

Begriff des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist es offenbar nicht; so viel wissen wir, denen das geschichtliche Bewusstsein die Vereinnahmungen eines Hegel (oder des Neukantianismus) nicht mehr gestattet. So tastet sich H. zurück zu Aristoteles. Er sieht diesen Denker am Übergang aus einem Denken, das ganz von der Erfahrung der *physis*, d. h. des von sich aus Aufgehens in die Unverborgenheit, gebannt ist, in ein Denken, dem später die aufzeigend-bestimmende Aussage immer mehr zum Leitfaden zur Deutung des Seins wird. H. sieht diesen Weg mit Hegel einerseits und der Logistik andererseits zu seiner Erschöpfung und so zu seinem Ende gekommen und gräbt nun am Leitfaden von Worten wie „*physis*“ und „*aletheia*“ den Boden auf, aus dem der *logos* aus der frühen Seins Erfahrung herausgewachsen und, sich von ihr emanzipierend, zur Aussage geworden ist.

Es ist bemerkenswert, wie „eivernehmlich“ in diesen Seminaren H. die antiken Autoren aufgreift, etwa die Lehre von den vier Ursachen (die dann leitend bleibt bis in „Das Ding“), die Unterscheidung von *Hapla* und *Syntheta* (Met. IX, 10); die ontologische Definition der Bewegung/Bewegtheit; das Wechselspiel von Zeit und Seele, den Satz vom Menschen als *zoon logon echon*: „Der Mensch ist das Wesen, das das Anwesende als Anwesendes anspricht, nicht nur gelegentlich, sondern er ist gar nicht anders als so, auch wenn er schweigt“ (513). Dennoch bleibt ein scharfes Bewusstsein für die Kluft, die uns von den alten Griechen trennt und so zu unserer Seinsfrage zwingt. So bezieht H. auch auf sich, was er über Aristoteles sagt: Als seine „Sache“ ergab sich das, was ihm zu denken aufgegeben war, aus dem Durchdenken dessen, was andere vor ihm schon gedacht hatten, samt dem darin Ungedachten und Unbewältigten. H. zeigt auf, wie sich in der Abfolge der Philosophien des Abendlandes die Grundauffassung von „Sein“ sowohl abgewandelt hat (*physis*, *idea*, Anwesen des Anwesenden, Gegenstand usw.) als auch, dass diese Abwandlungen nicht nur in einer konsequenten Folge stehen, sondern dass sich im Letzten darin etwas Selbiges durchhält. Aber was, wenn man diese Abwandlungen auf dem „Ladentisch des historischen Vorstellens“ präsentiert hat, was dann? [Vgl. „Identität und Differenz“, 64.]

*Einige markante Sprüche*: „Es wurde mir oft vorgeworfen, in meinen Seminaren lerne man nichts. Das stimmt. Sie sollen nicht etwas lernen, sondern denken“ (512). – „Theologie müssen Sie kennen, wenn Sie Metaphysik treiben wollen“ (627). – „Das Ding an sich [in der „Kritik der reinen Vernunft“] lebt nur von der Festsetzung des Seienden als Gegenstand und kann daher lediglich gefasst werden als das Ungegenständliche. Es liegt keine positiv ontologische Bestimmung vom Ding an sich vor. Wenn Sie mir eine solche zeigen, mache ich meinen ganzen Laden zu. Diese völlig ungeklärte ontologische Sachlage ist auch die Basis der jasperschen Philosophie. Jaspers stellt gar nicht das Seinsproblem. Wir sind soweit voneinander entfernt, wie überhaupt möglich“ (630). – Kant hat in seinen Vorlesungen ein fremdes Lehrbuch erläutert, „ohne seine eigene Philosophie hineinzubringen (was auch das Gescheiteste ist, was man machen kann)“ (643).

*Errata*: Hörfehler des Protokollanten: Nicht die Idee der *creatio*, sondern höchstens die der *creatio continua* ist im Mittelalter entstanden (288); S. 420 unten: „Zwiespältigkeit; S. 613 Mitte: könnnen.

Der Herausgeber hat uns eine hervorragende, saubere Edition geschenkt.

G. HAEFFNER, S. J.

KELLER, ANDREA, *Cicero und der gerechte Krieg*. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung (Theologie und Frieden; Band 43). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 249 S., ISBN 978-3-17-022340-0.

Erst vor zehn Jahren wurden durch die erste Monographie zum Thema des *bellum iustum* bei Cicero viele der bis dahin verbreiteten Stereotypen grundlegend überprüft und zum Teil überwunden. Keller (= K.) geht es in ihrer Studie darum, einen Überblick über die seither entfachte Diskussion zu geben, in welchen die vorausgegangene Forschung einbezogen wird. Grundlegendes Ergebnis ist, dass Cicero in seiner Zeit neue ethische Maßstäbe für eine eventuelle Rechtfertigung des Krieges setzt, die nunmehr – seiner stoischen Denkart gemäß – universal gelten, nicht nur in einem begrenzten kulturellen Kontext, wie für die Griechen Platons oder Aristoteles'. Nach Cicero nütze eine gute Politik mehr als ein Sieg im Krieg (85 f.). So ist es tugendhaft und tapfer, d. h. gerecht,

nicht nur in die Schlacht zu ziehen, sondern vor allem die Entscheidung darüber zu fällen, ob ethisch gesehen der Krieg begonnen werden soll (87–89, 224). Da das einzige Ziel in der Herstellung des Friedens liegen kann, schlägt K. vor, von einer „ciceronischen Friedensethik“ zu sprechen (225).

Nach K. ist Cicero der erste, der das Adjektiv *ius* in eine semantische Verbindung mit dem Krieg bringt. K. schließt sich dabei der überwiegenden Forschungsmeinung an, Cicero gehe es um die Gerechtigkeit im Krieg, nicht um den rechtlichen Aspekt des in rechter Art Kriegführens (15, 59). In letzterem Fall wird *ius* nicht adjektivisch, sondern adverbial verstanden. Wie K. vor allem anhand des Ciceronischen Spätwerks *De officiis* analysiert (1. Kap., 23–124), verweist der Gerechtigkeitsaspekt auf die *officia* (Pflichten; zur genaueren Begriffsbestimmung: 29), die man gerade denjenigen gegenüber hat, die einem Unrecht zugefügt haben (41). Sie bestehen vor allem darin, dass das Strafmaß nicht überschritten werden darf und die Strafe, die – vor allem bei Reue – auch ausbleiben kann, der Gemeinschaft nützen soll. Ferner soll nicht im Zorn, sondern der Gerechtigkeit gemäß bestraft werden (46–48). Diese Bestimmungen werden besonders für die ethische Bewertung des Krieges herangezogen. Dies bedeutet, dass nach Cicero Krieg nur ausgehend von einem erlittenen Unrecht und unter ethischen Auflagen gerechtfertigt sein kann (50). Da sich der Mensch vom Tier durch Vernunft und Sprachfähigkeit unterscheidet, kann Krieg nur als *ultima ratio* in Betracht gezogen werden; und vor der *vis* sei immer das *ius* zur Geltung zu bringen (52 f.). Ferner sei durch rechtes Verhalten am Ende des Krieges sicherzustellen, dass auch das Ziel des Krieges, nämlich ein Friedens- und Gerechtigkeitszustand ohne Unrecht, verwirklicht werden kann (121, 153). Dazu gehört vor allem, denjenigen Schonung zu gewähren, die keine Grausamkeit im Krieg angewandt hatten, weiterhin Milde zu üben, Städte in der Regel nicht zu zerstören, und Sorge zu tragen für die Opfer eigener gewaltsamer Kriegshandlungen. Für das Ciceronische Kriterium der Milde im Krieg spricht auch, dass von den Vorfahren der Fremde als „Feind“ bezeichnet worden sei, sodass der Feind immer als Fremder anzusehen und daher mit *mansuetudo* zu behandeln sei. Den umgekehrten Schluss – die Behandlung des Fremden als Feind – zieht Cicero bezeichnenderweise nicht (78). Denn es soll ein Verhältnis der *fides* aufgebaut werden (54 f.), das für Cicero das Fundament der Gesellschaft bildet (43). Rom begriff sich darin vor allem als Schutzmacht der einverleibten Völker und nahm diese in ein Klientelverhältnis auf. Dadurch ergaben sich Schutzpflichten Roms gegenüber diesen: die *fides* (56). Für Cicero musste es Rom als jene „Groß- und Ordnungsmacht [...], die über den ihr bekannten Teil der Erde nahezu uneingeschränkt herrscht“, vor allem darum gehen, nicht *imperium*, sondern *patrocinium* auszuüben, was durch Wohlthaten, Gerechtigkeit und Verlässlichkeit zum Ausdruck komme (94 f.). Man darf sogar „dann nicht die *officia* gegenüber den Feinden verletzen [...], wenn dies zur Rettung des eigenen Gemeinwesens beiträgt“ (120), denn die Liebe zum Vaterland, so sehr sie für Cicero im Vordergrund steht, geht nicht über alles und muss die Gemeinschaft aller Menschen als vorrangig anerkennen (37 f.).

Die Einrichtung des *ius fetiale* ist eine alte römische Einrichtung, auf die sich Cicero bezüglich des Problems des Kriegsbeginns bezieht, sie selbst aber nur aus der Vergangenheit kennt (60–77). Bei den Fetialen handelt es sich um ein 20-köpfiges Gremium, dem die Feststellung des Kriegsbeginns, der Verträge am Kriegsende und der Rechtmäßigkeit des Krieges oblag. Es handelte sich um eine Art sakrales Kollegium, das beim Fehlen neutraler Strukturen zwischen den Völkern Vertragsschlüsse garantierte. Dabei entschied es auch nicht selbst über den Krieg, sondern übernahm nur die rituelle und ethische Verantwortung (71). Als wesentlich für die Kriegsrechtfertigung wird das Element der Rückforderung (*res repetere*) angesehen, welches sich aus erlittenem Unrecht ergibt. Ohne dieses kann kein Krieg als gerecht beurteilt werden. Hinzu müssen noch die Elemente der Ankündigung und Kriegserklärung treten (73). Gleichzeitig verweist der Gedanke des Fetialrechts darauf, dass man Krieg immer nur mit jemandem führen kann, mit dem man in einem Rechtsverhältnis steht, somit mit einem „rechtsgültige[n] und gesetzmäßige[n] Feind“ (Cicero, zit. 114), was beispielsweise nicht für Räuber gilt (114, 117 f.). Dieses Fetialrecht nimmt Cicero als Bestandteil des *ius gentium* an und vermutet es daher beispielsweise auch bei den Karthagern (124).

Diese besonderen ethischen Maßstäbe seien vor allem zu beachten, wenn Kriege nicht mehr der reinen Existenzgrundlage und zum Überleben dienen, sondern auch Motive von Ruhm und Herrschaft mitspielen, wie es zur Zeit Ciceros bereits der Fall war. Vor allem seien diese beiden letzteren Ziele als Rechtfertigungsgründe für Krieg auszu-schließen. Daher können Ruhm und Herrschaft nur in einem Krieg erlangt werden, der zum Ausgleich eines Unrechts geführt wird (79 f.). Solange Rom seine Kriege unter dem Verständnis des *patrocinium* und nicht des *imperium* geführt habe, kann Cicero zuge-stehen, dass es den Beherrschten unter Rom sogar besser ginge als ohne es: Der Senat sei in diesen Zeiten als „Zuflucht für fremde Völker“ angesehen gewesen (95). Gleichzeitig erwiesen sich diese ethischen Kriterien auch als politische Nützlichkeitskriterien: „Ciceros Fazit lautet: wenn man seine Ziele erreichen möchte, dann muss man, statt Furcht zu erzeugen, Wertschätzung (*caritas*) mit Ehre (*honos*) und Vertrauen (*fides*) erlangen [...]. Dies gilt auch, wenn man Ruhm erlangen möchte“ (99). Und auch, wenn es natür-lich der „geeignetste Weg zum Ruhm [ist], sich in Kriegen hervorzutun, da solche fast immer geführt werden“, so ist damit immer vorausgesetzt, dass es sich um einen *bellum iustum* handelt (99). Insgesamt wird deutlich, wie für den am stoischen Denken geschul-ten Cicero ethische Werte und langfristige Nützlichkeit zusammen bestehen; umge-kehrt bedeutet dies auch, dass ungerechte Kriege politisch schädlich für die *res publica* sind (100–124, 150): „Daß einer also dem anderen etwas entzieht und ein Mensch durch den Nachteil eines Mitmenschen seinen eigenen Vorteil erhöht, das ist mehr gegen die Naturordnung als Tod, als Armut, als Schmerz und die übrigen Schädigungen, die ent-weder dem Körper oder äußeren Werten zustoßen können. Denn zunächst hebt es die Lebensgemeinschaft der Menschen auf“ (Cicero, zit. 102). Ein solcher Nützlichkeits- und auch Glückseligkeitsbegriff ist natürlich dem epikureischen Verständnis diametral entgegengesetzt, welches auch von Cicero kritisiert wird (110 f.).

Im zweiten Kap. widmet sich K. der nur fragmentarisch erhaltenen Schrift *De re pub-lica* (125–164), in welcher Cicero vor allem auf das *ius fetiale* zurückkommt und es histo-riisch bei Tullus Hostilius verortet (130). Im Gegensatz zu den späteren Erörterungen von *De officiis* wird zunächst nur auf die Ankündigungspflicht des Krieges verwiesen (133 f.), die dann aber um Überlegungen zur gerechten Herrschaft (138–141) und zur Rechtfertigung des Krieges als Ausgleich für Unrecht oder zur Abwehr von Feinden ergänzt werden (142 f.). Darüber hinaus lässt der fragmentarische Charakter der Schrift nur Spekulationen zu (144). Ein neuer Aspekt besteht allerdings im Motiv der Abwehr von Feinden, wobei umstritten ist, ob dies auch präventiv gelten soll (145–147). Dieser in der Forschung auch vertretenen Vermutung schließt sich K. jedoch nicht an: In diesem Fall würde der Fetialritus mangels vorliegenden Unrechts nicht durchgeführt werden, weswegen ein reiner Angriff und damit Unrecht vorläge. Damit stimmt sie (Maximilian?) Forscher zu, „dass nach Cicero ein bereits im Gang befindlicher Angriff abge-wehrt werden darf und dass dies gerecht ist“ (146). Von besonderer Bedeutung ist der sittliche Anspruch an die *civitas optima* Rom, die sich in der bereits erörterten Dimen-sion der *fides*, d. h. der Schutzverpflichtung Roms für seine Vertragspartner, ausdrückt (155 f.) und sich im Wohl (*salus*) des Gemeinwesens, d. h. der Provinzen, der Bundesge-nossen und Freunde, niederschlägt. Diese beiden ethischen Aspekte müssen vom Herr-schenden stets über das Eigenwohl gestellt werden (157 f.): „Die Aussage, Kriege nur um der *fides* oder *salus* willen zu führen, schließt demnach aus, Kriege zum eigenen Nutzen zu beginnen. Stattdessen soll das Wohl des Gemeinwesens und der beherrschten Völker Ziel der Politik sein“ (158). Aus diesem Grund sind diese beiden neuen Aspekte von *De re publica* auch keine „neuen Gründe“ für den *bellum iustum*, sondern setzen vielmehr begangenes Unrecht stets voraus, auch wenn sie der *fides* und der *salus* dienen (163 f.).

Schließlich wird im dritten Kap. die unvollendete und von Cicero unveröffentlichte Schrift *De legibus* untersucht (165–192), in welcher er das Thema des gerechten Krieges speziell auf Gesetze und Verhaltensregeln für die römischen Provinzialbeamten anwen-det. Dazu konzentriert sich Cicero zunächst nochmals auf die Aufgabe der Fetialen. Er bestätigt weithin das bereits in den beiden anderen Werken Erörterte, stellt aber darüber hinausgehend heraus, dass die „Fetialen am Zustandekommen oder der Überbringung der Nachrichten von Waffenstillständen beteiligt sein sollen“ (176). K. kann dies nur kon-statieren, wirft aber die eingehendere Frage nach der näheren Funktion der Fetialen auf:

Bestand deren Funktion in der Bestimmung der Erlaubnis zum Krieg oder waren sie nur „Überbringer der Senatsbeschlüsse“? In der Linie mit dem im ersten Kapitel Erörterten optiert die Autorin für die erstere, ethisch und rechtlich bedeutsame Aufgabe, nochmals betonend, dass diese Einrichtung für Cicero bereits Vergangenheit war (176). Demzufolge fordert Cicero also deren Wiedereinführung zur Behebung des Missstandes, dass die römischen Entscheidungsträger in Kriegsfragen ohne weitere ethische und vor allem rechtliche Kontrolle sind (178): „Offensichtlich sieht Cicero es als nützlich für das Gemeinwesen an, wenn die Politiker den Rat von Priestern einholen müssen, bevor sie handeln können“ (179). Zudem begegnet hier die einzige Stelle bei Cicero, wo es nicht nur um den „gerechten Krieg“, sondern auch um die „rechte Weise der Kriegsführung“ geht (184). Vor allem sucht er in dieser Schrift, die Provinzialbeamten in Schranken zu halten, indem er von ihnen tugendhaftes Verhalten fordert (186 f.). Damit wird die Funktion des nicht mehr bestehenden Instituts der Fetialen durch eine Standesethik der Provinzialbeamten ersetzt (191). Dazu gehört das gerechte Kriegsführen zu ihrem rechten Verhalten (189). Konkret mag dies bedeuten, wie K. nur andeutet, „im Krieg keine Heimtücke anzuwenden, um den Feind zu schlagen“ (190). Allerdings sei hier die lateinische Benutzung des Adverbs („duella [...] iuste gerunto“) nicht eindeutig (dazu müsste es eher heißen: „bella iuste gerere“), weswegen es auch einfach eine „Verstärkung der Forderung nach Gerechtigkeit“ des Krieges (und nicht: im Krieg) meinen kann (189). Zudem verwendet Cicero nur in dieser Schrift den veralteten Ausdruck „duellum“ und nicht den üblichen „bellum“ – möglicherweise weil es ihm wesentlich um die ethisch-rechtliche Funktion des der Vergangenheit angehörenden Instituts der Fetialen geht. Doch lasse der wechselnde Gebrauch beider Ausdrücke keinen eindeutigen Schluss zu (170).

Im vierten Kap. geht es um die anderen Textstellen bei Cicero (193–209), wobei deutlich wird, dass auch bereits vor den eigentlich philosophischen Reflexionen, d. h. zu einer Zeit, als Cicero sich noch mit dem Problem des Bürgerkrieges auseinandersetzte, das Argument des erlittenen Unrechts als einziger Rechtfertigungsgrund vollständig ausgearbeitet war (208). Das Unrecht im Fall des Bürgerkriegs liegt auf der Seite derjenigen, welche den Krieg angezettelt haben und deswegen vom römischen Bürger zum Feind wurden (197, 200, 207), keinesfalls aber auf der Seite der römischen Republik und ihrer Verteidiger. Cicero sieht den Bürgerkrieg als so großes Übel an, dass ihm sogar ein ungerechter Friede (*pax iniusta*) vorzuziehen sein kann (201), aber nicht muss, wenn es anders nicht möglich sein sollte, einen „dauerhaften Frieden“ zu sichern (205). Da das *ius fetiale* in den praktischen Erörterungen der damaligen Zeit keine Funktion hatte, wird es in diesen, auf konkrete politische Probleme ausgerichteten Texten auch nicht erwähnt (208). Dies bestätigt nochmals die ethisch-rechtliche Funktion, die Cicero ihm beimisst. Damit geht sein Interesse an diesem weit über ein historisches hinaus und erweist sich als ethisch-systematisch. Weiterhin wird man in diesen Schriften wohl nochmals die Bestätigung für die zuvor betonte Präzisierung finden können, dass es Cicero eigentlich nicht darum geht, die legitime Autorität für das Kriegsführen festzustellen, sondern zu verhindern, dass die Kriegsführenden nur im Eigeninteresse und damit zum Schaden Roms handelten, was für Cicero identisch damit ist, unsittlich zu handeln und ungerechte Kriege zu führen (191 f.). Wie K. eingangs methodologisch betont hatte, ist es wichtig, bei der Beurteilung der Ciceronischen Lehre diese originäre Fragestellung zu beachten, unter der er selbst das Thema behandelte (19).

Abschließend geht die Autorin auf nur zehn Seiten auf die Wirkungsgeschichte der Lehre vom *bellum iustum* Ciceros ein (5. Kap., 211–220), von denen bereits drei der Aufarbeitung der Tradition vor Cicero gewidmet sind (212–214). Hier wird deutlich, wie er eine bei Platon und Aristoteles auf die Griechen beschränkte Reflexion universalisiert, indem die *officia* an alle Menschen gerichtet werden. Die zwangsläufig an der Oberfläche bleibende Analyse stellt fest, dass die Ciceronischen Texte „eine grundlegende Quelle für die spätere Tradition des gerechten Krieges“ bilden (216). Es wird herausgestellt, wie die „Rückforderung entzogenen Eigentums“ (Cicero, zit. 216) und damit erlittenes Unrecht, mithin das zentrale Argument Ciceros, als Grund zur Kriegsführung von Augustinus und der folgenden Tradition bis Thomas und de Vitoria aufgenommen wird. Dabei rekurriert diese vor allem auf die Aufnahme der Ciceronischen Rechtfertigung durch Augustinus oder Isidor.

Die interessante und lesenswerte Studie K.s, welche in verständlicher Sprache eine akkurate Textanalyse Ciceros vorlegt, stellt mit Sicherheit ein wertvolles Instrument für die *bellum iustum*-Forschung dar. Die abschließenden Erörterungen zur Wirkungsgeschichte sollten Anlass zu einer Neuaufarbeitung des Themas geben, wie sie vor allem für die heutige internationale Politik dringend gebraucht würde. M. KRIENKE

FRANCISCO DE VITORIA, *De iustitia. Über die Gerechtigkeit. Teil 1*. Herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von Joachim Stüben. Mit einer Einleitung von Thomas Duve (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen. Reihe I, Texte; Band 3). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. CXII/191 S., ISBN 978-3-7728-2506-4.

Der Band enthält die Vorlesungen, die Francisco de Vitoria im Oktober 1535 in Salamanca über die ersten fünf Quästionen des Traktats über die Gerechtigkeit des Thomas von Aquin (*Summa theologiae* 2–2 q.57–61) gehalten hat. Er folgt dem 2010 erschienenen Band mit Vitorias Vorlesungen über den Traktat *De lege* (S.th. 1–2 q.90–108) (siehe ThPh 85 [2010] 414 f.). Die „Einleitung“ von Thomas Duve gibt einen Überblick über die Forschung. Nachdem die zweite Scholastik seit dem späten 18. Jhd. aus verschiedenen Gründen oft als bedeutungslos angesehen wurde, erlebte sie seit dem Ende des 19. Jhdts. in den USA, in Spanien und im deutschsprachigen Raum in der Rechtsgeschichte, Philosophie und Theologie eine Renaissance. Der Band will dazu beitragen, „Vitoria als Vertreter einer ‚scholastischen Rationalität‘ zu begreifen, die im Zuge methodischer Synthese ganz unterschiedlichen Gedankenguts eine genuin neuzeitliche Vorstellung von Recht hervorgebracht hat“ (XXVIII). – Die umfangreichen „Vorbemerkungen“ (XXIX–CXII) von Joachim Stüben sind „eine umgearbeitete, erweiterte und aktualisierte Fassung“ (XXIX) der Vorbemerkungen des Bandes von 2010. Themen sind u. a.: 1. Vitorias Leben und Werk; 2. der Aufbau der *Summa theologiae* und die Stellung der Traktate über das Gesetz und die Gerechtigkeit; 3. bisherige Übersetzungen von Vitorias Kommentaren zu S.th. 2–2; 4.1 Vitoria-Editionen der letzten Zeit; 4.2 zur vorliegenden Edition: Die Beschränkung auf q.47–61 ergibt sich daraus, dass mit q.62 der ungleich längere besondere Teil über die Gerechtigkeit beginnt; Textbasis ist die Edition von Vicente Beltrán de Heredia (1934); 5. diese Edition beruht auf Mit- und Nachschriften; 6. eine repräsentative Auswahl der in Vitorias Kommentar behandelten Themen, wobei die Völkerrechtsproblematik ausführlicher erörtert wird; 7. Vitorias „naturalistischer Ansatz“: Was hier „naturalistisch“ bedeutet, ist mir nicht klar geworden; 12. Wirkungsgeschichte und Gegenwartsbedeutung: Ob Vitoria der oder einer der Väter des internationalen Rechts ist, ist umstritten; Vitoria stellte „eine wichtige Quelle für Grotius dar und wirkte so in die spätere Neuzeit hinein“ (CXI). – Es folgen der lateinische Text und die Übersetzung. Die Fußnoten zum lateinischen Text verifizieren und zitieren die von Vitoria benutzten Quellen. – Der Anhang enthält einen Apparat mit abweichenden Lesarten, ein Quellenverzeichnis mit einem Nachweis der benutzten Editionen, eine Auswahlbibliographie der Sekundärliteratur, ein Sachregister und ein Personenregister.

Um einen Eindruck zu vermitteln, wie Vitoria Thomas kommentiert, sei ein Blick auf seine Ausführungen zu S.th. 2–2 q.57a.1 geworfen. Thema der Quästio ist das Recht, und der erste Artikel fragt: Ist das Recht Gegenstand der Gerechtigkeit (*utrum ius sit obiectum iustitiae*)? Es geht um den Begriff des Rechts; die These lautet: Das Recht ist der Gegenstand der Gerechtigkeit. Der erste und der zweite Einwand schlagen einen anderen Begriff vor: Recht ist die Kunst, das Gute und Billige zu finden; das Recht sind die Gesetze. Dagegen beruft Thomas sich auf Isidor und Aristoteles: Etwas heißt Recht (*ius*), weil es gerecht (*iustum*) ist, und das Gerechte (*iustum*) ist Gegenstand der Gerechtigkeit. Was die Gerechtigkeit von den anderen Tugenden unterscheidet, ist, dass sie die Beziehungen des Menschen zu anderen ordnet. Ob eine Handlung gerecht ist, kann nur entschieden werden, wenn wir ihre Beziehung zum anderen betrachten, und diese Beziehung ist eine objektive, von der Absicht des Handelnden unabhängige Gegebenheit. Das Beispiel des Thomas ist das Verhältnis des Lohns zu der von einem anderen erbrachten Dienstleistung. Diese objektive Gegebenheit, „der Gegenstand an sich“ (se-