie also auch verschenken kann. Die Argumentation basiert auf der im Mittelalter herausgebildeten Begründung und Entwicklung päpstlicher Hierokratie. Zunächst hatte Papst Gelasius I. im 5. Jahrhundert die *Zwei-Gewalten-Lehre* formuliert, die die weltliche Herrschaft des Kaisers, das *regnum*, und die geistliche Herrschaft des Papstes, das *sacerdotium*, auf eine Ebene stellte und dies – gestützt auf Lukas 22, 35 ff. – mit zwei Schwertern symbolisierte: dem *gladius materialis* für die weltliche Gewalt und dem *gladius spiritualis* für die geistliche Gewalt. Dabei erscheinen beide Herrschaftsformen als Teile des einen *corpus Christi*, wobei das *regnum* dem Körper und das *sacerdotium* der Seele entsprechen sollte.

Die Balance zwischen geistlicher und weltlicher Macht konnte Jahrhunderte lang aufrecht erhalten werden, ehe Papst Gregor VII. eine Reformulierung der Zwei-Gewalten-Lehre zugunsten des Papsttums und zu Lasten des Kaisers Heinrich IV. vornahm. Gregor VII. verfolgte damit „die Verwirklichung des Gottesreiches hienieden unter Leitung des Papstes als Vertreters der von Christus eingesetzten apostolischen Gewalt“⁶. Dabei diente ihm die Rollenverteilung von *anima* (Seele) und *corpus* (Körper) im Dualismus der augustinischen Anthropologie als Basis für die These, dass die geistliche Gewalt Vorrang vor der weltlichen habe, so wie eben im Menschen die Seele den Körper an Bedeutung übertreffe. Die Herrschaft des Kaisers für den Körper des Reiches und die Herrschaft des Papstes für die Seele des Volkes wird auf die einfache Formel gebracht, das *regnum* sei der Körper und das *sacerdotium* die Seele. Als dann im Investiturstreit Papst Gregor VII. triumphiert hatte und Kaiser Heinrich IV. im Büßerhemd den Gang nach Canossa antreten musste (1077), war die hierokratische Stellung des Papstes innerhalb des Reiches zementiert. Problematisch war jetzt noch die Position gegenüber „ungläubigen“ Herrschern. Dazu formuliert Kardinal Hostiensis, in seinem 1253 erschienenen Dekretalenkommentar unmissverständlich, dass der Papst *de iure* Weltbeherrscher sei und nur *de facto* noch nicht überall diese Herrschaft ausübe. Der Papst habe jedenfalls das uneingeschränkte Recht, heidnische Machthaber vom Thron zu

⁶ Hampe 1919, 45.

stoßen, da jede heidnische Herrschaft nach der Ankunft Christi auf Erden illegitim sei, egal welche praktischen Folgen mit dieser Herrschaft verbunden sind. Das war zunächst mal mit Blick auf den Islam entwickelt worden, konnte dann aber auch auf die Völker Afrikas und Amerikas angewendet werden.

Sepúlveda tut dies nun auch, wobei er die theologisch begründete hierokratische Illegitimitätsthese, wie sie in der Tradition des Hostiensis von Rubios und Paz vertreten wird, naturrechtlich flankiert und gewissermaßen politisch passgenau aufbereitet. So leugnet er nicht die Möglichkeit der Herrschaft von Heiden, sieht aber den päpstlichen Auftrag zur Mission gleichzeitig mit der Maßgabe wirksamer Mittel verknüpft, d. h. *Inter cetera* beauftrage nicht nur zur Evangelisierung, sondern impliziere auch, dies auf schnellstmöglichem und sicherstem Wege zu vollziehen. Hier bezieht er sich auf Thomas von Aquin, wenn er behauptet, dass demjenigen, dem der Hauptauftrag zur Mission übergeben wurde, also dem Papst und der Kirche – nach Mt 28, 19 –, auch alle „nebensächlichen Dinge [...], ohne die der Auftrag nicht ausgeführt werden kann“⁷ mitgegeben wurden. Der Papst braucht damit nicht mehr die von den Hierokraten vertretene unmittelbare Vollgewalt zur Unterwerfung der heidnischen Völker, er kann zur Gewährleistung eines reibungslosen Missionsablaufs auf die dazu zur Verfügung stehenden Mittel zurückgreifen und also Verrichtungsgehilfen zur Erfüllung des Auftrags einsetzen. Genau dies tue der Papst mit der Bulle *Inter cetera*, die nach Meinung Sepúlvedas die Überzeugung Alexanders VI. von der Notwendigkeit einer Conquista zur Verbreitung des Glaubens offenbart. Das Recht auf uneingeschränkte Herrschaft- und Jurisdiktionsgewalt des Papstes wird bei Sepúlveda also zu dem Recht, auf entsprechende weltliche „Dienstleistungen“ zurückzugreifen, um die geistliche Unterwerfung, also die „Herrschaft des Papstes im engeren Sinne“, effizient umzusetzen. Und diesen Dienst verrichten in Amerika eben z. Z. die Spanier.

Vitoria lehnt die *Inter cetera* als Legitimationsfigur grundsätzlich ab. Der Papst überschreite seine Befugnis, da er von Christus *nicht* die Weltherrschaft verliehen bekam, sondern dieser den Petrus nur als geistlichen Kurator eingesetzt hat. Seine Aufgabe umfasse entsprechend nicht die Ausübung von staatlicher oder zeitlicher Macht auf Erden, da die Anweisung Jesu an Petrus – „Weide meine Schafe!“⁸ – auf die spirituelle Prävalenz des Papstes als Statthalter Gottes auf Erden zielt. Grundsätzlich gilt für Vitoria, dass überhaupt kein Mensch, also auch nicht der Kaiser, eine solch weitreichende Herrschaft beanspruchen könne. Er bezieht sich dabei auf die Bibel, in der sich an keiner Stelle ein tatsächliches Weltreich unter einem

⁷ Thomas von Aquin 1933 ff., II-II, 40, 2 (3).

⁸ Joh 21, 17.

einzigem Herrscher nachweisen ließe und in der Christus selbst, dem ein solches Recht auf weltliche Allmacht sicherlich zugestanden hätte, verkündet: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.“⁹ Dennoch lehnt Vitoria weder die Mission, noch begleitende Schutzmaßnahmen ab. Die *Inter cetera* stellt für ihn demnach keine unmittelbar wirksame und umfassende Schenkungsurkunde dar, sondern einen Schutzauftrag für die Mission in den Kolonien. Dieser Umweg über den Missionsschutz als mittelbarer Herrschaftstitel reicht hin, um die Rechtmäßigkeit der spanischen Präsenz nicht generell in Abrede zu stellen. Der Papst könne als Inhaber der absoluten geistlichen Gewalt sehr wohl bestimmte christliche Herrscher exklusiv mit dem Schutz eines geographischen Missionsgebiets betrauen und damit andere Herrschaftsinteressenten ausschließen. Im Falle der jüngst entdeckten Gebiete sei die Wahl eben auf die Katholischen Könige Spaniens gefallen. Diese Deutung der *Inter cetera* führt zu einem sehr eingeschränkten Herrschaftsmandat, das sich der Missionsstrategie zu unterstellen habe, d. h. es gilt bei allem das Primat der Mission.

Diesen Ansatz greift nun Las Casas auf, der eine hierokratische Grundhaltung vertritt und die *Inter cetera* insoweit anerkennt. So spricht er von einem „sehr gerechten Titel zur [...] universalen Herrschaft über die ganze Welt“¹⁰, der den Katholischen Königen Spaniens zuteil wurde, auf dem Wege einer „Schenkung, [...] die der Heilige Apostolische Stuhl ihnen gegeben hat“¹¹. Diese Schenkung sei, so Las Casas „das juristische und substantielle Fundament, auf dem der ganze Titel beruht und gesetzt ist.“¹²

Das Recht zur Aufteilung der Welt habe der Papst jedoch nur, wenn es für die Glückseligkeit des Menschen im eschatologischen Sinne erforderlich sei und „um den göttlichen Kult zu verbreiten, zur Ehre Gottes und um die Ungläubigen zu bekehren und zu retten.“¹³ Er verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Schenkung nicht bedingungslos erfolgt ist und macht den Bedingungsteil der Erklärung stark, also den Auftrag zur *Mission*, welchen die Spanier in ihrem Goldrausch allmählich zu vergessen drohten.

Diese Mission könne nur friedlich erfolgen, das Evangelium sei mit Eroberungskriegen, gewaltsamen Interventionen und der Bildung abhängiger, allein zur Exploration dienender Kolonien unvereinbar. Missionarische Überzeugungsarbeit und ein christliches Leben als positives Beispiel stellt er gegen die gewaltsame Missionspolitik, die z. B. Sepúlveda

⁹ Joh 18, 36.

¹⁰ Las Casas 1996, 196.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Las Casas 1996, 183 f.

vorschlägt. Las Casas beruft sich auf den Apostel Paulus, der im *Ersten Korintherbrief*¹⁴ und im *Brief an die Kolosser*¹⁵ Prinzipien einer friedlichen Mission formuliert. Neben dieser biblisch-theologischen Begründung formuliert er eine juristische Argumentation und verweist auf den Rechtsgrundsatz des *Liber Sextus Decretalium*, nach dem derjenige eine Norm falsch interpretiert, wenn er sich nur an ihrem Wortlaut orientiert, nicht aber die Intention in Rechnung stellt. Danach könne eine Aufforderung zur Schwertmission nicht aus der *Inter cetera* herausgelesen werden, da es ja nicht sein könne, dass der Papst sich in den Grundsätzen seines Denkens und Handelns von Jesus Christus unterscheide, dessen Stellvertreter er schließlich sei. Wenn Jesus aber wolle, dass sein Evangelium „zärtlich, geschmeidig und mit aller Sanftmut“¹⁶ verkündet wird, dann kann der Papst nicht eine *gewaltsame* Mission in Auftrag geben.

II. 2 Inferiorität

Bereits im Gutachten des Theologen Matías de Paz kommt zum Ausdruck, dass sich die Legitimation auch auf den Aspekt der *natürlichen Inferiorität* der Indios stützt, was sich stabilisierend für die Kolonialmacht Spanien auswirkte. Die Argumentation erfolgt dabei unter Bezugnahme auf das Menschenbild des Aristoteles, das dann von der Scholastik, insbesondere von Thomas, aufgegriffen wird.

Die aristotelische Anthropologie sieht den Menschen als *ζῷον λογικόν*, als vernunftbegabtes Wesen, das Teil hat am *λόγος*, an Vernunft und Sprache.¹⁷ Als ein solches Vernunftwesen ist der Mensch aufgefordert, seine Funktion als *ζῷον πολιτικόν*, als ein auf die Gemeinschaft bezogenes Wesen, zu erfüllen: „Dies ist im Verhältnis zu den übrigen Sinneswesen den Menschen eigentümlich, daß sie als einzige von allen ein Gefühl für gut und schlecht, gerecht und ungerecht haben, auf deren Gemeinsamkeit Haus und Staat beruhen.“¹⁸

Der Begriff des *Sklaven von Natur*, des *φύσει δούλος*, ist bei Aristoteles als Negation dieses Menschenbildes ursächlich ebenso mit dem der Vernunftbegabtheit verbunden. So schreibt er: „Von Natur aus ist der ein Sklave, der einem anderen gehören kann und auch gehört und der nur insofern an der Vernunft teilhat, als er sie von anderen annimmt, sie aber nicht von sich

¹⁴ „Tut alles zur Verherrlichung Gottes.“ (1 Kor 10, 31).

¹⁵ „Alles, was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn.“ (Kol 3, 17).

¹⁶ Las Casas 1988, 644.

¹⁷ Aristoteles 1991, 1253a.

¹⁸ Ebd.

aus besitzt.¹⁹ Als ein derart nicht-vernunftbegabter und damit zur produktiven Leistung innerhalb der Gemeinschaft unfähiger Mensch ist der Sklave nicht mehr als ein „beseeltes Werkzeug“²⁰ seines Herrn; ein Umstand, den Aristoteles für „zutraglich und gerecht“²¹ hält.

Augustinus vertrat in der Sklavenfrage einen anderen biblischen Ansatz. Für ihn konnte es aufgrund der Gottesebenbildlichkeit des Menschen²² keine *Sklaven von Natur* geben: „Von Natur, wie Gott den Menschen anfangs schuf, ist niemand Sklave eines Menschen.“²³ So sind also die Menschen vor dem Sündenfall einander gleich, das Paradies eine herrschafts- und hierarchiefreie Zone gewesen. Erst der Sündenfall Adams führte zu jener *natura vitiosa* (verdorbenen Natur), welche die Herrschaft des Menschen über Menschen möglich machte. Die Sklaverei als Exponent von Herrschaft führt Augustinus direkt zurück auf die Verfehlung Hams seinem Vater Noah gegenüber, der daraufhin einen der Söhne Hams zum Sklavendienst verurteilte.²⁴ Insofern gehört die Sklaverei zwar nicht zur *Schöpfungsordnung*, wohl aber zur *Strafordnung* Gottes, so dass es nun – nach dem Sündenfall – als eine Konsequenz Herrschaft und Sklaverei gibt.

Thomas von Aquin versuchte, die beiden Lehren miteinander in Einklang zu bringen, indem er grundsätzlich die Meinung Augustinus’ vertrat, insofern, als er für den Menschen im „Unschuldstand“ wie Augustinus keine naturgegebene Hierarchie von Herren- und Sklavenmenschen vorsieht, denn „[...] im Unschuldstande [war] der Mensch nicht Herr über den Menschen [...]“²⁵, Aristoteles aber zugab, dass die Natur bisweilen auch Menschen hervorbringt, die aufgrund ihrer „geistigen Unterlegenheit“ und ihres „robusten Körpers“ für das Sklavendasein prädestiniert scheinen. So sagt Thomas in den *Summen gegen die Heiden*: „Die geistig Überlegenen sind nämlich von Natur aus zum Gebieten berufen, die geistig Zurückgebliebenen aber – mit ihrem robusten Körper – scheinen von natur selbst zum Dienen bestimmt zu sein, wie Aristoteles in seiner *Politik* sagt [...]“²⁶ Insbesondere sei dies bei Naturvölkern der Fall, die „in Stumpsinn und tierischen Sitten dahinleben“²⁷.

Die aristotelisch-thomistische Kategorie des *Sklavenvolkes von Natur* wurde nun von der Junta de Burgos 1512 auf die indianischen Völker angewendet. Gil Gregorio, Hofprediger Ferdinands II., kennzeichnet die Indios im Gefolge Thomas’ als „sprechende Tiere“, während

¹⁹ Aristoteles 1991, 1254a.

²⁰ Aristoteles 1991, 1253b.

²¹ Aristoteles 1991, 1254a.

²² Vgl. Gen 1, 27.

²³ Augustinus ²1985, XIX, c. 15.

²⁴ Vgl. Gen 7, 18 ff.

²⁵ Thomas von Aquin 1933 ff., I, 96, 4.

²⁶ Thomas von Aquin 1987 ff., III, c. 81.

²⁷ Vgl. Höffner ³1972, 77.

sein Kollege Bernardo de Mesa die Massenversklavung mit Aristoteles rechtfertigt und den Indios kollektiv „Mangel an Verstand und Klugheit“ unterstellt.²⁸ Dabei war man stets bemüht, die Indios weder als gleichberechtigte Zeitgenossen zu klassifizieren, was das Ende des brutalen *Encomienda*-Systems²⁹ bedeutet hätte, noch sie *tierisch* und *verstandeslos* zu nennen, was das missionarisch-evangelikale Sendungsbewusstsein *ad absurdum* geführt hätte, da völlig unbegabte tierische Wesen ja den christlichen Glauben nicht hätten annehmen können, insoweit die Erfüllungsmöglichkeit des Bedingungsteil der *Inter cetera* in Frage gestellt worden wäre. Erst 1537 – also fast ein halbes Jahrhundert nach der Entdeckung – wurde in der Bulle *Sublimis Deus* von Papst Paul III. das Mensch-Sein und damit die Vernunftbegabtheit der autochtonen indigenen Bevölkerung proklamiert; für Millionen von Indios kam das zu spät. Im übrigen hat sich in der Praxis des Umgangs nicht viel geändert und auch die Philosophie der Neuzeit steht noch lange in der Tradition der aristotelisch-thomistischen Bewertung. So schreibt etwa David Hume, dass „alle Nationen, die jenseits der Polarkreise oder zwischen den Wendekreisen leben, im Vergleich zum übrigen Menschengeschlecht minderwertig sind“³⁰, der große Rechts- und Staatsphilosoph Montesquieu behauptet, dass das Klima und die Art der Bodenbeschaffenheit in den tropischen Gefilden zwangsläufig zur Herausbildung von Sklavennaturen führen mussten³¹ und Hegel begründet in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* systematisch die natürliche Inferiorität der Neuen Welt – „Man hat sie in Europa gesehen: Geistlos und von geringer Fähigkeit der Bildung. Die Inferiorität dieser Individuen in jeder Rücksicht, selbst in Hinsicht der Größe, gibt sich in allem zu erkennen.“³² – und rechtfertigt historizistisch die Zerstörung indianischer Kulturen als ein notwendiges Ereignis: „Von Amerika und seiner Kultur, wie sie namentlich in Mexico und Peru sich ausgebildet hatte, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine rein natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte.“³³

Für Sepúlveda ist die Sache klar: Es gibt Herrenmenschen und Sklavenmenschen, Herrenvölker und Sklavenvölker, jene zeichnen sich durch *prudentia* und *ingenium* aus, diese

²⁸ Vgl. Gillner 1997, 138.

²⁹ Die Kolonien waren seit 1503, dem Jahr, indem Königin Isabella I. von Kastilien das erste *Encomienda*-Gesetz unterschrieb, in kleine Einheiten unterteilt und jede dieser Einheiten einem Conquistador unterstellt (*encomendar* bedeutet „anvertrauen“). In diesem *Encomienda*-System hatten die Conquistadores - meist verarmte, ungebildete Adlige aus Andalusien, die auf Abendteuer und schnellen Profit aus waren - auf ihren Höfen *de facto* das absolute Herrschaftsrecht, von dem sie auf grausame Art Gebrauch machten.

³⁰ Hume (*Essay of national characters*), zit. nach Gerbi 1960, 33.

³¹ Montesquieu 1965, 268 f.

³² Hegel ⁵1955, 199 f.

³³ Ebd.

durch *tardias* und *hebes*. Gleichzeitig seien die *Herrenmenschen* mit geringen körperlichen Kräften ausgestattet, während bei den *Sklavenmenschen* die geistige Debität mit physischer Stärke einhergeht. Dass die Spanier ein Volk der *natura domini* bilden, bedarf keiner besonderen Analyse – Sepúlveda verweist kurz auf die herausragenden wissenschaftlichen Beiträge bedeutender Spanier auf den Gebieten Theologie, Philosophie und Astrologie sowie auf die allgemeine Tugendhaftigkeit des spanischen Volkes – und es ist für ihn ebenso ein Leichtes, den Status der indianischen Völker als *natura servi* nachzuweisen. Ihre kulturellen Leistungen diskreditiert Sepúlveda, indem er sie mit Instinkthandlungen von Bienen und Spinnen vergleicht, die schließlich auch erstaunliche Fertigkeiten hätten.

Mit dem *natura servi* argumentiert er also ganz aristotelisch. Aber auch bei Platon findet er, was er braucht, denn in dessen Ständestaat soll ebenso die Vernunft über die Begierde, der Philosoph über den Handwerker herrschen. Diese philosophischen Ansätze versucht er theologisch aufzuwerten, indem er auf das von Gott gestiftete *Ordnungsprinzip* der Herrschaft des Vollkommenen über das Unvollkommene verweist. Dieser Grundsatz gelte sowohl für die Unterscheidung zwischen Herrschenden und Beherrschten innerhalb einer menschlichen Gesellschaft wie auch innerhalb jedes einzelnen Menschen, in dem die Seele über den Körper und – wieder ganz im platonischen Sinne – der rationale Seelenteil über den nicht-rationalen herrsche. Selbst das nicht belebte Sein ist diesem Prinzip unterworfen, weil die „Materie der Form [folgt] wie die Magd ihrer Herrin“³⁴. Immer wieder zitiert er dann aus dem Buch der Sprichwörter die Stelle: „Und der Tor wird Sklave des Weisen [sein].“³⁵ Auch Thomas von Aquin verweist in seinem Konzept des naturbedingten Sklavendaseins intellektuell vermeintlich minderwertiger Menschen auf diese Stelle in den Sprichwörtern. Dabei sind jedoch, folgt man der Einführung in dieses Buch durch die Verfasser der *Einheitsübersetzung*, die Schlüsselbegriffe *Weisheit* und *Torheit* nicht verstandesbezogen, sondern hinsichtlich der sittlichen Einstellung der Menschen zu deuten, d. h. der moralisch bessere möge denjenigen anleiten, der auf Abwege geraten ist.

Sepúlveda folgert aus all dem nicht nur die Logik und Legitimität des Encomienda-Systems, sondern behauptet auch noch, dass dieses das beste gewesen sei, was den Indios passieren konnte, denn schließlich verwandle das „Imperium derer, die mit ihrer Klugheit, Tugend und Religion“ ausgestattet seien sie „von Barbaren [...] in humane und zivilisierte Menschen“³⁶.

³⁴ Sepúlveda 1951, 20 f.

³⁵ Spr 11, 29.

³⁶ Sepúlveda 1951, 63.

Vitoria ist diesbezüglich etwas kritischer. Die Indios sind zwar Barbaren, haben aber dennoch Rechte, wie das Recht auf autonome Organisation ihres Gemeinwesens und das Recht auf Eigentum, das nach einer Feststellung des Konzils von Konstanz (1514) nicht zu verwirken ist, auch nicht bei erwiesener Inferiorität. Beispiele von sündigen Königen aus der Heiligen Schrift und die apostolische Anweisung aus dem Ersten Petrusbrief, auch schlechten Herrschern zu gehorchen – „[...] ordnet euch in aller Ehrfurcht euren Herren unter, nicht nur den guten und freundlichen, sondern auch den launenhaften“³⁷ – dienen Vitoria als Belege für das Grundrecht auf Herrschaftsausübung, das prinzipiell auch den Barbaren zukomme.³⁸ Aber dennoch ist er der Ansicht, die Indios seien unter der spanischen Krone besser aufgehoben als innerhalb ihrer staatlichen Strukturen, so dass im Ergebnis die Conquista zweckdienlich erscheint. Ein *zwingender* Herrschaftsanspruch der Spanier lässt sich jedoch auch bei unterstellter Inferiorität nicht ableiten.

Las Casas weist das Inferioritätspostulat entschieden zurück, im Gegenteil: Er wendet den aristotelischen Barbarenbegriff gegen die spanischen Conquistadores. Sie seien jene grausamen und inhumanen Menschen, die Aristoteles meint. Unter die Kategorie des *servus natura*, unter welche die Conquistadores grundsätzlich alle Indios fassten, subsumiert Las Casas weiterhin nur diejenigen, „die ihren Geist versperrt haben, die Dummen, die der Vernunft Beraubten, die Untüchtigen, die Unmenschlichen, die Wilden, die mit verderbten Gebräuchen Korruptierten und die Aufrührer“³⁹. Die Indios in ihrer *Gesamtheit* unter das Generalurteil „*servi natura*“ zu stellen, ist für Las Casas ein Absurdum, denn wenn ganze Völker aus Dummen und Unmenschlichen bestehen sollten, wie Sepúlveda behauptet, dann müsse Gott bei der Schöpfung ein systematischer Fehler unterlaufen sein, was qua allgemein anerkannter Definition Gottes als unfehlbar, allwissend, unendlich gut und allmächtig nicht sein könne.

Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen erkannte er in den indianischen Völkern den vorhandenen hohen Grad an Organisation und hielt sie für fähig zur echten politischen Kooperation. Er billigt ihnen weiterhin monastische⁴⁰, ökonomische⁴¹ und politische⁴² Klugheit zu und kommt schlussendlich zu der Feststellung, dass die Indios nicht weniger rational seien als andere antike Völker wie die Ägypter, Griechen oder Römer und „nur

³⁷ 1. Petr 2, 18.

³⁸ Vitoria 1952, 18.

³⁹ Las Casas 1988, 122.

⁴⁰ Las Casas 1992, 221 f.

⁴¹ Las Casas 1992, 227.

⁴² Las Casas 1992, 261.

geringfügig niedriger“ einzuschätzen seien als die Spanier höchst selbst.⁴³ Damit erteilt er jeder Begründung der Conquista, die sich auf die angebliche Inferiorität der autochtonen Bevölkerung stützt, eine klare Absage.

II. 3 Bellum iustum

Ein Hauptpunkt auf der Diskurs-Agenda ist schließlich die Frage der Bewertung der Conquista als „gerechten Krieg“. Hier basiert die Argumentation auf dem, was Augustinus und Thomas als Lösung des moraltheologischen Dilemmas erarbeitet haben, denn für jeden Christen ist die Entscheidung, Krieg zu führen, eine, die zentrale Glaubensinhalte in Frage stellt.

Augustinus kommt bei der Reflektion der Frage, ob auch Christen an einem Krieg teilnehmen dürfen zu einer bejahenden Antwort für den Fall, dass mit dem Krieg die Friedensordnung wiederhergestellt wird, die auf der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung beruht.⁴⁴ Die Aufforderung Jesu zum radikalen Gewaltverzicht in der *Bergpredigt*⁴⁵ relativiert er dahingehend, dass er sie nicht auf konkrete Handlungen bezieht, sondern auf die innere Bereitschaft des Menschen, die *praeparatio cordis* (Herzenshaltung). Die Voraussetzung für einen gerechten Krieg ist also immer die Verfehlung des Anderen, denn „nur die Ungerechtigkeit der Gegenpartei nötigt dem Weisen gerechte Kriege auf“⁴⁶. Dabei ist der gerechte Krieg im Sinne des *ius ad bellum* für Augustinus ein Übel, auf das nur „nach Ausschöpfung aller friedlichen Mittel“⁴⁷ als *ultima ratio* zurückgegriffen werden darf, ein Übel, das allerdings dem abgestraften Rechtsbrecher zugute kommt, da er so in die von ihm verlassene Ordnung zurückkehren kann. Mit dieser erzwungenen Umkehr orientiert man den Kriegsauslöser wieder auf Gott hin und trägt damit letztlich auch dem Gebot der Feindesliebe Rechnung, denn ließe man den Ungerechten gewähren, entfernte er sich in dem Irrglauben, seine Ungerechtigkeiten würden sich lohnen, mehr und mehr von Gott, dessen letztem Urteil er sich jedoch nicht entziehen könne. Auch würden andere die ausbleibende Strafe zum Anlass nehmen, sich ebenfalls des Rechtsbruchs als Mittel zu bedienen; allgemeiner Verfall der Sitten wäre die schreckliche Folge. Dem gelte es vorzubeugen, im Zweifel auch durch

⁴³ Las Casas 1992, 630.

⁴⁴ Hertz 1982, 430.

⁴⁵ Mt 5, 38 ff.

⁴⁶ Augustinus²1985, XIX, 7.

⁴⁷ Budzik 1988, 300.

Krieg. Kernelement des *bellum-iustum*-Topos bei Augustinus ist also die Funktion des Krieges im Sinne einer *iustitia vindicativa* (strafende Gerechtigkeit).

Krieg ist also die Ahndung von Unrecht und dient der Wiederherstellung des status quo. Dies ist die eigentliche *causa iusta* des Krieges bei Augustinus. Das Gewaltmonopol für den Fall eines gerechten Krieges liegt dabei immer bei der staatlichen Autorität (*auctoritas belli*) als *legitima potestas*.⁴⁸ Augustinus verweist in diesem Zusammenhang auf die Ableitung weltlicher Herrschaft von Gott.⁴⁹

In Augustinus' Konzept des *ius in bello* setzt die *recta intentio* (rechte Absicht) der Art und Weise der Kriegsführung ihre Grenze. So sind nach Augustinus nur Mittel erlaubt, die zur Umkehr des Sünders beitragen, nicht aber solche, die Rachegefühle befriedigen oder von Gier, Grausamkeit, Vergeltungswut, Eroberungstrieb und Unversöhnlichkeit zeugen.⁵⁰

Diese augustinischen Vorstellungen beeinflussten die weitere Diskussion um den Begriff des gerechten Krieges so sehr, dass sie im 11. Jahrhundert Eingang in das kirchliche Recht fanden. Für gut zwei Jahrhunderte wurde das Thema *bellum iustum* im Rahmen der Kanonistik verhandelt, bevor es Thomas von Aquin wieder für die Moralthologie in Anspruch nahm.

Thomas fragt im Rahmen des *ius ad bellum*, ob Krieg immer Sünde sei. Unter drei Bedingungen sei diese Frage zu verneinen: Eine Autorisierung durch den bevollmächtigten Fürsten (*auctoritas principis*), ein gerechter Grund (*causa iusta*) und eine rechte Absicht (*recta intentio*) müssten gleichzeitig vorliegen, um von einem gerechten Krieg sprechen zu können.⁵¹ Dabei verlagert sich der Schwerpunkt von der *causa iusta*, die bei Augustinus noch im Vordergrund stand, schon allmählich zum *auctoritas principis*. Später, in der frühen Neuzeit mit ihrem absolutistischen Staatsbegriff, fallen diesen beiden Aspekte zusammen: Ein Fürst, der zum Krieg qua Fürstenamt autorisiert ist, führt stets gerechte Kriege.

Für die Kriegsführung, das *ius in bello*, gelten bei Thomas ähnliche Grundsätze wie bei Aristoteles. Die *recta intentio* zeigt sich in der Wahl der Mittel und auch die Art und Weise eines Krieges geht in dessen sittliche Beurteilung ein, sogar derart, dass ein Krieg, bei dessen Beginn alle drei Voraussetzungen vorlagen, durch den Umstand, dass im Kriegsverlauf unangemessene Mittel zum Einsatz kommen, im nachhinein als ein ungerechter zu ächten ist. Nicht nur der Zweck muss gerecht sein, sondern auch die Mittel. Zu den drei Bedingungen

⁴⁸ Hertz 1982, 432.

⁴⁹ Röm 13, 1 ff.

⁵⁰ Augustinus 1891, 672.

⁵¹ Thomas von Aquin 1933 ff.: II-II, 40, 1.

tritt die des *debitus modus*, des geringsten Mittels, faktisch hinzu; das moraltheologische Prinzip aus dem Lukas-Evangelium, auf das Thomas Bezug nimmt – „Auch die Soldaten fragten ihn: Was sollen denn wir tun? Und er sagte zu ihnen: Mißhandelt niemand, erpreßt niemand, begnügt euch mit eurem Sold!“⁵² – wird so zu einem Grundsatz der Kriegsführung.

Vor diesem Hintergrund gab es bezüglich der Conquista zwei grundsätzliche Argumentationslinien zu unterscheiden. Zum einen gab es zunächst diejenigen, welche die Meinung vertraten, die Unterwerfung der Ungläubigen unter „das süße Joch des Herrn“⁵³ sei gerechter Grund genug, auch kriegerische Mittel einzusetzen, etwa Matías de Paz, zum anderen im weiteren Verlauf der Diskussion diejenigen, die für die Rechtfertigung militärischer Aktionen zusätzliche *causae iustae* verlangten. Zu diesen gehörten dann auch – bei aller Unterschiedlichkeit der inhaltlichen Ausgestaltung des Topos – Sepúlveda, Vitoria und Las Casas.

Sepúlveda vertrat die Auffassung, dass der Krieg gegen die Indios nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sei. Für ihn gibt es in Anlehnung an die scholastische Tradition fünf notwendige Bedingungen eines *bellum iustum*, die im Zusammenhang mit der Conquista seiner Ansicht nach alle vorliegen; die ersten vier beziehen sich auf das *ius ad bellum*, die letzte auf das *ius in bello*.

Zunächst darf ein Krieg nicht nur mit dem Vorhandensein *notwendiger* Bedingungen gerechtfertigt werden, die in die Argumentation eingeführten Gründe müssen auch so gewichtig sein, dass sie *hinreichende* Bedingungen für einen Waffengang darstellen. Denn Krieg ist auch in den Augen Sepúlvedas ein Übel, obwohl er – ganz im Sinne der Conquistadores – den zu bekämpfenden Unrechtsfall auch dann als gegeben sieht, wenn von einem Volk *potentiell* Unrecht ausgeht. Damit erweitert Sepúlveda die rein defensiv ausgerichtete augustinische *iustitia vindicativa* zu einem Begründungsinstrument, das Krieg rechtfertigt, wenn dieser zu dem Zweck geführt wird, einem potentiellen Rechtsbrecher „ganz allgemein die Fähigkeit zum Unrecht tun zu nehmen und zu einem naturgemäßen Leben zu führen“⁵⁴. Er greift damit auf Aristoteles zurück, der auch Eroberungskriege zur allgemeinen Friedenssicherung für geboten hielt.⁵⁵ Dennoch sollten vor jedem Waffengang alle friedlichen Mittel ausgeschöpft werden, der Krieg muss also *ultima ratio* sein.⁵⁶ Dies war im

⁵² Lk 3, 14.

⁵³ Matías de Paz, zit. nach Gillner 1997, 96.

⁵⁴ Gillner 1997, 186.

⁵⁵ Ricken 1988, 18.

⁵⁶ Sepúlveda 1951, 5.

Zusammenhang mit der Conquista bereits gegeben, falls das *Requerimiento* als *previa admonición* erfolglos blieb.

Für Sepúlveda gibt es der Tradition folgend grundsätzlich drei *causae iustae* für einen gerechten Krieg: Erstens die *Verteidigung* gegen einen ungerechten Angriff, zweitens die *Rückgewinnung* ungerecht einverleibter Kriegsbeute und drittens die *Bestrafung* eines bislang ungesühnten Rechtsbruchs.⁵⁷ Wichtig für die *gerechte Verteidigung* sei dabei die Klassifizierung des Angriffs als *ungerecht*. Aus seiner Auffassung, dass immer nur *eine* Partei das Recht auf Kriegsführung auf ihrer Seite habe, folgt logisch, dass es gegen einen gerechten Angriff keine gerechte Verteidigung geben kann.⁵⁸ Bei der *Rückgewinnung* ungerecht einverleibter Kriegsbeute bezieht sich Sepúlveda auf das Buch Genesis, in dem in Kapitel 14 beschrieben wird, wie Abraham gegen den König von Elam Krieg führt, der zuvor Abrahams Neffen Lot, dessen Frauen und Besitz geraubt habe und erweitert das Recht zur Kriegsführung aus diesem zweiten Grunde auf die Rehabilitierung Verbündeter. Die *Bestrafung* eines Rechtsbruchs schließlich sei aus Gründen der Abschreckung geboten.⁵⁹ Auch hier bezieht er sich auf das Alte Testament, das Vergeltungsschläge in bestimmten Fällen als rechtmäßig beschreibt.⁶⁰ Das gemäß dem Buch *Deuteronomium* geltende Rache-monopol Gottes – „Mein ist die Strafe und die Vergeltung [...]“⁶¹ – wird dabei von Sepúlveda als auf den Menschen übertragbar beschrieben, wenn dieser im Auftrag Gottes handelt.

Da im Fall der Conquista keiner der drei traditionell genannten gerechten Kriegsgründe verfangt, bemüht sich Sepúlveda um die Beschreibung weiterer *causae iustae*, indem er den christlichen Fürsten zweierlei zugesteht: Erstens haben sie das Recht, böse Menschen *präventiv* daran zu hindern, von ihrer Fähigkeit zu schaden und zu sündigen Gebrauch zu machen;⁶² zweitens haben sie das Recht, das Unrecht (*iniuria*) zu bestrafen, wobei die Strafe der Größe der Schuld entsprechen muss.⁶³ Sepúlveda nennt also die Verhinderung künftiger und Bestrafung schon geschehener Sünden als weitere *causae iustae* der Conquista, welche seiner Ansicht nach v. a. im Hinblick auf die *natürliche Inferiorität*, die *Sünden wider die Natur*, die *Bewahrung Unschuldiger* vor Anthropophagie und Opfertod sowie die *schnellere Verbreitung* der christlichen Religion unmittelbar verfangen.

⁵⁷ Sepúlveda 1951, 19.

⁵⁸ Sepúlveda 1951, 104.

⁵⁹ Sepúlveda 1951, 17.

⁶⁰ Vgl. u. a. Ri 19 ff. u. 1 Makk 9, 32 ff.

⁶¹ Dtn 32, 35.

⁶² Sepúlveda 1951, 15.

⁶³ Sepúlveda 1951, 16.

Mit Blick auf die Aktualität der Interventionsthematik ist hier v. a. die *Bewahrung Unschuldiger* bedeutsam. Aus den Riten und Praktiken, die nach Sepúlveda der Natur zuwider laufen, entsteht eine *Nothilfesituation*, d. h. es geht nicht mehr nur um die Bestrafung der Täter, sondern auch um den Schutz der (potentiellen) Opfer. Sepúlveda argumentiert sowohl theologisch-ethisch mit der *societas* (Gemeinschaft) des Menschengeschlechts, als auch biblisch mit dem *Hilfeschrei* aus dem Buch der Sprichwörter – „Befreie jene, die man zum Tod schleppt; die zur Hinrichtung wanken, rette sie doch!“⁶⁴ – und dem im Lukas-Evangelium verzeichneten *Fürsorgegebot* für den Nächsten; gemeint ist das so genannte „Gleichnis vom barmherzigen Samariter“⁶⁵. Bei diesem Kriegsgrund bleibe, so Sepúlveda, auch der Verhältnismäßigkeitsgrundsatz verbindlich, d. h. die zu erwartende Zahl der Kriegesopfer solle kleiner sein als die Zahl zukünftiger Opfer naturrechtswidriger Praktiken. Für die Conquista bleibe das Proportionalitätsprinzip gewahrt, da hinter eine jährliche Opferzahl von 20.000 Menschen jeder noch so blutige Krieg zurückbliebe.⁶⁶

Allein der Fürst hat als *auctoritas legitima* das Recht, einen Krieg zu führen. Ausdrücklich bezieht Sepúlveda den obersten Kirchenfürsten, den Papst, mit ein, denn im Fall der Conquista habe Papst Alexander VI. von diesem Recht der *auctoritas legitima* Gebrauch gemacht, indem er den kastilischen Königen den Auftrag gab, die Indios zu unterwerfen.

Die rechte Absicht (*intentio recta*) besitzt derjenige, der sein Kriegsziel daran ausrichtet, den Frieden wiederherzustellen, „nachdem den schlechten Menschen die Fähigkeit zu schaden und zu sündigen weggenommen wurde“⁶⁷. Demnach gibt es auch nur höchstens eine Kriegspartei, die eine solche *intentio recta* hat.

Der *debitus modus* (gebotenes Maß) des gerechten Krieges liegt nach Sepúlveda in der Mäßigung hinsichtlich der Mittel. Mit Augustinus verurteilt er die möglichen Auswüchse eines Krieges in Racheakten und willkürlichen Grausamkeiten. Statt dessen gemahnt er zur Einhaltung des Diskriminations- und des Proportionalitätsprinzips. Beim *Diskriminationsprinzip* geht es darum, Unschuldige zu schonen, wobei er damit nicht wie das moderne Kriegsrecht zwischen Soldaten des Gegners und Zivilisten unterscheidet, sondern zur Schonung von Botschaftern, Ausländern und Klerikern sowie sakralen Gegenständen aufruft, wobei „sakral“ selbstverständlich Heiliges aus Sicht des christlichen Glaubens meint. Die Tempelanlagen und Heiligtümer der Indios wurden im Zuge des „heiligen Krieges“ gegen

⁶⁴ Spr 24, 11.

⁶⁵ Lk 10, 30 ff.

⁶⁶ Sepúlveda 1951, 61.

⁶⁷ Sepúlveda 1951, 15.

Blasphemie, Irrglauben und Götzendienst zerstört. Die Einhaltung des bereits im Zusammenhang mit der *causa iusta* des Verteidigungskrieges angesprochenen *Proportionalitätsprinzips* wird hier nicht nur für die Kampfhandlungen, sondern auch für das Verhalten gegenüber dem Feind nach Beendigung des Krieges gefordert. Interessanterweise erscheint hier in Sepúlvedas Argumentation erstmals die neutestamentliche *lex nova* der Liebe, die dem Feind nach Beendigung des Krieges entgegenzubringen sei.

Vitoria lehnt dagegen die gewaltsame Mission in jeder Form ab, ausgehend von der These, dass die Indios rechtmäßige Eigentümer ihres Hab und Gutes sind und dieses Eigentums nicht beraubt werden dürfen. Nur zur Verteidigung gegen sich mit Waffen wehrende Indios und zum Schutz der Missionare dürfe als *ultima ratio* militärische Gewalt angewendet werden.

Vitoria steht ebenfalls in der augustinisch-thomistischen Tradition, mit dem Unterschied, dass der von Thomas geforderte öffentlich bestellte Kriegsherr (*auctoritas principis*) für Vitoria keine *bellum-iustum*-Bedingung darstellt: Jeder, sei er auch nur ein *homo privatus*, kann einen Defensivkrieg bestreiten. So definiert Vitoria den *bellum iustum* als Maßnahme zur Wiederherstellung der Friedensordnung, welche durch Unrecht gestört ist. Ohne vorangegangenes Unrecht dürfe es konsequenterweise keinen Krieg geben.⁶⁸ Dabei hat derjenige, welcher das Unrecht erlitten hat, das Recht, nach erfolgreichem Kampf nicht nur die verlorenen Güter einzuziehen und Frieden wie Sicherheit wiederherzustellen, sondern zudem eine adäquate Wiedergutmachung zu verlangen und eine Bestrafung des Gegner herbeizuführen.⁶⁹ Feindliche Waffen, Schiffe, Kriegsmaschinen, kurz alle Güter, die gegen die eigene – d. h. *gerechte* – Partei zum Einsatz gebracht wurden oder in Zukunft zum Einsatz gebracht werden können, dürfen einbehalten oder zerstört werden.⁷⁰ Dem Kriegstreiber wird so *de facto* die Möglichkeit zur Kriegsführung genommen.

Keine *causae iustae* sind nach Vitoria der fehlende christliche Glaube des Feindes⁷¹ und die Bereicherungsabsicht des Kriegsherrn, der es dem *bonum publicum* (öffentliches Wohl) ermangele, von dem das *ius ad bellum* getragen sei. Ein solcher Krieg sei das glatte Gegenteil eines *bellum iustum*, denn aus seinem egoistischen Ursprung entstehe jenes Unrecht, das es im gerechten Krieg gerade zu bekämpfen gelte.⁷² Die von Sepúlveda vehement bejahte Frage, ob es rechtens sei, die Völker wegen *Sünden wider die Natur* mit Krieg zu überziehen, negiert Vitoria ebenfalls. Entsprechend der Zurückweisung der These von der päpstlichen

⁶⁸ Vitoria 1981, 126.

⁶⁹ Vitoria 1981, 134.

⁷⁰ Vitoria 1981, 172.

⁷¹ Vitoria 1981, 120.

⁷² Vitoria 1981, 124.

Universalgewalt und Vitorias Distanz zur hierokratischen Tradition, haben christliche Herrscher, ob mit oder ohne päpstliche Ermächtigung, seiner Meinung nach kein Kriegsführungsrecht gegenüber „Heidenvölkern“. Im übrigen kritisiert er die Sonderbehandlung bestimmter Sünden als *Sünden wider die Natur*, denn für ihn sind prinzipiell *alle* Sünden gegen das Naturgesetz gerichtet, was dazu führt, dass man alle Sünden mit Krieg bekämpfen müsste. Dies kennzeichnet er als Absurdum: „Es gibt in allen Ländern Sünden. Wollte man die Sünde als Kriegsgrund annehmen, könnte man täglich Krieg führen und täglich die Regierungen auswechseln.“⁷³

Ferner gilt für Vitoria im Unterschied zu Sepúlveda nicht der Grundsatz, dass es in einem Krieg höchstens eine gerechte Partei geben kann, die die *intentio recta* auf das Schlachtfeld führt. Für ihn kann es durchaus sein, dass beide Parteien das Recht auf ihrer Seite wähen und es zwar entscheidbar ist, wer objektiv gerechte Gründe vorzuweisen hat, aber subjektiv keine Kriegsschuld feststellbar ist. Nach Vitoria muss man also anerkennen, dass keine Partei in einem solchen Fall vorsätzlich und entgegen besseres Wissen handelt.⁷⁴ Im Fall einer solchen *ignorantia invincibilis* (ungerechte Unkenntnis) gilt somit die Unschuldsvermutung, die er auch mit Blick auf die Indios für diese in Anspruch nimmt.

Eine interessante Parallele zu Sepúlveda findet sich indes hinsichtlich der Rechtfertigung eines *Protektivkrieges*. Auch Vitoria sieht ein Schutzbedürfnis der potentiellen Opfer von Kannibalismus und religiösen Riten und billigt unter den Titeln *ius protectionis* (Recht zum Schutz der zum Christentum übergetretenen Indianer) und *ius interventionis* (Eingriffsrecht zur Befreiung Unschuldiger) einen Krieg, der diesem Ansinnen – also Opferschutz – gerecht wird. Damit gelangt Vitoria bei der Beurteilung der Conquista vom Eroberungskrieg zum Interventionskrieg und rechtfertigt auf *diese* Weise das Vorgehen der Spanier. Gerechte Kriege aus Gründen von Schutz und Befreiung dürfen jedoch nach Vitoria nur das begrenzte Ziel haben, die Unschuldigen zu retten, ohne dass dieses hehre Anliegen dazu missbraucht werden dürfe, die Feinde ihrer Herrschaft und ihrer Güter zu berauben.

Ferner stellt sich Vitoria, wie schon Sepúlveda, im Bereich des *ius in bello* die Frage nach der *Verhältnismäßigkeit*. Auch er meint, dass der Einsatz zur Hilfeleistung proportional sein muss, d. h. er darf nicht mehr tatsächliche Opfer fordern, als potentielle Opfer zu retten sind. Während Sepúlveda für die Conquista unter der Annahme bestimmter Opferzahlen die Proportionalität bejaht, bleibt Vitoria für den speziellen Fall die Antwort schuldig. Zur Art und Weise der Kriegsführung generell stellt er mit Sepúlveda fest, dass es beim *debitus*

⁷³ Vitoria 1952, 16.

⁷⁴ Vitoria 1981, 138.

modus des Krieges gelte, Unschuldige zu schonen. Als *unschuldig* betrachtet er nicht nur diejenigen, die als Diplomaten oder Kleriker *Indemnität* genießen, sondern auch die Zivilbevölkerung des Gegners, also alle nicht-waffentragenden Personen, vor allem die Frauen und Kinder. Mit Blick auf die Realität schränkt er jedoch ein, dass bei einem Großangriff auf eine gegnerische Stadt zwangsläufig *innocentes* (Unschuldige) in Mitleidenschaft gezogen werden, da schweres Kriegsgerät nicht zwischen Soldaten und Zivilisten zu unterscheiden vermag,⁷⁵ dass es mithin immer „Kollateralschäden“ gebe.

Im Zusammenhang mit dem Konzept des *bellum iustum* tritt die oppositionelle Las Casas' im Rechtstiteldiskurs am deutlichsten hervor. Krieg ist für ihn „die miserabelste und abscheulich stinkendste Sache unter dem Himmel“⁷⁶ und der Christ ist aufgerufen, soweit wie nur irgend möglich, Frieden zu halten. Hier bezieht er sich auf den Römerbrief des Apostels Paulus: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden!“⁷⁷. Wenn der Apostel von *Menschen* spricht, seien die Heiden ausdrücklich in das Gebot eingeschlossen.

Las Casas sieht den Krieg nicht bloß als akademisches Problem, gewissermaßen aus der Ferne Spaniens, sondern bringt im Gegensatz zu Sepúlveda und Vitoria praktische Erfahrungen und Erlebnisse mit in die Analyse ein, denn schließlich hatte er während des Kuba-Feldzuges (1512/13) ausreichend Gelegenheit, sich ein Bild von den Auswirkungen des Krieges zu machen. So schildert er an einigen Stellen sehr deutlich die Folgen des Krieges und ruft sie den Entscheidungsträgern in Erinnerung.

Der Krieg gegen die Indios sei dabei jedoch nicht nur grausam, sondern vor allem ungerecht. Damit widerspricht er deutlich dem Zeitgeist, obwohl auch er hinreichende *causae iustae* hinsichtlich des *ius ad bellum* kennt: *Selbstverteidigung*, *Widerstand gegen „schlechte, ruchlose Menschen“*, *Wiedererlangung des ungerechterweise Geraubten* bzw. *Wiedergutmachung der erlittenen Schäden* und *Strafe für erlittenes Unrecht*.⁷⁸ Die *Selbstverteidigung* ergibt sich für ihn nicht erst aus dem kanonischen Recht,⁷⁹ sondern bereits aus der anthropologischen Erkenntnis, dass der Mensch seiner Natur gemäß zur Bewahrung seiner selbst strebt. Dieser Selbsterhaltungstrieb wird bereits bei Thomas erwähnt, der schreibt: „Alle natürlichen Wesen widersetzen sich in dem Maße der ihnen zur Verfügung stehenden Kraft ihrer Zerstörung, welche ein Übel ist, wodurch ein jedes zerstört wird, statt sich zu

⁷⁵ Vgl. Vitoria 1952, 166.

⁷⁶ Las Casas 1988, 660f.

⁷⁷ Röm 12, 18.

⁷⁸ Las Casas 1996, 347 ff.

⁷⁹ Dec. Coll. / Lib. Sext. (5, 11, 6) / CICan. (2/1095 f.): „Alle Gesetze und jedes Recht erlauben es einem jeden, fremde Macht abzuhalten und sich selbst zu verteidigen.“

erhalten.“⁸⁰ Ähnlich wie die Selbstverteidigung sei der Fall, in dem man gewaltsamen *Widerstand gegen schlechte, ruchlose Menschen* leisten müsse. Auch hier steht ihm das kanonische Recht Pate.⁸¹ Die *Wiedererlangung des ungerechterweise Geraubten* bzw. *Wiedergutmachung der erlittenen Schäden* ist Ziel eines Verteidigungs- und des Widerstandskrieges und wird von demselben Kanon behandelt, in dem es lapidar heißt: „Gerecht ist ein Krieg, der mit der Absicht geführt wird, Dinge zurückzuerlangen.“⁸² Schließlich leitet sich auch die *Strafe für erlittenes Unrecht* aus dem zuvor zitierten Kanon ab, in dem es weiter heißt: „Als gerecht können auch solche Kriege bezeichnet werden, durch die Unrecht bestraft wird, wenn dies von Volk und Staat gewünscht wird als Buße oder in Form der Rückgabe dessen, was durch die Unrechtstat entfernt wurde.“⁸³

Diese Gründe sieht er – im krassen Gegensatz zu Sepúlveda und Vitoria – für die Indios – und nicht etwa für die Spanier – als gegeben an. Aus ihrer Sicht träfe jeder Grund im Rahmen der Conquista zu und folglich hätten *sie* das Recht zum Krieg gegen die Spanier: „Völlig gerecht ist ein Krieg, den ein Volk und Königreich gegen ein anderes führt, wenn dabei alle vier obigen Gründe für einen gerechten Krieg zusammenkommen. Nach dem Recht jener Völker von Peru aber kamen mit der Gefangennahme König Atahualpas alle vier Gründe gegen die Spanier zusammen. Folglich führen sie gegen die Spanier einen höchst gerechten Krieg.“⁸⁴

Allein hinsichtlich des Aspekts „Schutz der Opfer“ ist er prinzipiell mit Sepúlveda einig: die *Befreiung Unschuldiger* sei in der Tat grundsätzlich ein möglicherweise gerechter Kriegsgrund auf Seiten der Spanier. Las Casas verfolgt dabei, kurz gesagt, die Strategie *Befreiung ja, Bestrafung nein*, wenn er zur Praxis der Menschenopferung in Amerika sagt: „Das ist in Wahrheit ein neuer, bis in unsere Zeiten noch nicht da gewesener, wenn auch nicht erfundener Fall, in dem die Kirche ihre Zwangsjurisdiktion über Ungläubige *in actu* ausüben darf, die unrechtmäßig einige unschuldige Personen unterdrücken oder töten, um sie den Göttern zu opfern [...].“⁸⁵ Die Kirche dürfe dazu einen christlichen Fürsten beauftragen, wenn keine andere Person ihre Befreiung übernehmen könne.⁸⁶ Las Casas weist aber die daraus gezogene Schlussfolgerung zurück, nunmehr Krieg gegen die Indios im allgemeinen führen zu dürfen, da zum einen nur einige wenige Völker Amerikas von der Notwendigkeit zum Opferschutz betroffen sind und zum anderen ein Befreiungskrieg gegen die Indios seinen

⁸⁰ Thomas von Aquin 1933 ff., I-II, 94, 2c.

⁸¹ Dec. Gr. (C. 23, q. 2, c. 1) / CICan. (1/894).

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Las Casas 1996, 348.

⁸⁵ Las Casas 1988, 360.

⁸⁶ Las Casas 1988, 362.

gerechten Grund konterkarieren würde, wenn aufgrund der unterstellten Disproportionalität und wegen der fehlenden Möglichkeit zur Einhaltung des Diskriminationsprinzips in einem solchen Krieg die zu rettenden *potentiellen* Opfer religiöser Riten zu *tatsächlichen* Kriegsoffern werden. Las Casas hält den Krieg gegen die Indios also für disproportional und indiskriminatorisch, d. h. im Sinne des *ius in bello* für ungerecht: „Ein solcher Krieg wäre kein Heilmittel, sondern würde nur größeren Schaden hervorbringen.“⁸⁷ Wie Sepúlveda geht Las Casas nämlich grundsätzlich davon aus, dass die Zahl der Opfer eines Krieges geringer sein muss als die Zahl der zukünftig-potentiellen Opfer des Vorkriegszustands, nur kommen beide im Fall der indianischen Völker auf völlig andere Zahlen: Sepúlveda spricht von etwa 20.000 Opfern jährlich, Las Casas von „nicht einmal 50“⁸⁸. In der beißenden Art seines Spätwerks führt Las Casas in diesem Kontext an, dass die Spanier ihrer geliebten und angebeteten Göttin *Habgier* pro Jahr mehr Menschen opferten als die Indios ihren Gottheiten in 100 Jahren.

Was lässt sich nun zusammenfassend über den Beitrag der spanischen Barockscholastik zur Entwicklung des Völkerrechtsbegriffs sagen?

III. Der Beitrag der spanischen Barockscholastik zur Entwicklung des Völkerrechtsbegriffs

III. 1 Sepúlvedas Beitrag

Der Überlegenheitsdünkel, mit dem die Argumentation *Sepúlvedas* durchsetzt ist, drängt jede tiefergehende völkerrechtliche Betrachtung in den Hintergrund. Wie viele Kolonisten legt er mit tradierter europäischer Arroganz schlicht und ergreifend nahe, die Indios analog zu den aristotelischen Barbaren kriegerisch zu unterwerfen und in einer Art Zwangsbeglückung in die abendländische Zivilisation einzugliedern. Sepúlveda kann damit als der herausragendste Vertreter einer kolonialen Herrenmoral eines aristotelisch gewendeten Christentums bezeichnet werden, die für echte völkerrechtliche Erörterung im Sinne eines *ius inter gentes* keinen Platz hatte, da sich Rechtspositionen qua Überlegenheit des einen bzw. Unterlegenheit des anderen Rechtssubjekts *natürlich* ergaben und sich weitergehende Fragen zu Rechtsbeziehungen erübrigten. Die *Sünden wider Natur und Vernunft*, die Sepúlveda in den indianischen Gemeinwesen individuell gegeben und institutionell verankert sieht,

⁸⁷ Las Casas 1996, 237.

⁸⁸ Las Casas 1988, 368 f.

rechtfertigen für ihn, der die Neue Welt selbst nie kennen gelernt hatte, den Eroberungskrieg, dessen Ziele Zivilisierung und Christianisierung waren – um den Preis des Völkermords.

Versteht man also Völkerrecht als friedensorientiertes *Völkerbeziehungsrecht*, dann erscheint sein Beitrag zur Völkerrechtsentwicklung eher gering zu sein. Nur innerhalb der Differenzierungen des Sklaverei-Begriffs lassen sich für das Völkerrecht verwertbare Ansätze herausfiltern. So unterscheidet Sepúlveda zwischen Menschen, die nach einem gerechten Krieg versklavt werden und solchen, die sich in ihrer Eigenschaft als *servus natura* freiwillig unterwerfen. Während jene nach den völkerrechtlichen Bestimmungen zum gerechten Krieg Freiheit und Vermögen zu verlieren hätten, sollten diese zwar *de facto* versklavt werden, aber *de jure* nicht. Praktische Konsequenzen hatte diese juristische Spitzfindigkeit jedoch keine und es kann daher über Sepúlveda auch kein milderes Urteil gesprochen werden als über diejenigen, die in einer solchen Frage keine Unterscheidung vornehmen.

Sein Beitrag zum *Völkerkriegsrecht* hingegen ist beachtlich, entwickelt er doch aus der augustinisch-thomistischen Tradition eine eigene Theorie des gerechten Krieges, an dessen Kriterien er die spanische Conquista spiegelt, um deren Rechtmäßigkeit zu erweisen. Dabei ist vor allem der Übergang vom nachweislich geschehenen Unrecht zum potentiellen, künftigen, aber bereits zu *antizipierenden Unrecht* von höchster Brisanz und Aktualität und eröffnet Möglichkeiten zur Rechtfertigung von Angriffskriegen unter den völkerrechtlichen Dogmen des Präventiv- bzw. Preemptivschlags.

Interessant ist auch Sepúlvedas Begründung für die Ablehnung von *Tatsachenirrtum* und *Rechtsirrtum* im Völkerrecht. Während im Strafrecht ein Tatsachenirrtum schuldbefreiende Wirkung habe, ein Rechtsirrtum jedoch nicht verfange, sind *beide* Irrtumsformen im Rahmen der Entscheidungsfindung zum Kriegseintritt *unentschuldigbar*. Beim *Rechtsirrtum* ist dies einsichtig: Wenn schon für den Privatmann eine Informationspflicht hinsichtlich der ihn betreffenden Normen bestehe, dann erst recht für den Fürsten, der das Recht, das sein Volk betrifft, lückenlos kennen sollte, zumal es sich dabei um „göttliches und natürliches Recht“ handle. Doch auch beim *Tatsachenirrtum* sei keine Nachsicht zu üben, denn die überragende Sorgfaltspflicht des Fürsten führe zu einer Kenntnis der Sachlage, die jeden möglichen Irrtumsvorbehalt nahezu verschwinden lasse und es sehr wahrscheinlich sei, dass der Fürst die Gerechtigkeit bei der Seite erkenne, auf der sie auch in Wirklichkeit ist. Anders gesagt: „Ein Fürst, der bei einem zweifelhaften Grund einen Krieg beginnt, begeht eine große Sünde.“⁸⁹

⁸⁹ Sepúlveda 1951, 114.

Mit zwei seiner „Zusatzgründe“ für einen gerechten Krieg, den Verstößen gegen die *lex naturalis* und dem sich daraus ergebenden Nothilfeaspekt, berührt er schließlich einen zentralen Punkt der aktuellen Interventionismusdebatte um die Rechtfertigung eines militärischen Eingreifens bei massiven Verstößen gegen elementare Menschenrechte westlicher Provenienz, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 10.12.1948 zu Ausdruck kommen.

III. 2 Vitorias Beitrag

Vitoria überführt das klassische *ius gentium* als *Recht der Völker*, als „Völkergemeinrecht“⁹⁰, als „verbandsinternes Recht des Römischen Reiches“⁹¹ in ein *ius inter gentes*, ein *Völkerbeziehungsrecht*, dessen Schwerpunkt auf der theoretischen Ausgestaltung institutionaler Regelungen *zwischen den Völkern* liegt.

Das besondere, ja schier revolutionäre an der Dementierung des kaiserlichen Universalismusprinzips und der Reduktion päpstlicher Befugnisse auf geistliche Belange ist denn auch Vitorias Versuch, die nun als vakant deklarierte Autorität nicht traditionsgemäß anderen Machthabern, sondern der abstrakten Instanz des Völkerrechts zuzuführen. Das Recht tritt also vor die Macht. Er entwarf damit die Vision einer einzig und einzig existierenden Menschheit (*totus orbis*), die in ihrer Verschiedenheit hinsichtlich Rassen, Kulturen und Religionen gewissermaßen als universale Weltgemeinschaft, als *res publica* aller Nationen, allein das abstrakte Völkerrecht zur konstitutionellen Basis erheben darf und nicht etwa tradierte und rein theologisch begründete Überlegenheitsansprüche einer Minderheit. Kultureller Pluralismus, der den Anderen zur Toleranz nötigt, ist bei Vitoria an universalistische Prinzipien gebunden, die er aus der christlichen Anthropologie gewinnt und die ethischen Relativismus verhindern.

Bei Vitoria entstehen also symmetrische Beziehungen, die durch das Völkerrecht im Geiste der Toleranz geregelt werden. Die Verletzung des Symmetrieprinzips ist für ihn sündhaft, wobei diese Symmetrie der zwischenstaatlichen Beziehungen für den Fall, dass eine Partei gegen Menschenrechte verstößt, ein Interventions- und Protektionsrechts vorsieht, aus dem sich auch die Möglichkeit eines Krieges ergibt. Als einzige rechtfertigende Kriegsgründe sind dabei *erlittenes Unrecht (iniuria accepta)* und die *Verteidigung Unschuldiger* zuzulassen. Nur so lässt sich verhindern, dass kultureller Pluralismus zu ethischem Relativismus verkommt

⁹⁰ Ziegler 1994, 109.

⁹¹ Ipsen ³1990, 17.

und die dem Symmetrieprinzip intrinsische Toleranz nicht von Despoten und Diktatoren missbraucht wird.

Vitoria Kriegsrecht als *Interventionsrecht* sieht auch die Bildung von Bündnissen als Schutz- und Verteidigungspartnerschaften vor (*ius protectionis sociorum*), eine Vorstufe zu modernen Militärbündnissen und der Grundgedanke des Systems *kollektiver Sicherheit*, das heute prägend ist. Diesen Aspekt sieht Las Casas im übrigen sehr skeptisch, da er die Verselbständigung dieses Titels fürchtet und schreibt, dass Tyrannen Zwietracht zwischen den Völkern säen, um dann als Verbündete, gewissermaßen als „Retter in der Not“ zu erscheinen, um einen Krieg gegen den gemeinsamen Feind zu führen, doch nur, um den durch die Fehde geschwächten Verbündeten anschließend selbst zu unterwerfen.⁹² Dennoch liegt im Kriegsrechtsverständnis Vitorias der Fortschritt auf der Hand: Er ersetzt das Eroberungsrecht nach der *Requerimiento*-Methode durch ein Interventionsrecht, das auf Schutz angelegt ist. Er entzieht damit der Lehre von der Sünde als Kriegsgrund den Boden, nachdem er bereits gegen die Kolonisten den Standpunkt vertreten hatte, dass die Indios durchaus ein Recht auf Herrschaft und Eigentum haben.

Weiterhin entwickelt er, ausgehend vom naturrechtliche Vernunftpostulat, dass zunächst alle Dinge allen gemeinsam waren, es jedem erlaubt gewesen sei, überall hinzugehen und sich auch überall niederzulassen, eine Theorie des *Menschenrechts* auf *Freizügigkeit* und *Migration* mit den Komponenten *Einwanderungs-*, *Niederlassungs-* und *Einbürgerungsrecht*, gekoppelt mit einem liberalen Handelsrecht (*ius commercii*), das er aus einem allgemeinen Nutzungsrecht entwickelt. Vitoria behauptet in diesem *Haupttitel* seines Völkerrechtsentwurfs, dass „kein Volk anderen Völkern die Einwanderung verweigern [...], den freien Handel verbieten [...] und von der Benutzung der Meere, Häfen und Flüsse als Gemeingut des ganzen Menschengeschlechts ausschließen“ dürfe.⁹³ Selbstverständlich schließt sein Plädoyer für freie Migration, freie Nutzung der Ressourcen und eine Einbürgerungsregelung nach dem *ius soli*-Prinzip die Überlegung mit ein, dass dies alles nicht zum Nachteil der Einheimischen, im Fall der Conquista also der Indios, geschehen soll. Diese Regelung reicht selbst Las Casas zu weit. Er entgegnet Vitoria, dass es jedem König zustehe, aus Gründen der äußeren und inneren Sicherheit sowie des Gemeinwohls zu verbieten, dass „irgendeine [...] ausländische [...] Person das Reich [...] betritt, um zu handeln, zu tauschen, zu kaufen und zu verkaufen oder dort zu wohnen oder sonst etwas zu tun“⁹⁴. Dennoch: Mit diesem Ansatz der

⁹² Gillner 1997, 248.

⁹³ Zit. nach Gillner 1997, 247.

⁹⁴ Gillner 1997, 248.

Freizügigkeit thematisiert Vitoria die Eckpfeiler zukünftiger ökonomisch-geopolitischer Debatten um Welthandel und Migration.

Vitoria entwickelt das Völkerrecht weiter, indem er die Bestimmungen des römischen *ius gentium* mit der scholastischen Theologie koppelt, den Bedürfnissen des florierenden Welthandels anpasst und der ausgeübten staatlichen Gewalt eine zeitgemäßere Legitimation anbietet. Ihm kommt dabei unbestreitbar der Verdienst zu, das Völkerrecht vom *ius gentium* zum *ius inter gentes* weiterentwickelt zu haben. Die zentralen universalistischen Ideen des christlichen Naturrechts werden bei Vitoria somit auf internationale und interkulturelle *Beziehungen* angewandt. Damit wurde er fast ein Jahrhundert vor Hugo Grotius zum *Vater des Völkerrechts* im neuzeitlichen Verständnis des Begriffs.

Vitorias unumstrittener Verdienst besteht ferner darin, gezeigt zu haben, wie die *eine* Menschheit in der *Pluralität* ihrer Völker und Kulturen im Rahmen des *ius inter gentes* *friedlich* koexistieren kann und dass Krieg nur dazu dienen darf, diese Koexistenz zu sichern bzw. wiederherzustellen.

III. 3 Las Casas' Beitrag

Bartolomé de *Las Casas* bringt im demselben historischen Diskurszusammenhang die kritische Kraft der Sündenlehre zur Sprache und kämpft, emotional in die Lage der Indios eingebunden, einen *Don-Quijote*-gleichen, leidenschaftlichen Kampf gegen die Windmühlen seiner Zeit.⁹⁵

Wie Vitoria wendet er sich in seinen Auseinandersetzungen mit Sepúlveda vehement gegen den Versuch der Rechtfertigung der Conquista aufgrund etwaiger Sünden der „Barbaren“. Doch anders als Vitoria denunzierte er *alle* spanischen Eroberungszüge in der Neuen Welt als rechtswidrig, ungerecht, ruchlos und tyrannisch, kurzum als *Todsünde*. Diese These durchzieht sein gesamtes Werk. Da diese These jedoch stärker auf den historischen Fall der Conquista und auf den Raum christlichen Einverständnisses bezogen blieb, konnte sie für die Entfaltung der Idee eines Völkerrechts, das stärker auf die Unterscheidung von Recht und Religion, von Staat und Kirche abhob, nicht so viel austragen wie das abstrakt-absolute Völkerrechtsverständnis Vitorias als Bestimmungsgrund internationaler Beziehungen.

Damit wird man Bartolomé de Las Casas jedoch nur auf den ersten Blick gerecht, denn gerade heute gibt es einige Tendenzen im Kontext internationaler Politik, aber vor allem auch

⁹⁵ Pérez Fernández formuliert sogar die These, Miguel de Cervantes habe sich von Las Casas inspirieren lassen, als er seine Romanfigur Don Quijote schuf (1996, 47).

in der Beziehung zwischen Europa und Lateinamerika, für die der Ethos der Völkerrechtskonzeption des Las Casas als richtungsweisend angesehen werden kann. Gemessen an seiner Zeit war er ein Prophet im Einsatz für ein faires Menschen- und Völkerrecht, gemessen an dem, was für uns heute Usus ist bzw. sein sollte, ein nimmermüder Mahner vor der ständigen Gefahr des Rückfalls in die Geißeln der Menschheit, von denen wir gerade jetzt in Zeiten von Krieg, geopolitischer Neuordnung und weltwirtschaftlicher Reorganisation betroffen sind. Festzuhalten bleibt: Bartolomé de Las Casas überwindet mit seiner engagiert-kämpferischen Verteidigung der Indios Sepúlvedas abendländischen Eurozentrismus eines aristotelisch gewendeten Christentums und sein aus der altisraelitischen Exoduserzählung missbräuchlich aufgebautes Sendungsbewusstsein eines von Gott vorgeblich erwählten spanischen Volkes und bringt dazu noch die Herzenswärme auf, die das nüchterne Weltbild und das abstrakte Völkerrechtskonzept Vitorias vermissen lässt. Was Las Casas' auszeichnet, ist sein Pazifismus und der Perspektivenwechsel in Respekt vor dem Anderen, der sich in der Ablehnung des Inferioritätspostulats äußert, seine Absicht, den Schwachen Schutz zu gewähren und ihnen Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen, sein an Vitoria angelehnter Kulturpluralismus und die Art seines engagierten Auftretens, das getragen war von christlicher Nächstenliebe, Barmherzigkeit, friedlichem Missionseifer und echter Hilfsbereitschaft. Denn was Las Casas von Vitoria und Sepúlveda unterscheidet, ist die unmittelbare *Erfahrung* des Encomienda-Systems in Lateinamerika durch seinen Aufenthalt dort; Vitoria und Sepúlveda sind nie in den Kolonien gewesen. Diese Erfahrungen haben sein Denken nachhaltig bestimmt und determinieren auch sein Völkerrechtskonzept, das abschließend in seiner Relevanz für aktuelle Globalisierungsdiskurse betrachtet werden soll.

IV. Die Aktualisierung des lascasianischen Völkerrechtskonzepts⁹⁶

Ich möchte auf sechs Punkte hinweisen, die maßgebend sind für die Analyse der Bedeutung des lascasianischen Konzepts für heutige Fragestellungen: 1. die *Täter-Opfer-Interdependenz*, 2. die politische und wirtschaftliche *Restitution*, 3. den Begriff der unmittelbaren und mittelbaren *Verantwortlichkeit*, 4. den *weit gefassten Gewaltbegriff*, 5. den *interkulturellen Rechtsdiskurs* und 6. die *Souveränität* als zentralen völkerrechtlichen Begriff.

⁹⁶ Dieses Kapitel fasst die Ergebnisse meiner Dissertation *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Das Völkerrechtskonzept des Bartolomé de Las Casas*. (2006) zusammen.

1. Bei der Schilderung der konkreten Situation in den Kolonien wird die Schuld der Spanier zweifellos deutlich gemacht, aber Las Casas verschweigt auch nicht, dass er sie für Opfer ihrer eigenen Praktiken hält: Die Verbindung moraltheologischer (Sünde) und juristischer (Straftat) Folgen des Handelns führt einerseits zu einer doppelten Ausprägung von Opferleid (materielles *und* spirituelles), die andererseits auf beiden Seiten (bei Indios *und* Spaniern) aufträte. Zum einen seien es vordergründig die Indios, die materielle Schäden zu beklagen haben und zum andern die spirituellen Opfer ihres eigenen Tuns: die Spanier, die sich ob dieses Tuns in Todsünde befänden. Doch wenn man weiterschaut, so verdeutlicht Las Casas, dann seien eben auch die Indios spirituelle Opfer, da sie nicht in die Lage versetzt würden, den rettenden christlichen Glauben anzunehmen, während der finanzielle Ruin Spaniens deutlich mache, dass die Spanier ebenso auch materielle Opfer seien. Die Tat fällt mithin voll auf den Täter zurück, er bekommt sämtliche Konsequenzen selbst zu spüren, jetzt und in Zukunft.

Es stellt sich die Frage nach den globalen Interdependenzen in der heutigen Zeit, die von scheinbaren Antagonismen geprägt ist (Armut/Reichtum, Demokratie/Diktatur, Menschenrechte/Unterdrückung, Säkularisierung/Rückkehr der Religiosität etc.), bei denen sich jeweils Zusammenhänge vermuten lassen. Inwieweit diese nicht nur zwischen materiellem Wohlstand in der „Ersten“ und Armut in der „Dritten“ Welt bestehen, sondern auch zwischen diesem ökonomischen Unterschied und der Sicherheitslage, deutet sich an und es steht zu vermuten, wie sich die Ausgestaltung des Völkerrechts wirtschaftlich und politisch auf diejenigen auswirkt, die zunächst zu profitieren scheinen: Letztlich nicht nur positiv – etwa in Form geringer Produktionskosten, günstiger Rohstoffversorgung und der Stabilisierung von Abhängigkeitsverhältnissen –, sondern auch als negativer Rückwirkung auf die innere Ordnung (Arbeitslosigkeit, Erosion des Sozialstaats), auf die Sicherheit (Terrorismus) und damit auf das, was gesellschaftspolitisch als die entscheidende Komponente des modernen Staates aufgefasst werden kann: die Freiheit des Individuums.

2. Abhilfe bezüglich dieser für beide Seiten ruinösen Entwicklung schaffe nur die *Restitution*, die Rückgabe der besetzten Ländereien und Gebäude, die Rückerstattung des geraubten Gutes und die Wiedereinsetzung der indianischen Fürsten in die Machtpositionen. Ohne Wiedergutmachung keine Rettung. Eine Hintertür ergibt sich bei Las Casas in der Versöhnung und dem Schuldenerlass seitens der Indios, welche freiwillig erfolgen müssen. Die Herrschaftsrestitution ist die logische Folge aus der politischen Theorie des Las Casas,

welche die indianischen Fürsten als natürliche Herren ansieht und die spanische Herrschaft lediglich als Mittel zum Zwecke einer erfolgreichen Evangelisierung begreift. Diese Fremdherrschaft – und das ist der entscheidende Unterschied zu der kolonialistischen Position eines Sepúlveda – ist auf die Zustimmung der Indio-Völker angewiesen, muss also von den zu Beherrschenden und zu Missionierenden legitimiert sein, um nicht nur *in potentia* zu bestehen, sondern auch *in actu* wirksam zu werden. Sein (unerfüllter) Traum ist eine Konföderation freier indianischer Gemeinwesen mit dem Königreich Spanien.

Auch in diesem Kontext sei der Blick auf die aktuelle Lage gerichtet, in der zum Thema Wiedergutmachung die Forderung nach Schuldenerlass für die ärmsten Länder erhoben wird.

3. Las Casas sieht eine umfassende unmittelbare und mittelbare *Verantwortlichkeit* der Spanier und unterscheidet dabei nicht zwischen den Ebenen. Es geht ihm um das System. Dabei schont er auch die höchste Ebene nicht.

Auch heute gibt es eine Verantwortlichkeit auf allen Ebenen: Wirtschaftspolitisch, unternehmerisch und auf Seiten der Konsumenten.

4. Andererseits fordert Las Casas' *weitgreifender Gewaltbegriff* dazu auf, nicht bei der konkreten Gewalt am Ende der Kette haften zu bleiben, sondern Verstrickungen und Machenschaften aufzudecken und „Schreibtischtäter“ zu überführen. Die Verantwortlichkeit derer, die befehlen, beauftragen, dulden, wegschauen, beschönigen oder es einfach gar nicht so genau wissen wollen, bleibt nicht unerkannt. Las Casas benennt sie und schreibt denen, die sie nicht ernst nehmen, die gleiche Schuld zu wie denen, die vor Ort die Ausführung besorgen. Bei ihm gibt es kein Verstecken hinter mangelnder Information, kein Wegschauen und keine schuldbefreiende Wirkung hoher und höchster Stände, Positionen und Ämter. Kritik macht auch vor dem König nicht halt, wenn er sich seiner Verantwortung entziehen möchte.

Was auf dieses Bild passt ist der Begriff des „Gewaltdreiecks“ (Galtung), das neben der direkten Gewalt auch die strukturelle und kulturelle Gewalt berücksichtigt, so dass Schreibtischtäter sich nicht auf fehlende Beteiligung am Gräuel herausreden können. Das Encomienda-System ist *an und für sich* ein gewaltsames, der Tod vieler überarbeiteter, geknechteter und miss-achteter Menschen dessen bittere Folge. Las Casas erkennt den Zusammenhang und zögert nicht, diesen in der gebotenen Deutlichkeit darzulegen.

Auch heute sind die Zusammenhänge von direkten, strukturelle und kultureller Gewalt offenkundig, die sich in wirtschaftlichen Prozessen zeigt und deren Überwindung ein zentrales Moment einer neuen Weltwirtschaftsordnung sein muss.

5. Las Casas probt als erster Gelehrter den *interkulturellen Rechtsdiskurs*,⁹⁷ indem er sensibel und geschickt die Auslegung der Rechtsquellen europäischer Tradition, also i. W. des römischen Zivilrechts und des Kirchenrechts, im neuen westindischen Kontext vornimmt. Dabei macht er keine Unterschiede hinsichtlich der Frage, wer Rechtssubjekt und was Rechtsobjekt ist, denn die Indio-Gemeinwesen sind für Las Casas Rechtssysteme, denen man auf gleicher Augenhöhe zu begegnen hat, was bedeutet, dass ihre Rechtsnormen zu respektieren sind. Die Grenzen des Respekts sind gleichwohl ebenfalls festgeschrieben: Die christliche Weltanschauung und das Ethos des Evangeliums haben Vorrang. Las Casas vertritt mit dieser eingeschränkten Diskursreziprozität⁹⁸ im Rechtsverständnis einen Pluralismus mit einer christlichen Leitkultur, eine bedingte Offenheit und Dialogbereitschaft also, welche die Anerkennung und das Verständnis für andere Sitten auf der faktischen Ebene nicht mit einem grund- und haltlosen Relativismus auf der Begründungsebene verwechselt.

Heute besteht die Gefahr darin, dass der Kulturpluralismus in einen ethischen Relativismus mündet, der die Universalität der Menschenrechte okzidentaler Provenienz vor dem Hintergrund des Diskurses um Genesis und Geltung in Frage stellt.⁹⁹

6. Dennoch reicht die Anerkennung des Rechtskorpus der indianischen Gemeinwesen bei Las Casas aus, um ihnen *Souveränität* zu verleihen bzgl. der Herrschaftsrechte ihrer Fürsten und hinsichtlich der Besitzrechte an ihren Ländereien und Bodenschätzen und an all dem, was sie daraus seit Jahrhunderten gefertigt hatten. Wie weit diese Souveränität reicht, ist ebenso klar geregelt, gilt Las Casas doch ein Subordinationsmodell als unabdingbar, nach dem die christlichen Spanier die Oberherrschaft innehaben. Hier tritt die erste praktische Konsequenz aus dem Rechtsverständnis des Las Casas zu Tage: Partikulare Souveränitätsideen befinden sich stets mit absoluten Wertvorstellungen in Konkurrenz. Was bleibt, ist eine Souveränität in

⁹⁷ Selbst Vitoria steht in dieser Frage hinter Las Casas zurück.

⁹⁸ Die klare Einschränkung des Akzeptanzraums durch den Verweis auf das Primat christlicher Wertordnung darf bei aller Begeisterung über die „Modernität“ des Las Casas nicht übersehen werden. Von „wahre[r] Diskursreziprozität“ (Delgado) kann m. M. n. nur in wirtschaftlichen Fragen, nicht aber in politischen oder religiösen Zusammenhängen gesprochen werden. Ein Diebstahl mag für ihn unabhängig der Herkunft der Täter eine moralische Verfehlung und überdies eine Straftat sein, eine Opfergabe erfährt ihren Wert jedoch aus dem damit verbundenen Glauben. Hier gilt nicht mehr die unbedingte und zeitlose Gleichwertigkeit vergleichbarer indianischer und christlicher Handlungen.

⁹⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz *Zur Universalität der Menschenrechte* (2005).

den Grenzen christlicher Leitkultur, die in seinen Augen erst durch diese zu einer wahren Souveränität werden kann.

Souveränität wird im aktuellen Diskurs um das Recht oder die Pflicht zur humanitären Intervention als *Verantwortung* verstanden. Souveränität ist die Verantwortung für den Schutz der Menschen, ganz im hobbes'schen Sinne, und darf nicht als Schutzschild missbraucht werden, unter dem Menschenrechtsverletzungen unbehelligt bleiben, weil das Völkerrecht „Nichteinmischung“ gebietet (Art 2, 7 UN-Charta).

Insoweit stellt sich die Frage zum Spannungsverhältnis von Subordination und Souveränität heute erneut. Verantwortungsvoll gedeutete Souveränität erfährt durch die Subordination unter das Regime der Vereinten Nationen, das freilich in diesem Sinne weiter zu entwickeln ist, keine tatsächliche Einschränkung, wird das nationale Regime doch einer Leitkultur unterstellt, mit der es nur dann in Konflikt gerät, wenn es die Bindung der Souveränität an Verantwortung löst, wodurch sich aber der Anspruch auf Souveränität selbst *ad absurdum* führt, da Souveränität nur zusammen mit Verantwortung besteht.¹⁰⁰

Diese sechs Punkte zeigen, dass Las Casas Themen anspricht, die von großer Aktualität sind. Er markiert entscheidende Konfliktpunkte und Streiffragen der Völkerrechtsreform. Der Frage nach Universalismus vs. Relativismus der *Menschenrechte*, nach der Legitimation und den Grenzen von *Herrschaft und Souveränität*, nach den Bedingungen einer *globalen Wirtschaft*, in der die Forderung nach *Restitution* und *Wiedergutmachung* als Voraussetzung einer besseren Zukunft für alle erhoben wird, sowie der *Aufdeckung der Gewalt* in allen ihren Erscheinungsformen muss auch heute besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Lösungsansätze des Bartolomé de Las Casas sind geleitet von den Motiven der *Gerechtigkeit* und des *Wohlwollens*. Das macht sie wertvoll und bedenkenswert – bei aller Skepsis angesichts der Differenzen von „erster Globalisierung“ nach 1492 und „zweiter Globalisierung“ nach 1989/91. Ich verstehe die vorgenommene Aktualisierung in diesem Sinne v. a. als Diskussionsanreiz.

V. Bibliographie

¹⁰⁰ Mehr zum Thema Las Casas und humanitärer Interventionismus in meinem Aufsatz *Neue Weltordnung, alter Widerstand. Zur Aktualität des Dominikanerpaters Bartolomé de Las Casas (1484-1566)* (2004).

Aristoteles 1991: *Politik*. Buch 1, in: Grumbach, E. / Flashar, H. (Hg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 9, Darmstadt.

Augustinus 1891: *Contra faustum*, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25, Prag.

Augustinus ²1985: *Vom Gottesstaat*, Bd. 2 (Buch XI-XXII), München.

Bordat, Josef 2004: *Neue Weltordnung, alter Widerstand. Zur Aktualität des Dominikanerpaters Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, in: Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur. Jg. 20, Nr. 2, Graz.

Bordat, Josef 2005: *Zur Universalität der Menschenrechte*, in: Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie. Jg. 25, Nr. 43, München.

Bordat, Josef 2006: *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Das Völkerrechtskonzept des Bartolomé de Las Casas*, Aachen.

Budzik, Stanislaw 1988: *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck.

Casteñeda Delgado, Paulino 1968: *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria.

Gerbi, Antonello 1960: *La disputa del Nuevo Mundo*, Buenos Aires.

Gillner, Matthias 1997: *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten*, Stuttgart.

Hampe, Karl ⁴1919: *Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer*, o.O.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ⁵1955: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Hamburg.

Hertz, Anselm 1982: *Die Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ als ethischer Kompromiß*, in: Ders. (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg i. Br.

Höffner, Joseph ³1972: *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter*, Trier.

Ipsen, Knut ³1990: *Völkerrecht*, München.

Las Casas, Bartolomé de 1988: *Apología*, hg. v. Losada, A, in: Casteñeda Delgado, P. (Hg.): Bartolomé de Las Casas. Obras completas, Bd. 9, Madrid.

Las Casas, Bartolomé de 1992: *Apologética historia sumaria*, Bd. 2, hg. v. Castelló, V. A, in: Casteñeda Delgado, P. (Hg.): Bartolomé de Las Casas. Obras completas, Bd. 7, Madrid.

Las Casas, Bartolomé de 1996: *Deutsche Werkauswahl*, Bd. 3.1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hrsg. v. Delgado, M., Paderborn.

Montesquieu, Charles de 1965: *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart.

Pérez Fernández, Ignacio 1996: *Der historische Einfluß des Bartolomé de Las Casas auf den „Quijote“ - Versuch über einen „begründeten Verdacht“*, in: Delgado, M. (Hg.): *Deutsche Werkauswahl*. Bd. 3.1: *Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*, Paderborn.

Ricken, Frido 1988: *Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden*, Barsbüttel.

Sepúlveda, Juan Ginés de 1951: *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid.

Thomas von Aquin 1933 ff.: *Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica*, 36 Bde., hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg b. Köln, Heidelberg / München u. Graz / Wien / Salzburg.

Thomas von Aquin 1987 ff.: *Summe gegen die Heiden. Summae contra gentiles libri quatuor*, Darmstadt.

Vitoria, Francisco de 1952: *De Indis recenter inventis et de iure belli hispanorum in barbaros. Relectiones. Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Krieg gegen die Barbaren*, Tübingen.

Vitoria, Francisco de 1981: *De Iure Belli*, Madrid.

Ziegler, Karl-Heinz 1994: *Völkerrechtsgeschichte*, München.