

Rogelio García-Mateo SJ
Universelles Völkerrecht

Francisco de Vitorias Anschauung einer Weltgemeinschaft

Im Licht der gegenwärtigen Diskussion stellt sich die Entdeckung Amerikas als ein Weltereignis dar, worauf geistige, religiöse und insbesondere politisch-ökonomische Interessen eingewirkt haben, dessen Gesamtinterpretation allerdings noch offen bleibt. Dabei erhebt sich nun die Frage, inwiefern der Drang, neue Länder zu entdecken, in der geistigen und materiellen Suche der auf Profit und Wohlstand ausgerichteten vorkapitalistischen Renaissancegesellschaft wurzelte und welche Wirkungen umgekehrt die Erweiterung des geographischen und ethnischen Horizonts auf Europa zur Folge hatte.

Nach 1492 drängte sich die mit der Renaissance aufkommende Forderung nach einer neuen Zuordnung von Religion und Politik, Philosophie und Wissenschaft so auf, daß man bereits vom Anfang der Moderne sprechen darf. Es entsteht eine experimentelle Physik, die unabhängig von der Religion und der Metaphysik die Welt deutet (Kopernikus, Galilei). Es entsteht auch eine auf die Erfahrung gründende Spiritualität, die nicht in der Kontemplation bleibt, sondern zur Tat drängt (Ignatius, Luther, Teresa, Calvin). Zu gleicher Zeit kommt es auch zu tiefgreifenden Veränderungen in der politischen Konzeption. Aus der abendländischen Christenheit erhebt sich mit Machiavelli (1469–1527) der moderne Nationalstaat als eine autonome Größe. Francisco de Vitoria (1483–1546) ist Zeitgenosse Machiavellis, von dem er aber kaum die Möglichkeit hatte, etwas gelesen zu haben. Dennoch stimmt er mit dem Verfasser des „Il Principe“ in der Bejahung der autonomen Größe des Staates überein. Weltbedeutung erlangt Vitoria hauptsächlich durch seine Völkerrechtslehre.

Die völkerrechtliche Frage und die Theologie

Die geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen, die erst im 20. Jahrhundert (1945) zur UN-Charta führten, haben eine längere Entwicklung hinter sich. Auch im Mittelalter gab es rechtlich geordnete zwischenstaatliche Beziehungen sowohl im Hinblick auf die christlichen Königreiche als auch auf die Verhältnisse zwischen diesen und den nichtchristlichen Völkern des Islams und des Fernostens. Es gab aber keine theoretisch zusammengefaßte zwischenstaatliche Ge-

samtordnung. Wenn die Römer (Cicero, Gaius, Ulpian) bereits von „Ius gentium“ sprachen, so stand ihnen lediglich die allgemeine Idee eines Rechts nicht-römischer Völker vor Augen. Indem aber die Rechtsidee seit der Antike (Platon, Stoa) als „ewiges Gesetz“ (Lex aeterna) erkannt wurde, schimmert hier schon die Vorstellung einer universellen Rechtsordnung durch. Daran knüpft die mittelalterliche Rechtsphilosophie an, die die Lex aeterna als Ausdruck der ordnenden Weisheit Gottes betrachtet, deren Abbild im menschlichen Bewußtsein die Lex naturalis (das Naturrecht) bildet, aus der das positive Recht hervorgeht. Indem dieses das menschliche Zusammenleben mitgestaltet, dient es dem Frieden. Friede ist aber andererseits nur dann vollständig, wenn er sich auf alle Völker erstreckt. In diesem Sinn betrachtete schon Augustinus die ganze Menschheit als eine geordnete Einheit und meinte, daß es ein Glück für die Menschheit wäre, wenn es an Stelle des römischen Weltreichs eine größere Zahl von Reichen (Regna gentium) gäbe, die in einträchtiger Nachbarschaft zueinander leben, ähnlich wie in einer Stadt eine große Zahl von Familien¹. In diesem Zusammenhang hat auch die Augustinische Kriegsauffassung ihren Platz. Sie betrachtet nur jenen Krieg als erlaubt, der gegen einen Staat geführt wird, der als erster das Recht verletzt hat. Eroberungskriege sowie alle Kriege um Güter, auf die man keinen Rechtsanspruch hat, sind schlechthin verboten.

Neben der augustinischen Rechtslehre trifft man an der Wende zum 16. Jahrhundert die Auffassung des Thomas von Aquin, gemäß der das Ius gentium nicht einfach nur in der herkömmlichen Form als das bei allen Völkern geltende Recht verstanden wird, sondern darüber hinaus als Inbegriff öffentlich-rechtlicher Normen für den zwischenstaatlichen Verkehr². Hauptvertreter der Thomasi-schen Ausrichtung sind der italienische Dominikanerkardinal Cajetan (1469–1534) und der Ulmer Dominikaner Konrad Köllin (1476–1536), der in Heidelberg und Köln lehrte. Die Erneuerung der aristotelisch-thomistischen Tradition war in vollem Gang, als der in Burgos (Spanien) geborene Francisco de Vitoria in Paris studierte (1506–1516) und lehrte (1517–1522). Seine bedeutendsten Lehrer waren der aus Valencia stammende Johannes Celaya und der Brüsseler Petrus Crockaert, der wie kein anderer das Denken Vitorias angeregt hat³. Crockaert kam vom Nominalismus, war dem Humanismus der Renaissance nicht fremd und wirkte zur Erneuerung des Thomismus mit. Alle drei Richtungen werden zu Vitorias Denkansatz wichtige Elemente beitragen. Vitorias Neigung zu den mehr praktischen Disziplinen der Moral und der Staatsphilosophie und zu den Problemen des Alltags geht nicht zuletzt auf die dem Konkreten zugewandte nominalistische Geisteshaltung zurück. Mit dem Nominalismus trifft sich der Humanismus in der gemeinsamen Betonung des Individuums. Der Mensch rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Die Erneuerung der Scholastik durch Thomasisches Gedankengut geht nicht zuletzt auf die Vorwürfe der Humanisten (Valla, Erasmus, Vives) zurück, daß

man sich in Hörsälen mit nichtsnutzigen Fragen abgebe, während die echten Probleme der Zeit nicht zur Geltung kämen. Um 1510 ersetzte Crockaert im Pariser Jakobskolleg den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus, Grundwerk der theologischen Ausbildung in den meisten Universitäten, durch die Summe des Thomas von Aquin. Ein Jahrzehnt später wird Vitoria zu Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Universität Salamanca dasselbe durchführen. Crockaert bereitete weiter zusammen mit Vitoria eine Neuauflage der *Secunda Secundae* vor, jenes Teils der *Summa Theologica*, in dem Thomas sozioethische, moralische und rechtliche Fragen behandelt. Die Erneuerung des Thomismus erhält dadurch ein eigenes Gepräge. Es geht hier zunächst nicht um spekulative metaphysische Themen, sondern um die praktischen Gebiete der Moral und des Rechts.

Als Vitoria nach Erlangen des theologischen Doktorgrads 1523 von Paris nach Spanien zurückkam und zu dozieren begann, war die spanische Politik und die Öffentlichkeit durch die Entdeckung Amerikas mit den daraus resultierenden Problemen der Wertung, Rechtsstellung und Behandlung der neuen Völker beschäftigt. Die Brutalitäten der Konquistadoren und das Commendensystem, das zur Versklavung und Ausrottung eingeborener Völker führte, waren die deutlichsten Zeichen, daß sich unter dem Titel christlicher Mission meistens Habgier nach Gold und Macht verbarg. Der Protest einer Gruppe von Missionaren, insbesondere Montesinos und Las Casas, machte bereits 1512 die Situation in Spanien aktuell.

Es begann die bekannte Diskussion zwischen den Vertretern ausbeutender Kolonialpolitik und den Verteidigern der Indios. Von seinem theologischen Ansatz her konnte Vitoria an dieser Auseinandersetzung nicht vorübergehen. Er betrachtete die Behandlung dieser Frage als eine ureigene Aufgabe der Theologie. Vitoria war jedoch nicht der erste Theologe, der sich mit der Problematik der Neuen Welt beschäftigte. Bereits 1510 hatte der schottische Philosoph und Theologe Johannes Major an der Pariser Universität in einer Druckschrift das Thema der Eroberung der Neuen Welt behandelt⁴. Vitoria wird bei der Frage nach der Weltherrschaft des Papsttums und des Kaisers an Major anknüpfen.

Die Universität Salamanca verfügte damals über die Einrichtung der *Relectiones*, das heißt sorgfältig ausgeführter Sondervorlesungen über eine spezielle Frage. Vitoria benutzt diese Möglichkeit, um die ethischen Probleme der Kolonialpolitik wissenschaftlich zu behandeln. Insbesondere mit der Doppelrelectio „*De indis et de jure belli*“ von 1539/1540 hat er seinen bedeutendsten Beitrag zur kolonialethischen Diskussion und zur völkerrechtlichen Frage geleistet. Offenbar muß die Sondervorlesung große Aufregung ausgelöst haben. Karl V. selbst schrieb einen Brief an den Prior der Dominikaner zu Salamanca, in dem er Vorwürfe gegen eine zu freie Behandlung kolonialrechtlicher Fragen erhob und vorschrieb, daß alle diesbezüglichen Schriften ihm zur Überprüfung zugesendet werden müßten. So konnten die *Relectiones* erst 1557, elf Jahre nach dem Tod

Vitorias, veröffentlicht werden, und zwar in Lyon, also in einem Land, das Kaiser Karl V. nicht unterstand.

Die Völkergemeinschaft

Die Vorstellung der Griechen von den Barbaren, daß sie nämlich verstandes- und willensmäßig beschränkte Wesen seien und deshalb versklavt werden dürften, weil sie von wilden Tieren nicht zu unterscheiden seien, war zu Beginn des 16. Jahrhunderts unter Berufung auf Aristoteles und Thomas von Aquin allgemein in Geltung. Davon muß auch Vitoria ausgehen. Seine Argumentation will nämlich beweisen, daß die Indios von Natur aus nicht Sklaven, sondern Herren waren; deshalb dürften sie in ihrem Besitz nicht gestört werden⁶. Es gebe bei ihnen Städte mit einer festen Ordnung, geregelte Ehen, Behörden, Gesetze und Religion. Das alles sei ohne menschliche Vernunft nicht denkbar. Vitoria argumentiert also mit naturrechtlichen Gründen, um die Eingriffe in die Freiheit der Eingeborenen zurückzuweisen. So ist bei ihm das *Ius gentium* eng an das Naturrecht gebunden. Zum anderen sagt er, daß das *Ius gentium*, obgleich nicht rein positives Recht, mehr zum positiven als zum Naturrecht gehöre.

Diese Zweideutigkeit hat der Vitoria-Forschung nicht wenige Interpretationsschwierigkeiten bereitet⁷. Neuerdings ist man der Meinung, daß die politischen und religiösen Umwälzungen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts verständlich machen, warum Vitoria seine Gerechtigkeitslehre mit dem *Ius gentium* um eine neue Dimension erweitert. „Dasjenige, was die Gerechtigkeit im Umgang der Menschen und Völker erfordert, läßt sich nicht allein unter Bezugnahme auf das *Ius naturale* als teleologisch konstruiertes System rational begründbarer vorpositiver sittlicher Normen und gar nicht in bezug auf *Ius positivum* bestimmen. Damit den Normen des *Ius naturale*, aber auch den natürlichen subjektiven Rechten des Menschen Geltung verschafft wird, bedarf es eines weiteren Rechts: dem *Ius gentium* als einem von den Menschen und Völkern selbst gesetzten, universal gültigen Recht.“⁸ Die Völkergemeinschaft entsteht bei Vitoria aus der Natur des Menschen, die zur Bildung und zum Zusammenleben von verschiedenen Völkern führt.

Vitorias Konzeption einer universellen Völkergemeinschaft hat an aktueller Bedeutung nichts verloren. Die ganze Menschheit – Christen und Nichtchristen – wird als „*totus orbis*“, als Einheit und Ganzheit, dargestellt, und zwar in der Weise, daß zunächst von der Aufteilung der Menschen in Staaten abgesehen wird. Die Indios sind als Mitmenschen zu betrachten, denen ein Recht auf Eigentum und auf eine eigene politische Existenz zukommt. Diese Gemeinschaft aller Menschen ist größer als selbst das Weltreich Karls V. und größer als die Vorstellung, daß die Völker der Erde in Ausübung ihres Selbstbestimmungs-

rechts sich auch einmal eine Weltregierung wählen könnten. Denn sie betrifft zunächst die natürliche, objektiv gültige Rechtsordnung unter den Völkern, bevor ein positives Völkerrecht sie bestimmt. So ist Orbis für Vitoria kein Überstaat, sondern lediglich die Zusammenfassung der ganzen Menschheit, ob diese in Staaten aufgeteilt ist oder nicht. Ist die Welt schon in Einzelstaaten gegliedert, so ist das kein Hindernis für den Zusammenschluß im „totus orbis“, denn die Bildung von Einzelstaaten gründet auf jener Menschengemeinschaft, die alle Völker von Anfang an zusammenschließt. Die Orbisidee gestaltet sich aber doch „quodammodo una respublica“, nach Art einer Republik⁹, denn ihr steht die Gewalt zu, Gesetze zu geben, aber mit der Besonderheit, daß die erlassenen Gesetze für alle Menschen Geltung haben. Somit wird ihr ein völkerrechtlicher Wert zugesprochen. Über den Einzelstaat hinaus ist der natürliche Zusammenschluß aller Staaten auf dem Boden der Orbisgemeinschaft die Forderung der menschlichen Natur. Somit wird aus der Völkergemeinschaft eine Völkerrechtsgemeinschaft.

Wie das Ziel des Einzelstaats das Gemeinwohl der Bürger ausmacht, so wird zum Ziel der Weltgemeinschaft das Gemeinwohl aller Völker: „finis est bonum totius orbis“¹⁰. Es gibt nach Vitoria ein Weltwohl aller Völker, das nicht aus ihrem Willen hervorgeht und wie die natürliche Existenz und das natürliche Recht nicht einmal durch die Übereinkunft aller Menschen aufgehoben werden könnte. Es gibt also nach Vitoria nicht nur Menschen-, sondern auch Menschheitsrechte.

Die Conquista-Frage brachte Vitoria dazu, das Kolonialdenken der Zeit und seine biblisch-messianische Reichsvorstellung, die keine klare Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Weltordnung kennt und daher beinahe alles biblizistisch legitimiert, aufzubrechen. Im Denken Vitorias tut sich eine internationale Völkergemeinschaft kund, in der es keine religiöse und rassische Diskriminierung geben soll. So hat er die abendländische Vorstellung eines christlichen Weltreichs (Orbis christianus) durch die Weltgemeinschaft (totus orbis) abgelöst. Damit hat er zugleich mit den sogenannten „Rechtstiteln“ der Conquista aufgeräumt: der Kaiser sei der Herr der Welt; der Papst sei nicht nur geistlicher, sondern auch weltlicher Herrscher der Welt; die Spanier hätten ein Kriebsrecht für Entdeckungen; den Heiden könne der Glaube gewaltsam beigebracht werden; die Sünden gegen das Naturrecht (Götzendienst, Menschenopfer) könnten mit Waffen unterdrückt werden¹¹.

Im theologischen Denken Vitorias haben die eingeborenen Völker eine aus dem Naturrecht sich ergebende Rechtssubjektivität. Die Gleichheit aller Menschen ist die Grundvoraussetzung seiner rechtstheologischen Reflexion. Daraus geht hervor, daß das Recht auf Freiheit, Eigentum und Eigenständigkeit allen Menschen naturnotwendig zusteht und die Grundlage aller Beziehung zwischen den Völkern bildet. Die Urvölker, mögen sie auch auf einer noch so primitiven Entwicklung stehen, gehören zu der großen Völkergemeinschaft des „totus orbis“ und besitzen aus dieser Zugehörigkeit unantastbare Rechte. Sie sollen ihr ei-

genes Gemeinwohl fördern und, wenn sie möchten, an den Errungenschaften der europäischen Länder teilnehmen. Weder Bekehrung zum christlichen Glauben noch europäisches Zivilisationsmodell sind für die Mitgliedschaft in der Völkergemeinschaft erforderlich, denn diese besteht von Natur aus. Die Gleichberechtigung aller Völker, die auf der Gleichheit aller Menschen beruht, bildet die rechtliche Grundlage einer echten, naturgegebenen Völkergemeinschaft.

Das Fremdenrecht und die Kirche

Vitoria bleibt aber nicht bei der grundsätzlichen Reflexion stehen. Sein Anliegen ist sehr konkret: Er braucht handfeste Richtlinien, die sinnvolle Alternativen zu den „Rechtstiteln“ der Conquista herbeiführen. Die Grundüberlegung der Gleichberechtigung aller Völker und Staaten besagt aber weiter, daß auch „Fremde“ in die Heimat der Eingeborenen einwandern dürfen. Den Rechten entsprechen immer bestimmte Pflichten. Daher hat jedes Mitglied der Völkergemeinschaft in bezug auf alle anderen Glieder Rechte und Pflichten wahrzunehmen. So weist Vitoria zunächst auf das Einwanderungs- und Siedlungsrecht aller Menschen hin. Die Frage nach dem Recht der Fremden spielte bereits zu dieser Zeit in Europa eine wichtige Rolle. Zum Beispiel war die Hanse daran interessiert, Rechts- und Handelsschutz zu bekommen, da sie in Ost und West Handel trieb, der fremde Kaufmann aber an sich keine Rechte hatte. Sie wachte andererseits darüber, daß keine „Fremde“, auch wenn sie Deutsche waren, in ihre Handelsgebiete hineinkamen¹².

Vitoria begründet das Recht auf freien Verkehr (*Ius communicationis*) aus der natürlichen Gemeinschaft, die alle Menschen und Völker bilden. Daraus folgt für Vitoria in bezug auf Amerika, daß Fremde auch das Recht haben, „in jene Länder einzureisen und sich dort aufzuhalten“, aber unter der Voraussetzung, daß dadurch für die Eingeborenen kein Schaden entsteht¹³. Diese Einschränkung ist nicht zu übersehen. Aus dem Recht des freien Verkehrs wird nun abgeleitet, daß die Staatsbürgerschaft den Kindern der sich in der Fremde befindenden Reisenden nicht vorenthalten werden kann. Ferner hat der Mensch als soziales Wesen von Natur aus das Recht, Bürger zu sein. Den Fremden wird auch das Recht eingeräumt, ihren ständigen Wohnsitz in irgendeinem Staat zu nehmen und Bürger jenes Staates zu werden. Zur Begründung dieses Rechts führt Vitoria mehrere Erwägungen an: Das *Ius gentium* verlangt, daß Gäste und Fremde gut aufgenommen werden. Die natürliche Freundschaft unter Menschen als Artgleichen verbietet es als naturwidrig, den Umgang mit Mitmenschen zu meiden, die keinen Schaden zufügen. Vitoria bekräftigt seine naturrechtliche Reflexion mit biblischem Gedankengut: „Im Evangelium heißt es: ‚Ich war ein Fremdling, und ihr habt mich beherbergt.‘ Da es nun aus dem Naturrecht hervorzugehen

scheint, daß man die Fremden aufnehmen muß, so ist dieser Ausspruch Christi für alle aufgestellt.“¹⁴ Man spürt deutlich, daß es Vitoria nicht einfach nur um ein internationales Privatrecht, wie etwa beim Roten Kreuz, sondern auch um zwischenstaatliches Recht geht. Der Grundton der Argumentation ist jedenfalls der, daß Staats- und Völkergrenzen in der Sicht einer Weltgemeinschaft eine untergeordnete Rolle spielen.

Mit dem Fremdenrecht hängt die Handelsfähigkeit zusammen. Die Ausübung dieses Rechts wird wiederum an eine Grundbedingung angeknüpft: „wenn es ohne Schaden der Bürger des betreffenden Landes geschieht“¹⁵. Im Handelsrecht sieht Vitoria eine Erweiterung des *Ius communicationis*. So gründet das Handelsrecht nicht nur auf einem Vertragsrecht, sondern auf dem Grundrecht der Völkergemeinschaft. In diesem Zusammenhang spricht er auch vom Recht der Christen auf die Glaubensverkündigung; denn wenn sie, wie jeder Mensch, „das Recht zum Reisen und Handeltreiben mit jenen (den Eingeborenen) haben, können sie denjenigen, die sie hören wollen, die Wahrheit lehren, besonders, soweit sie sich auf das Heil und die Glückseligkeit bezieht“¹⁶. So sehr es gilt, daß die Gemeinschaft aller Völker ohne Rücksicht auf Rasse, Religion und Kultur im vitorianischen Weltbild an die Stelle des europäischen *Orbis christianus* getreten ist, so sehr ist zugleich zu betonen, daß dennoch Kirche und Mission nach Vitoria in Geltung bleiben.

Als Vitoria 1532 seine *Relectiones* „Die Macht der Kirche“ und 1534 „Die Macht von Papst und Konzil“ hielt, stellte man eine gewisse Gereiztheit der römischen Kurie fest. Papst war damals Clemens VII. (1523–1534), ein Vetter Leos X. (1513–1521). Vitoria sprach offen aus: „Täglich hören wir von so ausgedehnten und derart hemmungslosen Dispensen der römischen Kurie, daß es die Welt nicht mehr länger ertragen kann.“¹⁷ Ein allgemeines Konzil, meint er weiter, müsse deshalb mit einem Dekret festlegen, daß der Papst von gewissen Bestimmungen, zum Beispiel vom Verbot der Ernennung von Kindern zu Bischöfen, nie und unter keinen Umständen dispensieren darf. Sollte er jedoch weiterhin solche Dispensen erteilen, so wäre man nicht mehr im Gewissen verpflichtet, dem Papst zu gehorchen¹⁸.

Diese kritischen Ausführungen wollen nicht etwa im Sinn Luthers, der zu dieser Zeit (1520) die Exkommunikationsbulle verbrannte, den päpstlichen Primat abschaffen; Vitoria hält nach wie vor an der Autorität des Papstes fest. Sie zeigen jedoch, daß er weit entfernt von den Papisten ist, die die Verhimmelung des Papsttums betreiben, um Privilegien und persönliche Interessen durchzusetzen. Es gebe Leute, so erklärt er, die vor lauter Eifer und Papstfreundlichkeit die Meinung vertreten, die Könige und die anderen weltlichen Fürsten seien bloße Stellvertreter des römischen Papstes. Dieser hierokratischen Auffassung, gemäß der der Papst sowohl die religiöse als auch die weltliche Gewalt über die Welt von Gott erhalten habe, stellt Vitoria entgegen: Der Papst ist nicht der Herr der

Welt. Er hat keinerlei weltliche Oberherrschaft über die Staaten. In der Heiligen Schrift lesen wir nirgendwo, daß Christus seinen Aposteln die politische Obergewalt übertragen habe. Man liest vielmehr im Römerbrief (Kap. 13), daß der heidnische Staat seine Herrschaft von Gott empfangen hat, daß deshalb auch die Christen seinen Gesetzen gehorchen müssen. Die weltliche Gewalt beruht also nach Vitoria auf dem Naturrecht¹⁹.

Als Folgerung ergibt sich daraus ein Verhältnis von Kirche und Staat als autonome Größen, das an die heutige Auffassung denken läßt. In der internationalen Gemeinschaft aller Völker befindet sich nach Vitoria die Christenheit, die „einen Leib“ bildet, dessen Glieder die christlichen Staaten und die hierarchische Kirche sind. In dieser Christenheit nimmt der Papst, sofern es sich um religiöse Belange oder um damit zusammenhängende Angelegenheiten handelt, eine leitende Stellung ein.

Vitorias geschichtliche Stellung

Dem Salmantiner Theologen ist es, wie auch seinen Nachfolgern (Soto, Cano, Suárez), dennoch nicht gelungen, die Scheidung zwischen Kirche und Staat deutlich zu unterstreichen. Er hat aber einen beachtlichen Fortschritt auf dem Weg zur Entsakralisierung des Politischen und zur Trennung von christlichem Glauben und staatlicher Macht erzielt: Der Staat, auch der nichtchristliche, ist naturgegeben und deshalb gottgewollt; Unglaube, Sünde und Götzendienst zerstören nicht die staatliche Autonomie. Es ist also abwegig, nichtchristliche Völker unter dem Vorwand der Lasterhaftigkeit der Herrschaft der Christenheit zu unterstellen. Ausgehend von der Souveränität der eingeborenen Völker und von der Tatsache, daß diese Gebiete nicht herrenlos waren, daß es staatliche Einrichtungen und Privateigentum gab, wird der Anspruch Kaiser Karls V., diese Gebiete in sein Reich einzugliedern, zurückgewiesen. Imperialistische Eroberungskriege werden abgelehnt, ohne damit einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Krieg und christlichem Glauben herzustellen. Bewaffnete Verteidigung wegen zugefügten Unrechts bleibt für Vitoria im Sinn der Augustinischen Auffassung vom gerechten Krieg in Geltung.

Daß der Protest der Missionare und Theologen eine Wirkung auf die Conquista hatte, erweist sich daran, daß schließlich Karl V. 1542 die „Leyes Nuevas“ unterzeichnete, in denen befohlen wird, „daß von nun an unter keinen Umständen, weder mit dem Hinweis auf Kriegszustand oder ähnliche Verhältnisse, selbst nicht bei Aufständen, weder als Repressalie noch aus sonst irgendeinem Vorwand, ein Indio zum Sklaven gemacht wird. Wir wünschen, daß sie wie unsere Untertanen der Krone von Kastilien behandelt werden, denn sie sind es ja auch.“²⁰ Leider gelang es nicht, diesen Gesetzen, die Grundprinzipien einer

staatlichen Sozialpolitik zum Schutz der Indios aufstellten, praktisch wirkliche Beachtung zu verschaffen. Sie wurden 1545 widerrufen.

Der neue Ansatz Vitorias wird heute auch von der Theologie der Befreiung gewürdigt. So sagt Gustavo Gutiérrez: „Nach unserer Meinung wäre es ein Irrtum, die Argumentation von Las Casas im Streit um die indianischen Länder auf die Positionen Vitorias zu reduzieren. Zwar bringt dieser aufgrund seiner soliden thomistischen Bildung und als Antwort auf die Anfragen der Dominikanermisionare in den indischen Ländern die theologisch-juristische Reflexion voran, so daß er schließlich zu dem sogenannten ‚Recht der Heiden‘ und zum ‚internationalen Recht‘ kommt. Zwar stimmen die beiden Dominikaner in vielen Punkten überein, und Las Casas hat eine große Hochachtung vor dem Meister von Salamanca. Aber was die durch die Eroberung der indischen Länder aufgeworfene Frage anlangt, bleibt Vitoria auf halbem Weg stehen. Obwohl er entschieden die Begründung für den Krieg und für die Unterwerfung der Indianer zurückweist, läßt er sie als Möglichkeit doch wieder gelten.“²¹

Die Stellung Vitorias in bezug auf die Conquista wirkt, von heute aus gesehen, an diesen Punkten gewiß zweideutig und kompromißhaft, und von daher kann man zur Meinung kommen, daß sie letztlich zugunsten des Siegers hätte gebraucht werden können. Die Tatsache aber, daß Karl V. die öffentliche Diskussion darüber verbot und daß die Relectiones über die Conquista erst in einem Land erscheinen durften, das nicht unter der habsburgischen Herrschaft stand, spricht doch dafür, daß Vitoria in seinen Ausführungen für die Zeitgenossen eine ziemlich eindeutige Lehre vertrat, die, insofern sie das Vorgehen der Conquista verwarf, dadurch indirekt auch deren Legitimität in Frage stellte. Dennoch muß eine heutige Lektüre der Argumentation Vitorias feststellen, daß es ihm bei allem Bruch mit der Tradition der Hierokratie nicht immer gelungen ist, das *Ius naturale* vom *Ius divinum* zu unterscheiden, und daß er deswegen in das theokratische Modell, etwa bei seinen Ausführungen über die Begründung der Missionierung, zurückfällt: Dadurch, daß man an der Ausübung des Rechts, das Evangelium zu verkünden, gehindert würde, geschehe ein Unrecht, das einen gerechten Krieg gegen die Eingeborenen rechtfertige²².

In bezug auf das Völkerrecht bleibt Vitoria nach wie vor ein Vordenker. Es ist anerkannt, daß Vitoria die moderne Völkerrechtslehre gegründet, Franz Suárez sie vervollkommt und Hugo Grotius sie in ein System zusammengebracht hat. Vergleicht man den Ansatz Vitorias mit den Satzungen der UN-Charta, so kann man feststellen, daß die Organisation der Vereinten Nationen zur Erreichung ihrer Hauptziele, nämlich des internationalen Friedens und des Aufrechterhaltens der Sicherheit, Grundsätze aufstellt, die an die Völkergemeinschaft Vitorias erinnern: Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Staaten auf der Grundlage der Toleranz und der guten Nachbarschaft; Achtung der Menschenwürde für alle Menschen ohne Unterschied von Rasse, Sprache oder Religion;

Verbot der gewaltsamen Selbsthilfe, außer im Fall der Notwehr und Nothilfe gegen den Angriff²³.

Zu Themen wie Menschenrechte, Befreiung, Weltreligionen, Weltethos, Weltkommunikation, Umweltverantwortung gehört auch eine Vertiefung und Weiterführung des bestehenden Völkerrechts. Vitorias Anschauung bietet bei aller Zeitbedingtheit einen noch nicht erschöpften Ansatz einer juristisch gleichberechtigten Weltgemeinschaft aller Völker und Staaten.

ANMERKUNGEN

¹ De civitate Dei IV, 15.

² Kommntar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus: In IV sent., dist. 24, q. 3 a. 2.

³ R. García-Villoslada, La Universidad de Paris durante los Estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507–1523) (Rom 1938).

⁴ In IV sent. dist. 24, q. 4. ⁵ V. Beltrán de Heredia, Francisco de Vitoria (Barcelona 1939) 132.

⁶ De indis recenter inventis et de jure belli, hrsg. v. W. Schätzel (Tübingen 1952) 29.

⁷ D. Deckers, Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546) (Freiburg 1991) 359 ff.

⁸ Ebd. 394.

⁹ J. Soder, Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts (Frankfurt 1955) 53 ff.

¹⁰ Ebd. 59. ¹¹ De indis 49–91.

¹² W. Vogel, Kurze Geschichte der Deutschen Hanse (München 1915).

¹³ De indis 93. ¹⁴ Ebd. 95. ¹⁵ Ebd. 97. ¹⁶ Ebd. 105.

¹⁷ Zit. n. J. Höffner, Christentum und Menschenwürde, Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Trier 1947) 205.

¹⁸ Ebd. 206. ¹⁹ Ebd.

²⁰ R. Konezke, Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493–1810. Bd. 1 (Madrid 1953).

²¹ G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (München 1984) 163. Vgl. dazu R. García-Mateo, Die Befreiungstheologie und die Scholastik, in: Daß Gott den Schrei seines Volkes hört, hrsg. v. W. Seibel (Freiburg 1987) 133 ff.

²² De indis 107f. ²³ UN-Charta, Präambel.