

dürfnis der Bürger; die Frage nach der Akzeptanz politischer Ordnungen. – Aristoteles' Ablehnung der Demokratie (*Christian Schwaabe*) „hat uns immer noch sehr viel zu sagen, und auch manches, was in der spezifisch modernen Perspektive einer normativ nicht verhandelbaren Demokratiebejahung selten ins Blickfeld gerät“ (158). Aristoteles sensibilisiert „für qualitative Maßstäbe, für das breite Spektrum normativer wie auch empirischer Kriterien, auf die man bei einer Beurteilung unterschiedlicher Verfassungstypen nicht leicht verzichten kann“ (174). – „Das Wesen aller Politik ist, wie noch oft zu betonen sein wird: *Kampf*“ (Max Weber) (177). Diesem in der Gegenwart dominanten Politikverständnis stellt *Clemens Kauffmann* das aristotelische entgegen: Politik ist tätige Vernunft; vernünftige Politik ist Ausdruck der menschlichen Natur.

IV. Nachwirkungen: Im lateinischen Westen wurde die „Politik“ erst spät und als eine der letzten Schriften des Aristoteles übersetzt. Der erste Kommentar ist der des Albertus Magnus, der zweite der (unvollendete) des Thomas von Aquin, mit dem sich *Rolf Schönberger* befasst; Themen seines Beitrags sind die Begründung von Herrschaft, der Begriff des Rechts, Staat und Kirche. Thomas' Rezeption der „Politik“ vollziehe sich in einer breiten Aufnahme antiker, jüdischer und islamischer Texte; dadurch werde das aristotelische Denken nicht nur bereichert, sondern auch grundlegend transformiert. Die Fremdheit des aristotelischen Textes müsse man sich als beträchtlich vorstellen. Dennoch habe Thomas viele Urteile und vor allem die Terminologie des Aristoteles übernommen. Erstmals werde eine politische Theorie möglich; der Prolog des Thomas zu seinen Politik-Kommentar sei ein Text, zu dem es im ganzen vorhergehenden Mittelalter nichts Vergleichbares gebe. – Hobbes' Politikverständnis ist, so *Peter Kainz*, als paradigmatischer Gegenentwurf zur aristotelischen „Politik“ zu verstehen; sein Versuch, Aristoteles zu überwinden, laufe auf eine völlige Negation des Politischen und auf eine Übertragung des Hauswirtschaftsmodells (Pol. I,3–7) auf die gesamte staatliche Gemeinschaft hinaus. Der Beitrag schließt mit der Überlegung, ob es nicht an den Widersprüchen der aristotelischen Position liege, dass sie gegen Hobbes' Einwände relativ wehrlos sei. – Karl Marx zitiere Aristoteles stets nur mit größter Hochachtung, *Hendrik Hansen* verweist auf Arbeiten, die die Bedeutung der aristotelischen Theorie der menschlichen Tätigkeit für Marx zeigen. So bezeichnen nach *Martha C. Nussbaum* Aristoteles wie auch Marx eine Gesellschaft nur dann als glücklich, wenn alle Bürger ihre Fähigkeiten entfalten können, und das sei für beide Denker von ökonomischen Bedingungen abhängig. Dennoch müsse eine Analyse der Rezeption von Aristoteles durch Marx zunächst deren Gegensatz herausarbeiten. Nach Aristoteles gewinne der Mensch durch die Tugend eine große Unabhängigkeit von der Ökonomie; Marx radikalisiere die Abhängigkeit des guten Lebens von der Ökonomie zur Determination des Menschen durch die Produktionsverhältnisse. – Die „produktivste und intensivste Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie des Aristoteles seit Anbruch der Neuzeit“ setzt nach 1945 ein (263). Nach dem Einschnitt zweier Weltkriege scheinen die Gewissheiten der Moderne verloren gegangen und es besteht ein Bedürfnis, den Horizont durch den Blick auf frühere Zeiten zu erweitern. *Thomas Gutschker* unterscheidet zwei Diskurse. Die deutschen Emigranten in Amerika, Hannah Arendt, Eric Voegelin und Leo Strauss, sehen sich als Gegner der Moderne; ihre Kritik an der eigenen Zeit fällt um so heftiger aus, je stärker sie ihre Maßstäbe aus der Antike beziehen. Im zweiten Diskurs, der Rehabilitierung praktischer Philosophie und politischer Wissenschaft in Deutschland (Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Dolf Sternberger), ist das Bedürfnis nach Vermittlung stärker ausgeprägt. In der Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in den USA sind *Alasdair MacIntyre* und *Martha C. Nussbaum* die profiliertesten Vertreter aristotelischer Positionen; sie wollen das Ideal der Polis in der eigenen Gegenwart wiederentdecken. Aber eine kritische Theorie der Moderne sollte „immer auch die Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart reflektieren. Aristoteles ist zwar nach mehr als zwei Jahrtausenden ein exzellenter Gesprächspartner geblieben, bisweilen muss er aber auch vor seinen Verehrern geschützt werden“ (276). F. RICKEN S.J.

FRANCISCO DE VITORIAS ‚DE INDIS‘ IN INTERDISZIPLINÄRE PERSPEKTIVE. Herausgegeben von *Norbert Brieskorn* und *Gideon Stiening* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit; II, 3). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2011. X/256 S., ISBN 978-3-7728-2605-4.

Francisco de Vitorias Vorlesung „De Indis“ (1539) gehört zu den ersten und zugleich wichtigsten philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen mit den Fragen der rechtlichen moralischen Beurteilung der spanischen Eroberungen in der Neuen Welt seit 1492. Der Band dokumentiert eine Tagung des DFG-Sonderforschungsbereichs 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“ der Ludwig-Maximilians-Universität München im Oktober 2009.

Die *Relectio de Indis* geht aus von der Kontroverse, ob es erlaubt sei, die Kinder Ungläubiger gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen. Dann rückt jedoch die Frage nach dem Vorgehen gegen die Indianer in den Mittelpunkt. Man höre, dass so viele Menschen getötet und ausgeraubt, so viele Herren von ihren Besitzungen vertrieben worden seien, dass man mit Recht zweifeln könne, dass diese Vorgänge rechtmäßig seien. Deshalb soll die Frage geklärt werden, aufgrund welchen Rechts die Indianer unter die Herrschaft der Spanier gekommen sind. Die Erörterung ist in drei *Sectiones* gegliedert. In der ersten *Sectio* wird dargelegt, dass die Indianer vor der Ankunft der Spanier „wahre Herren“ waren. Ihr Heidentum hinderte sie nicht daran, Herrschaft auszuüben und Eigentum zu besitzen; auch waren sie keine natürlichen Sklaven im aristotelischen Sinn, d. h. keine Menschen, die nicht zum vernünftigen Handeln fähig sind. Die *Sectio secunda* widerlegt sieben Gründe, die für die Rechtfertigung der spanischen Herrschaft vorgebracht wurden; in der *Sectio tertia* bringt Vitoria acht Rechtstitel, die er für legitim hält.

Die in der *Sectio tertia* vorgestellten Hypothesen suggerieren „ein durchaus düsteres Bild der Indianer“ (25). *Martin Schmeisser* fragt deshalb, was Vitoria von den Ureinwohnern des amerikanischen Kontinents wirklich wusste. Er vergleicht das Indianer-Bild der *Relectio* mit den Berichten des Christoph Columbus, Pero Vaz de Caminha und Amerigo Vespucci. Zwei Ergebnisse sind festzuhalten. 1. Vitoria hat offensichtlich weder Columbus noch Vespucci „zur Hand genommen, um sich bei der Formulierung seiner Hypothesen an empirischen Befunden zu orientieren“, obwohl diese Texte „aufgrund ihrer außergewöhnlichen medialen Präsenz [...] an sich für jeden Gelehrten nahezu unumgänglich waren“ (32). 2. Beide Bilder der Indianer sind von Interessen bestimmt. Columbus, Vespucci und Vaz de Caminha sind charakteristisch für eine Zeit, „in der man vom Nutzen aufwendiger Fahrten überzeugen musste“; der Typus des bestrafungswürdigen Barbaren scheint „für eine Epoche symptomatisch zu sein, in der man deren Ausbeutung mit dem Gewissen und den herrschenden Normen in Einklang bringen musste“ (35). – *Fofelia Huamanchumo de la Cuba* untersucht „die unmittelbaren Auswirkungen der Ideen Vitorias auf die kirchliche Gesetzgebung zur indianischen Taufe“ (40). Leider lassen die sprachliche Form und folglich auch die Klarheit an manchen Stellen zu wünschen übrig. Zwei Traditionen standen einander gegenüber. Die erste „war dafür, nach den göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zu handeln“. Als Beispiel für diese Tradition wird die Verordnung angeführt, „alle indianischen Kinder innerhalb von acht Tagen nach der Geburt oder auch früher taufen zu lassen“. „Bei der zweiten Tradition stand die Taufe am Ende des Prozesses, da der Einzelne nicht nur über religiöse Kenntnisse verfügte, sondern man vielmehr erwartete, dass sich diese in seinem Handeln widerspiegeln“ (46). Die Schule von Salamanca war der Auffassung, dass die zweite Tradition den pastoralen Bedürfnissen in Amerika besser entsprach. Der allmähliche Wandel von der ersten zur zweiten Tradition wird dokumentiert anhand von Gesetzen, die in Spanien zwischen 1512 und 1555 für die Missionierung Amerikas erlassen wurden, und anhand von Gesetzen in Südamerika zwischen 1552 bis 1603. „Die Auswirkungen von Vitorias *Relectio de Indis* lassen sich im Zusammenhang mit dem Sakrament der Taufe deutlich nachweisen“ (55). Gezeigt wird lediglich ein entfernter Zusammenhang: Der dokumentierte Wandel entspricht dem in der *Relectio* vertretenen Prinzip, dass es vom natürlichen Recht her verboten ist, dass die Ungläubigen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden.

Die *Relectio de Indis* fragt, welche Rechte die Spanier gegenüber den Indianern haben. Diese Fragestellung setzt voraus, dass die Indianer „wahre Herren“, d. h. rechtsfähige Personen sind. Dem widersprechen zwei Positionen, einmal die These, sie seien natürliche Sklaven im aristotelischen Sinn, und die von Vitoria Konrad Summenhart zugeschriebene These, nicht nur Menschen, sondern auch unvernünftige Tiere und unlebende Gegenstände könnten Träger von Rechten sein. Vitoria „versucht diesen beiden

Positionen auf der Grundlage einer bestimmten Handlungstheorie zu begegnen“ (61), dem Begriff des Thomas von Aquin, dass nur der Mensch „Herr seiner Handlungen“ (*suorum actuum dominus*) ist. Die Untersuchung von *Anselm Spindler* über den Handlungsbegriff spannt einen weiten Bogen, der von der gegenwärtigen Kontroverse zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten ausgeht und über Ockham und Thomas von Aquin bis zu Hans Kelsen und Herbert L. A. Hart führt. Für Vitoria wird außer *De Indis* auch die Vorlesung über den Vernunftgebrauch herangezogen. Vitoria, so die zentrale These, übernimmt nicht Ockhams voluntaristischen Begriff der Willensfreiheit als Indifferenz gegenüber gegebenen Handlungsgründen, sondern den rationalistischen Begriff des Thomas, dass jedem Willensakt ein praktisches Urteil zugrunde liegt, das diesen bestimmt.

Im Mittelpunkt der *Sectio secunda* und der *Sectio tertia* steht die Frage des *dominium*, d. h. des privaten Eigentums und der politischen Herrschaft. Hatten die Indianer vor Ankunft der Spanier ein rechtmäßiges *dominium* inne? Durfte es auf die Spanier übertragen werden? Diese zweite Frage wird durch das Kriegsrecht entschieden (*Mario Scattola*), so dass die *Relectio de iure belli* „die Fortsetzung und Vollendung der *Relectio de Indis* enthält“ (106). Die Idee, dass der Krieg eine Form der Rechtsprechung ist, setzt voraus, dass ein König oder ein Gemeinwesen in eigener Sache urteilen darf; diese Jurisdiktion wird ihm von der Menschheit als ganzer übertragen. Es gibt nur einen Grund für einen gerechten Krieg: erlittenes Unrecht. Die Eingeborenen von Amerika haben angeblich drei Normen des Völkerrechts verletzt: das Recht der natürlichen Gesellschaft und Gemeinschaft; das Recht der Verbreitung der christlichen Religion; das Recht unschuldiger Menschen, weil sie z. B. unschuldige Menschen opfern.

Für die Frage nach der Rechtmäßigkeit der spanischen Herrschaft in Amerika sind die Theologen und nicht die Rechtsgelehrten zuständig. Wie begründet Vitoria diesen Zuständigkeitsanspruch der Theologie (*Gideon Stiening*)? Die „in der Instanz des Gewissens sich eröffnende Verbindung von Recht und Moral“ erweist sich „als *fundamentum inconcussum* der gesamten politischen Theorie Vitorias“ (134). Der Zweck von Herrschaft und Gesetzen besteht in der moralischen Integrität und damit im Glück. Der so verstandene Staatszweck kann jedoch nicht ohne religiöse Fundierung erreicht werden; der Herrscher muss Sorge tragen, dass die Glücksvorstellungen seiner Untergebenen den göttlichen Gesetzen entsprechen. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Conquista konnte nur durch den Rückgriff auf ein überpositives Rechts gelöst werden. Dieses überpositive Recht aber kann nach Vitoria letztlich nur theologisch durch die Kategorie göttlicher Gesetze bestimmt werden; im „begründungstheoretischen Zentrum des vitorianischen Völkerrechts steht [...] ein schöpfungstheologisches Argument“ (143).

Der Beitrag von *Andreas Wagner* stellt drei Fragen. 1. Handelt es sich bei *De Indis* um einen theologischen oder einen juristischen Diskurs? Ob der Taufbefehl Mt 28,18 „auch als eine juristische Ermächtigung verstanden werden kann, liegt nicht in ihm selbst, sondern muss gesondert durch eine Zuständigkeitserwägung des Völkerrechts festgestellt werden“ (161). 2. Wer sind die für das Völkerrecht zuständigen Akteure? Die Antwort ist eine Überlegung im Zusammenhang mit dem Kriegsrecht, von der weiter oben bereits die Rede war. „Obwohl vielleicht Theologen am ehesten qualifiziert sein mögen, die Versöhnung von Ansprüchen aus unterschiedlichen partikularen Kulturen und Traditionen zu durchdenken, sind es die politischen Hoheiten, denen Vitoria die Kompetenz zuspricht, an die Stelle der Richter zu rücken“ (162). 3. An welchen Adressaten richtet Vitoria seine Überlegungen: den Beichtvater, Gesetzgeber oder Richter? Es geht nicht um die Ausarbeitung einer „Theorie politischer Urteilskraft“, sondern die einer realistischen „Theorie der völkerrechtlichen Adjudikation“ (168), die am Ideal der Gerechtigkeit orientiert ist.

Vitoria steht vor zwei grundlegenden Problemen: der rechtlichen Regulierung internationaler Beziehungen und der Plausibilisierung der dafür in Anspruch genommenen Normen (*Frank Grunert*). Er spricht für eine international agierende Kirche, die hier aber nicht nur als Völkerrechtssubjekt unter anderen gleichberechtigten Völkerrechtssubjekten auftritt, sondern weitreichende eigene Ansprüche erhebt, die deswegen problematisch sind, weil sie „in der Lage sind, die Ansprüche anderer Völkerrechtssubjekte

zu überbieten, und zwar auf der Basis von Gründen, die die Kirche selbst exklusiv hervorbringt“ (172). Es geht darum, den geistlichen Anspruch der Kirche in das Völkerrecht in der Weise einzubringen, dass weder das Völkerrecht durch den Anspruch der Kirche noch der Anspruch der Kirche durch das Völkerrecht aufgehoben wird. Weil das Völkerrecht auf göttlichem Recht beruht, ist für diese Vermittlung der Theologe zuständig. Das Ziel der geistlichen Gewalt, das ewige Heil, ist dem der zeitlichen Gewalt, dem irdischen Glück, übergeordnet; deshalb darf der Papst, wenn es um geistliche Belange geht, in die zeitlichen Belange eingreifen. Er darf jedoch keinen Anstoß erregen, woraus sich das Verbot der Zwangsbekehrung ergibt. Aber bei dieser Einschränkung gehorcht die Kirche ausschließlich sich selbst, „und nicht den möglicherweise moralisch oder naturrechtlich legitimen Ansprüchen der ihr gegenüber stehenden zeitlichen Gewalt [...]“. Indem Vitoria die Reichweite der geistlichen Gewalt einerseits indirekt ausdehnt und andererseits selbstrekursiv limitiert, versucht er geistliche und weltliche Gewalt auszubalancieren“ (186 f.). Man darf annehmen, dass der Anspruch der geistlichen Gewalt, in zeitliche Belange einzugreifen, als Schutzmechanismus für die indigene Bevölkerung gedacht war.

Thema der beiden letzten Beiträge ist die Kritik an *De Indis*. Grundlegend für Vitorias Argumentation in der *Sectio tertia* ist das Recht auf freie Einreise. 1593 erklärt Luis de Molina SJ genau diese Propositon für falsch. *Oliver Bach* rekonstruiert die vierzehn Beweise Vitorias und stellt ihnen Molinas Kritik gegenüber. *Norbert Brieskorn* beurteilt die Kritik von Bartolomé de Las Casas an Vitorias Argumenten. „Unter den acht legitimen Titeln, welche Vitoria vorgestellt hat“, so das Fazit, „trifft damit lediglich der sechste Titel auf die Zustimmung von Las Casas. Die spanischen Könige haben also ein Recht, in Amerika zu wirken, sei es durch freie Annahme ihrer Herrschaft, sei es als Missionare“ (244). Der sechste Titel ist die freiwillige Entscheidung der Barbaren, sich der Herrschaft der Spanier, deren Klugheit und Menschenfreundlichkeit sie erkannt haben, zu unterstellen. Der Titel der Mission beruht auf dem von Las Casas vertretenen Prinzip, dass jede Herrschaft sich einer anderen Herrschaft unterstellen müsse, sobald von dieser eine Mehrung des Wohls der Untertanen zu erwarten sei.

F. RICKEN S. J.

STOELLGER, PHILIPP/KLIE, THOMAS (HGG.), *Präsenz im Entzug*. Ambivalenzen des Bildes. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 573 S., ISBN 978-3-16-150821-9.

Der vorliegende umfangreiche, mit zahlreichem Bildmaterial ausgestattete Bd. beschäftigt sich – hauptsächlich aus protestantischer Sicht – mit dem Problem der Bildlichkeit im philosophisch-theologischen Kontext und versucht, damit einen Anschluss der Bildwissenschaft an ästhetische und liturgische Problem- und Fragestellungen zu gewährleisten. Wie der Titel bereits ankündigt, zeichnen sich Bilder im Allgemeinen dadurch aus, dass sie nicht nur etwas zeigen, sondern im Zeigen auch etwas verdecken. Alles, was sich demnach zeigt, nimmt somit Bestimmungen der Präsenz und des Entzuges auf. Dabei darf allerdings weder der Präsenz noch dem Entzug der Vorrang in der phänomenologischen Konstitution des Bildes eingeräumt werden, denn die reine Präsenz wie auch der ausschließliche Entzug können im Hinblick darauf, was Bilder zu zeigen vermögen, ein „unglückliches Bildbewusstsein“ (7) erzeugen. Um daher zwischen Präsenz- und Entzugsmomenten im Bild richtig unterscheiden und Potenziale sowie Gefahren bildlicher Darstellungen ausmachen zu können, muss den Herausgebern zufolge eine bestimmte „Bildkompetenz“ erworben werden, um deren theoretische Entwicklung und praktische Aneignung sich die Autoren dieses Bds. bemühen.

Zunächst werden im ersten Teil des Bds. Ansätze zu einer Bildphänomenologie und Bildakttheorie vorgestellt. Der erste Beitrag des bekannten Phänomenologen *Bernhard Waldenfels* widmet sich dabei dem Verhältnis von Eidos und Pathos im Prozess des Erscheinens von Bildern. Dabei plädiert Waldenfels für das pathische Moment im Rezeptionsprozess. Gegen Gottfried Boehms „aufgeklärten Animismus“ (53), dem zufolge Bilder ähnlich wie lebendige Personen zu betrachten und zu behandeln sind, stellt Waldenfels seine Idee des Widerfahrniserlebnisses. Das Widerfahrnis wird ausgelöst durch die dem Bild innewohnende Tendenz zur Beunruhigung, welche dem dadurch