

## Sünde als Kriegsgrund in der frühen Neuzeit

Francisco de Vitoria († 1546) zum 450. Todestag

VON MICHAEL SIEVERNICH S. J.

*Bellum nullum argumentum est pro veritate fidei Christianae.*  
(Vitoria, De Indis II, 15)

Das politische Denken an der Schwelle zur Neuzeit wurde in erheblichem Maß durch jene ethischen und juristischen Probleme bestimmt, die sich durch die Conquista der Neuen Welt und die Unterwerfung der meso-amerikanischen und andinen Großreiche stellten. Die neuartige Situation verschaffte der klassischen Lehre vom „gerechten Krieg“ neue Aktualität und Anwendungsfelder, forderte aber auch eine Überprüfung ihrer Grundlagen<sup>1</sup>. Dies galt insbesondere für die mit der Autorität Innozenz' IV. verbürgte Lehre, daß die Sünde der anderen, seien es politische Gegner oder fremde Völker, ein gerechter Grund (*causa justa*) sein könne, diese mit Krieg zu überziehen. Zu Beginn der Neuzeit wurde diese Lehre gewissermaßen letztmals angewandt und erstmals als inkompatibel mit dem modernen Völkerrecht erwiesen. Angewandt wurde sie zur Legitimierung von Kriegen in der Alten und in der Neuen Welt: Beim Krieg zwischen christlichen Fürsten in der Alten Welt griff der erasmianisch gesinnte kaiserliche Sekretär Alfonso de Valdés (1490–1532) darauf zurück; bei der Rechtfertigung der spanischen Eroberungskriege bediente sich ihrer der humanistisch orientierte kaiserliche Hofchronist Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573). Kritisiert und als inkompatibel zurückgewiesen wurde die Lehre von Francisco de Vitoria (1483?–1546) und seiner „Schule von Salamanca“, die auf diese Weise dazu beitrugen, ein theokratisches Staats- und Kirchenverständnis zu verabschieden und neue Grundlagen für ein gemeinsames Recht der Völker in einer einzigen und doch pluralen Menschheit zu legen.

### 1. Die Sünden der Alten Welt (Alfonso de Valdés)

Die Eroberung und Plünderung Roms durch kaiserliche Truppen im Jahr 1527 sind als *Sacco di Roma* in die Geschichte eingegangen. Hintergrund dieses Ereignisses, das die Christenheit erschütterte, waren die machtpolitischen Rivalitäten zwischen Karl V. und dem französischen König Franz I. um die Herrschaft in Oberitalien, die zwar 1525 im Sieg von Pavia zur Niederlage und Gefangennahme Franz' I., ein Jahr später aber in der Liga von Cognac zu einer neuen Machtkonstellation gegen die Kaiserlichen führten. Dieser schloß sich auch der bis dahin kaisertreue Medici-Papst Kle-

<sup>1</sup> Zum Überblick vgl. J. A. Fernández-Santamaría, *The state, war and peace. Spanish political thought in the Renaissance 1516–1559*, Cambridge 1977.

mens VII. an, um, wie er versicherte, die Freiheit Italiens und des Apostolischen Stuhls zu sichern. Gegen diesen französisch-päpstlichen Bund marschierten die kaiserlichen Truppen, die spanischen unter Befehl von Charles de Bourbon, die sich mit den deutschen Landsknechten unter Jörg von Frundsberg vereinigten. Hungernd, meuternd und schlecht besoldet zogen sie in Eilmärschen auf Rom und drangen im ersten Ansturm am 6. Mai 1527 in die Stadt ein. Durch den Tod Frundsbergs und Bourbons führungslos geworden, wüteten die Soldaten in der Ewigen Stadt, zerstörten, plünderten, raubten und vergewaltigten. Der Papst war mit seinem Gefolge in die Engelsburg geflohen, mußte sich dort ergeben und blieb monatelang Gefangener, bis er sich durch politische Zugeständnisse und hohe Geldzahlungen freikaufen konnte. Dieser Krieg gegen die heilige Stadt stellte Karl V. freilich vor eine schwierige Frage: „Wie sollte er es seinen Untertanen erklären, daß er, der Katholische Monarch, der Kaiser und der Schild der Kirche, es für notwendig hielt, gegen die Soldaten des Papstes zu kämpfen?“<sup>2</sup>

Eine Antwort auf diese Frage stellte der *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, den Alfonso de Valdés<sup>3</sup>, Zwillingsbruder des berühmteren Juan de Valdés, verfaßte. Um 1490 in Cuenca geboren, studierte er unter Anleitung des mit ihm befreundeten italienischen Humanisten Pietro Martire d'Angiera und vervollständigte seine Bildung wohl an der neugegründeten Universität von Alcalá de Henares. Durch Eintritt in die Dienste des Großkanzlers Gattinara kam er in Kontakt mit dem Hof Karls V., den er zur Krönung nach Aachen und zum Reichstag nach Worms (1521) begleitete. 1522 trat er als Sekretär in die Kanzlei des Kaisers ein und war dort ab 1526 für die lateinische Korrespondenz zuständig. Als überzeugter Erasmianer übte er in diesem Geist einen großen Einfluß aus. 1529 begleitete er den Kaiser zum Friedensschluß mit dem Papst und zur Kaiserkrönung nach Bologna und nahm danach am Reichstag zu Augsburg (1530) teil; noch vor dessen Eröffnung führte er als kaiserlicher Sekretär Geheimverhandlungen mit Philipp Melanchthon<sup>4</sup>. Am 3. Oktober 1532 starb er während einer Pestepidemie in Wien.

Außer zahlreichen Briefen und einem Bericht über den Sieg von Pavia sind zwei literarische Dialoge von ihm überliefert, die beide im Horizont erasmianischen Ideenguts und zugleich im Dienst der Kaiseridee stehen. Der *Diálogo de Mercurio y Carón* schildert in mythologischer Gestaltung die kriegerischen Ereignisse der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts, insbesondere die Auseinandersetzung zwischen Karl V. und dem französischen Kö-

<sup>2</sup> M. Fernández Álvarez, Karl V., Herrscher eines Weltreichs, München 1980, 77.

<sup>3</sup> Zu Leben und Wirken vgl. M. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, Bd. 2, Madrid 1880, 96–128.

<sup>4</sup> Vgl. G. Müller, Um die Einheit der Kirche. Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530. In: Reformata reformanda (FS Hubert Jedin), hg. von E. Iserloh und K. Reppen, Bd. 1, Münster 1965, 393–424, hier 395.

nig Franz I. Der *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*<sup>5</sup> ist ein Gespräch zwischen dem Caballero Lactancio und dem Arcidiano (Erzdiakon) del Viso über die Eroberung und Plünderung Roms (*Sacco di Roma*). Beide Dialoge haben die Form einer dialogischen Diatribe und zeigen den Erasmusianer Valdés, dem es einerseits um Reform der Kirche und Verinnerlichung des Christentums geht und der deshalb alle äußerlichen Formen einer scharfen Kritik unterzieht, und dem es andererseits um die Verteidigung der Gestalt und der Politik Karls V. geht, der für ihn das Ideal eines christlichen Herrschers darstellt.

Die politische Dimension des Dialogs über die Ereignisse in Rom kommt in einem Brief an Erasmus zum Ausdruck, den Valdés am 15. Mai 1529 in Barcelona verfaßte. Er habe den Dialog *de capta ac diruta Roma* geschrieben, um den Kaiser von jeder Schuld zu befreien (Caesarem omnino a culpa liberarem) und alle Schuld auf den Papst zu schieben (in Pontificem totam transfunderem)<sup>6</sup>. Die humanistische Begründung ist in der Widmung des Dialogs *al lector* zu finden, wo Valdés betont, daß er die umlaufenden falschen Urteile über die Ereignisse in Rom überwinden möchte; das gemeine Volk hege sie nur deshalb, weil es ausschließlich auf die Äußerlichkeit der Religion achte und es als Verlust des Glaubens erachte, wenn diese zerstört werde (D 71).

Valdés läßt den fiktiven Dialog vor der Kirche S. Francisco an der *plaza* von Valladolid beginnen. Dort trifft Lactancio den Erzdiakon, der nur als Soldat verkleidet aus Rom hatte fliehen können. Um keinerlei fremde Zeugen des Gesprächs zu haben, ziehen sich die beiden zum Gespräch in die Kirche zurück.

Der Dialog hat zwei Teile, deren Ziele Valdés in der Begründung (*argumento*) angibt: Der erste soll dartun, daß den Kaiser keinerlei Schuld am *Sacco di Roma* treffe, und der zweite, daß Gott ihn zum Wohl der Christenheit erlaubit habe (D 73).

Die Gesprächsstrategie des ersten Teils ordnet dem Erzdiakon einen mehr narrativen Part zu; dieser berichtet von den unerhörten Grausamkeiten der kaiserlichen Truppen, die schlimmer als die Ungläubigen gehaust hätten; denn als die Goten Rom eroberten, hätten sie wenigstens die Kirchen und Reliquien unberührt gelassen. Wie „hungrige Wölfe“ (D 123) aber seien die Kaiserlichen gekommen, um den Apostolischen Stuhl zu zerstören. „Was werden die Türken, Mohammedaner, Juden und Lutheraner sagen, wenn sie sehen, wie schlecht das Haupt der Christenheit behandelt wird?“ (D 82) Die Verantwortung und Schuld für diese Katastrophe gibt der Erzdiakon immer wieder dem Kaiser. Lactancio dagegen argumentiert

<sup>5</sup> Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (Clásicos castellanos 89), ed. José F. Montesinos, Madrid 1928 (im laufenden Text mit Sigel D und Seitenangabe zitiert).

<sup>6</sup> Text des Briefes in: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, Bd. 8, Oxford 1934, 169–174, hier 172.

apologetisch, daß den Kaiser „keinerlei Schuld“ treffe (D 84), diese vielmehr beim Papst liege, der, statt seines geistlichen Amtes als Stellvertreter Christi zu walten und Frieden zu stiften, wie ein weltlicher Fürst Krieg führe. „Erasmus im Dienst der kaiserlichen Politik“, so charakterisiert Bataillon den Dialog<sup>7</sup>.

Der zweite Teil des Dialogs behandelt die Frage, warum Gott die Bestrafung der Stadt zum „größeren Wohl (mayor bien) der Christenheit“ zugelassen habe (D 126). Als entscheidenden Rechtfertigungsgrund nennt Valdés im Munde von Lactancio immer wieder die „Laster des römischen Hofes“ (D 131) und die „Sünden der Stadt“ (D 145) und betont, „daß alles, was sich ereignete, offensichtlich durch Gottes Urteil geschehen war, um jene Stadt zu bestrafen, in der unter großer Verachtung der christlichen Religion alle Laster herrschten, die die Bosheit der Menschen erfinden kann.“ (D 84) Dabei bedient sich Valdés einerseits einer geschichtstheologischen Deutung der damaligen Reformbewegungen und andererseits des humanistischen Schemas der Kritik an der veräußerlichten Religion und der Betonung ihrer evangeliumsgemäßen Verinnerlichung.

Was die Geschichtsdeutung angeht, entwickelt Valdés das Schema eines dreifachen Eingreifen Gottes: (1) Als die Sünden des päpstlichen Hofes überhandnahmen und Gott sah, daß dieser weder auf Propheten noch auf Evangelisten oder Kirchenlehrer hörte, sandte er „in unseren Tagen“ Erasmus von Rotterdam, der durch seine Beredsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die „Laster und Irrtümer (vicios y engaños) des römischen Hofes“ und aller sonstigen Kirchenleute aufdeckte (descubriendo), um diese wenigstens durch Scham (vergüença) zur Bekehrung zu bewegen (D 131). (2) Da dieser Bote aber nichts bewirkte, die Übel vielmehr wuchsen, wollte Gott auf eine andere Weise die Bekehrung bewirken (convertirlos) und erlaubte daher, daß sich jener Martin Luther erhebe. Dieser habe nicht nur wie Erasmus beschämt, sondern ganze Völker von ihrem Gehorsam den Kirchenoberen gegenüber abgebracht (apartasse), damit diese sich, wenn schon nicht durch Scham, so wenigstens durch Habsucht (cobdicia) und Ehrgeiz (ambición) bekehrten, d. h. durch die Furcht, den Nutzen (provecho) durch die Deutschen zu verlieren und der Herrschaft (señorío) über Deutschland verlustig zu gehen (D 132). (3) Da aber der römische Klerus weder auf die honesten Rügen (honestas reprehensiones) des Erasmus noch auf die inhonesten Schmähungen (inhonestas injurias) Luthers hören wollen, habe Gott einen weiteren Versuch der Bekehrung unternommen, indem er die Belagerung Roms erlaubte. Auf diese Weise sollten sich der Papst und sein Hof aufgrund der Furcht, das Leben zu verlieren, bekehren (D 143).

Im Rahmen dieser geschichtstheologischen Rechtfertigung des *Sacco di Roma* begründet Valdés auch die Sinnhaftigkeit der einzelnen Vorkommnis-

<sup>7</sup> M. Bataillon, Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle, Paris 1937, hier 395–419.

se, die der Erzdiakon aufführt. Dabei vergleicht Valdés im Munde seines Sprechers Lactancio immer wieder die materielle Verwüstung Roms durch die Soldaten mit der viel schlimmeren immateriellen Verwüstung der Seelen durch die Kirchenleute und gewinnt auf diese Weise weitere Rechtfertigungsgründe. Sicher hätten die Soldaten Gold und Silber aus den Kirchen geraubt; diesen Raub aber habe Gott erlaubt, weil sich durch die Äußerlichkeiten viel Aberglaube und Irrtum eingenistet habe (D 167). Überdies sei es angemessener, Gott in den Armen zu dienen, die „lebendige Tempel“ Gottes seien, als in den Kirchen, den „toten Tempeln“ (D 170). Gott wolle nicht, „daß wir zur Ehre einer Kirche aus Stein es unterließen, die Kirche Gottes, die unsere Seele ist, zu ehren; er wollte nicht, daß wir, um einen Altar zu bauen, es unterließen, dem Armen zu Hilfe zu kommen; er wollte nicht, daß wir es wegen toter Bilder unterließen, die Armen nackt zu lassen, die lebendige Bilder Jesu Christi sind“ (D 172). Gott habe erlaubt, die Kirchen zu berauben, um zu zeigen, daß „lebende Tempel“ besser sind als tote aus Stein und daß es mehr darauf ankomme, Herzen und Willen aufzuopfern als Gold und Silber (D 173). Und wenn der Erzdiakon vorwurfsvoll vorbringt, man habe St. Peter zum Pferdestall gemacht, entgegnet Lactancio, schlimmer als Kirchen in Ställe für Tiere zu verwandeln, sei es, die Seelen in Ställe für Sünden zu verwandeln (D 174 ff.). Auch gegen das Reliquienwesen, bis hin zu den „alten Hosen“ des hl. Joseph in Aachen (D 192), polemisiert Lactancio, um die Schändung der Reliquien in Rom damit zu rechtfertigen, daß dadurch Aberglaube und Täuschung verschwänden (D 199). Das Christentum sei im Grunde zum Heidentum geworden, da statt Mars Santiago und anstelle von Venus Magdalena verehrt würden (D 206).

Alfonso de Valdés rechtfertigt den Krieg gegen den Papst und die Plünderung Roms mit den Sünden und Lastern des römischen Hofes und der Stadt. Die Sünde dient mithin als *causa justa* für den Krieg, der dadurch zum „gerechten Krieg“ wird. Der Kaiser hat nach Auffassung von Valdés nichts anderes getan, als sich von Gott zum Instrument der Bestrafung der Sünde gebrauchen zu lassen. So hehr die Motive in dieser imperialen Propaganda sind, so hehr auch die Kriegsziele, nämlich die „reformación de la Iglesia“ (D 182); bis zum jüngsten Tag werde man sagen, „daß Jesus Christus die Kirche gegründet (formó) und Kaiser Karl V. sie erneuert (restauró)“ habe (D 222).

## 2. Die Sünden der Neuen Welt (Juan Ginés de Sepúlveda)

Die Frage nach den Bedingungen eines „gerechten Krieges“ stellte sich zu Beginn der Neuzeit auf neue Weise. Neu war weder die Tatsache, daß auch christliche Fürsten einander bekriegten, noch die Tatsache von Kriegen gegen nichtchristliche Herrscher, die ebenfalls an der Tagesordnung waren, wie der Fall der Jahrhunderte währenden *reconquista* auf der iberischen Halbinsel zeigt. Völlig neu hingegen waren die Fragen, die sich im Zuge der

iberischen Expansion aus der Entdeckung und Landnahme der Neuen Welt ergaben. Die *conquista*, die Inbesitznahme fremder Länder, die Versklavung der Indianer, die gewaltsame Durchsetzung der spanischen Herrschaft und die Zerstörung der vorhandenen Gemeinwesen, die Ausbeutung der indigenen Bevölkerung, die Einrichtung der *encomienda* (Verbindung von Zwangsarbeit und Missionierung), die militärische Sicherung der Christianisierung, das Eintreiben von Tributen, all diese Phänomene ließen, vor allem bei den mit der Mission betrauten Ordensleuten, die Frage nach der Legitimität, nach den Rechtsgründen der spanischen Präsenz in der Neuen Welt aufkommen. Als symbolischer Auftakt und Auslöser des öffentlichen Diskurses über die Rechtmäßigkeit von Eroberung und Kolonisierung, der die Krone unter Legitimations- und die Gelehrten unter Argumentationszwänge setzte, kann jene berühmte Predigt gelten, die der Dominikaner Antonio de Montesinos im Advent 1511 auf der Insel La Española hielt<sup>8</sup>. Die kontrovers ausgetragenen Debatten, in denen es um die theologischen, ethischen und juridischen Probleme des Kolonialismus ging, trugen in der Indianerschutzgesetzgebung der Krone (*Leyes de Burgos* 1512/13; *Nuevas Leyes* 1542/43), aber auch in neuen Missionsmodellen, wie etwa dem lascajanischen Projekt von *Verapaz*, gewiß praktische Früchte. Doch am bedeutsamsten dürfte sein, daß überhaupt solche Debatten geführt wurden und werden konnten. Da sich keine andere Kolonialmacht einen solchen kritischen Diskurs über die rechtlichen und sittlichen Grundlagen ihrer Politik je erlaubt hat, kann diese Debatte als singular in der Geschichte des Kolonialismus gelten.

Bei diesen Auseinandersetzungen spielte der Humanist und Hofchronist Juan Ginés de Sepúlveda eine prominente Rolle. Um 1490 in Pozoblanco bei Córdoba geboren, studierte Sepúlveda<sup>9</sup> Philosophie in Alcalá de Henares und Theologie in Sigüenza sowie am spanischen Kolleg in Bologna, wo er den italienischen Humanismus kennenlernte. Von Kardinal Giulio de' Medici, dem späteren Papst Klemens VII., mit der Übersetzung des Aristoteles beauftragt, lebte er in Rom und stand zunächst in den Diensten der Kurie. 1527 sollte er den *Sacco di Roma* miterleben und ihn in der Engelsburg überleben. Später finden wir ihn als Gräzisten für die Bibelübersetzung in Kardinal Cajetans Diensten, sodann bei Kardinal Francisco de Quiñones, mit dem zusammen er jener päpstlichen Delegation angehörte, die 1529 Karl V. zur Krönung in Bologna empfing. Bei dieser Gelegenheit lernte er auch Alfonso de Valdés kennen, der zum kaiserlichen Gefolge gehörte. Nach dem Tod seines Gönners Klemens VII. endeten seine italieni-

<sup>8</sup> Vgl. M. Sievernich, Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und ihre Folgen. In: *ders. u. a.* (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 77–98.

<sup>9</sup> Zu Leben und Werk vgl. H. Pietschmann, Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner. In: *Humanismus und Neue Welt* (Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung), hg. von W. Reinhard, Weinheim 1987, 143–166.

schen Jahre; 1536 er trat als Hofchronist in die Dienste des Kaisers, der ihn 1542 auch zu einem der Erzieher des Kronprinzen ernannte. Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit war er in der Debatte um die Rechtmäßigkeit der spanischen Eroberung der Neuen Welt einer der Protagonisten und Gegenspieler von Bartolomé de las Casas, mit dem er vor der Junta von Valladolid (1550–51) disputierte. Auch wenn die Junta keine offizielle Entscheidung fällte, so fanden Sepúlvedas Thesen weniger Zustimmung und durften nicht einmal veröffentlicht werden. Zurückgezogen auf seinem Landgut lebend, stand Sepúlveda bis zu seinem Tod 1573 im Dienst der spanischen Krone.

Neben den philologischen und chronistischen Arbeiten beschäftigten den humanistischen Gelehrten in seinem umfangreichen Werk auch die Streitfragen seiner Zeit, sei es die Reformation Luthers, die Scheidungsabsichten des englischen Königs, die Methode der Inquisition oder die Strömungen im Humanismus. Zu diesen Gelegenheitsschriften kommen Traktate oder Dialoge mehr grundsätzlicher Art zu staats- und moralphilosophischen Fragen. Vor allem aber bewegten ihn die Fragen von Krieg und Frieden. Diesen wandte er sich, mehr grundsätzlich, in dem *Democrates primus* (1535) genannten Dialog zu, und, mehr auf die Neue Welt bezogen, im Werk *Democrates secundus de iustis belli causis* (1541), bisweilen kurz *Democrates alter* genannt. Da diese Schrift keine Druckerlaubnis erhielt, weil die mit der Zensur befaßten Vitoria-Schüler Melchor Cano und Bartolomé Miranda de Carranza die Unterdrückung empfahlen, verfaßte er eine dieses Werk zusammenfassende *Apologia* (1550), deren Verbreitung in Spanien jedoch ebenfalls untersagt wurde. Auch in der Zusammenfassung der Disputation von Valladolid sowie in dem Traktat *De regno* kommt Sepúlveda auf die Rechtfertigungsgründe für den Krieg zu sprechen.

Sepúlveda vertrat in dieser Kolonialdebatte die Auffassung, daß der Krieg gegen die Indianer nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sei. Mit dieser Position stand Sepúlveda keineswegs allein da, vielmehr repräsentierte er eine breite Grundströmung der Zeit. Auch suchte er immer wieder Bundesgenossen für seine Auffassung, die er vor allem unter den Franziskanern fand<sup>10</sup>, während die Dominikaner eher für die Gegenposition standen. Hatte er in seinem Dialog *Democrates primus* zunächst generell die Frage des „gerechten Krieges“ erörtert und diesen mit Berufung auf antike, biblische und kirchliche Autoritäten für erlaubt angesehen, falls eine gerechte Friedensordnung angestrebt werde, so spitzte er die Frage nach der Erlaubtheit des Krieges in anderen Schriften auf die Neue Welt zu. Dabei argumentiert er im Rahmen der scholastischen Theorie des *bellum justum*, die bei Thomas von Aquin ihre klassische Ausformung gefunden hatte. Dieser verwirft in seiner Summe (S. th. II-II q. 40) den Krieg als Verletzung des Lie-

<sup>10</sup> Vgl. J. González Rodríguez, Los amigos franciscanos de Sepúlveda. In: Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), Madrid 1988, 673–693.

besgebots, läßt aber unter bestimmten Bedingungen Ausnahmen zu. Es sind die drei Bedingungen der legitimen Autorität eines Fürsten (*auctoritas legitima*), des gerechten Grundes (*causa iusta*) und der rechten Absicht (*recta intentio*).

Angesichts der neuen Situation in der Neuen Welt nimmt Sepúlveda eine erhebliche Erweiterung bei dem Kriterium der *causa iusta* vor. Über die üblichen hinaus benennt er vier weitere Gründe dafür, daß die Indianer, falls sie sich nicht freiwillig fügen, auch mit kriegerischer Gewalt unterworfen werden können. Systematisch entfaltet er diese Gründe im Dialog *Democrates secundus*<sup>11</sup>. Die beiden Gesprächspartner sind der lutherisch (!) orientierte Leopoldo, der mit Bezug auf das Zeugnis der Heiligen Schrift den Krieg, insbesondere zwischen Christen, ablehnt (*nulla razione*, DS 3 ff.) und keine oder nur höchst selten rechtfertigende Gründe anerkennt, während sein Partner Democrates, Sepúlvedas Sprachrohr, sogar mehr als die üblichen gerechten Gründe für einen Krieg sieht.

Der Dialog besteht aus zwei Büchern. Buch I (DS 1–85) befaßt sich generell mit der klassischen Bestimmung des „gerechten Krieges“ und mit den spezifischen vier Gründen, die den Krieg gegen die Indios in der Neuen Welt rechtfertigen sollen. Buch II (DS 86–124) behandelt eine Reihe von strittigen Fragen, die sich aus der Eroberung der Neuen Welt ergaben und die vor allem von Protagonisten der indianischen Sache wie Bartolomé de Las Casas aufgeworfen wurden: Ist es rechtlich und sittlich erlaubt, die indianischen Völker ihrer Freiheit und ihrer Güter zu berauben? Können Häretiker und Ungläubige legitime Besitzer ihrer Güter sein? Kann es sein, daß beide Kriegsparteien „gerechte Gründe“ für denselben Krieg gegeneinander vorbringen? Sind die Verteidigungskriege der Indianer gerecht?

Im Hauptstück des Dialogs erläutert Sepúlveda die aus der Tradition bekannten drei „gerechten Gründe“ für einen Krieg, d. h. Verteidigung, Rückgewinnung der Kriegsbeute und Bestrafung der Schuldigen (DS 16 f.). Dabei betont er ausdrücklich das Gebot der Mäßigung, um Grausamkeiten auszuschließen, sowie das Ziel eines jeden gerechten Krieges, nämlich Leben in Frieden, Ruhe, Gerechtigkeit und Frieden zu gewährleisten. Zugleich jedoch öffnet er das Tor zu seinen weitergehenden „gerechten Gründen“, indem er den Fürsten zweierlei zugesteht: Erstens haben sie das Recht, böse Menschen präventiv daran zu hindern, von ihrer Fähigkeit zu schaden und zu sündigen (*nocendi et peccandi facultate*) Gebrauch zu machen (DS 15); zweitens haben sie das Recht, das Unrecht (*iniuria*) zu bestrafen, wobei die Strafe der Größe der Schuld entsprechen muß. Auf Verhinderung künftiger Sünden und Bestrafung schon geschehener Sünden lauten mithin die beiden Argumente Sepúlvedas. Auf den Einwand Leopoldos, daß dieses Recht nur

<sup>11</sup> *Juan Ginés de Sepúlveda, Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edición crítica bilingüe, traducción castellana, notas e índices por *Angel Losada*, Madrid: CSIC 1951 (im laufenden Text mit Sigel DS und Seitenangabe).

Gott zustehe, erläutert Democrates, daß Gott sein Recht, nach Paulus (Röm 13, 4), bisweilen durch die Fürsten und die staatliche Obrigkeit ausübe (DS 18).

Über die drei benannten Gründe hinaus hebt Sepúlveda darauf ab, daß es weitere Gründe für einen gerechten Krieg (*aliae iusti belli causae*) gebe, auch wenn sie nicht oft angewendet würden (DS 19). (1) Der erste Grund ergibt sich, mit Berufung auf die aristotelische Lehre von den Herren und Sklaven „von Natur aus“ (*Politik* 1254b), aus der Superiorität der Spanier und der Inferiorität der als „homunculi“ (DS 35) vorgestellten Indios. (2) Ein weiterer Grund besteht in der Bestrafung und Eindämmung der spezifischen Sünden dieser „Barbaren“, d. h. des widernatürlichen Kannibalismus, der den Zorn Gottes besonders erregenden Idolatrie sowie der Praxis der Menschenopfer. (3) Als dritten Grund führt er den Schutz derjenigen Unschuldigen an, die bei Menschenopfern und Kannibalismus zu Opfern werden und denen zu Hilfe zu kommen unbedingte Pflicht ist. (4) Schließlich gibt er auch die Verbreitung der christlichen Religion als Grund an, d. h. vor allem die nötigenfalls gewaltsame Beseitigung der Hindernisse, die der Predigt des Evangeliums unter den Heiden im Wege stehen.

Von diesen vier Gründen (vgl. DS 83f.), deren Reihenfolge in den verschiedenen Schriften Sepúlvedas variiert<sup>12</sup>, interessiert in unserem Zusammenhang vor allem der zweite, der in den Sünden der indianischen Völker einen gerechten Kriegsgrund sieht. Im Munde des Democrates legt Sepúlveda dar, daß der Unglaube (*infidelitas*) der indianischen Völker kein Kriegsgrund sein könne, denn dafür könnten sie ebensowenig bestraft werden, wie sie zum Glauben gezwungen werden dürften (DS 59). Wohl aber müßten, da Gott bisweilen erlaube, die Sünden der Völker (*peccata populorum*) zu strafen (DS 26), die schweren Verbrechen der Anthropophagie, der Idolatrie und der Menschenopfer geahndet werden; auch müsse verhindert werden, daß sie künftig begangen werden. Jede einzelne dieser Taten sei allein schon Grund für einen „höchst gerechten Krieg“ (*iustissimi belli*, DS 39). Sie seien deshalb zu bestrafen, weil sie sich gegen das Naturrecht und die Vernunft richten; und die christlichen Fürsten dürften die Völker unterwerfen, die das Naturrecht verletzen, und sie dazu zwingen, die natürliche Ordnung der Dinge einzuhalten (DS 46f).

Den entscheidenden Einwand gegen diese Auffassung bringt der Dialogpartner Leopoldo vor, wenn er sagt, dann könne man jedes Land militärisch

<sup>12</sup> Im Protokoll, das Domingo de Soto von der Disputation der Kontrahenten Sepúlveda und Las Casas in Valladolid (1550) angefertigte, erscheint eine andere Reihenfolge: (1) Die Schwere der Delikte der Indianer (Idolatrie und andere Sünden wider die Natur); (2) die Rohheit ihres Geistes (*ingenio*), die sie von Natur aus zu Sklaven prädestiniert; (3) die vorherige Unterwerfung (*subjección*) zur Erleichterung der Glaubensverbreitung; (4) das Unrecht der Indios untereinander (Menschenopfer, Anthropophagie). Vgl. *Bartolomé de Las Casas, Aquí se contiene una disputa o controversia*. In: *Tratados de 1552 (Obras completas 10)*, Madrid 1992, 97–193, hier 106. Dt. Die Disputation von Valladolid (1550–1551). In: *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl*, hg. von M. Delgado, Bd. 1, Paderborn 1994, 336–436, hier 351.

angreifen, weil das Naturgesetz überall gebrochen werde und überall Sünden begangen würden. Diesem Einwand gegenüber präzisiert Sepúlveda seine Auffassung: Gravierend sei nicht, daß in einem Volk Sünden *contra naturam* begangen werden, sondern daß die indianischen Völker als ganze, d. h. in ihren Institutionen und Sitten (in publicis moribus et institutis, DS 57f.) die *lex naturalis* nicht beachten. Damit schreibt Sepúlveda den altamerikanischen Gemeinwesen gewissermaßen eine Kollektivschuld zu, aus der sie nur durch Gewalt von außen befreit werden können. In seinem als Fürstenspiegel konzipierten Traktat *De regno* beschreibt Sepúlveda das Argument folgendermaßen: Der gerechte Krieg dient dazu, „die Herrschaft über diejenigen, deren Wohl angezielt wird, anzustreben, damit die Barbaren, ihrer Berechtigung zur Sünde beraubt, ihren dem Naturgesetz widerstreitenden Sitten entrissen und durch fromme Ermahnungen und Belehrungen zu einem humaneren Leben und zur wahren Religion berufen, vernünftigerweise ihre Pflichten erfüllen.“<sup>13</sup> Die biblischen Belegstellen aus dem Alten Testament, die Sepúlveda zur Absicherung seiner Argumente heranzieht, sind vor allem die Passus über die Rechtsansprüche Israels auf das Land (Dtn 7, 1–2; 9, 4–6), über den Krieg gegen Städte aus der deuteronomischen Gesetzessammlung (Dtn 20, 10–14) und über die Strafandrohung gegen die Juden selbst (Lev 26, 27–33). Auch Zitate aus der Weisheitsliteratur (Weish 12, 3–6) und dem Psalter (Ps 79, 6), die das göttliche Strafgericht belegen sollen, werden herangezogen.

Die Sünden wider Natur und Vernunft, die Sepúlveda in den indianischen Gemeinwesen individuell gegeben und institutionell verankert sieht, rechtfertigen für ihn, der die Neue Welt nie selbst kennengelernt hatte, den Eroberungskrieg gegen die Indianer. Sie dienen als Gründe für einen „gerechten Krieg“ zur Unterwerfung der Indianer unter die spanische Herrschaft; Ziel der Unterwerfung ist die Überführung der Barbarei in die Zivilisation, als Voraussetzung der dann folgenden Bekehrung zum Christentum. Kriegsziele sind also Zivilisierung und Christianisierung. Der erbitterteste Gegner dieser Auffassung war Bartolomé de las Casas, der in seiner *Apología* auch die umfangreichste Widerlegung der von Sepúlveda ins Feld geführten Kriegsgründe verfaßt hat<sup>14</sup>.

### 3. Delegitimierung der Sünde als Kriegsgrund (Francisco de Vitoria)

Francisco de Vitoria, der fast ein Jahrhundert vor Hugo Grotius zum Vater des Völkerrechts im neuzeitlichen Sinn werden sollte, war derjenige Denker der frühen Neuzeit, der der Lehre von der Sünde als Kriegsgrund den Boden entzog. 1483? in Burgos geboren, trat Francisco de Vito-

<sup>13</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Del reino y los deberes del rey* (III, 14). In: *ders.*, *Tratados políticos*, ed. Angel Losada, Madrid 1963, 29–125, hier 106.

<sup>14</sup> Vgl. Bartolomé de las Casas, *Apología* (Obras completas 9), ed. A. Losada, Madrid 1988, hier 126–356 (bezüglich der Bestrafung der Sünden gegen das Naturgesetz).

ria<sup>15</sup> 1505 in den Dominikanerorden ein, der sich in den Cisnerianischen Reformen erneuert hatte, und studierte von 1509 bis 1516 Philosophie und Theologie in Paris. Dort stand er unter dem Einfluß der Zeitströmungen, in denen sich der schwächer werdende Nominalismus, der aufstrebende Humanismus und die Wiederbelebung der Scholastik mischten. Zu seinen wichtigsten Lehrern im dortigen Kolleg von Saint Jacques zählten Peter Crockaert, der das Studium der thomanischen Lehre wiederbelebte, sowie der spätere Ordensgeneral Juan Fenario. Im Anschluß an das Studium begann Vitoria selbst Theologie zu lehren und bei der Edition verschiedener Werke, darunter der *Secunda Secundae* des Aquinaten, mitzuwirken, bis er im Jahr 1522 den Doktorgrad in Theologie erlangte. Akademisch bestens zugerüstet, kehrte Vitoria nach Spanien zurück, wo er zunächst am Kolleg San Gregorio in Valladolid lehrte, bis er 1526, unter Mitwirkung der Studenten, auf den wichtigsten theologischen Lehrstuhl Spaniens, die *Catedra de prima* an der Universität von Salamanca berufen wurde. Bis zu seinem Tod lehrte er dort als einer der berühmtesten Theologen seiner Zeit. Eine Einladung zum Konzil von Trient 1545 konnte er aus Krankheitsgründen nicht mehr annehmen. Am 12. August 1546 starb er.

Durch sein Wirken, bestimmt von methodischer Strenge, Studienreform und Kontextualität, erlebte die Theologie eine neue Blüte in Spanien. Wie sein Pariser Lehrer Crockaert machte er anstelle der kompilatorischen *Sentenzen* des Petrus Lombardus die systematische *Summa Theologica* des Thomas von Aquin zum Lehrbuch. Jedoch blieb er nicht bei einer immanenten Kommentierung der thomanischen Lehre stehen, sondern bezog diese auf die aktuellen Problemstellungen seiner Zeit. Zu diesen Problemen, die er unkonventionell aufgriff, zählte auch die „amerikanische Frage“, d. h. die Frage nach der Legitimität der spanischen Conquista der Neuen Welt. Damit war er schon während seiner Pariser Studienzeit bekanntgeworden, denn der dort lehrende schottische Nominalist John Mair (Maior) diskutierte als einer der ersten diese Fragen in seinem 1510 erschienenen Sentenzenkommentar. Vitoria wird ihm darin folgen, daß der Papst nicht Herrscher der Welt in zeitlichen Dingen sei und daß die Indianer durchaus ein Recht auf Herrschaft und Eigentum haben. Er wird ihm aber nicht darin folgen, daß man die fremden Völker aufgrund ihrer „Barbarei“ für Sklaven „von Natur aus“ halten und zwecks Zivilisierung zunächst unterwerfen müsse<sup>16</sup>, eine später von Sepúlveda vertretene These.

Zu Lebzeiten schrieb Vitoria wenig und gab keine eigenen Schriften heraus. Als sein Hauptwerk gelten die *Relectiones*, d. h. jährliche Sondervorlesungen über verschiedene Themen. Von den 15 Vorlesungen, die er in den

<sup>15</sup> Zum Überblick vgl. U. Horst, *Leben und Werke Francisco de Vitorias*. In: Francisco de Vitoria, *Vorlesungen I (Relectiones)*, hg. von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 13–99.

<sup>16</sup> Vgl. M. Beuchot, *El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair*. In: CTom 103 (1976) 213–230.

zwanzig Jahren seiner Lehrtätigkeit gehalten hat, sind 13 erhalten<sup>17</sup>. Sie handeln im einzelnen *De potestate civili* (1528), *De homicidio* (1530), *De matrimonio* (1531), *De potestate Ecclesiae prior* (1532), *De potestate Ecclesiae posterior* (1533), *De potestate papae et concilii* (1534), *De augmento charitatis* (1535), *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* (1535), *De simonia* (1537), *De temperantia* (1537), *De indis* (1539), *De jure belli* (1539), *De magia* (1540). Die Vorlesungen lassen zwei thematische Schwerpunkte erkennen. Zum einen kreisen sie um das Programm einer Kirchenreform auf der institutionellen Ebene, d. h. einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat, der Stellung und Kompetenz des Papstes und des Konzils, des Verhältnisses von Zeitlichem und Geistlichem. Zum anderen greifen sie die theologischen, ethischen und juridischen Fragen auf, die durch die Eroberung aufgeworfen worden waren, wie etwa die Frage nach der Heilsfähigkeit derer, die unverschuldet ohne Kenntnis des Evangeliums leben, oder insbesondere die Problematik, welche Gründe die spanische Landnahme rechtfertigen können und welche nicht; dabei handelt es sich um eine kontextuelle Aufarbeitung der *Bellum-justum*-Lehre. Die in Mitschriften von Schülern überlieferte Sammlung von *Relectiones* erschien erst posthum als Buch (Lyon 1557); dasselbe gilt für sein kleines Beichthandbuch *Confessionario util y provechoso* (Çaragoça 1564).

Vitorias große Wirkungsgeschichte beruht zum einen darauf, daß er die „Schule von Salamanca“ mitbegründete und viele seiner nicht weniger berühmten Schüler, wie z. B. Melchor Cano, seine Lehre aufgriffen, weiterentwickelten und in den universitären Zentren verbreiteten. Das gilt für Europa, aber auch für Amerika, wo ab der Mitte des 16. Jahrhunderts die ersten Universitäten gegründet wurden, die nicht nur die Statuten Salamancas übernahmen, sondern auch den Geist der Schule von Salamanca atmeten<sup>18</sup>. Zum anderen sind es die zwei *Relectiones De indis* und *De jure belli*, die Vitorias Nachruhm begründeten. In ihnen entwickelte er Grundprinzipien einer naturrechtlich begründeten politischen Weltordnung, indem er die klassische Lehre vom gerechten Krieg und ihre Kriterien (legitime Autorität, gerechter Grund, rechte Absicht) restriktiv interpretierte und auf die durch die Conquista hervorgerufenen neuen Fragestellungen anwandte<sup>19</sup>. In diesem Zusammenhang diskutierte Vitoria auch die Frage, ob die Sünde ein Kriegsgrund sein könne, wie seine Zeitgenossen Alfonso de Valdés und

<sup>17</sup> Francisco de Vitoria, *Obras. Relecciones teológicas*, Ed. Teófilo Urdáñez, Madrid 1960; neben dieser lateinisch-spanischen Ausgabe ist der erste Band einer lateinisch-deutschen Ausgabe erschienen: *Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (Relecciones) (Theologie und Frieden 7)*, hg. von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, Stuttgart – Berlin – Köln 1995 (im folgenden zitieren wir nach der vollständigen Ausgabe von T. Urdáñez und geben dabei Titel und interne Zählung der *Relectio* an sowie die Seitenangabe der *Obras*).

<sup>18</sup> Vgl. D. Ramos u. a., *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace 25)*, Madrid 1984.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu H.-G. Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991.

Juan Ginés de Sepúlveda es behaupteten, die in diesem Punkt die Tradition und den Zeitgeist repräsentierten.

Die überkommene Lehre von der Sünde als Kriegsgrund wird in ihrer das Mittelalter beherrschenden Form auf den Kanonisten Sinibald Fieschi, den späteren Papst Innozenz IV. († 1254) zurückgeführt. Vorkämpfer eines universalen päpstlichen Machtanspruchs, gesteht dieser in seinem Dekretalenkommentar zwar zu, daß es bei den Heiden legitimerweise Eigentum und Herrschaft geben könne, weil diese Güter für jede vernünftige Kreatur bestimmt seien. Daher könne auch der Papst die Heiden nicht einfach aufgrund der *infidelitas* ihrer Freiheit und ihres friedlichen Besitzes berauben, „weil sie es ohne Sünde besitzen“ (*quia sine peccato possident*). Doch fügt er zugleich mit Verweis auf das göttliche Gericht über die Sünden Sodoms (Gen 19, 1–29) hinzu, daß ein Heide, der „gegen das Naturgesetz verstoße“ (*contra legem naturae facit*), vom Papst bestraft werden könne, da diesem als *Vicarius Christi* Gewalt über Gläubige und Ungläubige zukomme. Dasselbe gelte im Fall der Idolatrie (*si colant idola*), da es „natürlich“ sei, nur einen einzigen Gott als Schöpfer zu verehren. Schließlich dürfen die Ungläubigen, so Innozenz, zwar nicht zum Glauben gezwungen werden (*non debeant infideles cogi ad fidem*), doch könne der Papst den Ungläubigen befehlen, Prediger des Evangeliums in ihrem Territorium zuzulassen; wenn diese aber die Predigt verhinderten, sündigten sie und seien dafür zu bestrafen (*et ideo puniendi sunt*). Und wenn sie den Gehorsam verweigerten, seien sie vom weltlichen Arm zu zwingen, und der Papst habe ihnen den Krieg zu erklären<sup>20</sup>. Nach diesem theokratischen Konzept gilt die Sünde, verstanden als Übertretung des Naturgesetzes und als Ungehorsam gegenüber dem Papst, mithin als Kriegsgrund. Diese Theorie wurde über mittelalterliche Theologen wie Augustinus von Ancona (*Triumphus*) und Antoninus Pierozzi (von Florenz) weitergegeben und zu Beginn der Neuzeit von Silvestro Prierias aufgegriffen; politische Bedeutung gewann die Theorie durch Gregorio López, der sie als Mitglied der *Junta von Burgos* (1512) gutachterlich in die Diskussionen dieses ersten kolonialetischen Beratungsgremiums einbrachte<sup>21</sup>. „Damit war“, so die Folgerung Höffners, „theoretisch das Verhältnis zu den Heidenvölkern als dauernder Kriegszustand gekennzeichnet.“<sup>22</sup>

Vitoria kannte diese Lehre, betrachtete sie freilich im Licht der Berichte über die Neue Welt, die in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts in schneller Folge veröffentlicht wurden. Die Briefe und Berichte von Hernán Cortés, Gonzalo Fernández de Oviedo oder Pietro Martire d'Anghiera

<sup>20</sup> *Commentaria Innocentii Quarti Pont. Maximi super libros quinque decretalium*, Francofurti ad Moenum 1570, f. 430, 430v (In III Decret., tit. 34 de voto, *Quod super*).

<sup>21</sup> Der Text des Gutachtens findet sich in *Bartolomé de Las Casas*, *Historia de las Indias* III, 12 (Obras completas, Bd. 5), Madrid 1994, 1800f.

<sup>22</sup> *J. Höffner*, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947, 57.

machten Europa mit den komplexen Kulturen Altamerikas bekannt, aber auch mit der spanischen Vorgehensweise bei der Eroberung. Die Kenntnisaufnahme insbesondere der Hochkulturen der Inka und Mexika nötigte den Spaniern nicht nur Respekt ab, sondern erzwang auch die Frage nach der Anerkennung der Indios und ihrer Gemeinwesen. Die militärische Conquista dieser Reiche, insbesondere die Tötung der legitimen Herrscher Moctezuma II. (1520) und Atahualpa (1533), erzwang die Frage nach der Legitimität dieser Unterwerfung. Die Vorgänge bei der Eroberung Perus durch Francisco Pizarro und die Exekution des Inkafürsten ließen Vitoria „das Blut in den Adern erstarren“, wie er in einem Brief an Miguel de Arcos vom 8. November 1534 bemerkte. Und er fügte hinzu, wenn diese Indios Menschen und Nächste seien sowie Vasallen des Königs, dann „sehe ich nicht, wie diese äußerste Ruchlosigkeit und Tyrannei der Konquistadoren zu entschuldigen ist.“<sup>23</sup>

Auf dem Hintergrund dieser Probleme wird Vitoria, aristotelisch-thomastisch am Naturrecht orientiert, die Vision einer einzigen Menschheit (totus orbis) entwerfen; aufgrund der einen menschlichen Natur existiert diese in einer Verschiedenheit von Rassen, Kulturen und Religionen gewissermaßen als universale Gemeinschaft, als *res publica* aller Nationen. Deren prinzipiell symmetrische Beziehungen werden durch ein Völkerrecht geregelt, dessen Verletzung sündhaft ist (vgl. *De potestate civili* 21; Obras 191).

Diese Symmetrie der zwischenstaatlichen Beziehungen erfordert zum einen die Bestreitung eines Interventions- und Herrschaftsrechts christlicher Fürsten über ihnen nicht untergebene Ungläubige in anderen Ländern; darüber hat Vitoria schon früh in seinem Kommentar zur *Secunda Secundae* des Aquinaten unter der Frage gehandelt, ob die Ungläubigen zum Glauben gezwungen (compellendi) werden dürfen (vgl. S. Th. II-II q. 10. a. 8)<sup>24</sup>. Zum anderen erfordert das Postulat der symmetrischen Beziehungen die Delegitimierung des Topos von der Sünde als Kriegsgrund.

In seiner 1537 gehaltenen *Relectio De temperantia* (Über das Maßhalten), deren Titel die brisante Thematik nicht zu entnehmen ist, behandelt Vitoria die sittliche Pflicht, das Leben durch Nahrung zu erhalten. In diesem Zusammenhang stellt er auch die Frage, ob es sittlich erlaubt sei, (in äußerster Not) Menschenfleisch zu essen und Menschen als Opfer darzubringen. Damit griff Vitoria die zwei Fragen der Anthropophagie und der Menschenopfer auf, von denen in den Berichten aus der Neuen Welt immer wieder die Rede war. Die publizistische Verbreitung des Bildes vom menschenfressenden Indio war so wirksam, daß sich aus dem Namen des Inselvolks der „Kar(a)iben“ auf den Kleinen Antillen durch Verballhornung die Bezeich-

<sup>23</sup> Vgl. V. Beltrán de Heredia, Ideas del Maestro Francisco de Vitoria anteriores a las elecciones „De Indis“ acerca de la colonización de América según documentos inéditos. In: CTom 57 (1930) 145–165; Text des Briefes: 151 ff.

<sup>24</sup> *Francisco de Vitoria*, Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás, Bd. I, ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca 1932, 190–196.

nung „Kannibalen“ herleitet. Auf das Phänomen der kultischen Menschenopfer waren die Spanier bei der Eroberung des Aztekenreiches gestoßen. Vitoria bezieht sich in seiner Abhandlung ausdrücklich auf Berichte aus Yucatán. Nun stellte es kein besonderes Problem dar, die sittliche Unerlaubtheit von Kannibalismus und Menschenopfern zu beweisen. Brisanter war die hochpolitische Frage, ob und inwieweit die christlichen Fürsten jene „Barbaren“, bei denen solche Gewohnheiten herrschten, aus diesem Grund mit Krieg überziehen durften. Die Brisanz dieser Frage läßt sich daran ablesen, daß Vitoria seine Antwort wohl zurückgehalten hat und sie daher als Fragment außerhalb des Textbestandes der *Relectio* überliefert wurde (*De temperantia* 7; Obras 1039–1059)<sup>25</sup>.

In seiner Antwort bezieht Vitoria sich auf Autoritäten wie Augustinus von Ancona, Antoninus Pierozzi und Silvestro Prierias, die zwar eine Verurteilung und Bestrafung anderer Nationen ablehnen, wenn diese gegen das geoffenbarte göttliche Recht verstoßen, eine Bestrafung jedoch befürworten, wenn diese Völker sich „gegen die Natur versündigen“ (*peccata contra naturam*). Das Problem dieser Position besteht nach Vitoria darin, daß nach diesem Prinzip der Krieg gegen alle Heiden erlaubt wäre, weil alle sittlichen Unordnungen sich gegen das Naturrecht richten (*contra ius naturale*). Überdies könnten aus demselben Grund die Heiden die Christen bestrafen und die christlichen Regenten untereinander Krieg führen. Auf die Frage nun, ob es rechtens sei, die Völker wegen Sünden wider die Natur, wie Kannibalismus und Menschenopfer, zu bekriegen (*iuste debellari possunt*) (Obras 1040f.), antwortet Vitoria in drei Schritten:

(1) Zunächst bezieht er sich auf die Befugnisse der heidnischen Fürsten und gesteht ihnen zu, daß sie ihre Untergebenen zwingend verpflichten können, von den inkriminierten Riten abzulassen, was a fortiori auch für den Fall gilt, daß ein heidnischer Fürst sich zum Christentum bekehrt.

(2) Sodann bezieht er sich auf die Befugnisse der christlichen Fürsten über die ihnen nicht untertanen Ungläubigen. Für Vitoria haben christliche Herrscher, ob mit oder ohne päpstliche Ermächtigung, diesbezüglich keine besonderen Befugnisse. Damit weist er die These von der päpstlichen Universalgewalt zurück und geht auf Distanz zur hierokratischen Tradition. Überdies weist er das Eingriffsrecht im Fall widernatürlicher Sünden zurück, wie es durch Innozenz IV. und andere Kanonisten gelehrt wurde. Er führt diese Lehre dadurch ad absurdum, daß er nicht nur Sünden *contra naturam* wie die Sodomie (= Homosexualität), sondern alle Sünden als gegen das Naturgesetz gerichtet ansieht, zum Beispiel auch Mord, Wucher oder Unzucht. Wenn nun alle Sünden als Kriegsgrund gelten würden, dann müßten auch die Franzosen die Italiener wegen deren Sünde bekriegen und die Heiden die Christen. Alle müßten mit allen im Krieg liegen. Es ist für Vito-

<sup>25</sup> Text auch in: *Francisco de Vitoria, Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás*, Bd. VI, ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca 1952, 500–511.

ria also betrügerisch und heuchlerisch, nur die Heiden wegen ihrer Verstöße gegen das Naturgesetz kriegerisch zu bekämpfen; dann könne man gleich sagen, es sei ohne weiteres erlaubt, die Nichtchristen mit Krieg zu überziehen (Obras 1059).

Das Hauptargument Vitorias gegen die Sünde als Kriegsgrund ist die naturrechtlich begründete Egalität aller Völker der einen Menschheit, deren Zusammenleben durch das Völkerrecht als *jus inter gentes* geregelt ist; sittlich verwerfliches Handeln kann dabei keinen Kriegsgrund liefern, es sei denn, es gelte, sich gegen manifestes Unrecht zu verteidigen oder Unschuldigen beizustehen. Überdies folgt aus der These von der menschlichen Weltgemeinschaft, daß dem Christentum keine Prärogativen und dem Papst keine Gewalt über die Nichtchristen eingeräumt werden kann. Vielmehr gilt nach dem Symmetrieprinzip, daß die Gläubigen keine größere Gewalt über die Ungläubigen haben als die Ungläubigen über die Christen (*non habent maiorem potestatem fideles supra infideles quam e contrario infideles supra christianos*) (Obras 1050).

(3) Schließlich läßt Vitoria als letztes Mittel doch einen Krieg christlicher Herrscher gegen jene „Barbaren“ zu, bei denen Anthropophagie und Menschenopfer verbreitet sind. Der Grund dafür ist jedoch nicht die Sünde naturwidrigen Handelns, sondern die Verteidigung unschuldiger Menschen vor dem Unrecht (Obras 1050f.). Gerechte Kriege aus diesem einzigen Grund (*solo titulo*) der Hilfeleistung dürfen jedoch nur das begrenzte Ziel haben, die Unschuldigen zu retten, ohne daß dieses Ziel zum Vorwand dienen dürfte, die Feinde ihrer Herrschaft und ihrer Güter zu berauben (Obras 1052). Überdies muß ein solcher Einsatz zur Hilfeleistung proportional sein, d. h. er darf nicht mehr Opfer fordern als zu retten sind.

Systematisch entfaltet Vitoria die hier angedachte Delegitimierung der Sünde als Kriegsgrund im Zusammenhang mit anderen zurückzuweisenden Kriegsgründen in der *Relectio De indis* (1539). Auch hier beruft er sich auf das Hörensagen, „daß so viele Menschen getötet, so viele Unschuldige geplündert, so viele Herren ihrer Herrschaft und Besitztümer beraubt wurden, daß man mit Recht fragen kann, ob all dies zu Recht oder zu Unrecht geschehen ist.“ (*De indis* I, 3; Obras 648). Zunächst erörtert er die grundlegende Frage, ob die Indianer schon vor der Ankunft der Spanier sowohl privat als auch öffentlich wahre Eigentümer gewesen seien und ihre Herrschaftsrechte legitimerweise ausgeübt hätten. (*De indis* I, 4; Obras 650). Diese Frage bejaht er und weist damit die These zurück, die „Barbaren“ seien unfähig, sich selbst zu regieren und daher „von Natur aus“ Sklaven. Überdies weist er die schon vom Konzil von Konstanz verurteilte These zurück, die Todsünde verwirke Eigentumsrechte<sup>26</sup>, und kommt zum Schluß,

<sup>26</sup> Das Konzil von Konstanz verurteilte 1514 mit Bezug auf Wyclif und Hus als Irrtum: „Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali.“ (DH 1165, vgl. DH 1230)

„daß die Barbaren weder durch ihre Todsünden noch durch die Sünde des Unglaubens daran gehindert werden, öffentlich und privat wahre Herren zu sein. Aus diesem Grund können ihre Güter und Gebiete von den Christen nicht in Besitz genommen werden“ (*De Indis* I, 19; Obras 660; vgl. *De potestate civili* 9; Obras 165).

Sodann diskutiert Vitoria sieben Rechtstitel, die für die Rechtfertigung der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt vorgebracht wurden, seines Erachtens aber als nicht geeignet und nicht legitim verworfen werden müssen. Im Anschluß daran diskutiert er auch acht legitime Rechtsgründe, die hier außer Betracht bleiben können. Illegitim sind demnach folgende Gründe: (1) Der Kaiser ist Herr der Welt (*imperator est dominus mundi*); (2) der Papst ist auch in zeitlichen Dingen Herrscher der ganzen Welt (*totius orbis monarcha etiam temporalis*); (3) es gibt ein Recht der Entdeckung (*jure inventionis*); (4) die Weigerung, den Glauben an Christus anzunehmen (*no-lunt recipere fidem Christi*); (5) die Sünden der Barbaren (*peccata ipsorum barbarorum*); (6) die freie Annahme der spanischen Herrschaft (*per electionem voluntariam*)<sup>27</sup>; (7) eine besondere Schenkung Gottes an die spanische Krone (*ex speciali dono Dei*).

Hier interessiert vor allem der fünfte von Vitoria zurückgewiesene Rechtsgrund, die Sünden der Indianer. Dezidiert wendet sich Vitoria gegen die überkommene Lehre, wonach die „Barbaren“ wegen ihrer Sünden wider die Natur, wie Kannibalismus (*esus carnis humanae*), Inzest oder Homosexualität (*concubitus indifferens cum matre, sororibus et cum masculis*), mit Krieg überzogen werden könnten. Ausdrücklich zitiert er dabei den oben erwähnten Dekretalenkommentar Innozenz' IV. Demgegenüber stellt er die These auf: „Die christlichen Fürsten dürfen die Barbaren nicht mit Gewalt von Sünden gegen das Naturgesetz abhalten noch sie dafür bestrafen, auch nicht mit der Autorität des Papstes.“ (*Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae, nec ratione illorum eos punire*) (*De indis* II, 16; Obras 698). Diese These beweist er zum einen damit, daß der Papst keine Jurisdiktion über diese „Barbaren“ habe. Zum anderen argumentiert er damit, daß bei aller Unterscheidung von Sünden gegen die Natur (*contra naturam*), etwa Homosexualität, und Sünden gegen das Naturgesetz (*contra legem naturae*), etwa Diebstahl oder Ehebruch, doch alle Sünden dem Naturrecht widersprechen und daher, der Logik der alten Lehre entsprechend, als Kriegsgrund herhalten könnten, was zum Krieg aller gegen alle führen würde, zumal wenn dem Papst als Strafinstanz universale Eingriffsrechte zustünden. Daß dies nicht der Fall sein kann, demonstriert Vitoria im Hinblick auf das christliche Abendland, wo es dem Papst nicht erlaubt sei, Krieg gegen die Christen zu führen, nur

<sup>27</sup> Vitoria bezieht sich hier auf das *requerimiento*, eine von Palacios Rubios entworfene Proklamation, die seit 1514 vor den Indios zu verlesen war und unter Androhung des Krieges zur Unterwerfung aufforderte.

weil diese Unzucht treiben; ebensowenig könne er fremde Länder anderen Herrschern übereignen. Gälte die Lehre von der Sünde als Kriegsgrund, dann könnte man, weil es überall viele Sünder gibt, „täglich die Regierungen wechseln“ (cotidie possent mutari regna) (*De indis* II, 16; Obras 699). Wie brisant dieser Diskurs den Zeitgenossen erscheinen mußte, erhellt die Tatsache, daß der Kaiser intervenierte und eine künftige Behandlung solcher, die kaiserliche Politik betreffenden Fragen zu unterbleiben habe; auch die Tatsache, daß diese Vitorianische Relectio gegen Ende des Jahrhunderts auf den Index verbotener Bücher kam, wenn auch nur kurze Zeit, spricht für ihren umstürzenden Inhalt.

Vitoria destruiert in seiner Relectio jede theokratische Legitimierung von Herrschaft, ob sie von einem weltlichen Fürsten oder dem Papst ausgeübt wird, und weist jede Instrumentalisierung der Sündenlehre zu politischen Zwecken der Herrschafterringung oder -sicherung ab. Die Leistung Vitorias zu Beginn der Neuzeit liegt darin, daß „hier die zentralen universalistischen Ideen des christlichen Naturrechts auf internationale und interkulturelle Beziehungen angewandt“ werden<sup>28</sup>. Dies geschieht unter anderem durch eine restriktive Interpretation der „justae causae“ für einen Krieg, derzufolge nicht nur die Verschiedenheit der Religion, sondern auch die Sünde als Kriegsgrund kategorisch auszuschließen und als einziger Grund „erlittenes Unrecht“ (iniuria accepta) zuzulassen ist (*De jure belli* 13; Obras 825). Nur unter den Bedingungen hierokratischer Herrschaft und eines entsprechenden Definitionsmonopols kann Sünde ein Kriegsgrund sein, nicht jedoch, wenn symmetrische Beziehungen zwischen gleichberechtigten Staaten herrschen; Willkür und universaler Verfeindungszwang wären dann unvermeidbar. Darüber hat Vitoria schulbildend<sup>29</sup> und mit großer Wirkungsgeschichte aufgeklärt; aber auch über die Bedingungen, wie die eine Menschheit in der Pluralität ihrer Völker und Kulturen friedlich koexistieren kann. War es Vitorias Verdienst, dem politischen Gebrauch der Sündenlehre im Sinn einer Legitimationsideologie den theoretischen Boden zu entziehen und damit dem Prinzip der Nichtdiskriminierung der „Barbaren“ und Nichtchristen den Weg zu bereiten<sup>30</sup>, so brachte sein Zeitgenosse Bartolomé de Las Casas im selben historischen Diskurszusammenhang die kritische Kraft der Sündenlehre zur Sprache. Wie Vitoria bekämpfte er in seinen Auseinandersetzungen mit Sepúlveda vehement die Rechtfertigung der Conquista aufgrund der 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.

<sup>28</sup> V. Höfle, Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem. In: *ders.*, Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992, 131–165, hier 141.

<sup>29</sup> Vgl. A. Pagden, The fall of natural man. The American indian and the origins of comparative ethnology, Cambridge 1982, 57–118.

<sup>30</sup> Vgl. C. Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln 1950, 69–96.

Diese These vertrat er in seiner wohl 1534 verfaßten Missionstheorie *De unico modo vocationis omnium gentium ad veram religionem*<sup>31</sup>, aber darüber hinaus durchzieht sie auch sein gesamtes übriges 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 die Delegitimierung der Sünde als Bestimmungsgrund internationaler Beziehungen. Daß die Verletzung der Völkerrechte, ob in Kriegs- oder Friedenszeiten, in theologischer Sicht sündhaft ist (*mortaliter peccant violantes iura gentium*) (*De potestate civili* 21; Obras 191), darin dürften Vitoria und Las Casas einig gewesen sein.

<sup>31</sup> *Bartolomé de Las Casas, De unico vocationis modo*, ed. P. Castañeda Delgado y A. García del Moral (Obras completas 2). Madrid 1990, 502–521; dt. Werkauswahl Bd. 1, hg. von M. Delgado, Paderborn 1994, 312–319.