

Naturrecht und Menschenrecht: Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte

Das Thema *Naturrecht und Menschenrecht. Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte* nimmt primär Bezug auf die Wirkungsgeschichte der Spanischen Spätscholastik. Etliche ethische Aspekte, die in der Spanischen Spätscholastik entwickelt worden sind, lassen sich denn auch im modernen Menschenrechtsdiskurs wiederfinden. Freilich bedarf es vorweg einer begrifflichen Klärung. Geht man nämlich von einem modern geprägten Grundrechts- oder Menschenrechtsbegriff aus, so läuft man Gefahr, dem Trugschluß aufzuliegen, daß die Spanischen Spätscholastiker keinen eigentlichen Beitrag zur Menschenrechtsentwicklung geleistet haben. Dies weniger, weil ihnen diese neuzeitlich geprägten Begriffe unbekannt waren. Vielmehr muß man sich der Zeitgebundenheit ihres Denksystems bewußt bleiben und darf den historischen Rahmen nicht außer acht lassen, will man den Ideen und Vorstellungen der Spanischen Spätscholastiker gerecht werden.

Als Menschenrechte werden nach neuzeitlicher Auffassung diejenigen Rechte angesehen, die jedem Menschen kraft seines Menschseins unabhängig von Hautfarbe und Staatsangehörigkeit, politischer oder religiöser Überzeugung, sozialer Stellung, Geschlecht oder Alter zukommen. Die naturrechtlichen Lehren gehen somit davon aus, daß grundlegende Menschenrechte vorstaatliche Geltung haben, in ihrem Bestand nicht von der Gewährleistung einer nationalen Verfassung oder einer übernationalen Konvention abhängig sind. Insofern ist also jeder Staat, der sich eine Verfassung gibt oder eine bestehende Verfassung ändert, an die Menschenrechte gebunden.

Der Begriff der Menschenrechte besagt somit, daß es Rechte gibt, die dem Menschen von Natur gehören, ihm angeboren und als solche natürlichen Rechte unveräußerlich sind. Sie kennzeichnen den Wert und die Würde der menschlichen Person. Im Laufe der Zeit wurde aus dieser Kernvorstellung eine Vielzahl weiterer Fundamentalrechte abgeleitet, welche die politische und moralische ebenso wie die soziale und wirtschaftliche Existenz des Menschen sichern sollten. Für diese Rechte wird der Begriff ›Grundrechte‹ verwendet, weil sie verfassungsmäßig verankert und gerichtlich durchsetzbar sind. Es handelt sich bei ihnen um diejenigen Rechte, die seit der Zeit der Englischen Revolution im 17. Jahrhundert, den Amerikanischen *Bills of rights* und der Französischen Revolution als Elemente der jeweiligen staatlichen Verfassungsordnungen erscheinen. Als Grundrechte

werden also jene grundlegenden Bestimmungen über die Rechtsstellung der Einzelpersonen bezeichnet, die basierend auf der jeweiligen Verfassungsordnung mit unmittelbarer Verpflichtungskraft für das staatliche Handeln versehen und vor einem unabhängigen Gericht angerufen werden können. Grundrechte sind somit im staatlichen Recht positiviert Menschenrechte.

Im folgenden soll anhand von zwei Beispielen aufgezeigt werden, inwiefern die Ideen der Spanischen Spätscholastiker auch heute weiterhin nachwirken können. Die beiden Beispiele mögen deutlich machen, daß die Vorstellungen der Spanischen Spätscholastiker keine erratischen Blöcke einer die Gegenwart nicht mehr berührenden, vergangenen Epoche darstellen, sondern durchaus noch immer als Ideenreservoir zur Lösung aktueller Problemstellungen zu dienen vermögen.

Wer heute den Satz bei Vitoria liest »totus orbis, qui aliquo modo est una respublica« (Die Erde ist gewissermaßen ein einziges politisches Gemeinwesen),¹ wird sich wohl durchaus zu Recht an die aktuelle Diskussion um Stichwörter wie Völkergemeinschaft, Weltethos, Universalität der Menschenrechte und Völkerrecht erinnern; um so mehr, als heute im Zusammenhang mit der Globalisierung – so etwa vom Soziologen Ulrich Beck – von einer sich immer enger zusammenschließenden Weltgesellschaft gesprochen wird.² Namentlich die Globalisierung der Ökonomie führt ein neues, utilitaristisch ausgerichtetes und weltumspannend geltendes finales Ethos ein, dem ein universell geltendes Gerechtigkeitsethos, wie es die Spanischen Spätscholastiker vertreten haben, gegenübergestellt werden könnte, ja sogar gegenübergestellt werden muß. Zwar begründet etwa Vitoria seine Wirtschaftsethik durchaus auch zweckrational und tendenziell handelsfreundlich. Wie Daniel Deckers in seiner historisch-kritischen Untersuchung über Vitorias Gerechtigkeitslehre³ nachweist, bleibt Vitoria aber dabei seiner universellen Gerechtigkeitsidee treu. Gemäß den wirtschaftsethischen Vorstellungen von Vitoria darf denn auch universelle Ökonomie nicht Selbstzweck sein; die Weltwirtschaft muß vielmehr stets auf das Wohl der gesamten durch Kommunikation verbundenen Weltgemeinschaft hin orientiert bleiben.⁴

Auch die kritische Funktion der an der Ratio orientierten Ethik gegenüber dem positiven Recht in Staat und Kirche, wie sie von den Spanischen Spätscholastikern vertreten wurde, ist immer wieder neu zu thematisieren

¹ Francisco de Vitoria: Über die staatliche Gewalt. De Potestate Civili. Eingeleitet und übersetzt von Robert Schnepf, Berlin 1992, S. 124.

² Ulrich Beck: Was ist Globalisierung?, Frankfurt am Main 1997.

³ Daniel Deckers: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546), Freiburg/Schweiz 1991, S. 254ff.

⁴ So bildet etwa für Vitoria die utilitas reipublicae das entscheidende Kriterium für das Zinsnehmen bzw. das Zinsverbot (D. Deckers: Gerechtigkeit und Recht (wie Anm. 3), S. 254ff.).

und zu reflektieren: So gilt die Idee der Gerechtigkeit – anders und modern ausgedrückt der Menschenrechte – universell, auch wenn sie auf die unterschiedlichsten kulturellen Kontexte trifft. Menschenrechte wirken universell; durch ihre Kontextualisierung in unterschiedliche Kulturen werden sie nicht etwa aufgehoben. Es geht vielmehr – wie Mariano Delgado im Zusammenhang mit der lascasianischen Missionstheologie feststellt – um eine »behutsame Universalisierung«⁵ des Menschenrechtsethos, um dessen umsichtige Inkulturierung in den jeweiligen gesellschaftlichen und rechtlichen Kontext.

Dies gilt nicht nur für den staatlichen, sondern namentlich auch für den kirchlichen Bereich und damit auch für das kanonische Recht. Dieses kann – zumal angesichts der auch von der Spanischen Spätscholastik aufgegriffenen Maxime »gratia supponit naturam, non tollit« – nicht vom universell geltenden Gerechtigkeitsethos bzw. von den Menschenrechten abgeschottet werden, auch wenn sich die Menschenrechte in der Kirche und ihrem Recht auf ihre eigene Art kontextualisieren. Vielleicht liegt gerade in diesem scholastischen Ansatz der Schlüssel zur Lösung dringender Gegenwartsprobleme im Recht der römisch-katholischen Kirche.

1. Aspekte der Wirkungsgeschichte der spanischen Spätscholastik bei der Entwicklung der Menschenrechte

1.1. Der Stand der Menschenrechtsentwicklung im ausgehenden Mittelalter

Zu Beginn wurde auf die Gefahr des Fehlschlusses hingewiesen, wonach sich kein nennenswerter Beitrag der Spätscholastiker zu den Grund- und Menschenrechten wahrnehmen ließe. Dies deshalb, weil bei diesen Rechten seit der Neuzeit, namentlich der Amerikanischen und Französischen Revolution, von einem Verständnis ausgegangen wird, welches die individuelle Autonomie des Einzelnen betont und deren eigentlicher Adressat der Staat im modernen Sinne ist. So ist zwar die Menschenrechtsidee bereits vorher in Ansätzen geboren, sie hat aber nirgends konzeptionell oder praktisch-politisch in einer Weise Gestalt angenommen, die den Grundrechten des modernen freiheitlichen Staatswesens vergleichbar wäre, zumal der Adressat der Menschenrechte – der moderne, neuzeitliche Staat mit seinem auf dem Grundsatz der Souveränität beruhenden Gewaltmonopol – erst im Entstehen begriffen war.

Demgegenüber lieferte die mittelalterliche scholastische Einordnung des Menschen in ein Ordnungsverständnis, in dem Mensch und Staat, Individualität und Sozialität zu einer abgewogenen Ganzheit vereinigt sind, kein weltanschauliches Konzept, das den Einzelnen gegen Staat und Gesellschaft

⁵ Mariano Delgado, in: Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl, hrg. v. Mariano Delgado. Band 1, Paderborn 1994, S. 51.

abschirmte: Das hohe Mittelalter hat noch keineswegs eine klare Abgrenzung jener beiden Wirklichkeitsebenen Natur und Gnade, Welt und Geist, Staat und Kirche vollzogen. Erst im Verlaufe des ausgehenden Mittelalters erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und sämtlicher Dinge dieser Welt überhaupt. Daneben erhob sich mit aller Macht das Subjektive. Der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches, wie Jakob Burckhardt diese geistige Wendung zum Individualismus der Renaissance beschreibt.⁶ Es setzte sich ein Menschenbild durch, für das nicht mehr der Glaube, sondern vielmehr die vernünftige, ethische Natur des Menschen konstitutiv ist.⁷ Den entscheidenden Wendepunkt in der Bewertung der natürlichen Wirklichkeit stellte dabei der aristotelische Thomismus dar: Unter aristotelischem Einfluß setzte sich zum ersten Mal die Anerkennung der (relativen) Selbständigkeit des Staates als einer positiv zu beurteilenden, vollkommen natürlichen Gesellschaftsform durch.⁸ Für Thomas von Aquin sind Staat und Kirche eigenständige Gebilde, welche jeweils einen eigenen Ursprung, eigene Gewalten und eigene Pflichten haben. Herrschaft und Staat gründen ontologisch in der rationalen und sozialen Natur des Menschen.⁹ Die Trennung der Bereiche von Kirche und Staat, Papst und Kaiser, die sich mit dem Thomismus anbahnte, stand also in einem festen Zusammenhang mit der Emanzipation des weltlichen, natürlichen Elements überhaupt, oder, anthropologisch verstanden, mit einer Neubewertung des natürlichen Seins des Menschen, getrennt von seiner ›Fidelitas‹. Trotz der noch näher darzulegenden Affinität der thomistischen Konzeption zum Menschenrechtsdenken darf nicht übersehen werden, daß sich dieses Denksystem noch ganz innerhalb der mittelalterlichen Ordo-Idee entfaltete. Thomas blieb dem mittelalterlichen Weltbild mit seiner geschlossenen, feudalen Herrschaftspyramide verhaftet, auf der jedem Menschen ein fester Platz zugeordnet war. Noch dachte niemand daran, an dieser Gesellschaftsordnung etwas zu ändern oder gar nach anderen Gestaltungsmöglichkeiten des Gemeinschaftslebens zu suchen. Die Menschen des Mittelalters selber verstanden die ihr Leben bestimmende Gesellschaftsordnung vielmehr als selbstverständliche, da naturgegebene, ja ›gottgewollte‹ Ordnung.

⁶ Jakob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien (1860), Bern 1943, S. 145.

⁷ Parallel dazu begannen sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts die ersten Nationalstaaten herauszubilden. Es entwickelte sich ein neues politisches Verständnis, das die verschiedenen Nationalitäten hinter ihren herrschenden Dynastien verschmolz: den Tudors in England, den Valois in Frankreich, den Trastámares in Spanien. Gefördert wurde diese Entwicklung später durch Jean Bodins Souveränitätslehre, wonach der Monarch unabhängig von äußeren und inneren Mächten herrscht und die Friedensordnung garantiert. Im Verlauf der Anfechtung der feudalen Gewalten und der allmählichen Nivellierung der vielfach abgestuften ständischen Gesellschaft in eine staatsbürgerliche wurde in Spanien ebenso wie in Frankreich oder in der habsburgischen Monarchie der Gedanke des einheitlichen, keine inneren Spaltungen aufweisenden, unteilbaren Staates unter einem absoluten Herrscher realisiert.

⁸ F. Bleienstein: Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt, Stuttgart 1969, S. 16; Jozef Punt: Die Idee der Menschenrechte, Paderborn 1987, S. 41.

⁹ Thomas von Aquin: Summa Theologica II 2, q. 72 art. 4; De reg. princ. I, 1.

1.2. Die Ausgangslage der Spätscholastiker bei Thomas von Aquin

1.2.1. Zur Geschlossenheit des mittelalterlichen *Orbis christianus*

Zu Beginn wurde bereits die Geschlossenheit des *Orbis christianus* beschrieben: Nichts lag dem Mittelalter ferner als ein liberaler Freiheitsbegriff etwa nach den Ideen des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Jedem war auf der Pyramide der mittelalterlichen Herrschaftsstände ein fester Platz und eine besondere Aufgabe zugewiesen. Von einer allgemeinen Gleichheit konnte keine Rede sein: Von der Spitze der Herrschaftspyramide, die »an den Himmel selber« reichte,¹⁰ führten in wohlgegliederter Über- und Unterordnung zahlreiche Stufen hinab. Das christlich-kirchliche Denken schrieb aber den abhängigen Ständen nicht einfach eine sklavisch blinde Unterwerfung vor, sondern wies vielmehr darauf hin, warum die Struktur der Gesellschaft einer Pyramide gleichen müsse. Es zeigte den einzelnen Ständen, daß sie nicht einfach untergeordnet, sondern in den Gesellschaftsbau organisch eingegliedert und zu einer großen Leistungsgemeinschaft zusammengeschlossen seien.

Wesentlich anders stand es allerdings um die Freiheit und Bindung all jener, die außerhalb der Gemeinschaft des *Orbis christianus* lebten. Dem Christentum des Mittelalters wohnte eine ungeheure gemeinschaftsbildende Kraft inne. Somit konnte es nicht ausbleiben, daß alle, die außerhalb dieser Glaubensgemeinschaft standen oder sich wieder von ihr trennten, als »Fremdkörper« empfunden und auch so behandelt wurden. Dabei kam man jedoch nicht umhin, gewisse Gruppen Außenstehender resp. Ungläubiger zu unterscheiden. Die Umschreibung des Ungläubigen-Begriffes erfolgte zunächst mit einer geradezu bestechenden Klarheit: »Jeder, der nicht den rechten Glauben hat, ist ein Ungläubiger.« So die unmißverständliche Definition Thomas von Aquins in der *Summa Theologica*.¹¹ Und dennoch befriedigte dieses pauschale Urteil nicht, konnte man doch nicht einfach von verschiedenen Sekten und Religionen ausgehen, zumal – wie Thomas schreibt – der *einen* Wahrheit unbegrenzt viele Irrtümer entgegenreten. Thomas wählte deshalb die Art des Gegensatzes zum Glauben als Einteilungsgrund: Man kann ungläubig sein, weil man nie etwas von der christlichen Wahrheit gehört hat, wie die Heiden; man kann aber auch den empfangenen Glauben wieder verwerfen, wie die Ketzer, die der Verheißung untreu geworden sind.

Die thomistische Einteilung von Heiden, Juden und Ketzern hat sich praktisch bei allen auf Thomas folgenden Scholastikern erhalten. Daher muß zunächst kurz auf die Haltung der »rechtgläubigen« christlichen Glaubensgemeinschaft zur Gruppe der Ketzer eingegangen werden, denn diese Frage

¹⁰ Otto von Gierke: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft, Berlin 1868, S. 9.

¹¹ Thomas von Aquin: *Summa Theologica* II 2, q. 10 art. 1. c.

steht in einem engen inneren Zusammenhang mit dem Heidenproblem und der Kolonialethik, die uns nachfolgend noch beschäftigen wird.

Zu Beginn der Kirchengeschichte wurde die Häresie noch nicht mit der Verbissenheit, dem Eifer und der Härte nachfolgender Vertreter der kirchlichen Orthodoxie bekämpft. Erst Augustin hat den physischen Zwang zur Annahme des wahren Glaubens gegenüber Häretikern befürwortet. Diese Haltung Augustins ist von Thomas übernommen und in sein theologisches System eingefügt worden. Zwar lehnte Thomas den Zwang zur Annahme des christlichen Glaubens gegenüber Heiden und Juden ab, befürwortete hingegen die Anwendung von Zwang zur Erfüllung dessen, was Häretiker einst bei der Übernahme des Glaubens versprochen hatten.¹² Thomas ging sogar soweit, daß er zum Schutz der Rechtgläubigen die Überführung der Häretiker in die Hände des weltlichen Richters zwecks Vollzugs der Todesstrafe zuließ.¹³

Thomas greift hier also auf die staatliche Autorität zurück. Nach ihm verdrängt die im Evangelium geoffenbarte christliche Botschaft die vorgegebene natürliche Ordnung nicht. Die Gnade Gottes setzt vielmehr die natürliche Ordnung voraus und ist auf deren Überhöhung und Vollendung gerichtet. Für Thomas sind zwar insofern – wie bereits eingangs erwähnt – Staat und Kirche zwei eigenständige Gebilde, wobei der Staat für die diesseitige Glückseligkeit zu sorgen hat und die Kirche für die jenseitige zuständig ist;¹⁴ deren Eigenständigkeit bleibt aber dennoch unverletzt, auch wenn die Staatsordnung den Menschen zur Gerechtigkeit hinführen soll und letztlich im Dienst des geistigen Wohls des Menschen steht.¹⁵ Herrschaft und Staat gründen ontologisch in der rationalen und sozialen Natur des Menschen und sind nicht etwa eine Folge des Sündenfalls. Denn selbst ohne Erbschuld – »im Urzustand« – habe es, so Thomas, entsprechend der gesell-

¹² Ebd., q. 10, 8c.

¹³ Ebd., q. 11, 3; vgl. dazu auch 2. Petr. 2, 21–22. Die thomistische Haltung gegenüber den Häretikern ist nicht Theorie geblieben. Seit dem 11. Jahrhundert wurden regelmäßig Ketzer hingerichtet, und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens im kirchlichen Prozeßrecht durch Papst Innozenz III. zeigt, daß die Kirche bei der Verfolgung von Häretikern bereit war, auch brutale Foltermethoden anzuwenden. Dies fand seine kirchenrechtliche Grundlage im *Decretum Gratiani* und in den übrigen Büchern des *Corpus Juris Canonici*, wo ausdrücklich festgehalten wurde, daß Häretiker auch gegen ihren Willen zu ihrem eigenen Heil zu zwingen sind. Als Eingriffe in die körperliche Integrität sah das kanonische Recht jedoch »nur« die Kerkerstrafe vor. Nach dem Grundsatz »Ecclesia non sinit sanguinem« durfte die Kirche die Todesstrafe nicht direkt anwenden, sondern überantwortete die hartnäckigen Häretiker dem Staat, der diese als Hochverräter zum Tode verurteilte, um nicht selber kirchliche Strafmaßnahmen auf sich zu ziehen.

¹⁴ Thomas von Aquin: *De reg. princ.* I, 14; zum aristotelisch-thomistischen Staatsbegriff siehe auch G. Manser: *Angewandtes Naturrecht*, Freiburg 1947, S. 142ff.

¹⁵ J. Punt: *Idee der Menschenrechte* (wie Anm. 8), S. 41. Denn nach Thomas ist »die Herrschaft eingeführt nach dem Recht der Völker, welches menschliches Recht ist; die Unterscheidung der Gläubigen und Ungläubigen aber nach göttlichem Recht, durch welches das menschliche Recht nicht aufgehoben wird« (Thomas von Aquin: *Summa Theologica* II 2, q. 12, 2).

schaftlichen Natur des Menschen familiäre und staatliche Unterordnung gegeben.¹⁶

Für die Entwicklung der Menschenrechte leistete Thomas hiermit zwar eine wesentliche gedankliche Vorarbeit, indem er die Natur des Menschen nicht allein von der Gnade Gottes her – also theonom – bestimmt, sondern ihr eine Eigenständigkeit zuspricht und ihre Autonomie grundsätzlich anerkennt, ohne zugleich das christliche Element zu verdrängen. Dennoch ist die thomistische Konzeption noch immer tief eingebettet in der mittelalterlichen Ordo-Idee, und so geht Thomas nur von einer bedingten Autonomie des Menschen aus, die ihre letzte Sinnbestimmung in der christlichen Theonomie findet.

1.2.2. Anerkennung der Rechtmäßigkeit der Sklaverei

Den neuzeitlichen Gedanken der Befreiung des Menschen aus menschenunwürdigen Abhängigkeitsverhältnissen kennt Thomas demzufolge kaum, seine Stellungnahme zur Sklaverei macht dies deutlich: Wie Aristoteles betrachtet auch Thomas den Menschen als politisches Lebewesen, das seiner Natur nach auf die Geselligkeit in Familie, Gemeinde und Staat bezogen ist. Nach Thomas verwirklicht sich somit der Mensch nicht für sich allein, sondern im staatlich-gesellschaftlichen Kollektiv. Menschliche Freiheit ist bei Thomas im Lichte dieses Eingebundenseins des Menschen in Staat und Gesellschaft zu interpretieren.¹⁷

Deren Gesetze (*leges humanes vel positivae*) gelten nach Thomas als geschichtliches und infolgedessen vergängliches Recht, das grundsätzlich abänderlich ist, selbst wenn es mit dem höheren, ewig und überall geltenden Naturgesetz (*lex naturalis*) im Einklang steht. Diesen wandelbaren, menschlichen Gesetzen, die von der staatlichen Autorität festgesetzt werden, ordnet Thomas auch die Sklaverei zu, die er nicht grundsätzlich verwirft. Zur Begründung verweist er im wesentlichen auf die aristotelische Rechtfertigung der Sklaverei, wonach es Menschen gäbe, die aufgrund ihrer verstandesmäßigen Schwäche von Natur aus zum Sklavenstand bestimmt seien. Diese Anschauung des Thomas hat zusammen mit seiner Lehre, »daß Kriege gegen Ungläubige zulässig seien, um sie an Gotteslästerung, schlechter Beeinflussung oder Verfolgung der Rechtgläubigen zu hindern, [...] später gewichtige Argumente für die Rechtfertigung der Kolonialkriege geliefert.«¹⁸

¹⁶ Thomas von Aquin: *Summa Theologica* I, q. 96, 4.

¹⁷ Es erscheint aber für die mittelalterliche Gesellschaft, in der Thomas lebte, bemerkenswert, daß er dem Gewissen des einzelnen Menschen großes Gewicht beimißt. Thomas geht sogar so weit, daß er dem schuldlos irrenden Gewissen verpflichtende Kraft zuspricht und es als Sünde bezeichnet, wenn jemand das Böse, das er in seinem Gewissen ohne Schuld für gut befindet, *nicht* tut. Freilich konnte sich bezüglich des wahren christlichen Glaubens nur der Nichtchrist schuldlos irren.

¹⁸ Hans Welzel: *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Göttingen 41962, S. 66.

1.2.3. Die allgemeine Beurteilung der Heidenstaaten im Mittelalter

Von den *außerhalb* der Gemeinschaft des *Orbis christianus* lebenden Häretikern war bereits die Rede, wie aber sollten nun – angesichts der Intoleranz der mittelalterlichen Christenheit gegen ihre eigenen, abtrünnigen Glieder – die Heiden behandelt werden? Wurde der Krieg *innerhalb* des *Orbis christianus* grundsätzlich noch als Brudermord verabscheut, so wurde der Kampf gegen die feindselig gesinnten Heidenvölker im allgemeinen als etwas durchaus Normales angesehen. Damit gelangen wir zwangsläufig zur Frage, wie der *Orbis christianus* mit den unterworfenen Ungläubigen verfuhr. Was sollte etwa mit den Angehörigen der unabhängigen Heidenvölker geschehen, die im Kriegsfall in die Gewalt der Christen gelangten?

Für die Christen jener Tage war Heidentum und Barbarentum ein und dasselbe. Dennoch bemühte man sich, auch in den Heidenbegriff eine gewisse Gliederung zu bringen. Augustinus Triumphus, Schüler von Thomas, meinte beispielsweise um das Jahr 1320, es sei doch ein Unterschied, ob die Heiden Untertanen christlicher Fürsten seien – gemeint waren die Mauren in Kastilien und Aragonien – oder ob sie von ihren eigenen Königen oder Sultanen regiert würden. In diesem Fall seien sie unabhängig, da alle Gewalt von Gott stamme.

Eine für die spanische Kolonialethik entscheidende Einteilung findet sich beim großen Thomas-Interpreten Cajetanus,¹⁹ der die damalige Lehrentwicklung abschließend zusammenfaßte und dessen Dreiteilung wegen ihrer zeitnahen Formulierung im 16. Jahrhundert häufig wiederholt worden ist. Cajetanus faßt Juden, Häretiker und Mauren zusammen. Diese erste Gruppe von Ungläubigen, so führt er aus, sei tatsächlich und rechtlich den christlichen Fürsten unterworfen, soweit sie in deren Territorien lebten. Gegen sie dürften zugunsten des rechten Glaubens Gesetze erlassen werden. Die zweite Gruppe der Ungläubigen sei jene, die in ehemals christlichen, nunmehr aber verlorenen Gebieten lebte. Diese müßte eigentlich ebenfalls unter christlicher Herrschaft stehen, sei aber faktisch unabhängig, ja sogar Feind der Christenheit. Die dritte Gruppe Ungläubiger sei der Christenheit weder faktisch noch rechtlich untertan: Cajetanus meint damit die Eingeborenen jener Länder, die niemals ein Teil des Römischen Imperiums gewesen sind.

Auch Vitoria und nach ihm Soto benutzten in der Folge die Dreiteilung Cajetans, und später schloß sich auch Las Casas dieser Einteilung an. Es wurden im Anschluß an jene Dreiteilung diverse Theorien entwickelt, wie die Haltung zu den Heidenvölkern, namentlich zu den friedfertigen, eigenständigen heidnischen Staaten zu kennzeichnen sei. Dabei reichten die Auffassungen von einem Ende des Spektrums zum anderen: Während einige Autoren namentlich die freundlich gesinnten heidnischen Staaten als eigen-

¹⁹ Thomas de Vio (1469–1534), genannt Cajetanus, leitete mit seinem Hauptwerk, dem Kommentar zur *Summa Theologica* des Thomas, weitreichende Reformen im Dominikanerorden ein.

ständige und gleichberechtigte Gebilde anerkannten, vertraten manche päpstliche und kaiserliche Schriftsteller die Auffassung, daß jedem heidnischen Staat die Daseinsberechtigung abzusprechen sei. Eine Ansicht, die sich in der kolonialetischen Diskussion des 16. Jahrhunderts verhängnisvoll auswirken sollte, denn hier konnten, wie nachfolgend noch auszuführen sein wird, die Theorien über die Stellung der Heidenvölker nicht unbeachtet bleiben.

Zunächst kamen aber – trotz der andauernden Kriege – nur wenige Angehörige unabhängiger Heidenvölker in die Gewalt der Christen. Noch bestand höchstens ein spekulatives, rein theoretisch begründetes ethisches Interesse an den menschlichen, kulturellen und rechtlichen Problemen jener ›Fremdkörper‹, die außerhalb des Orbis christianus lebten und weder Ketzer noch Juden noch Mauren waren. Zunächst galten sie im christlichen Abendland als Sklaven: Als solche befanden sie sich im Zustand von Menschen, die prinzipiell als bedingungsloses Eigentum eines anderen Menschen galten und von diesem willkürlich behandelt werden konnten.²⁰

1.3. Bedeutung des Paradigmenwechsels vom religiös-christlichen Naturrecht zum säkularen Vernunftsnaturrecht für die Menschenrechtsfrage

1.3.1. Völkerrecht als Quelle der Menschenrechte

Nachdem es den Portugiesen seit dem Jahre 1416 gelungen war, immer weiter an der bevölkerungsreichen Westküste Afrikas vorzudringen, nahm die Sklaverei einen ungeahnten Aufschwung. Während man bis dahin fast nur mohammedanische Sklaven gekannt hatte, die als Kriegsgefangene in die Hände der Christen gefallen waren, begann nunmehr ein eigentlicher Sklavenhandel. Jährlich stieg die Zahl schwarzer Sklaven in Spanien und Portugal an. Dazu kam nun deren Überführung nach Amerika: Dort hatte sich mit dem Commenden-Großbesitz der spanischen Eroberer und der systematischen Versklavung der Indios ein ungeheurer Bedarf nach menschlicher Arbeitskraft ergeben. Die Reflexion des scholastischen naturrechtlichen Gedankenguts gewann damit schon allein aufgrund der politischen Situation eine ungeheure praktische Brisanz. Eine ganze Fülle von Fragen beschäftigte die christliche Welt, als die Spanier begannen, die in

²⁰ Im Früh- und Hochmittelalter stellte sich die Frage der alten, antiken Form der Sklaverei zunächst kaum. Mit der wirtschaftlichen Entwicklung und dem Konzept der Grundherrschaft, das sich im frühen Mittelalter durchsetzte, wurde der Sklaverei allmählich der Boden entzogen. Dies brachte gänzlich neue Formen dinglicher und persönlicher Abhängigkeiten mit sich. Sklaven, Halbfreie und selbst manche Freie verschmolzen zum ›Stand‹ der abhängigen Bauern: Der hörige oder leibeigene ›gemeine Mann‹ wurde als Träger lebenswichtiger Aufgaben in den Orbis christianus, wenn auch an unterster Stelle, eingegliedert. Es gab zwar stets christliche und heidnische Sklaven, aber wirtschaftlich waren sie fast bedeutungslos und standen, wie erwähnt, außerhalb der Sozialordnung.

Amerika bestehenden Reiche der Azteken, der Mayas, Chibchas und Inkas zu unterwerfen. Waren die spanischen Eroberer überhaupt berechtigt, diese Völker zu überfallen? Durften sie die indianische Bevölkerung zu Sklaven machen? Durften sie wenigstens die Kriegsgefangenen versklaven? Oder waren diese Kriegszüge nichts anderes als Ausdruck der höheren Mission, der Verpflichtung der Heilsbringung und der Pflicht, die Eingeborenen zu höherer Kultur zu erziehen?

Der Anstoß zur ethischen Auseinandersetzung mit den menschlichen, kulturellen und rechtlichen Problemen, die sich aus der Kolonisation ›Westindiens‹ ergaben, entsprang also nicht theoretischem Interesse, sondern war Folge praktischer pastoraler Probleme der Missionare, die seit 1502 in ›Westindien‹ die Aufgaben der Betreuung der Spanier und der Missionierung der Indios übernommen hatten. Die Missionare äußerten große Bedenken gegenüber dem Vorgehen der Konquistadoren und Siedler. Ihr Protest gegen die menschenunwürdige Behandlung der indianischen Bevölkerung führte zwar bereits 1512 zur ersten gesetzlichen Verankerung einzelner wesentlicher Rechtsnormen zum Schutz der Arbeits- und Lebensverhältnisse der Indios.²¹ Es zeigte sich aber immer stärker die Notwendigkeit, die neu erworbenen Kolonialvölker in ein einheitliches Recht – in ein Völkerrecht im eigentlichen Sinne – einzubeziehen.

1.3.2. Die naturrechtliche und moralphilosophische Diskussion an der Schule von Salamanca

Vor dem Hintergrund dieser kolonialetischen Probleme eröffnete sich an der theologischen Schule von Salamanca eine bedeutende Diskussion über naturrechtliche und ethische Fragestellungen. Dabei erfolgte eine Aufnahme und Weiterentwicklung der thomistischen Naturrechtslehre durch die spanische Spätscholastik, insbesondere durch Francisco de Vitoria, Gabriel Vasquez und Francisco Suárez, die wesentlich zur Entwicklung einer deduktiven Moralwissenschaft beigetragen haben.²²

Theologiegeschichtlich ausschlaggebend waren zunächst die Ansätze von Suárez, der sich nicht gleich entschieden wie Vitoria und Vasquez vom Voluntarismus abgewandt hatte, sondern zunächst einen Kompromiß vorschlug, indem er den »Verstandesakt, der im Bereich des Sittlichen über Gutheit oder Schlechtigkeit einer Handlung urteilt«, als »Signifikation des Willens Gottes und darum bindend«²³ interpretiert. Trotz dieser – etwa im

²¹ Joseph Höffner: *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im goldenen Zeitalter*, Trier 1969, S. 194.

²² Franz Furger u. Cornelia Strobel-Nepple: *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, Freiburg/Schweiz 1985, S. 105.

²³ J. M. Galparsoro Zurutuza: *Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtsethik Gabriel Vasquez'*, Bonn 1972, S. 189.

Vergleich zu Vasquez – spürbaren »behutsamen Retheologisierung der profanen Naturrechtslehre«²⁴ vertrat dann auch Suárez, wenn auch zurückhaltend, die Auffassung, daß das Naturrecht aus sich selbst heraus erkennbar sei, und faßte diese (bereits früher bei Hugo von St. Viktor formulierte) Lehrtradition in seiner Schrift *De legibus et legislatore deo* von 1619 folgendermaßen zusammen: Das Gebot der Vernunft besäße selbst dann Gültigkeit, »wenn es Gott nicht gäbe, oder wenn er die Vernunft nicht gebrauchte, oder wenn er nicht richtig über die Dinge urteilte, denn die Qualität von Handlungen als gut oder böse existiere in den Dingen selbst.«²⁵

Noch deutlicher ist demgegenüber Vitoria: Das Naturrecht sei »das Recht, das notwendig gilt, d.h. unabhängig von irgendeinem Willen.«²⁶ Gabriel Vasquez führt diesen Ansatz – die Tendenz, das Naturgesetz so weit als möglich auszudehnen – weiter und interpretiert »die vernunftbegabte Natur des Menschen an sich« als das Naturgesetz. Vasquez beurteilt die menschlichen Akte in der Folge danach, ob diese Akte ihrem Wesen nach mit dieser (metaphysischen) Natur des Menschen übereinstimmen oder nicht. »Die menschliche Natur in ihrem objektiven An-sich-Sein ist nun oberste Norm alles Sittlichen und letzter Verpflichtungsgrund für das menschliche Handeln.«²⁷

Zwar wurde bei Vasquez die menschliche Vernunftnatur nur in ihrer theonomen Verankerung als sinnvoll angesehen, man kann aber wohl zu Recht mit Welzel sagen, Vasquez habe »das Naturrecht von seiner theonomen Basis so weit gelöst, daß es zu seiner völligen Säkularisierung im Grunde keines weiteren Schrittes mehr bedurfte.«²⁸

Die rationalistische Struktur des Naturrechts wurde also durch die Spätscholastiker erheblich verstärkt: Das Naturrecht ist nicht mehr bloß die von der menschlichen Vernunft erkannte und auf ihre sittliche Relevanz hin beurteilte Wirklichkeit, das dann aus seiner schöpfungstheologisch begründeten Bindung auch ethische Geltung beanspruchen kann, sondern die aus direkter Einsicht gewonnene Erkenntnis der vorgegebenen Natur des Menschen an sich.²⁹ Hatte die Naturrechtslehre schon bei den spanischen Or-

²⁴ Ernst Reibstein: Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruhe 1955, S. 57.

²⁵ F. Suárez: *De legibus et legislatore deo*, in: ders.: *Opera omnia*. Bd. 5, Paris 1956, II, c. 6, n. 3; zit. nach Wolfgang Huber: *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechts-ethik*, Gütersloh 1996, S. 31.

²⁶ F. Furger u. C. Strobel-Neppele: *Menschenrechte und katholische Soziallehre* (wie Anm. 22), S. 105.

²⁷ J. Th. C. Amtz: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: *Das Naturrecht im Disput*, hrsg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1966, S. 87–120, S. 104; siehe dazu auch H. Welzel: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (wie Anm. 18), S. 96: »Weder Gottes Wille, noch Gottes Vernunft ist der erste Maßstab für Gut und Böse, sondern etwas, was beiden – Wille und Vernunft – vorgelagert ist (quid prius), nämlich die Natur der Dinge selbst.«

²⁸ H. Welzel: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (wie Anm. 18), S. 97.

²⁹ F. Furger u. C. Strobel-Neppele: *Menschenrechte und katholische Soziallehre* (wie Anm. 22), S. 106.

densleuten, die als Theologen die Zeitgenossen der protestantischen Reformatoren waren, ein überkonfessionelles, menschliches Anliegen, so hat der Jurist Vasquez dieses Anliegen noch eindeutiger von der Theologie unterschieden, so daß seine eigenständige juristische Moralphilosophie eine rein weltliche Systematisierung erhielt. Und obwohl die kirchliche Moraltheologie aufgrund der spätscholastischen Verständnisverschiebung hin zu einer Objektivierung des Naturgesetzes einen gewissen ethischen Immobilismus bewirkte (sobald das Naturgesetz als im metaphysischen Wesen des Menschen gründend betrachtet wird, setzt dies erst einmal eine metaphysische Erkenntnis des Wesens des Menschen voraus), schlang der Naturrechtsgedanke ein so enges Band um Theologen und Juristen, daß beide als Vertreter völlig identischer Interessen betrachtet worden sind, nämlich der neuzeitlichen Völkerrechtslehre.

1.3.3. Die völkerrechtliche Dimension der Menschenrechte

Für die Entwicklung der Menschenrechte von positiver praktischer Bedeutung waren im Rahmen des Einbezugs der spätscholastischen Naturrechtslehre insbesondere die völkerrechtlichen Ansätze, die Vitoria aus dem »ius gentium« entwickelte und in die ethische Diskussion über das Problem der Legitimierung der Eroberung der Neuen Welt einbrachte.³⁰

Vitoria vertrat das Prinzip der Gleichheit von Spaniern und Eingeborenen, welches er mit der allgemeinen wesenhaften Gleichheit und Gleichberechtigung der Menschen begründete. Er bestand in seinen *Relectiones* auf der Universalität des Naturrechts³¹ und führte dazu aus: »Der Unglaube hebt weder das Naturrecht noch das menschliche Recht auf; das Eigentum aber gehört zum Naturrecht oder zum menschlichen Recht. Also kann durch Unglauben nichts verloren gehen.«³² Damit nahm Vitoria auch die Überzeugung des Thomas von Aquin wieder auf, wonach »nichts, was nach dem natürlichen Gesetz erlaubt ist, vom Evangelium verboten wird« (*Fides naturam non tollit, sed perficit*).³³

³⁰ Vgl. dazu D. Deckers: *Gerechtigkeit und Recht* (wie Anm. 3), S. 342ff.

³¹ Der alte hellenische Gedanke einer politischen Menschheitseinheit in demokratischer Form, den die Stoiker in der Idee des Weltbürgertums aufgenommen haben, fand in dieser Zeit des aufsteigenden territorialstaatlichen Absolutismus erneute Beachtung. Das weitgreifende naturrechtliche Postulat der demokratischen Gleichheit aller Menschen findet seine ersten Ansätze bei Vitoria, wenn er schreibt: »totus orbis [...] aliquo modo una respublica«, oder Suárez: »quia humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem« (zit. nach Alexander Rüstow: *Weg der Freiheit – Ortsbestimmung der Gegenwart*. Bd. 2, Erlenbach-Zürich ²1963, S. 118).

³² Zit. nach Gerhard Oestreich: *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin ²1977, S. 34.

³³ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa*, 2,2 qu. 10 art. 10.

Die Menschheit ist nach Vitoria eine natürliche Rechts- und Lebensgemeinschaft, ja sogar mehr als das: Die bewohnte Erde ist in gewisser Weise ein einziges politisches Gemeinwesen. Da zwischen den Menschen eben »nicht nur eine gewisse natürliche Verwandtschaft«³⁴ besteht, »sondern sie in ihrer Verteilung über den Erdkreis auch die größte denkbare Gemeinschaft bilden« (»sie ist zwar kein Staat, aber eine Art politisches Gemeinwesen«), hat die Menschheit als solche nach Vitoria politische Rechte. »Kraft des natürlichen Rechtes wäre es der Menschheit jederzeit möglich, einen Weltherrscher (Monarcha) zu wählen; sie hatte diese Befugnis schon im Anfang [...] und hat sie nicht verlieren können.«³⁵

Das ›ius gentium‹ umfaßt für Vitoria mit dem Völkerrecht damit implizit auch das Verfassungsrecht; d.h. auch die Beziehungen zwischen der Volksgesamtheit und der Staatsgewalt regeln sich nach dem ›ius gentium‹.³⁶ Die Trennung des religiös-christlichen vom staatlich-politischen Bereich, die Anerkennung einer internationalen Gemeinschaft von auf natürlichem Recht begründeten Staaten an Stelle des Orbis christianus, steht im Zeichen des humanistischen Weltbildes, dem sich die ganze Spanische Spätscholastik in Loslösung von einem voluntaristisch-theokratischen Verständnis verpflichtet fühlt.³⁷

In den Konsequenzen, die Vitoria aus seinem noch thomistischen Verständnis des ›ius gentium‹ als »völkergemeinsamem Kulturrecht«³⁸ zog, liegen Elemente eines neuen, humanistisch bedeutsamen Weltbildes: Staat und Herrschaft sind nicht aus dem geoffenbarten Willen Gottes abzuleiten, sondern gründen im Naturrecht, so lautet das Kernstück seiner Argumentation. Auch der heidnische Staat ist naturrechtlich begründet und daher in letzter Konsequenz sogar gottgewollt. Die dem spanischen Imperialismus ebenfalls zugrundeliegenden theokratischen Legitimationen werden von Vitoria konsequent als »unbegründete Titel für die Unterwerfung der Eingeborenen« zurückgewiesen. »Der Kaiser ist nicht der Herr der Welt«, betont er in seiner berühmten *Relectio De Indis*³⁹ und der Kaiser hat daher weder nach göttlichem, noch nach natürlichem oder menschlichem Recht einen Anspruch auf die Weltherrschaft. Auch der Papst ist »nicht weltlicher und zeitlicher Herr des Erdkreises, wenn man von Herrschaft und staatlicher

³⁴ F. de Vitoria: *De Ind. tit. non leg. 3*, zit. nach Ernst Reibstein: *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis*. Bd. I, Freiburg 1957, S. 280.

³⁵ F. de Vitoria: *De potestate civili*, S. 13, zit. nach E. Reibstein: *Völkerrecht (wie Anm. 34)*, S. 285.

³⁶ E. Reibstein: *Völkerrecht (wie Anm. 34)*, S. 280; ders.: *Althusius (wie Anm. 24)*, S. 111.

³⁷ F. Furger u. C. Strobel-Nepple: *Menschenrechte und katholische Soziallehre (wie Anm. 22)*, S. 107.

³⁸ A. Mitterer: *Naturwissenschaft und Naturrecht. Zusammenhänge bei Thomas von Aquin*, in: *Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika ›Rerum Novarum‹*, Paderborn 1931, S. 436–452, hier S. 450.

³⁹ F. de Vitoria: *De Indis. tit. non leg. 1*; vgl. E. Reibstein: *Völkerrecht (wie Anm. 34)*, S. 283f.; ders.: *Althusius (wie Anm. 24)*, S. 111ff.

Gewalt an und für sich spricht«.⁴⁰ Gerade mit dieser zweiten Feststellung war dem wohl wichtigsten Argument, auf das der Kaiser seine Weltherrschaftsansprüche stützen konnte, der Boden entzogen. Schon 1493 hatte Papst Alexander VI. aufgrund der kurialistischen These, daß er auch in zeitlichen Dingen Herr der Welt sei, dem spanischen Königspaar die neu entdeckten Länder überantwortet und es »mit voller Souveränität über dieselben« eingesetzt.⁴¹ Vitoria bestreitet die Legitimität dieses Vorganges: Der Papst habe zwar weltliche Gewalt, aber nur wenn es sich um geistliche Dinge handelt; »über die Ungläubigen aber hat er keine geistliche Gewalt, demnach auch keine weltliche. Selbst wenn die Eingeborenen keine Herrschaft des Papstes irgendwelcher Art anerkennen wollten, dürfte er deshalb doch nicht gegen sie Krieg führen oder ihre Habe in Besitz nehmen.«⁴²

1.3.4. Vom Völkerrecht zur Idee der Volkssouveränität

Trotz der Ablehnung theokratischer Ideologien standen für die Spätscholastiker Staat und Kirche aber keineswegs beziehungslos nebeneinander: So wird dem Papst durchaus zugestanden, nötigenfalls mit »weltlicher Gewalt« einzugreifen, wenn es das geistliche Wohl der Christenheit erfordere.⁴³ Eine unmittelbare oder mittelbare, über den Papst verlaufende Rückführung der Staatsgewalt in theokratischem Sinn auf Gott war jedoch überwunden. Freilich wurde Gott weiterhin als Urheber aller Gewalt (potestas) anerkannt, und Vitoria führte den Gedanken letztlich strikt durch, daß Volkssouveränität und Demokratie keineswegs gleichbedeutend seien,⁴⁴ doch kommt die welt-

⁴⁰ D. Deckers: Gerechtigkeit und Recht (wie Anm. 3), S. 391f.

⁴¹ J. Punt: Idee der Menschenrechte (wie Anm. 8), S. 45.

⁴² F. de Vitoria, *De Indis recenter inventis*, zit. nach F. Punt: *Idee der Menschenrechte* (wie Anm. 8), S. 45. Vitoria konnte hier auf Gedanken zurückgreifen, die bereits von einigen Schülern des Thomas, exemplarisch etwa von Johannes Parisiensis (1270–1306), entwickelt worden sind. In den Kämpfen zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und Bonifaz VIII. schrieb Johannes einen für die Entwicklung der Staatstheorie hochbedeutenden Traktat *Über königliche und päpstliche Gewalt*, in dem auch Thesen vorgetragen wurden, die für die Unterordnung des Papstes unter ein Konzil plädierten. Er verband die Zurückweisung der päpstlichen Vorrangansprüche mit Grundgedanken der Volkssouveränität. Leitmotiv seiner Argumentation ist die ausschließliche Beschränkung der kirchlichen Gewalt auf den rein geistlichen Bereich. Die Kirche, primär »*communitas fidelium*«, Gemeinschaft der durch das Band des Glaubens vereinten Mitglieder, ist nach Johannes scharf vom politischen Bereich zu trennen (vgl. F. Bleienstein: *Johannes Quidort von Paris* [wie Anm. 7], S. 31ff.). Die geistliche Hierarchie hat die Aufgabe, die Menschen auf das Himmelreich hinzuführen, besitze aber keine direkte Gewalt in irdischen Angelegenheiten (*De regia potestate et papali*, cap. XIII). Bemerkenswert ist, daß Johannes mit der Zurückdrängung der kirchlichen Gewalt in den geistlichen Bereich bereits eine Partizipation des Volkes an der Herrschaft verbindet: Staatliche und kirchliche Gewalt stammen zwar beide unmittelbar von Gott, konstituieren sich jedoch durch einen Wahlakt bestimmter, das Volk vertretender Organe (*De regia potestate et papali*, cap. XX und XXIV).

⁴³ J. Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* (wie Anm. 21), S. 327ff.

⁴⁴ Zur Frage der Rückführung der Staatsgewalt auf göttliches oder menschliches Recht und

liche Macht letztlich auf dem Weg über das Volk zustande und reicht zunächst auch nicht weiter, als sich aus der Beziehung zum Volk ableiten läßt.⁴⁵ »Die potestas kommt von Gott zum Volke; ihr Entstehen und Bestehen bedarf keines besonderen menschlichen Willensaktes, sie wäre auch vorhanden, wenn jeder einzelne sie ablehnte«, jedoch »nicht das natürliche und das göttliche, sondern erst das positive und menschliche Recht bestimmt denjenigen oder diejenigen, die die Regierungsgewalt ausüben.«⁴⁶

Vasquez hat diesen Gedanken ebenfalls aufgenommen und die Volkssouveränität juristisch systematisiert. Vasquez wandte sich ab vom aristotelisch-thomistischen Grundprinzip des Gemeinschaftstrieb des Menschen und ging in seiner Lehre vom menschlichen Selbsterhaltungstrieb aus. Dies führte ihn fast zwangsläufig zur Forderung der rechtlichen Begrenzung der Herrschergewalt, deren vertraglicher Begründung und damit der Herleitung aller politischen Macht vom Volk:

»Der Staat ist nicht um des Königs willen da, sondern der König um des Staates willen, das heißt, für das Wohl von Land und Volk.«⁴⁷ »Wenn dem aber so ist, so hat die Vermutung zu gelten, daß das Volk dem Fürsten nur dasjenige Maß von Befugnissen übertragen hat, das für die Erfüllung seiner Aufgabe erforderlich ist; es gilt ferner, daß die Übertragung jederzeit ohne weiteres zurückgenommen oder eingeschränkt werden kann. Das ergibt sich aus dem Wesen des Auftrages im allgemeinen, und im vorliegenden Fall ganz besonders aus dessen Zweck, der Interessenwahrung des Auftraggebers. Der Auftraggeber würde seinen Interessen zuwiderhandeln, wenn er sich seiner gesamten Befugnisse entäußerte. Das Volk kann daher die Übertragung seiner Befugnisse widerrufen und erst recht modifizieren; es kann namentlich jederzeit sich neue Gesetze geben und neues Gewohnheitsrecht schaffen.«⁴⁸ Für den Fall, daß dem Volk – sei es vom eigenen Herrscher, sei es von einem fremden Eroberer – diese Rechte entzogen werden, leitet Vasquez daraus sogar ein Recht zum gewaltsamen Widerstand ab. Darin deckt er sich auch mit Vitoria, der, ausgehend von der Souveränität der indianischen Gemeinwesen sowie der Tatsache, daß diese Gebiete nicht herrenlos waren und daß es staatliche Einrichtungen und Privateigentum gab, den Anspruch des Kaisers zurückweist, diese Gebiete »nach Entdeckerrecht« seinem Reich eingliedern zu dürfen.⁴⁹

der hier gelegentlich scheinbar widersprüchlichen Argumentation Vitorias vgl. D. Dekkers: *Gerechtigkeit und Recht* (wie Anm. 3), S. 273ff., 276ff., 286ff.

⁴⁵ J. Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* (wie Anm. 21), S. 270; E. Reibstein: *Althusius* (wie Anm. 24), S. 119.

⁴⁶ E. Reibstein: *Althusius* (wie Anm. 24), S. 119.

⁴⁷ G. Vasquez: *Contr. id. II, Praefatio* 104, zit. nach E. Reibstein: *Völkerrecht* (wie Anm. 34), S. 306.

⁴⁸ G. Vasquez: *Contr. I, 46, §12*, zit. nach E. Reibstein: *Völkerrecht* (wie Anm. 34), S. 307.

⁴⁹ J. Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* (wie Anm. 21), S. 299. Aus analogen Überlegungen wurden auch imperialistische Eroberungskriege abgelehnt, ohne damit einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Krieg und Christentum zu konstruieren. Denn zugefügtes Unrecht wie die Verweigerung der Herausgabe entwendeten Gutes, die Beset-

1.3.5. Die Heidenmission: Erzwingbares Recht zur Glaubensverkündigung?

Damit setzten sich die Spätscholastiker wie Vitoria, Suárez oder Soto von den spanischen Hofjuristen ab, die in einer theokratischen, supernaturalistischen Denktradition standen. Einer der bedeutendsten Vertreter dieser ›Konquistadorenideologie‹, Juan Ginés de Sepúlveda, der Hofhistoriograph Karls V., trat in den Jahren 1547 bis 1548 zum ersten Mal mit seinen Ansichten auf. Seiner Theorie nach kann die Kirche den Auftrag Christi, das Evangelium aller Welt zu verkünden, nur erfüllen, wenn die Ungläubigen zuvor politisch den Christen unterworfen worden sind. Konnten Christus und die Apostel nur durch Lehre und Ermahnung das Wort Gottes verbreiten, stünden der Kirche nun die Macht und der Schutz christlicher Herrscher zur Verfügung. Die Kirche hat dadurch auch die Gewalt in ihren Dienst gestellt, getreu dem Wort der Schrift: ›Compelle intrare!‹.⁵⁰ Damit verschwinden der Ausbreitung des Evangeliums gegenüber alle Rechtstitel. Nicht das Menschsein der Indios schlechthin, sondern nur ihre konkrete Glaubenshaltung bestimmen ihr Recht bzw. ihre Rechtlosigkeit.⁵¹

Demgegenüber herrschte in der Frage der Berechtigung des gewaltsamen Missionierens in Übersee unter den Spätscholastikern jedoch Übereinstimmung darin, daß »die Nichtanerkennung der päpstlichen oder kaiserlichen Oberhoheit durch die Heiden [...] kein gerechter Kriegsgrund« ist. Der »heidnische Unglaube, die heidnischen Laster, selbst jene gegen das Naturgesetz, berechtigten die Christen ebenfalls nicht zum Kriege«.⁵² Auch wenn die Missionare die Heiden lange Zeit erfolglos zu bekehren versucht haben, darf man den Ungläubigen deshalb nicht den Krieg erklären.

zung von Provinzen und Städten des eigenen Landes u.ä. galten weiterhin als einzig gerechter Kriegsgrund; vgl. J. Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* (wie Anm. 21), S. 203 und S. 346ff.

⁵⁰ Ebd., S. 224f.

⁵¹ Auch der in Paris lehrende Johannes Maior (†1550) sah hierin die Rechtfertigung für die Eroberung Westindiens: »Der erste, der diese Länder erobert, hat das Recht, die in ihnen lebenden Menschen zu regieren. Der Philosoph Aristoteles schreibt nämlich im ersten Buche über die Staatskunst, [...] daß kein Zweifel daran bestehen kann, daß es Menschen gibt, die von Natur aus Sklaven sind, andere aber Freie.« Am radikalsten hatte ursprünglich Aegidius Romanus (†1316), der bedingungsloseste ›Augustinist‹ des *Orbis christianus*, wie ihn Joseph Höffner bezeichnet, alle Heidenstaaten der Kirche unterstellt. Gewisse Formulierungen Augustins mögen ihn dazu verleitet haben. So behauptete er, daß es bei den Ungläubigen im eigentlichen Sinne weder ein Reich noch ein Königtum gäbe. Jeder Ungläubige lebe nämlich in Feindschaft mit Gott und besitze folglich alles, was ihm Gott gegeben hat, zu Unrecht! Mit anderen Worten kann es, so Aegidius Romanus in seinem Werk *De ecclesiastica potestate*, »nach dem Leiden Christi überhaupt keinen wahren Staat geben, in dem nicht die heilige Mutter, die Kirche, verehrt wird«, ja nicht einmal ein *privates* Eigentum hätten die Heiden. Kein Heide ist gerechterweise Eigentümer »seines Hauses, seines Feldes oder seines Weinberges oder irgendeiner anderen Sache«. Wer nämlich Gott nicht untertan sein will, dem gebührt es, daß auch ihm nichts untertan sei.

⁵² J. Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* (wie Anm. 21), S. 350.

Diese Haltung, die in Richtung der Anerkennung eines Rechts auf Gewissens- und Religionsfreiheit geht, wurde allerdings dadurch relativiert, daß einige Vertreter der Spätscholastik – unter anderem auch Vitoria – unter Berufung auf das Gesandtenrecht der Kirche das erzwingbare Recht der Glaubensverkündigung und damit auch das Recht auf militärischen Schutz der Glaubensboten zugestanden haben.⁵³ In ähnlicher Weise erfuhr auch das Eintreten für die persönliche Freiheit der Ureinwohner der entdeckten Gebiete eine gewisse Einschränkung.

So wurde zwar die Versklavung der Ureinwohner der neuentdeckten Gebiete nach dem »Gesetz der natürlichen Sklaverei«⁵⁴ ausdrücklich abgelehnt, dennoch anerkannten einzelne Autoren eine gewisse koloniale Schutzherrschaft der Kirche über die Eingeborenen im Sinne einer selbstlosen zivilisatorischen Aufgabe. Diese Schutzherrschaft dürfe allerdings nur gegenüber jenen Barbaren, »die ohne jedes menschliche Gemeinwesen leben, völlig nackt umhergehen, Menschenfleisch essen und dergleichen«, angewendet werden, um sie »menschenswürdig zu erziehen und gerecht zu regieren«, wozu Suárez noch die Einschränkung hinzufügt, daß dieser Fall wohl höchst selten oder überhaupt »niemals« vorliegen werde.⁵⁵

In diesem Zusammenhang sind dann auch die Äußerungen Vitorias zum sog. »Fremdenrecht«, also zum Einwanderungs- und Siedlungsrecht, zu sehen, wonach die Spanier zwar berechtigt sind, in die Neue Welt zu ziehen und dort zu wohnen, aber nur, wenn den Eingeborenen aus ihrer Anwesenheit kein Schaden erwächst. Vitoria beruft sich zur Begründung dieses Rechts auf das durch das »ius gentium« eingeführte Gastrecht und verweist im gleichen Zusammenhang auf die allgemeine Freizügigkeit, die Internationalität der Meere und die Handelsfreiheit als weitere Rechtssätze des »ius gentium«.⁵⁶

1.4. Die Frage der Sklaverei als Paradigma

Als Mensch seiner Zeit hielt Karl V. die Sklaverei zunächst durchaus für erlaubt und konnte sich der allgemeinen Bewunderung seiner Epoche für diejenigen seiner Untertanen, die wie Hernán Córtes ein großes Reich für ihn eroberten, nicht verschließen.⁵⁷ Die amerikanischen Besitzungen waren

⁵³ Ebd., S. 332ff.

⁵⁴ Nach Sepúlveda versetzten die angeblich barbarische Unkultiviertheit und widernatürliche Unsittlichkeit der Indianer diese in einen Zustand totaler Rechtlosigkeit – »von Natur aus Sklaven«.

⁵⁵ F. Suárez: Traktat »De Charitate«, Tr. III, disp. 135 n. 5; zit. nach J. Höffner: Kolonialismus und Evangelium (wie Anm. 21), S. 308.

⁵⁶ Ebd., S. 319ff.

⁵⁷ Seit frühester Jugend hatte Karl von den kühnen Taten jenseits der Meere gehört, als König von Spanien Maghellan eine Audienz gewährt und erheblich zu seiner Weltumsegelung beigesteuert.

für die Krone von überragender Bedeutung: Das spanische ›Indien‹ war eine wertvolle Einnahmequelle, mit der Karl seine finanziellen Krisen lösen oder sie doch weniger drückend machen konnte.⁵⁸ Europa und namentlich Spanien brauchten die Edelmetalle Amerikas zur Ausweitung des Asienhandels, für den Ausbau seiner Volkswirtschaften und nicht zuletzt zur Finanzierung seiner Kriege, mit denen die definitive Auflösung der mittelalterlichen politischen und religiösen Ordnung Europas einherging. Zumindest vorübergehend konnte das habsburgische Spanien seinen staatlichen, insbesondere den militärischen Apparat mit Leichtigkeit durch das Ausplündern der amerikanischen ›Goldländer‹ finanzieren.⁵⁹

Das nach Spanien gelangende Edelmetall – oft geriet es in die Hände vor allem französischer Korsaren – hat sich in der Menge bis zum Ende seiner Regierung von einem jährlichen Durchschnitt von 200.000 Pesos zwischen 1516 und 1520 auf 1.975.000 Pesos zwischen 1551 und 1555 verzehnfacht. Karl erblickte in Amerika ein Geschenk der Vorsehung, das auf das Schicksal Europas einwirkte. Die amerikanischen Besitzungen waren für den Herrscher allerdings auch mit enorm schwierigen Verwaltungsproblemen verbunden. Auch wenn er den Conquistadores zu Dank verpflichtet war, sah er sich doch auch der Notwendigkeit gegenüber, ihre Gewalttätigkeit und Raffgier in Schranken zu weisen. Der Stolz auf ihre Leistung ließ ihn aber zunächst nur widerwillig eingreifen, und die Gefühle eines López de Gómara, der ihm schrieb, die Entdeckung Spanisch-Indiens sei das wichtigste Ereignis seit der Erschaffung der Welt, lagen ihm zunächst näher als kritische Stellungnahmen der Theologen, die sich darüber entsetzten, auf welche Weise die Conquistadores die eroberten Gebiete verwalteten.

Beim Anblick des Todes von Millionen Indios in den Gruben und auf den Äckern der spanischen Herren waren die kritischen Stimmen wie diejenige des in Übersee lebenden Dominikaners Bartolomé de las Casas immer lauter geworden, welche die Versklavung der Indios zu verhindern suchten.⁶⁰ Las Casas trat mit missionarischem Eifer und gestützt auf die Grund-

⁵⁸ Der letzte Satz in einem Brief an seine Gemahlin ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert; er ist 1536 geschrieben, einer Zeit als Karl in bitterer Geldnot war, weil die Eroberung des vormals französischen Tunis im Jahr zuvor viel Geld gekostet hatte und erneut ein Krieg mit Frankreich zu erwarten war: »Bringt die Leute zusammen, sucht das Geld überall, und sollte Gott Geld von Peru schicken, so legt Hand darauf, auch wenn es für Einzelpersonen bestimmt ist.«

⁵⁹ England und Frankreich waren dagegen in einer weit weniger privilegierten Lage: Sie mußten ihre eigenen Untertanen besteuern, um den staatlichen Apparat zu erhalten. Dies machte es im Gegenzug nötig, daß der Souverän gewisse Rechte einräumen mußte, wie das Beispiel der englischen *Magna Charta* von 1215 oder der *Petition of Rights* von 1628 verdeutlicht. Demgegenüber schien es zunächst für spanische Untertanen, zumindest im Mutterland, gar nicht nötig, Grundrechtspositionen gegenüber einem drängenden Staat zu erringen.

⁶⁰ Als Sohn eines adligen Abenteurers aus Sevilla hatte er als 28jähriger im Jahre 1502 den Ozean überquert und geriet rasch in scharfen Gegensatz mit den ansässigen Kolonisten. Er wollte in christlicher Liebe und Güte die Indios gewinnen, die Siedler aber pochten darauf,

sätze des Evangeliums für die Rechte der Ureinwohner und gegen das dem göttlichen Recht und der natürlichen Vernunft widersprechende Commendensystem ein.⁶¹ Dabei stieß er jedoch nur auf wenig Verständnis. So war etwa auch der Kampf von Vitoria, der so weit gegangen war, die Legalität der spanischen Eroberungen überhaupt in Frage zu stellen, in erster Linie gegen die alte Rechtfertigung der Sklaverei gerichtet, wie sie noch durch Thomas von Aquin vertreten worden war. Die Auseinandersetzungen Vitorias mit seinen Gegnern kreisten hauptsächlich um die völkerrechtliche Frage der Rechtmäßigkeit und Souveränität eines heidnischen Staates. Es ging ihm also vor allem darum, die Oberhoheitsansprüche des Papstes und des Kaisers auf die Neue Welt zu entkräften und damit die Indianer gegen Angriffe auf ihre Freiheit und ihr Recht auf Selbstbestimmung zu schützen. Grundsätzlich hielt aber auch Vitoria die Sklaverei für eine gerechtfertigte Einrichtung, wenn er schreibt, daß zwar »diese Barbaren nicht ganz und gar unmündig« sind, daß aber die Stellung der Indios jener der geistig Minderbemittelten jedoch so ähnlich sei, daß sie allem Anschein nach nicht dazu taugen, eine rechtmäßige Republik nach den Regeln der Menschlichkeit und Politik zu errichten. Aus dieser Unmündigkeit folge die Zutraglichkeit der europäischen Herrschaft über diese Völker, die unfähig sind, sich selber zu regieren. Damit wurde ganz offen die Meinung vertreten, die Indios seien eigentlich Menschen zweiter Klasse.⁶²

Eine konsequente Gleichstellung forderte demgegenüber Las Casas: In seinen Augen war der Mord in den Kriegen und die Ausbeutung als Mittel zur Verkündigung des Evangeliums ein Skandal und ein Sakrileg. Für ihn war die Erlösung eng verbunden mit der Errichtung sozialer Gerechtigkeit. Diese Verbindung war in seinen Augen außerordentlich bedeutsam: Zum einen stand für ihn die Erlösung der Spanier selbst auf dem Spiel, und nicht nur der ungläubigen Indios. Mit anderen Worten: Das Seelenheil der ›Gläubigen‹ war mehr in Gefahr als das der ›Ungläubigen‹. Dieses ist der eigentliche Antrieb für die Arbeit von Las Casas gewesen. Darüber hinaus sah er im Indio mehr den Armen nach dem Evangelium als den Ungläubigen. Deshalb schrieb er Karl V., daß es, wenn die Evangelisierung der Indios wirklich »ihren Tod und ihre völlige Zerstörung beinhaltet [...], angemessen wäre, wenn Eure Majestät davon Abstand nehmen würde, ihr Herr zu

daß die Einschüchterung durch ›lähmendes Entsetzen‹ die einzig mögliche Methode sei, das Land zu befrieden. 1514 lebte Las Casas auf Kuba und erlebte dort nur Hunger und Tod unter den geknechteten Indios, die in Bergwerken und auf den Feldern der Kolonisten schuften mußten. Bald erkannte Las Casas, daß ohne die tatkräftige Hilfe des königlichen Hofes alle Mühen, gegen diese Zustände anzukämpfen, vergeblich sein müßten. Dennoch zeigte sich noch im Jahre 1516 seine äußerst ambivalente Haltung, was die Frage der Sklaverei der Indios angeht, die er akzeptierte, um deren Los zu erleichtern – eine Haltung, die er in späteren Lebensjahren, angesichts seiner Erfahrungen, bitter bereute.

⁶¹ J. Höffner: Kolonialismus und Evangelium (wie Anm. 21), S. 196ff., S. 239ff.

⁶² Rückblickend erscheint Vitoria damit als Verfechter einer Rechtfertigungsstrategie der spanischen Präsenz in Amerika, vgl. etwa D. Deckers: Gerechtigkeit und Recht (wie Anm. 3), S. 265ff.

sein, und sie niemals Christen würden.⁶³ Also sei ein »ungläubiger, aber lebender Indio« mehr wert als ein »christlicher und toter«. Damit stellte Las Casas, ausgehend vom Evangelium, die ganze von den Europäern eingesetzte gesellschaftliche und religiöse Ordnung der Neuen Welt in Frage und verteidigte den Wert des menschlichen Lebens.⁶⁴

Daß die wissenschaftliche Auseinandersetzung der Spätscholastiker konkreten Einfluß auf das geistige und politische Leben Spaniens hatte, erweist sich daran, daß wesentliche Grundsätze ihrer Kolonialethik in gesetzlichen Bestimmungen rechtswirksam wurden. So erreichten die in Übersee missionierenden Dominikaner, allen voran Las Casas, durch ihren Protest gegen die Unterdrückungsmaßnahmen der spanischen Konquista etwa durch das Commendensystem⁶⁵ bereits im Jahre 1512 die Einberufung einer Kommission zur Klärung rechtlicher und ethischer Probleme der Kolonialpolitik durch König Ferdinand in Burgos. In einem Gutachten, aufgrund dessen der König ein entsprechendes Gesetz ausarbeiten und am 22. Februar 1512 veröffentlichen ließ, wurden einige bemerkenswerte Grundsätze über die Rechtsposition der Indianer vertreten.⁶⁶ Leider wurden aber diese Gesetze bereits am Ende desselben Jahres aufgrund ungünstiger und, wie Las Casas beklagte, falscher Nachrichten aus der Neuen Welt wieder aufgehoben. Eine weitere, 1513 in Valladolid zusammengetretene Kommission erarbeitete jedoch eine Verordnung, die am 28. Juli 1513 in Kraft trat und folgende Bestimmungen enthielt: Die verheirateten Indianerinnen sollten nicht gezwungen werden können, mit ihren Männern zusammen in den Bergwerken oder sonstwo zu arbeiten. Jungen und Mädchen unter 14 Jahren durften nicht zur Zwangsarbeit verpflichtet werden, die Arbeitszeit in den Commenden wurde auf neun Monate beschränkt, damit die Eingeborenen in der verbleibenden Zeit ihre eigenen Felder bestellen konnten. Die damit bereits im 16. Jahrhundert – wenn auch rudimentär – eingeleitete Sozialgesetzgebung ist ein beachtliches Ergebnis der spätscholastischen Völkerrechts-

⁶³ Bartolomé de Las Casas: *Entre los remedios*, 1542, V, 118a.

⁶⁴ Vgl. Gustavo Gutierrez, »unser Gott Jesus Christus zehntausendmal in Westindien ausgepeitscht und gekreuzigt«: Bartholomé de Las Casas, in: 24 Lebensläufe für eine andere Theologie, hrsg. v. Hermann Häring und Karl-Josef Kuschel, München, Zürich 1988, S. 128ff., 139f.

⁶⁵ Es handelt sich bei diesem System um zeitlich befristete Kron-Bewilligungen, die Privatleuten die Indianer und deren Arbeitskraft zur Verfügung stellten. Vgl. J. Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* (wie Anm. 21), S. 180ff.

⁶⁶ Bartolomé de las Casas: *Historia de los Indios*, Lib. III, c. 8. p. 388f. Tomo 64; zit. nach J. Höffner: *Kolonialismus und Evangelium* (wie Anm. 21), S. 194: »1. Die Indianer sind freie Untertanen des spanischen Königs, keine Sklaven. 2. Sie müssen im Glauben unterrichtet werden, »wie es der Papst in seiner Bulle befiehlt«. 3. Man darf die Eingeborenen zu nützlicher Arbeit anhalten, jedoch so, daß die Missionierung keinen Schaden leidet. 4. Die Arbeit muß erträglich sein und sowohl tagstüber wie auch während des Jahres von angemessenen Erholungszeiten unterbrochen werden. 5. Die Indianer sollen ihr eigenes Haus und Besitztum haben. 6. Im Interesse einer schnellen und echten Bekehrung sollen die Eingeborenen in enger Gemeinschaft mit den Kolonisten leben. 7. Den Eingeborenen muß für ihre Arbeit Lohn gezahlt werden.«

ethik, zumindest angesichts der Tatsache, daß im übrigen Europa noch im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit der sich aus der Industrialisierung ergebenden Arbeiterproblematik weithin jedes Bewußtsein fehlte.

Noch weiter als die ersten Ansätze gingen schließlich die am 20. November 1542 von Karl V. erlassenen sog. *Leyes Nuevas*, die »Neuen Gesetze«. Sie sollten den Schutz der Indios sicherstellen, die durch das »encomienda«-System von der Ausrottung bedroht waren. Den kritischen Stimmen war also insofern Erfolg beschieden, als der Kaiser mit den *Leyes Nuevas* die Versklavung von Indianern untersagte. Damit entsprach er weitgehend den Forderungen von Las Casas. Es hieß unter anderem darin: »Wir ordnen an und befehlen, daß von jetzt an unter keinerlei Vorwand, weder nach Kriegerrecht noch aus sonst einem Grund [...], weder durch Kauf noch auf sonst irgendeine Art, irgendein Indianer versklavt werden darf. Wir verlangen, daß sie als unsere zur Krone Kastiliens gehörigen Vasallen behandelt werden.«⁶⁷

Was die bereits versklavten Indianer betraf, ordnete Karl deren sofortige Freilassung an, wenn die Besitzer vor den königlichen Gerichten keinen rechtmäßigen Erwerbstitel nachweisen könnten.⁶⁸ Die Gesetze waren in ihrem Wortlaut eindeutig: »Wer freie Indianer gegen ihren Willen zur Perlenfischerei zwingt, wird mit dem Tode bestraft.« Die bestehenden Commenden sollten reduziert und für nicht erblich erklärt werden, neue durften nicht gegründet werden. Die Gerichtshöfe der Neuen Welt wurden ferner angewiesen, alle Commenden, in denen die Indianer schlecht behandelt wurden, zugunsten der Krone einzuziehen.⁶⁹ Man darf hier jedoch nicht übersehen, daß der Versuch, die Encomienda und damit auch die Kontrolle der Konquistadoren über die Indios zu schwächen, nicht zuletzt auch durch die Feudalisierungsbemühungen ausgelöst wurde, die von der Encomienda ausgingen.⁷⁰

Allerdings vermochte niemand, diesen »Neuen Gesetzen« praktische Beachtung zu verschaffen, ja eine Reihe von Gutachten – teilweise sogar von Missionaren verfaßt – lehnte die Durchführung der Gesetze aus wirtschaftlichen Gründen ab und befürchtete negative Folgen für die Bekehrung der Indianer. Der Kaiser wurde damit bereits im Juni 1543, ein knappes halbes Jahr nach deren Unterzeichnung, zur Milderung diverser Bestimmungen veranlaßt. So durften jetzt beispielsweise die Konquistadoren ihre Commenden an ihre Kinder vererben. Schon zwei Jahre später, im Jahre 1545 – also drei Jahre nach ihrem Erlaß –, wurden die *Leyes Nuevas* gar förmlich widerrufen.

⁶⁷ Zitiert nach F. Furger u. C. Strobel-Nepple: Menschenrechte und katholische Soziallehre (wie Anm. 22), S. 110 (unter Bezugnahme auf J. Höffner: Kolonialismus und Evangelium (wie Anm. 21), S. 203f.).

⁶⁸ Entdeckungsfahrten durften zukünftig nur noch mit behördlicher Erlaubnis unternommen werden. Wer dabei Menschen raubt, sollte mit dem Tode bestraft werden.

⁶⁹ J. Höffner: Kolonialismus und Evangelium (wie Anm. 21), S. 204.

⁷⁰ Vgl. dazu Horst Pietschmann: Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, Münster 1980, S. 71.

Zwar finden sich bereits früh im 16. Jahrhundert auch päpstliche Äußerungen, welche die Sklaverei grundsätzlich kritisch bewerten; Papst Paul III. (1534–1549) wandte sich, noch bevor Vitoria mit seiner Lehre an die Öffentlichkeit getreten war, gegen die Versklavung von Indianern und belegte die Unterjochung und Beraubung der Eingeborenen mit dem Kirchenbann. Wie erwähnt wuchs aber erst in der Auseinandersetzung zwischen Las Casas und Sepúlveda die erste europäische Kolonialethik heran. Der Westen hatte dem bis ins 19. Jahrhundert nichts Gleichwertiges entgegenzustellen. Selbst John Locke, der Lehrer der neueren Toleranz, konzipierte diese scheinbar nur für eine vornehme Schicht grundbesitzender englischer Herren und war selbst unbekümmert Aktionär einer sklavenhandeltreibenden Gesellschaft!⁷¹ Es waren schließlich zwei Päpste des 19. Jahrhunderts, nämlich Gregor XVI. und Leo XIII., die als Reaktion auf die Einfuhr von Negersklaven in Nord- und Südamerika die Ächtung und totale Abschaffung der Sklaverei forderten.⁷²

Für Jahrhunderte blieb die spanische Kolonialethik damit ein erratischer Block mit seinem unbedingten Ernst in der Anerkennung des gottgewollten Eigenrechtes der ›Heiden‹, der Andersfarbigen und Andersrassigen. Die spanischen Völkerrechtstheoretiker vermochten eine menschenrechtliche Grundlage für die konkrete Rechtssetzung zu erarbeiten, die ihresgleichen sucht und die in ihren sozialen Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen, unabhängig von ihrer Herkunft und Rasse, noch lange über die ersten Menschenrechtserklärungen und ihrer Festschreibung der individuellen Freiheitsrechte hinaus als beispielhaft gelten muß.

1.5 Die Fortführung spätscholastischer Ideen im neuzeitlichen Naturrecht

Bedauerlicherweise konnten sich die menschenrechtsoffene thomistische Naturrechtskonzeption und deren teilweise Weiterführung durch die Spätscholastiker weder praktisch noch theoretisch in der späteren Schultheologie durchsetzen. Die ganzheitlichen Vorstellungen der Spätscholastiker verhin-

⁷¹ Genaue Zahlen über das Ausmaß des Sklavenhandels sind bis heute nicht bekannt. Anhand alter Schiffslisten und Archivunterlagen kam der Historiker Philip D. Curtin zum Schluß, daß in der Zeit von 1450 bis 1870 rund 9,8 Millionen Menschen aus Afrika in die europäischen Besitzungen Nord- und Südamerikas gelangt sein müssen. Auf dem Höhepunkt des transatlantischen Sklavenhandels zwischen 1750 und 1800 wurden jährlich über 60.000 Menschen verkauft (vgl. P. D. Curtin: *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Wisconsin 1969). Damit die Gewinne entsprechend hoch ausfielen, wurde ein Handelssystem entwickelt, so daß die Schiffe nie leer fahren mußten: Im sog. Dreieckshandel verließen die Schiffe ihre europäischen Häfen mit Waren, die in Afrika gegen Menschen eingetauscht wurden. Diese Sklaven wurden in der Neuen Welt gegen Geld verkauft oder gegen rare Güter (Indigo, Tabak, Zucker, Silber und Gold) getauscht.

⁷² Erste staatliche Verbote des Sklavenhandels finden sich erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts in England und den USA (1807/1808). Brasilien erließ erst 1851 und Spanien sogar erst 1862 entsprechende Gesetze.

dernten, daß weder die Einheit des Orbis christianus – der Staat und Kirche umgriff –, noch die strikte Verbindung von Staat und Religion und damit das System der Staatsreligion in Frage gestellt wurden. Es bedurfte zunächst eines politischen und geistigen Umbruchs, bevor das Individuum dem Staat als Bürger gegenüberreten konnte.

Die spanische Naturrechtslehre und deren Neubewertung der *humanitas* hat keineswegs in einer geraden Linie zu den Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts geführt. Sie stellt aber zweifellos in philosophischer Hinsicht die anthropologische Voraussetzung dazu dar. Die revolutionär-naturrechtliche und antiabsolutistische Literatur des späten 16. und 17. Jahrhunderts nahm unter calvinistischem Einfluß die Gedanken der Spätscholastiker auf und entwickelte sie weiter, namentlich in der Literatur der protestantischen Monarchomachen Frankreichs, Englands und in den Niederlanden. Von den spanischen Spätscholastikern führt insofern eine indirekte Linie zu den reformierten Vertretern des neuzeitlichen Vernunftrechts. Ihr Beitrag auf dem Weg zur Ausbildung der modernen Menschenrechtsidee ist nicht wegzudenken, haben sie doch (namentlich Pufendorf) die aristotelisch-thomistische Rechtfertigung der Sklaverei abgelehnt und auch die Haltung des Augustin und des Thomas gegenüber Christen, die vom rechten Glauben abgefallen sind, verworfen.

2. Einige kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Überlegungen zur Wirkungsgeschichte der Spanischen Spätscholastik

Die Wirkungsgeschichte der Spanischen Spätscholastik auf die Theologie des 20. Jahrhunderts ist viel breiter, als es im folgenden dargestellt werden kann. Ihr Beitrag zur Öffnung des sozialetischen Denkens in der katholischen⁷³ und der evangelischen⁷⁴ Theologie wäre eigens zu untersuchen. Dies gilt vor allem für die katholische Theologie, was zwei Persönlichkeiten dieser Provenienz belegen mögen.

Oswald von Nell-Breuning, der 1931 die Sozialzyklika *Quadragesimo anno* mitverfaßte,⁷⁵ erzählt: »Durch die ganze theologische Ausbildung [...] bin ich durchaus neuscholastisch geprägt; [...] das einzig theologische an meiner [theologischen Doktor-]Arbeit [über die Moral der Börse] waren die

⁷³ Vgl. Hermann-Josef Große Kracht: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn u.a. 1997.

⁷⁴ Vgl. Heinz Eduard Tödt: Theologie und Völkerrecht – Eine Prüfung gemeinsamer historischer und gegenwärtiger Probleme angesichts der Mitverantwortung für den Weltfrieden, in: Frieden und Völkerrecht, hrsg. v. Georg Picht und Constanze Eisenbart, Stuttgart 1973, S. 13–169 sowie Wolfgang Huber: Gerechtigkeit und Recht (wie Anm. 25).

⁷⁵ Veröffentlicht in: AAS 23 (1931), S. 177–228. Darin geht das Lehramt der römisch-katholischen Kirche mit dem viel diskutierten Subsidiaritätsprinzip in spezifischer Form auf Distanz zum Obrigkeitsstaat. Vgl. Oswald von Nell-Breuning: Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, S. 99ff.

Zitate aus den Werken scholastischer Autoren, allerdings nicht des 19., sondern des 16./17. Jahrhunderts, von denen Schumpeter meinte, sie könnten aufgrund ihrer Kenntnisse des Wirtschaftslebens ohne weiteres auch heute noch an wirtschaftswissenschaftlichen Fachgesprächen teilnehmen.«⁷⁶

Aber auch der Zugang zum modernen demokratischen Rechtsstaat wurde der römisch-katholischen Kirche von den spätscholastischen Denkern gegeben. Papst Pius XII.⁷⁷ hat in Anknüpfung an verschiedene Ansätze eines frühen Volkssouveränitätsgedankens bei den Spanischen Spätscholastikern, erstmals in einer Ansprache über den Unterschied von Kirche und Staat (am 2.10.1945), eine indirekte positive Erwähnung dieser Denker vorgenommen, wenn er sagt, »daß der ursprüngliche Träger der von Gott kommenden staatlichen Gewalt das Volk (nicht etwa die Masse) ist – eine These, die hervorragende christliche Denker zu allen Zeiten verfochten haben.«⁷⁸ Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf einige kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Überlegungen zur Wirkungsgeschichte der Spanischen Spätscholastik.

2.1. Der Weg zur Personenwürde aller Menschen

Welches Bild der menschlichen Person bestimmte das westliche Rechtsdenken? Als Person galt das Individuum, genauer das getaufte Individuum. An die Taufe heftete sich auch das Bürgerrecht (in weiten Gebieten bis ins 19. Jahrhundert). Durch die Exkommunikation verlor man folglich nicht nur die Rechte der Kirchenmitgliedschaft, sondern auch das Bürgerrecht. Der Personenbegriff des westlichen Rechtsdenkens unterschied zwischen zwei Gruppen: den Getauften und den Nichtgetauften. Bis in die Neuzeit hinein war die menschliche Würde und damit das Person-Sein weithin das Privileg der Christen.⁷⁹ Häretiker, Juden und Heiden konnten auf diese Würde und die damit verbundenen Personenrechte keinen Anspruch erheben. Ketzerverfolgungen, Judenpogrome und Kolonisationen werden als Folge dieses einseitigen Personenbegriffs interpretiert.⁸⁰

In der Zeit der Konfessionskriege glaubten beide Seiten, alle Mittel einzusetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben, die Häresie, zu bestrafen. In dieser ausweglosen Situation begann der Staat sich auf sich

⁷⁶ Oswald von Nell-Breuning: Soziallehre der Kirche im Ideologieverdacht, in: *Theologie und Philosophie* 58 (1983), S. 88–99, hier S. 92; Ergänzungen durch die Autoren.

⁷⁷ Leo XIII. und seine Nachfolger reagierten prinzipiell skeptisch auf Annäherungen an den Volkssouveränitätsgedanken. Vgl. die ausführlich dargestellte Entwicklung in Hermann-Josef Große Kracht: *Kirche in ziviler Gesellschaft* (wie Anm. 73), S. 159–184.

⁷⁸ Vgl. Hermann-Josef Große Kracht: *Kirche in ziviler Gesellschaft* (wie Anm. 73), S. 174, Anm. 174.

⁷⁹ Obwohl in dieser Zeit noch nicht von der ›Person‹ im neuzeitlichen Sinn gesprochen werden kann.

⁸⁰ Wolfgang Huber: *Gerechtigkeit und Recht* (wie Anm. 25), S. 228.

selbst zu stellen. Er erklärte sich gegenüber der religiösen Wahrheit als neutral.⁸¹ Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg weist zu Recht darauf hin, daß den Menschen in konfessionell gemischten Territorien (wie z.B. in der Schweiz) keine andere Wahl blieb, »als ihr Zusammenleben auf einer von den konfessionellen Gegensätzen unberührten gemeinsamen Grundlage neu aufzubauen.«⁸² Der Glaubensstreit um die Wahrheit hatte dazu geführt, daß die Rechtsordnung des Staates auf anderen Fundamenten aufgebaut werden mußte als – wie bisher – auf denjenigen der Religion.

Aus Impulsen der naturrechtlichen Spätscholastik (Vitoria, Las Casas), des Humanismus, der Reformation und der Aufklärung entstand so eine Wende im Menschenbild. Nun trat der Gedanke in den Vordergrund, daß alle Menschen, nicht nur die Christen, über gleiche Würde und Personenrechte verfügen. Jeder Mensch erhielt damit das Recht, seine Religion selbst wählen zu können. Insofern stand die Religionsfreiheit von Anfang an im Zentrum des neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens.⁸³ »Zu Beginn der Neuzeit [wurden dann] bei Suárez und Vitoria dem Menschen als Menschen eigene Personenrechte abgeleitet und kritisch gegen [...] die Kolonialpolitik Spaniens geltend gemacht.«⁸⁴ Der Dominikaner Bartolomé de Las Casas vertrat die Rechtsauffassung, daß den Indianerinnen und Indianern, obwohl nicht getauft, dieselben Personenrechte zukommen wie den Christen.⁸⁵ Mit dieser Konzeption wurden die spanischen Spätscholastiker zu den Wegbereitern des neuzeitlichen Völkerrechts und zu Anwälten eines Menschenbildes, das sich zwei Jahrhunderte später in der Formulierung von Menschenrechten in der angloamerikanischen Rechtstradition Ausdruck verschaffte.⁸⁶

⁸¹ Das Reichskammergericht des Deutschen Reiches stellte z.B. fest: Der Religionsfrieden ist nicht eine spirituelle Angelegenheit, sondern eine politische und säkulare Errungenschaft (vgl. Peter Karlen: Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz. Zürcher Studien zum öffentlichen Recht, Zürich 1988, S. 89). Auch in den Worten des französischen Kanzlers Michel de L'Hopital kommt zum Ausdruck, daß die Gewährung religiöser Toleranz auf politische und praktische Gründe zurückzuführen ist, wenn er am Vorabend der Hugenottenkriege 1562 aussprach: »Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne.« (vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. FS Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, S. 75–94, hier S. 77).

⁸² Wolfhart Pannenberg: Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, in: ders.: Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, S. 200–210, hier S. 201.

⁸³ Es setzte sich die Einsicht durch, daß die Rechtsstellung der menschlichen Person nur geachtet wird, wo ihre Gewissensfreiheit Anerkennung findet.

⁸⁴ Walter Kasper: Wahrheit und Freiheit. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 4), Heidelberg 1988, S. 14.

⁸⁵ Für die spanischen Conquistadoren ergab sich daraus nicht nur ein Verbot, die elementaren Rechte der indianischen Menschen zu verletzen, sondern darüber hinaus die Pflicht, sich für die Förderung dieser Rechte aktiv einzusetzen.

⁸⁶ Der säkulare Personenbegriff hat aber auch eine eigene theologische Tradition, die leider über Jahrhunderte von der Kirche übersehen wurde. Das Wissen um die Würde jedes einzelnen Menschen unabhängig von Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht

Hinzuweisen ist noch auf einen Vertreter der neuscholastischen Naturrechtstradition: Jacques Maritain.⁸⁷ Er hat einen entscheidenden Beitrag zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 geleistet: 22 der von ihm vorgeschlagenen Artikel wurden in der 30 Artikel umfassenden Erklärung aufgenommen.⁸⁸

Ein gesuchter Gesprächspartner der französischen Delegation, zu der auch Maritain gehörte, war der Apostolische Nuntius in Paris, der spätere Papst Johannes XXIII.⁸⁹ Es war deshalb kein Zufall, daß diesem Papst der Durchbruch in Richtung Religionsfreiheit gelang, wie seine Konzilsöffnungsrede und die Friedenszyklika *Pacem in terris* zeigen.⁹⁰ So hat das neuzeitliche Stichwort Religionsfreiheit über die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von Paris im Zweiten Vatikanischen Konzil Einzug gehalten.

Bis anhin ließ sich die Kirche vom Gedanken leiten, daß dem Menschen, der im Irrtum ist, kein Recht zukommt. Nur um des Friedens willen kann der Irrtum toleriert werden. Das Fribourger Dokument (1960)⁹¹ aus der Vorbereitungsphase des Konzils nimmt erstmals den Ausgang beim Menschen und

ist in der Bibel verankert, wie die alte Taufformel belegt, die Paulus schon vorfand: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus« (Gal 3, 28; vgl. LG 32, can. 208). Die Würde jedes einzelnen Menschen ist in der Gottebenbildlichkeit begründet: »Als Abbild Gottes schuf er ihn [den Menschen]. Als Mann und Frau schuf er sie.« (Gen 1, 27).

Die Gleichheitsforderung dieser biblischen Texte ist aber vom Rechtsinstitut der Menschenrechte noch weit entfernt, wie Otfried Höffe anmerkt (Otfried Höffe: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt am Main 1996, S. 101). Denn die allen Menschen gemeinsame Würde wurde weder in der Spätantike noch im Mittelalter zum bestimmenden Orientierungspunkt für die kirchliche oder die politische Ordnung. Ob es derartige Gleichheitsrechte in der Neuzeit gibt, entscheidet sich erst, wenn beim Eintritt in die Rechtssphäre der Gleichheitsgedanke nicht wie ein Meteor verglüht. Die Gleichheitsforderung tritt uns auch in der Philosophie entgegen. Der philosophische Gedanke des Naturrechts verband sich bei den Kirchenvätern und in der Scholastik mit dem biblischen Denken.

⁸⁷ Philosophiegeschichtlich kritisch betrachtet wird Maritain von Heinrich Schmidinger (Heinrich Schmidinger: Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Innsbruck, Wien 1994, S. 120–124).

⁸⁸ Ludger Kühnhardt: Die Universalität der Menschenrechte (Studien zur Geschichte und Politik. 256), Bonn 1987, S. 91–92.

⁸⁹ Ph. de la Chapelle: La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et le Catholicisme, Paris 1967. Die Bedeutung der Begegnungen zwischen diesem französischen Naturrechtsphilosophen und dem Pariser Nuntius Msgr. Roncalli für die ausdrückliche Einführung der Menschenrechte im letzten Lehrschreiben Johannes XXIII. *Pacem in terris* wird die Forschung aufzeigen müssen.

⁹⁰ Der Begriff fand Eingang in der von ihm geschriebenen italienischen Fassung. In der lateinischen Übersetzung (*Ecclesiae libertatem*) findet sich der Begriff Religionsfreiheit nicht mehr. Eine Synopse der lateinischen, italienischen und deutschen Fassung findet sich in: Ludwig Kaufmann u. Nikolaus Klein: Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Freiburg/Schweiz, Brig 1990, S. 116–150.

⁹¹ In der entsprechenden Unterkommission hatte der Schweizer Bischof François de Charrière den Vorsitz (vgl. Walter Kasper: Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 84), S. 19).

bestimmt die unverletzliche Würde seiner Person als den positiven Inhalt der Toleranz. Nicht mehr die Toleranz des Irrtums, sondern die Religionsfreiheit jeder Person steht fortan im Zentrum.

Von dieser Würde der menschlichen Person ging auch die Konzilserklärung⁹² über die Religionsfreiheit aus. Sie ließ sich »prinzipiell auf die anthropologische Wende der Neuzeit ein«.⁹³

Diese Wende im Menschenbild hat Papst Johannes XXIII. geprägt, wenn er vor seinen engsten Mitarbeitern (Kardinal Cicognani, Msgr. Dell'Acqua und Msgr. Loris Capovilla) in seinen letzten Lebenswochen bekennt:

Mehr denn je, bestimmt mehr als in den letzten Jahrhunderten, sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloß den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen. Die heutige Situation, die Herausforderungen der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert [...] Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen.⁹⁴

2.2. Die staatskirchenrechtliche Bedeutung der Konzilserklärung

Dignitatis humanae

Mit der Bejahung der Religionsfreiheit als einem individuellen Schutz- und Abwehrrecht, das »für alle Menschen und Gemeinschaften als ein Recht anzuerkennen und in der juristischen Ordnung zu verankern ist«,⁹⁵ ist die römisch-katholische Kirche »grundsätzlich zu einer sozial verträglichen

⁹² Konzilserklärungen sind autoritative Stellungnahmen zu weltlichen Sachverhalten unter dem Aspekt ihrer sittlichen und religiösen Dimension. Sie beinhalten weder kirchliche Glaubenslehre im engeren Sinn noch kirchliches Recht. Das literarische Genus einer Konzilserklärung unterscheidet sich von den Konzils-Konstitutionen, welche die Glaubenslehre selbst zum Inhalt haben, und es unterscheidet sich von den Konzils-Dekreten, in denen es um die pastorale Erneuerung (früher hätte man von Kirchendisziplin gesprochen) geht.

⁹³ Walter Kasper: Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 84), S. 36. Die gegenteilige Meinung vertritt Böckenförde (Ernst-Wolfgang Böckenförde: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche. 3), Freiburg im Breisgau 1990, S. 10–12). Die Kontinuität der Tradition erkennt freilich nur, wer kein starres objektivistisches Traditions- und Kontinuitätsverständnis voraussetzt, sondern ein hermeneutisch reflektiertes Traditionsverständnis vertritt (vgl. auch Walter Kasper: Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, in: Theologie und Kirche, Mainz 1987, S. 72–100). Zur theologischen Tradition von der Würde und den Rechten der Person vgl. Walter Kasper: Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 84), S. 14–17.

⁹⁴ Deutsch zitiert nach Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein: Johannes XXIII. (wie Anm. 90), S. 94. Sie kommentieren: »Es handelt sich [...] nicht um einen vom Papst unterschriebenen Text und auch nicht um eine ›Bandaufnahme‹. Vielmehr verdanken wir die sechs Sätze, um die es geht, den täglichen Aufzeichnungen, die der Sekretär des Papstes, Msgr. Loris Capovilla, über die letzten neun Wochen des Pontifikates von Anfang April 1963 bis zum Sterben am Abend des 3. Juni (Pfingstmontag) wie eine Agenda gemacht hat.« (ebd., S. 23–24).

⁹⁵ Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, 13,3 in fine.

Religionsgemeinschaft geworden. Sie hat in ihrer Staatslehre nun als ganze Kirche den Schritt vom Status quo konfessioneller Glaubensstaaten zur Gleichberechtigung aller Religionen und Weltanschauungen in einem freiheitlichen Staat vollzogen.«⁹⁶ Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist die entscheidende Grundlage für das Vertrauensverhältnis in der Ökumene und im Verhältnis zu den anderen Religionsgemeinschaften. Sie ist die lehramtliche Grundlage der römisch-katholischen Kirche für ein friedliches Zusammenleben mit den Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit hat auf den juristischen und politischen Bereich Auswirkungen, welche von epochaler Tragweite sind. Das Konzil signalisiert den Beginn einer neuen Etappe der kirchlichen Lehre über das Verhältnis von Religion und Staat. Es anerkennt exemplarisch die Religionsfreiheit als eine Idee des modernen Verfassungsstaates. Das eigentlich Neue ist, daß die römisch-katholische Kirche nicht nur für ihr eigenes Recht auf Religionsfreiheit (Kirchenfreiheit) eintritt. Sie steht auch für das Recht aller anderen religiösen Gemeinschaften ein, nach ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugung leben zu können (innerhalb der Schranken dieses Grundrechts).

J. Casanova macht darauf aufmerksam, daß es gerade

die freiwillige ›Trennung vom Staat‹ der katholischen Kirche ermöglicht [hat], bei den jüngsten Übergängen einiger traditionell katholischer Länder zur Demokratie eine entscheidende Rolle zu spielen, so in Spanien, Polen, Brasilien und den Philippinen. Als Kirchen, die die Verteidigung ihres besonderen Privilegs (der *libertas ecclesiae*) in den Dienst der menschlichen Person stellen und das Prinzip der Religionsfreiheit als allgemeines Menschenrecht anerkennen, sind sie nun zum ersten Mal in der Lage, sich auf diese Weise öffentlich bemerkbar zu machen, nämlich als Streiterinnen für die Institutionalisierung allgemeiner Menschenrechte, die Schaffung einer modernen Öffentlichkeit und die Errichtung demokratischer Regierungsformen.⁹⁷

Dies drückt sich auch im Selbstverständnis der Kirche aus, wenn Johannes Paul II. die Kirche als »Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen«⁹⁸ versteht.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* wurde zusammen mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zur Grundlage des Einsatzes für die Menschenrechte verschiedener Christinnen und Christen.⁹⁹ Als aktuelle Beispiele der gesellschaftlichen Anerkennung dieses Einsatzes seien genannt:

⁹⁶ J. Bopp: Die Erklärung über die Religionsfreiheit vom II. Vatikanischen Konzil, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967), S. 193–217, hier S. 216.

⁹⁷ J. Casanova: Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: Transit. Europäische Revue 8 (1994), S. 21–41, hier S. 28–29.

⁹⁸ Johannes Paul II.: *Centesimus annus*. Enzyklika zum hundertsten Geburtstag von *Rerum novarum* 1991, in: AAS 83 (1991), S. 793–867; deutsch in: Texte zur katholischen Soziallehre, hrg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, Kevelaer 1992.

⁹⁹ Walter Kasper: Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 84), S. 25, Anm. 80.

- Der Friedensnobelpreis für Bischof Carlos Belo aus Osttimor, Indonesien,¹⁰⁰
- der Unesco-Menschenrechtspreis für den ehemaligen Präsidenten Aristide aus Haiti und
- der Oscar-gekrönte Film über die amerikanische Schwester Helen Prejean *Dead Man Walking*.¹⁰¹

Alle drei haben eine Spiritualität der Menschenrechte¹⁰² in ihren Ortskirchen gelebt und damit das Evangelium den Menschen ihrer Zeit in der säkularen Sprache der Menschenrechte näher gebracht. Darin sind sie dem befreiungstheologischen¹⁰³ Engagement eines Bartolomé de Las Casas verwandt.

Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit hat Fragen angeregt, die ein ganzes menschenrechtliches Programm für die Staatskirchenrechts- und Kirchenrechtswissenschaft beinhalten: Die kritische und schöpferische Aufarbeitung dieses neuzeitlichen Denkens ist im Rahmen der Kirchenrechtswissenschaft noch zu leisten.¹⁰⁴

2.3. Auswirkungen auf die Kirchenrechtswissenschaft

Gemäß der Konzilsklärung gilt die Religionsfreiheit nur im Rahmen der Friedens- und Freiheitsordnung des Staates, nicht aber im Rahmen der Wahrheitsordnung der Kirche. Dennoch muß innerkirchliche Freiheit keineswegs dem Konzept der Religionsfreiheit widersprechen, vorausgesetzt, daß sie von der Kirche selber eingeräumt und nicht vom Staat aufoktroiyert ist.¹⁰⁵

Die Pastoralkonstitution des Konzils *Gaudium et spes* hat die personale Eigenverantwortung klar hervorgehoben: »Die Würde des Menschen ver-

¹⁰⁰ Nikolaus Klein: Widerstand und Dialog, in: Orientierung 61 (1997), S. 25–26.

¹⁰¹ Sr. Helen Prejean: *Dead Man Walking*. Sein letzter Gang (Deutsche Erstausgabe), München 1996.

¹⁰² Adrian Loretan: Spiritualität der Menschenrechte. Zum Tag der Menschenrechte, in: SKZ 161 (1993), S. 665–667.

¹⁰³ Vgl. das Institut Bartolomé de Las Casas, das der Begründer der Befreiungstheologie Gustavo Gutiérrez in Lima ins Leben gerufen hat. Vgl. Anton Peter: Bartolomé de Las Casas als Paradigma für das Bekehrungsmotiv in der Theologie der Befreiung, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 48 (1992), S. 1–14 und Ulrich Engel: Bartholomé de Las Casas, Mainz 1991.

¹⁰⁴ Für die Theologie fordert dies: Wolfgang Kasper: Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 84), S. 40.

¹⁰⁵ Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit bekennt sich zum Recht eines jeden Menschen auf Religionsfreiheit (Konzilsklärung *Dignitatis humanae* 2,3 und 10). Im *Codex Iuris Canonici* 1983 ist dieses Recht auch als innerkirchliches Recht umschrieben worden (can. 748 §2), wengleich nicht in der uneingeschränkten Form wie in der Konzilsklärung.

langt, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem Drang oder unter bloß äußerem Zwang.«¹⁰⁶ Damit ist der Übergang von der neuscholastischen zur personalistischen Theologie angezeigt. Dieser Übergang des Konzils wird von Heinrich Schmidinger als wichtigster und fundamentalster Paradigmenwechsel im Katholizismus gewertet.¹⁰⁷ Papst Paul VI. ließ keinen Zweifel daran, daß das kirchliche Eintreten zugunsten der Menschenrechte nach außen eine ›Selbstprüfung‹ der Kirche nach innen zur Folge haben muß. »Aus ihrer eigenen Erfahrung weiß die Kirche, daß ihr Einsatz für die Förderung der Menschenrechte eine ständige Selbstüberprüfung und Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Planungen verlangt.«¹⁰⁸

Als Beispiele dieser Personenrechte nach innen seien erwähnt:

- Die Bischofssynode von 1967 verlangte z.B. die Umschreibung der Rechte der Person. Dies bringt mit sich, »daß die Ausübung der [hierarchischen] Gewalt deutlicher als Dienst erscheint, ihre Anwendung besser gesichert und ihr Mißbrauch ausgeschlossen wird.«¹⁰⁹
- Papst Johannes Paul II. anerkennt die Personenwürde der Getauften anderer Konfessionen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche stehen. Früher sprach man hier von Häretikern, die keine Personenrechte beanspruchen konnten. In der Enzyklika *Ut unum sint* von 1995 spricht Johannes Paul II. von personalistischem Denken, Dialoghaltung und von der Würde der Person der Andersgläubigen.¹¹⁰ Dieser personale Ansatz ist im Ökumenerecht zu entfalten.

¹⁰⁶ Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 17. Zur Einordnung in die Geschichte des modernen christlichen Personalismus vgl. Heinrich Schmidinger: Der Mensch ist Person (wie Anm. 87), S. 32.

¹⁰⁷ Heinrich Schmidinger: Von der Substanz zur Person, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 142 (1994), S. 383–394.

¹⁰⁸ Paul VI.: Wort und Weisung im Jahr 1974, Città del Vaticano o.J., S. 357. Können die Kirchen, die Religionsgemeinschaften, sich von den universell geltenden Menschenrechten abschotten? Oder sind auch die Kirchen herausgefordert, Menschenrechte auch nach innen soweit wie möglich umzusetzen? Vgl. Felix Hafner: Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte, Freiburg/Schweiz 1992.

¹⁰⁹ Johannes Paul II.: Vorrede zum Codex Iuris Canonici 1983, S. XLI–XLV, S. XLIII. Die 10 approbierten Leitsätze der Bischofssynode von 1967 zur Kodexreform werden hier wieder aufgenommen.

¹¹⁰ Johannes Paul II. sieht den ökumenischen Dialog »nicht ohne Zusammenhang mit dem heutigen personalistischen Denken. Die ›Dialog‹-Haltung ist auf der Ebene des Wesens der Person und ihrer Würde angesiedelt. [...] Der Dialog ist ein unerläßlicher Durchgang auf dem Weg zur Selbsterfüllung des Menschen, des Individuums wie auch jeder menschlichen Gemeinschaft.« (Johannes Paul II.: Enzyklika *Ut unum sint*. Über den Einsatz in der Ökumene, vom 25. Mai 1995, deutsch hrg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. 121), Nr. 28 u. 29).

- An einer Tagung des Lehrstuhls für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in Luzern zum Thema ›Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen‹¹¹¹ wurde der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Glaubensgemeinschaft in bezug auf die Frauenrechte herausgearbeitet.

Zusammenfassend kann folgendes festgehalten werden: Die Spanischen Spätscholastiker haben es vor allem der katholischen Theologie erleichtert, in den Dialog mit der modernen Rechtswissenschaft zu treten, und es ist wichtig, den Dialog zwischen Theologie und Rechtswissenschaft (etsi Deus non daretur!) im Anschluß an die Spätscholastiker neu in Gang zu bringen.

¹¹¹ Vgl.: Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen, Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, hrg. v. Adrian Loretan u. Denise Buser, Freiburg/Schweiz 1999.