

keit der Wirklichkeit aus dem Blick Machiavellis vor: „In allen menschlichen Dingen zeigt sich bei genauer Prüfung, daß man nie einen Übelstand beseitigen kann, ohne daß daraus ein anderer entsteht“ (106: Discorsi I 6). Jede Situation könne umschlagen, keine sei vollkommen, jede stehe in Spannung und jede im Streit mit anderen. Diese „*Conditio humana*“ ist in die Vorstellung des Menschen von sich und seiner Welt aufzunehmen. L. setzt Machiavelli – unter diesem Aspekt nicht unberechtigt – mit Heraklit in Bezug. Der Mensch müsse sich behaupten, wolle er nicht untergehen; das Gebot der Selbsterhaltung (92, 111) erzwingt auch ein Handeln, das als unrecht, grausam oder schändlich bezeichnet werde (112: Discorsi III 41). Wenn Machiavelli dabei gelegentlich die Macht in den Dienst des Staates oder des Vaterlandes gestellt sehen will und so scheinbar wieder eine Art Zielgerichtetheit der Macht einführt, ist zu sehen, daß Staat und Vaterland Ergebnis menschlicher Tat sind und somit der Rahmen der Selbstschöpfung des Menschen nicht verlassen werde (112 wäre mit 147 in Beziehung zu setzen). Dies führt zum *V. Kapitel* (115–192), welches nun genauer die Macht untersucht. L. wählt wie immer eine schwierigere Ausdrucksweise und spricht von der „Struktur der Macht“. Er untersucht das Koordinatennetz, in welchem menschliches Tun sich unter die „Fortuna“ gestellt sieht, der „*necessità*“ ausgeliefert, aber über „*virtù*“ verfügt und sich in der „*qualità de' Tempi*“ äußert: in diesem Netz ringt der Mensch um sein Bestehen. L. zeigt sehr gut, wie sich gerade im Erleben der Verfügbarkeit, in der Auslieferung an gar nicht gestaltbare Mächte und innerhalb der als unwiederholbar erkannten Situation der Mensch seiner Freiheit bewußt wird. Wertvolles wird hier zum Verhältnis von „Fortuna bona“ und „Fortuna mala“, zu „Chronos“ und „Kairos“ und zum Verhältnis von „Eigentum“ und „Besitz“ gesagt. Das *Schlusskapitel* rafft in dichtester Form die Ergebnisse zusammen und scheut nicht vor dem Satz zurück, daß der Mensch nur Macht habe, weil er Macht „ist“ und daß „das Haben der Macht . . . seinen Existenzgrund im Sein als Macht“ habe (196). Um bei letzterem die Bewertung fortzusetzen, ist zu fragen, gewinnt L. Kriterien für den Umgang mit der Macht? L. versichert, daß es bei Machiavelli nicht um das Sollen, sondern um das Sein gehe (115), eine Aussage, zu der m. E. mehr zu sagen gewesen wäre, nicht nur über den Status der im „Principe“ erteilten Ratschläge. L. weist am Schluß seiner Arbeit, wo er die Frage nach Kriterien des Machtgebrauchs offenbar selbst als notwendig empfindet, auf dreierlei Pflichten hin: auf die Pflicht zur schonungslosen Wahrnehmung der politischen und natürlichen Kräfte, die Pflicht zur Selbstbegrenzung und zur Identität mit sich selbst (197f.). Doch scheinen mir die zwei letztgenannten Pflichten nicht völlig klar und ausreichend begründet. Ein zweites: Es gelang L. sicherlich ein guter, solider Einstieg in das Denken Machiavellis und eine interessante Erhellung seiner Gedankenwelt. Doch erlag L. ein wenig der Gefahr, zu viel mit zu viel in Beziehung zu setzen. Mancher Verweis auf Nietzsche oder Althusser trägt etwas bei, gelegentlich belasten Vergleiche aber, da sie entweder bloße Garnitur (Vergleich mit Wittgenstein: 96) sind oder der Kontext der miteinander verglichenen Standpunkte außer acht gelassen ist. Ein dritter Punkt: L. geht aber auf Spannungen in den Aussagen oder Widersprüche der untersuchten Werke nicht ein. Ihm liegt viel daran, Machiavelli „auf den Begriff zu bringen“. Läßt sich L. aber nicht durch seinen Begriffsapparat, der gelegentlich zum Selbstläufer degeneriert, zu zu weitgehenden Konsequenzen verführen, etwa in der Behandlung des „Künstlichen“? Die Ausdrucksweise L.s ist nicht ganz einfach. Doch ist die Arbeit höchst anregend. Hoffentlich werden dem Autor weitere Arbeiten aus diesem Antrieb der Aufhellung geistesgeschichtlicher Bewegungen gelingen.

N. BRIESKORN S. J.

JUSTENHOVEN, HEINZ-GERHARD, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden* (Theologie und Frieden 5). Köln: Bachem 1991. 213 S.

Diese bei Philipp Schmitz S. J., Hochschule St. Georgen, angefertigte Dissertation setzt sich zum Anliegen, die uns überlieferten Aussagen des Dominikaners Francisco de Vitorias (1483–1546) zu Krieg und Frieden, beziehungsweise zum gerechten Krieg, auf eine leichtere Weise als bisher möglich zugänglich zu machen. Auf eine knappe Vorstellung des Lebenslaufes Vitorias folgen Bemerkungen zum Zustand der uns über-

lieferten staatsphilosophischen Texte des Dominikaners und eine kritische Sichtung der bisherigen Forschung. Fünf idealtypisch zurechtgeschnittene und von J. durchweg zutreffend charakterisierte Ansätze zeigen, daß bisher „nur einzelne Aspekte der Lehre Vitorias vom gerechten Krieg untersucht wurden“ (19). J. stellt heraus (20–23), daß Vitoria im Grundansatz der Lehre seines Ordensbruders Thomas von Aquin vom gerechten Krieg (STh II–II 40) folgt, aber von seinem 16. Jahrhundert und seinen neuen Bedingungen her diese Lehre gestaltet. Die geistig-politische Einheit des 13. Jahrhunderts – m. E. von J. zu befragt behauptet – ist im 16. Jahrhundert zerbrochen, Kaiser und Papst wird nicht mehr das letzte und das erste Wort zugebilligt. Anstelle der Auctoritas des Papstes und des Kaisers ist der Herrschaftsanspruch zahlreicher Fürsten getreten, welche keine Obergewalt über sich mehr anerkennen. Das Recht hat ein neue Selbständigkeit gewonnen, so daß Vitoria die Überlegungen zu Krieg und Frieden nicht mehr von der „Caritas“, sondern der „Justitia“ her lese (177), eine Behauptung, die J. mit dem Verweis auf eine Arbeit M. D. Chenus belegt. Diese inhaltliche Akzentverschiebung von „Caritas“ zu „Justitia“ hindert Vitoria nicht, so füge ich hinzu, seine Erörterung unter „Caritas“ weiterhin anzusiedeln (ComSTh II–II 40). Die „Neue Welt“, so wie sie sich Vitoria zeigt, ist nicht mit einer Gattung von Wesen besiedelt, die allenfalls zu Sklaven taugen, sondern hat hochdifferenzierte politische Gebilde hervorgebracht. Das christliche Abendland ist nicht mehr „die Welt“. So ist nach einer allgemeinen Grundlage zu suchen, welche der Glauben nicht bereitstellen kann, wohl aber – für Vitoria – die Natur und das Naturrecht. Die gewandelte Militärtechnik findet allerdings weniger Eingang in die Analyse des Dominikaners. Vitoria hält (27–38) Gewaltanwendung zur Selbstverteidigung für erlaubt. Diese Verteidigung dürfe sich ebenso auf innere wie äußere Feinde des Gemeinwesens beziehen. Auf dieses Selbstverteidigungsrecht kann jeder für sich und nur für sich verzichten. Jeder ist aber nach seinen Kräften zur Verteidigung anderer verpflichtet. Schon weil es sich um eine Pflicht handelt, scheidet hier ein Verzicht aus. Wie es um diese Pflicht steht, wenn der Dritte auf sein Selbstverteidigungsrecht verzichtet hat, findet sich nicht bei J. behandelt. Der weitgefaßte Kriegsbegriff des Dominikaners wird ausgeleuchtet (34f.). Vitoria unterscheidet – und dies ist neu gegenüber Thomas – Verteidigungs- und Offensivkrieg. Der Verteidigungskrieg geht auf Abwehr unmittelbarer Gewalt (37), der Offensivkrieg zielt auf Ergreifung der Übeltäter. Nicht ganz deutlich wird bei J., inwieweit bei Vitoria ein Fürst durch einen Kriegszug bereits dem Entstehen tödlicher Gefahr zuvorkommen darf. Vom rechtfertigenden Ziel des Krieges, Friede und Sicherheit der *respublica* zu gewährleisten oder wiederherzustellen, läßt sich dies annehmen. Richtig ist der Hinweis J.s, daß sich bei Vitoria Strafrecht und Kriegsrecht trennen oder noch weiter auseinanderentwickeln. Vitoria folgt sodann den drei Kriterien, welche der Aquinate angibt, damit ein Krieg gerecht sei: er muß von der wahren Auctoritas des Machträgers her gebilligt sein (39–83), aus einem gerechten Grund erfolgen (85–125) und in rechter Absicht durchgeführt werden (127–163). Anlässlich der Erörterung des ersten Kriteriums entwickelt Vitoria eine Sozialanthropologie, welche die Errichtung des Staates und die Existenz der politischen Gewalt als naturnotwendig erweist und damit letztlich aus *ius divinum* herleitet und legitimiert. Die vielen politischen Gebilde des Abendlandes und der „Neuen Welt“ – das Azteken- und das Inkareich sind jedoch kurz zuvor bereits zerstört worden – sind, soweit und solange sie das soziale Leben ordnen und für den Menschen sorgen, von Natur und Gott gewollt und stehen insofern in gleichem Rang. Kein Staat kann und darf eine Oberhoheit über einen anderen beanspruchen. Da diese Völkerrechtsgemeinschaft sich schützen und auf den Frieden hinarbeiten muß, ist sie verpflichtet, entsprechende Gesetze und Vollstreckungen, Abwehrmaßnahmen einzurichten. Die Strafgewalt der Fürsten erfolgt im Auftrag der Völkergemeinschaft. Genausowenig wie die *societas civilis* leitet diese Völkergemeinschaft ihr Recht aus Vertrag oder mehrheitlicher Zustimmung her, sondern aus der Natur, denn diese ordnet den einzelnen letztlich auf das Leben in der Völkergemeinschaft hin und trägt ihm somit die Sorge auf, für Frieden und Sicherheit einzutreten (68). Das Volk ist bei grundsätzlichen Entscheidungen, wie bei jener über die Notwendigkeit eines Krieges, mit heranzuziehen (49). J. führt dann die formalen und materialen Elemente des zweiten Kriteriums, des gerechten Grundes vor (85–125). Längere Ausführ-

rungen widmet J. hierbei der Frage, ob der Krieg auf beiden Seiten gerecht sein kann, welches die Verantwortung der Entscheidungsträger und der Untertanen sei und wie mit Zweifeln am gerechten Grund umzugehen sei. Wenn J. sagt „durch Unwissenheit kann Krieg auf beiden Seiten gerecht sein“, so ist doch wohl gemeint, daß er auf beiden Seiten als gerecht eingestuft werden kann, auf der einen zu Recht, auf der anderen durch eventuell entschuldbaren guten Glauben (122). Auch hier bringt J. ausgezeichnet die Grenzziehungen und die Forderungen nach Mäßigung bei Vitoria zum Ausdruck. Dies wird im folgenden Teil noch deutlicher, wenn J. das dritte Kriterium, das der rechten Absicht (127–163) entfaltet. Dürfen Unschuldige ihres Eigentums beraubt werden, wie ist mit Kriegsgefangenen umzugehen, dürfen schuldige Fürsten abgesetzt werden: Dies sind nur einige Probleme aus der Vielzahl, welche Vitoria kasuistisch erörtert, doch ohne den Zusammenhang mit den Prämissen zu verlieren. Das Schlußkapitel trägt den Titel „Theologische Dimension und politische Vision“ und liest Vitorias Entwurf des Völkerrechts von der alle Menschen und Völker umfassenden und erfassenden Heilsperspektive her. Vitoria wird erst recht verstanden, wenn zur Kenntnis genommen wird, daß er die zeitlich-politische Ordnung auf das geistliche Ziel hingeeordnet sieht. Diese Ausrichtung hebt die Eigenständigkeit des politisch-rechtlichen Bereichs nicht auf. – So sehr J. auch von der Klarheit der Darstellung dieses spätscholastischen Autors profitiert, so ist ihm doch selbst auch eine sehr übersichtliche und klar strukturierte Arbeit gelungen. Der Leser wird eine Fundgrube an weiterführender Literatur antreffen. Vitorias Denken ist in einem wichtigen Teil umfassend und zuverlässig erschlossen. J. wird seinem Anliegen gerecht, den Begründungszusammenhang sittlicher Normen bei Vitoria aufzuzeigen. Unerklärlich ist mir jedoch, daß J. bei den gerechten Gründen für einen Krieg, unter dem Titel „Unverzichtbare Rechte für den Frieden der Völkergemeinschaft“ zwar das Handels-, Einwanderungs- und Niederlassungsrecht, das Recht auf Gleichbehandlung und auf Bürgerrecht aufzählt (96), deren Verletzung zum Krieg berechtigt, aber zentrale Rechte zum gerechten Krieg nicht nennt: das Recht, 1. christlich gewordener Völker gegen ihre Fürsten, die sie zum Heidentum zurückbekehren wollen, auch kriegerischen Widerstand zu leisten, 2. mit Kriegseinsatz selbst legitime Fürsten zu verjagen, wenn sie einen anderen Glauben als ihre Untertanen haben, 3. Menschen vor Bräuchen, wie die der Menschenopfer, welches ihre Fürsten oder Priester anordnen, durch Krieg zu schützen, oder 4. verbündeten Völkern gegen ihre Feinde zu Hilfe zu kommen. Daß gerade diese Gründe (*Relección primera de los Indios*. Nr. 13, 14, 15, 17) eine ausschlaggebende Rolle in der Frage der Rechtfertigung der Conquista gespielt haben, bedarf keiner Erwähnung. Ein anderer Gesichtspunkt: In Beichtsummen wie etwa der *Summa confessorum* des Johannes von Erfurt (I.5.7., f. 20 rbf.) sind am Ende des 13. Jahrhunderts bereits vier und nicht bloß drei Kriterien angegeben, welche vorliegen müssen, damit ein Krieg gerecht sei: *Auctoritas principis* oder *papae*, *Iusta causa*, *Recta intentio* und *Debitus modus*. Dies nur zur kurz hingeworfenen Bewertung der Arbeit Robert Regouts (14).

N. BRIEKORN S. J.

WIMMER, REINER, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Kantstudien EH 124). Berlin – New York: de Gruyter 1990. 286 S.

1. Vorliegender Band gibt die überarbeitete Fassung einer Habilitationsschrift wieder, die unter dem Titel „Religion des guten Lebens. Kants Lehre vom höchsten Gut als der eschatologischen Vollendung des menschlichen Daseins“ von der Philosophischen Fakultät der Universität Konstanz angenommen wurde. In der Tat liefert die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Lehre vom höchsten Gut den Leitfaden für diese Untersuchung, die der Vf. durch eine breit angelegte und eingehende Analyse der Schriften Kants durchgeführt hat. In den Worten W.s.: „Diese Arbeit beansprucht, mit Kants Begriff des höchsten Guts des Menschen erstmals jenen Einheitspunkt aufzuzeigen zu haben, der es gestattet, die gesamte kritische Religionsphilosophie Kants als ein systematisches Ganzes zu begreifen“ (8 f.).

Die Studie ist in drei Teile gegliedert. Der *erste* Teil ist der Lehre vom höchsten Gut in den drei Kritiken gewidmet und geht in seinem Kern auf die Glückseligkeit ein, die