

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht (eds.), *Joseph Höffner (1906-1987). Soziallehre und Sozialpolitik. „Der personale Faktor ...“*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hilpert, Konrad

Joseph Höffner und die Idee der Menschenrechte

in: Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht (eds.), *Joseph Höffner (1906-1987). Soziallehre und Sozialpolitik. „Der personale Faktor ...“*, pp. 51–67

Paderborn: Brill | Schöningh 2006

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill Publishers:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Joseph Höffner (1906-1987). Soziallehre und Sozialpolitik. „Der personale Faktor ...“*. erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hilpert, Konrad

Joseph Höffner und die Idee der Menschenrechte

in: Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Joseph Höffner (1906-1987). Soziallehre und Sozialpolitik. „Der personale Faktor ...“*, S. 51–67

Paderborn: Brill | Schöningh 2006

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Konrad Hilpert

## Joseph Höffner und die Idee der Menschenrechte

Ohne Übertreibung wird man sagen können, dass die Menschenrechte zum prominenten und zentralen Bestand der politischen Ethik gehören, über deren Verbindlichkeit trotz aller weltanschaulichen, religiösen und politischen Lagerbildung weltweit Einigkeit besteht, auch wenn die politische Realität so beschaffen ist, dass die Menschenrechte fast täglich missachtet, verletzt und gelegentlich sogar missbraucht werden. An dieser Prominenz haben die humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts als Gegenrealität ebenso ihren Anteil wie die Bemühungen der internationalen Politik, den 1948 von der UNO erst nur deklarierten Rechten durch die Aufnahme ins Verfassungsrecht der einzelnen Staaten, durch völkerrechtliche Verträge der Staaten untereinander und durch die Bereitstellung von Instrumenten zur Kontrolle und Durchsetzung Nachdruck zu verleihen.

Auch in der christlichen Sozialethik gelten die Menschenrechte heute als selbstverständliche Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens in Staat und Gesellschaft und als Bedingungen des Friedens weltweit. Ihre Beachtung ist ein vordringliches Anliegen der sozialen Verkündigung der Kirche und ihres praktischen Einsatzes

( ) in der Welt. Papst Johannes Paul II. hat seit seiner Antrittsenzyklika *Redemptor Hominis* immer wieder betont, dass ihre weltweite Verwirklichung ins Zentrum dessen gehöre, was Aufgabe und Auftrag der Kirche in der heutigen Welt ist, und zum Zusammenwirken mit allen Menschen, welche Gerechtigkeit und Friede lieben, aufgerufen.<sup>1</sup> Freilich haben die Menschenrechte diese prominente Rolle im Selbstverständnis und im handelnden Vollzug der katholischen Kirche eigentlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg erhalten, programmatisch und vorbehaltlos mit der Enzyklika *Pacem in terris*<sup>2</sup>, deren Erscheinen sich im Jahr 2003 zum 40. Mal gejährt hat. Dieses Dokument markiert eine Wende, insofern die Menschenrechte in den anderthalb Jahrhunderten zuvor in der kirchlichen Sozialverkündigung als Chiffren für

die exaltierten Freiheitsansprüche der Moderne galten und Gegenstand unverhohlener, bisweilen sogar scharfer Ablehnung waren.

Joseph Höffner hat 1933 zum ersten Mal publiziert; die letzten zum Druck bestimmten Texte stammen aus dem Jahr 1987. Er war also jemand, der diesen Wechsel in der Wertschätzung der Menschenrechte als Zeitzeuge miterlebt hat. Inwiefern sein soziales Denken von der Idee der Menschenrechte berührt wurde und inwiefern er selbst einen Beitrag zu der skizzierten Entwicklung geleistet hat, soll das Thema meines Beitrags sein.

## 1. Begriff und systematischer Ort der Menschenrechte im Werk von Joseph Höffner

Sucht man in den Stichwortregistern seines Schriftenverzeichnisses<sup>3</sup> das Stichwort Menschenrechte, so ist das Ergebnis - rund heraus gesagt - enttäuschend. Man trifft wohl auf die Stichwörter „Mensch“, „Menschenwürde“, „Würde“ und „Bild Gottes“, aber nicht auf „Menschenrechte“. Ebenso enttäuschend ist die Suche nach Kommentierungen im zeitlichen Umfeld der großen Schritte der völkerrechtlichen und kirchlichen Menschenrechts-Entwicklung: 1948 (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte), 1951 (Europäische Menschenrechtskonvention), 1963 (Pacem in terris), 1966 (Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte), 1975 (Schlussakte der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa von Helsinki) - um nur diese Stationen zu nennen. (Eine Ausnahme macht nur die Erklärung zum Abschluss der Nachfolgekonzferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa in Belgrad, die Anfang 1978 im Osservatore Romano erschien.<sup>4</sup> Freilich ist ihr Gegenstand ausschließlich die Verletzungen der Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit weltweit.) Auch im Zusammenhang der heftigen Kontroversen um die Theologie der Befreiung, die Höffner selbst bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1984 zum

Gegenstand eines ausführlichen Einführungsreferats gemacht hatte<sup>5</sup>, wird die Vermutung, die Menschenrechte könnten hier ein zentrales Sujet sein<sup>6</sup>, enttäuscht.

Trotzdem wäre es vorschnell, an dieser Stelle aufzugeben. Denn es könnte ja sein, dass die Idee der Menschenrechte bei Joseph Höffner durchaus ein Anliegen ist, dieser jedoch noch jener Generation von Theologen zugehört, die die affirmative Rede von den Menschenrechten in theologischen Zusammenhängen vermieden hat, weil der Begriff Menschenrechte für sie untrennbar verbunden war mit der kirchen- und christentumsfeindlichen Politik im Ausgang von der Französischen Revolution, mit dem Prinzip unbeschränkter Volkssouveränität, mit der Anerkennung der Glaubensfreiheit und - für einen Sozialethiker besonders relevant - mit der Auffassung des Menschen vor allem und primär als Individuum zulasten seiner Gesellschaftlichkeit.<sup>7</sup> Für diese Vermutung spricht tatsächlich einiges: nicht nur die Tatsache, dass Joseph Höffner durch seine Ausbildung, die in den Jahren 1926 bis 1934 stattgefunden hat<sup>8</sup>, und sein akademisches Wirken, das 1962 mit der Ernennung zum Bischof von Münster endete, ganz in jener theologiegeschichtlichen Periode beheimatet ist. Aber es finden sich auch Textbelege, in denen er ausdrücklich eine scharfe Grenzlinie zieht zwischen den „säkularisierten ‚Menschenrechten‘ des ... Rationalismus“, für die er Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius und Jean-Jacques Rousseau als Gewährsleute nennt, und jenen Rechten, die die Schöpfungsordnung und die ewigen Grundsätze des Evangeliums zur Geltung bringen.<sup>9</sup> Es wird hier mit anderen Worten auf dem Unterschied insistiert zwischen theologalem Naturrecht, das in der Offenbarung inhaltlich bestätigt und ergänzt wurde, und dem Vernunftrecht in der Tradition der Aufklärung; dieser Unterschied wird nicht als ein fließender Übergang oder als eine Reformulierung unter den veränderten Bedingungen pluralisierter Glaubensverständnisse und -bekenntnisse gedeutet, sondern als fixe erkenntnistheoretische und auch ekklesiologisch relevante Grenzlinie zwischen einer tieferen, nur im

Glauben erschlossenen und einer bloß vernünftigen Auffassung von naturalen ( Rechten festgehalten.

Unter dieser Prämisse ist die Idee der Menschenrechte - wenn auch nicht dem Begriff, aber wohl der Sache nach - im Werk von Joseph Höffner durchaus präsent. Ihre systematische Verortung lässt sich am klarsten dem Grundriss „Christliche Gesellschaftslehre“ entnehmen, der 1962 zum ersten Mal erschienen war und bei einer ganzen Generation von Studierenden - dem Autor eingeschlossen - als Einführung und übersichtliches Lehrbuch der Christlichen Gesellschaftslehre beliebt war. Hier erscheint die Idee der Menschenrechte der Sache nach in drei Zusammenhängen, nämlich:

*erstens* in der Grundlegung, wo das Wesen des Rechts und sein Bezug zur Gerechtigkeit dargelegt wird. Hier heißt es - und das ist in allen späteren Auflagen, auch der von Lothar Roos 1997 besorgten, gleich lautend -: „Gewisse Rechte sind dem Menschen mit seiner Natur unverlierbar zu eigen.... Der Mensch besitzt natürliche Rechte, weil Gott ihn als Person erschaffen hat, z. B. das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit des Leibes, auf Gewissensfreiheit. Solche natürlichen Rechte des Menschen sind in der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ vom 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen unterschrieben worden....“<sup>10</sup> Der Massenmord an Millionen von Juden, auch an jüdischen Kindern, durch das NS-Regime dient Höffner als Illustration dafür, dass diese so leicht als selbstverständlich erscheinenden unverlierbaren Rechte eben doch sehr inhalts- und folgenreich seien.<sup>11</sup>

Der *zweite* Zusammenhang, in dem von der Sache der Menschenrechte die Rede ist, ist die Staatslehre, und zwar jener Teil von ihr, in dem es um die Rechte und Pflichten der Staatsgewalt geht. Hier wird neben dem Recht des Staates, Steuern zu erheben, und demjenigen, Verbrechen zu strafen (einschließlich der Todesstrafe!), auch das Recht, Krieg zu führen, erörtert. Über das Referieren der traditionellen Rechtfertigungsgründe hinaus wird hier bemerkenswerterweise nebenbei darauf hingewiesen, dass die tatsächlich geführten Kriege in der Geschichte häufig „eine furchtbare Verletzung der

christlichen Ethik“ waren<sup>12</sup>; dabei werden die Kolonialkriege im Amerika des 16. Jahrhunderts eigens genannt, wie auch die Missachtung und systematische Verletzung der Personwürde des Menschen als vorzügliches Beispiel erwähnt wird, vor der geschützt werden müsse.<sup>13</sup>

Der *dritte* Zusammenhang, in dem die Idee der Menschenrechte sachlich eine wichtige Rolle spielt, ist der Abschnitt über die Völkergemeinschaft am Ende dieses Lehrwerks. Ihre Notwendigkeit wird zunächst durch die Beobachtung begründet: „Weil Weltwirtschaft und Weltverkehr, Presse und Rundfunk, Kriegsdrohung und Friedenssehnsucht die ganze Menschheit wie nie zuvor zu schicksalhafter Einheit verbunden haben, ist die Anerkennung gemeinsamer geistiger und sittlicher Grundwerte heute dringender als in früheren Epochen, da die Erdteile und Kulturkreise kaum in Berührung miteinander standen.“<sup>14</sup> Die Christen seien sowohl aus der naturrechtlichen Erkenntnis, dass die Menschheit eine Rechtsgemeinschaft ist<sup>15</sup>, wie auch aus dem Bewusstwerden der Sendung der Kirche zu allen Völkern und Kulturen<sup>16</sup> aufgerufen, beim Aufbau einer brüderlichen Welt aktiv mitzuwirken. Sie könnten dabei an zwei große Protestbewegungen der Vergangenheit anknüpfen, in denen „sich das christliche Gewissen in der europäischen Heimat angesichts der Zustände in den Kolonien ... erhoben hat und für die Menschenrechte der Eingeborenen eingetreten ist“<sup>17</sup>, nämlich an die spanische Kolonialethik des 16. Jahrhunderts und an die Bewegung zur Aufhebung der Sklaverei, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts eingesetzt **habe1a**

Der ersten dieser beiden Protestbewegungen aus christlichem Bewusstsein hat Joseph Höffner die umfangreiche Schrift gewidmet, mit der er 1944 an der Universität Freiburg für das Fach Moraltheologie habilitiert wurde. Sie erschien als umfangreiches Buch erstmals 1947 unter dem Titel „Christentum und Menschenwürde“. In den späteren, aber nur marginal veränderten Auflagen änderte Höffner den Obertitel ab zu „Kolonialismus und

Evangelium“, während der Untertitel „Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter“ in der Substanz übernommen wurde.

Was sind nun die menschenrechtlichen Anliegen, die durch Höffners Analyse der spanischen Kolonialethik in den Blick genommen werden?

### Menschenrechtliche Anliegen in der spanischen Kolonialethik des 16. und 17. Jahrhunderts

Die seit der europäischen „Entdeckung“ Amerikas in Gang gekommene Eroberung und Besiedlung des mittel- und südamerikanischen Halbkontinents durch Spanien und Portugal löste nicht nur Zustimmung und Genugtuung über den Zugewinn an Herrschaft über Land und über ungläubige Menschen aus, sondern auch Proteste und Zweifel. Vor Ort waren es vor allem Missionare, die im Gefolge oder auch zusammen mit den Eroberern gekommen waren, und die nun Partei ergriffen für die geschundenen Indios. Dabei schlugen sie ganz verschiedene Wege ein: Außer der Zurechtweisung und Ermahnung der Verantwortlichen mittels öffentlicher Predigten, wie sie las Casas vom zweiten Adventsonntag 1512 in Santo Domingo berichtet hat<sup>19</sup>, stellten die Bindung der Lossprechung in der Seichte an die Wiedererstattung von Geraubtem, das Anlegen eigener Siedlungen, in denen die Indios zwar einer straffen paternalistischen Organisation unterworfen waren, aber gleichzeitig dem Zugriff von Glücksrittern und Menschenschindern entzogen waren, schließlich auch das Verfassen umfangreicher Berichte und Briefe in die Heimat, die über die Lebensgewohnheiten der Menschen unterrichteten und auch darauf abzielten, die maßgeblichen Kräfte bei Hof für eine Beschränkung der Willkür mittels strengerer Gesetze zu gewinnen, solche Maßnahmen dar.<sup>20</sup> Sie führten bereits 1512 und 1513 zu ersten Schutzgesetzen - übrigens den ersten Schutzgesetzen für Bewohner von Kolonien überhaupt!<sup>21</sup> 1542 wurden sie durch die viel weitergehenden Neuen Gesetze abgelöst; die darin enthaltenen Beschränkungen zugunsten der

Indios gingen so weit, dass sie den Widerstand der Kolonisten auslösten und die wichtigsten Bestimmungen schon vier Jahre später zurückgenommen werden mussten.<sup>22</sup>

Daneben gab es aber auch eine Reihe von Theologen, die sich zunächst im Mutterland Spanien, besonders am Hofe, später dann auch in anderen europäischen Zentren, in denen sie wirkten, über die Berechtigung des ganzen Unternehmens „Eroberung“ ein Gewissen machten und sich über die Art, wie die Eroberer vorgegangen waren und die Menschen behandelten, empörten. Zu ihnen gehörten u. a. Bartolome Carranza, Domingo de Soto, Melchor Cano, Gabriel Vazquez, Domingo Bariez und Luis de Molina, Antonio von Cordoba und Francisco Suarez. Die beeindruckendsten Anwälte waren zweifellos die Dominikaner Francisco de Vitoria, Theologe an der Universität von Salamanca, und Bartolome de Las Casas, zeitweise Bischof von Chiapas in Mexiko. Die Fragen dieser Theologen fasst Joseph Höffner folgendermaßen zusammen: „Waren wir Spanier berechtigt, die beiden in Amerika bestehenden Staaten der Mexikaner und Inkas zu überfallen und zu unterwerfen? Waren wir berechtigt, unkultivierte Völker, die nur in Stämmen, nicht in eigentlichen Staaten organisiert waren, zu unterjochen? Durften wir ihr Land ... in Besitz nehmen? Gibt es Rechtstitel, die uns das gestatten konnten? Hatte etwa Karl V. als römischer Kaiser, als so genannter ‚Herr der Welt‘, das Recht dazu? Oder konnte uns der Papst diese Rechte übertragen? Dürfen wir Spanier die Indianer zu Sklaven machen? Dürfen wir zu mindestens die Kriegsgefangenen versklaven? Waren die Kriegszüge der Conquista gerecht? ... Waren wir Spanier berechtigt, im Interesse der wirtschaftlichen Erschließung der Neuen Welt die Indianer in das Zwangssystem der **Commenden** einzuspannen? Dürfen wir Negersklaven einführen? ...“<sup>23</sup> Vitoria befasste sich 1538 oder 1539 in einer öffentlichen Vorlesung, die erst nach seinem Tod gedruckt werden durfte, mit der Legitimität der Inbesitznahme Amerikas durch die Spanier und unterwarf die

gängigen Rechtfertigungen der Hofjuristen hierfür einer fundamentalen Kritik. Las Casas kritisierte das ganze Unternehmen Kolonialisierung, das er im Gegensatz zu Vitoria auch mit eigenen Augen gesehen hatte, als Unrecht. Zum Nachweis verfasste er Petitionen an den Kaiser und außerdem eine Reihe von Schriften zu Fragen der Sklaverei, der Rechtmäßigkeit der Eroberung, dem Arbeitszwangssystem der Encomiendas, ferner Geschichtswerke und autobiografisch gefärbte Traktate.

Über den Verlauf der Diskussion, die sich um diese Fragen entspann, und die Beiträge, die die einzelnen Diskutanten dazu geliefert haben, kann man sich mit Hilfe des Höffner'schen Werks ein gutes Bild verschaffen. Statt Verlauf und Positionen im Einzelnen nachzuzeichnen, seien lediglich die wichtigsten Knotenpunkte dieser kolonialetischen Debatte im Spanien des 15. und 16. Jahrhunderts markiert und unter menschenrechtlicher Perspektive akzentuiert.

Einer von den Gründen, mit denen in Kreisen des Hofes die Inbesitznahme der Neuen Welt gerechtfertigt wurde, lautete, die kriegerische Unterwerfung der Indios unter die Herrschaft des Kaisers sei zweckmäßig, damit sie „danach leichter und bequemer durch die evangelische Lehre über die Erkenntnis ihrer Irrtümer und die christliche Wahrheit belehrt und erleuchtet werden können“<sup>24</sup>. Die führenden Scholastiker des Goldenen Zeitalters widersprachen dieser ideologischen These von der Unterwerfung als Wegbereitung der Missionierung im Kern. Weder die Nichtanerkennung der päpstlichen und/oder kaiserlichen Oberhoheit noch der Unglaube als solcher stellten eine rechtfertigenden Grund zum Krieg dar.<sup>25</sup> „Selbst wenn die Missionare den Heiden lange Zeit gepredigt haben, ohne dass jene sich bekehren wollen, darf man ihnen deshalb nicht den Krieg erklären.“<sup>26</sup> Denn - so begründet Vitoria in seiner *Relectio de Indis* - die Tatsache, dass sie nicht glauben, sei nicht das Ergebnis sündhafter Verweigerung, sondern von Unwissenheit. Diese Unwissenheit sei aber unbezwingbar, solange der Glaube ihnen gar

nicht verkündet worden sei oder bloß einfach oberflächlich, also ohne wirkliche Beweise (z. B. Wunder) und ohne persönliche Überzeugungskraft „vorgebracht und dargelegt“ wurde. Nur wenn ihnen der christliche Glaube „mit glaubwürdigen und vernünftigen Argumenten und in Verbindung mit einem ehrenwerten, im Sinne des Naturgesetzes ernsthaften Leben (dargelegt werde) ... und wenn dies nicht nur einmal und oberflächlich, sondern sorgfältig und ernsthaft geschehe“<sup>27</sup>, wären sie verpflichtet, dem Gehörten zuzustimmen, um den christlichen Glauben anzunehmen. Aber selbst wenn diese Bedingung erfüllt wäre, was Vitoria nachdrücklich bezweifelt, die Indios sich aber nicht bekehren würden, wäre das kein Grund, sie mit Krieg zu überziehen und ihrer Güter zu berauben; denn - so lautet das entscheidende Argument mit Thomas von Aquin - „Glauben ist eine Sache des Willens“<sup>@</sup>. Las Casas verweist darauf, wie das Glauben im einzelnen Subjekt zustande kommt: Die entscheidende Voraussetzung sieht er in Zuneigung und Vertrauenskönnen „jenen gegenüber, welche den Glauben verkünden und einführen ..., damit deren Lebensbeispiel ihnen Zeugnis sei für den wahren Gott, dem sie dienen, und für die Wahrheit des Glaubens, die sie verkünden, auf dass jene sie leichter glauben“.<sup>29</sup> „Dem Uedoch) stehen alle Kriege entgegen, welche der Verkündigung mit dem Zweck der Unterwerfung vorangehen, weil sie (= die Indianer) dadurch nicht nur keine Zuneigung zu den Christen entwickeln werden, sondern vielmehr auf sie speien und einen derartigen Gott verabscheuen werden, der solche Menschen duldet. Und sie werden das Gesetz, das solches billigt, verfluchen und den Glauben für falsch halten, den sie predigen.“<sup>30</sup>

Ein zweiter Punkt der kritischen Auseinandersetzung war die Behauptung, die Heiden dürften oder müssten sogar wegen ihrer Verehrung von Götzen, die eine schlimme Beleidigung Gottes darstelle, und ihre schweren Sünden wider Vernunft und Natur - genannt werden unter anderem: Diebstahl, Ehebruch, wahlloser Beischlaf und Sodomie - bestraft werden. Die genannten Theologen bestreiten das rundweg: Einerseits stellen sie vehement in

Abrede, dass unter die Vollmacht der Kirche auch jene fielen, die sich dem Glauben nicht unterworfen haben, also die Heiden; das Gericht über diese habe Gott sich selbst vorbehalten<sup>31</sup>. Andererseits bestehen sie darauf, dass Eigentum, Ehe und Staat Angelegenheiten des natürlichen und des menschlichen Rechtes sind, nicht der Offenbarung. Da die Indianer aber sehr wohl Privateigentum, Eheregelungen und staatliche Herrschaft auch schon vor der Ankunft der Spanier gekannt hätten, könne die Tatsache, dass sie ungläubig seien, daran nichts ändern. Daraus folge, dass weder ihre Güter und Ländereien wegen ihres Unglaubens von den Christen in Besitz genommen werden dürften, noch dass ihnen ihre Frauen und Kinder weggenommen werden dürften.<sup>32</sup> Schließlich wird der Vorbehalt da und dort, zum Beispiel von Las Casas, auch damit begründet, „dass die Menschen nicht ohne irgendeinen Gott leben (könnten)“<sup>33</sup>; im Vergleich zum Unglauben sei Götzendienst infolgedessen die weniger schwere Sünde, weil er aus Unwissenheit hervorgehe, während der ‚positive‘ Unglaube aus dem Hochmut stamme.<sup>34</sup>

Ein dritter Grund, der ausgiebig diskutiert wurde, handelte vom Schutz Unschuldiger. Geschützt werden sollten durch die Spanier nämlich unschuldige Indios vor den ruchlosen Bräuchen und Riten ihres Volkes, ihrer Religion und ihrer Tradition. Im Klartext gemeint waren einerseits Menschenopfer und andererseits Kannibalismus. Dass gesittete Staaten derlei Praktiken mit Gewalt unterbinden dürfen, wird von den genannten spanischen Theologen nicht bestritten, ja von den meisten wird die Pflicht zur Verteidigung Unschuldiger sogar mit Nachdruck eingefordert<sup>35</sup>. Freilich halten wenigstens einige Krieg für ein ungeeignetes Instrument zur Realisierung dieses paternalistischen Schutzes.<sup>36</sup> Ausschlaggebend für ihr Urteil ist folgende Abwägung: „die Tatsache, dass die Indios einige Unschuldige töteten, um sie zu verspeisen ..., (ist) ein ungleich geringeres Übel im Vergleich zu denjenigen, welche der Krieg (hervorbringt)“<sup>37</sup>. Das Gebot der Verhältnismäßigkeit verlange, von einer Bestrafung einzelner Übeltäter abzusehen, wenn die

Unschuldigen, die man dabei absichtslos zu töten riskiere, „zahlreicher sind und die einen von den anderen nicht unterschieden werden können“<sup>38</sup>. Las Casas weist auch darauf hin, dass die Indios bei solchem Tun „in gewissem Sinn entschuldigt sind und zur Anerkennung ihres Irrtums nicht verpflichtet werden können; besonders dann nicht, wenn diejenigen, die sie darüber aufklären, doch bewaffnete Leute sind, die ihnen eher als raub- und mordlustige Feinde denn als lehrende Freunde begegnen“<sup>39</sup>. Ihre Auffassungen und das darauf aufbauende Verhalten seien entschuldbar, weil sie ja nur an dem festhielten, was sie von ihren Weisen und Priestern, ihren Königen und Ahnen übernommen hätten - auch nach Aristoteles ein vernünftiges Kriterium für die Wahrscheinlichkeit eines gutes Urteils. Darüber hinaus ist ihr entsprechendes Handeln sogar moralisch achtbar, weil sie dem Gott, den *sie* erkennen, ihre Verehrung, ihre Dankbarkeit und ihren Willen, ihn wegen zugefügter Beleidigungen zu besänftigen, ausdrücken würden, indem sie ihm das wertvollste, das menschliche Leben selbst, opferten.<sup>40</sup>

Eine vierte Auffassung, die in der Diskussion zwischen den Befürwortern der Kolonisation und den kritischen Theologen eine prominente Rolle spielte, war „die Lehre, dass es Menschen gebe, die ‚von Natur aus‘ zum Sklavenlos bestimmt seien“<sup>41</sup>, eben die so genannten Barbaren, bisweilen auch als „Wilde“ oder „Waldmenschen“ bezeichnet. Als solche wurden die Indios schon sehr bald nach der Entdeckung von maßgeblichen Leuten am Hof klassifiziert, womit dann ihre Verpflichtung legitimiert wurde, den zivilisatorisch Höherstehenden zu dienen. Bekanntlich handelt es sich bei dieser These von der natürlichen Unterlegenheit und Rohheit der Barbaren um einen Topos, der schon in der Antike, unter anderem bei Aristoteles, zu finden ist. Im Kreise der Berater des spanischen Königs war er vielleicht sogar das dominierende Motiv für den politischen Umgang mit den Indios.<sup>42</sup> Einer der angesehensten Hofjuristen dieser Zeit, der auch der Widerpart von Las Casas in der berühmten Disputation von Valladolid 1550 und 1551 war, Juan Gines de Sepulveda, schrieb dazu in einem seiner Bücher: „Da ... die

Indianer ihrer Natur nach Sklaven, Barbaren, rohe und grausame Gestalten sind, lehnen sie die Herrschaft der Klugen, Mächtigen und Vortrefflichen ab, anstatt sie zu ihrem eigenen Besten zuzulassen, wie es einer natürlichen Gerechtigkeit entspricht, wonach die Materie der Form, der Körper der Seele, die Begierde der Vernunft, die rohen Tiere den Menschen, das heißt also das Unvollkommene dem Vollkommenen, das Schlechtere dem Besseren unterworfen sein müssen ...<sup>43</sup>. Gegen solche Gedanken, die auch den Protest mehrerer Päpste herausforderten und sie die Bezeichnung der Eingeborenen als Hunde und ihre Versklavung ausdrücklich verbieten ließen<sup>44</sup>, bezogen die spanischen Scholastiker einmütig Position, allerdings auf recht unterschiedlichen Wegen: Während die einen das, was als barbarisch erschien, auf fehlende und schlechte Erziehung zurückführten und damit den Status eines vollwertigen Menschen und Rechtssubjektes beanspruchten, bemühten sich andere, den Personenkreis, der als Barbaren klassifiziert werden kann, durch Differenzierung der Kriterien einzugrenzen. Fast alle Autoren bemühen sich darum, die übersehene Zivilisiertheit der Indios, die sich in Gestalt großer Städte, kunstvoller Bauten, Gesetze, Künste, Herrschaft, funktionierendes Strafrecht und anderem ausdrückte, herauszustellen.<sup>45</sup> Bei Las Casas findet sich überdies eine erste kritische Reflexion der Ethnozentrik der Wahrnehmung der Indianer durch die Spanier, deren Folge oder gar deren Absicht eine ideologisch getarnte Ausbeutung ist: Wenn man nämlich - so Las Casas - die Indios *darin* als Barbaren erkennen sollte, dass sie nicht gut Spanisch sprächen bzw. die Spanier nicht verstünden, dann seien „wir ihnen gegenüber ebenso barbarisch, wie sie es uns gegenüber sind“<sup>46</sup>.

Die Diskussion über die Legitimität der Herrschaftsansprüche der spanischen Krone, wie sie hier in Auszügen skizziert wurde, stellt nicht einfach schon eine Vorwegnahme der Menschenrechte dar, wie sie dann gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich herausgearbeitet und politisch promulgiert wurden. Dazu war diese Diskussion zu sehr auf

die konkrete Konstellation Spanier hier und Indios dort bezogen. Außerdem lag es nicht ernsthaft im Möglichkeitshorizont dieser Theologen, die spanische Herrschaft über die eroberten Länder und ihre Bewohner als ganze in Frage zu stellen; ihre Intention war vielmehr, die als fragwürdig erkannten Anspruchsgrundlagen nach Möglichkeit durch bessere zu ersetzen und die kriegerische Praxis der Eroberung durch eine friedliche Mission abzulösen. Gleichwohl sprengte diese Kontroverse die Vorstellungswelt des späten Mittelalters ebenso wie die politische Ideologie ihrer Zeit. Neues wurde gedacht und unter dem Druck von Erlebtem, Beobachtetem und Berichtetem theoretisch reflektiert und praktisch konkret eingeklagt. Dieses Neue aber überschneidet sich stark mit den Anliegen, die später unter dem Stichwort Menschenrechte verhandelt wurden. Der Begriff Menschenrechte selber taucht im Zusammenhang der kolonialetischen Debatte erst vereinzelt und unemphatisch auf. Für ihre Begründung berufen sich die Autoren dann jedoch nicht nur auf das Gebot christlicher Liebe, sondern auch und betont auf die Vernunft und das natürliche Sittengesetz. Damit ist bezüglich des Status dieser Rechte jedenfalls geklärt, dass sie auch jenseits der Grenzen zwischen Christen und Heiden erkannt werden können und Gültigkeit haben. Sie können durch keinen Akt der Zivilisation außer Kraft gesetzt werden.

Anders als in der Terminologie bestehen hinsichtlich einzelner *Inhalte* substantielle Übereinstimmungen zwischen den sozial- und rechtsethischen Reflexionen der Anwälte der Indianer in Europa und den Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts. Im Bezug auf die Indios werden vor allem folgende Rechte als natürlicher Anspruch und als auf der Basis der traditionellen Besitztitel nicht außer Kraft zu setzend aufgezeigt:

das Freisein von Sklaverei,  
das Recht auf Eigentum,

- das Recht auf Respektierung der eigenen Ehe und Familie,
- das Recht auf Beibehaltung der eigenen politischen Organisation,
- die Freiheit von Gewaltanwendung bei der Missionierung sowie

- ein Recht, die herkömmliche Religion und die damit zusammenhängenden Gebräuche beizubehalten.

Im Bezug auf die erobernden Spanier werden folgende Ansprüche als von Natur gegeben und durch Vernunft erkennbar vorgestellt:

- das Recht, in jedes andere Land zu reisen, das heißt einzuwandern und sich dort niederzulassen, allerdings mit der Einschränkung, dass „dies nicht mit irgendeinem Schaden für die einheimische Bevölkerung einhergeht“<sup>47</sup>,
- das Recht, Handel zu treiben,
- das Recht, an den Gütern des Bodens und der Gewässer teilzuhaben,
- das Recht der Einbürgerung für die im Gastland geborenen Kinder,
- das Recht, das Evangelium zu predigen und diejenigen, die dies wollen, zu bekehren.<sup>48</sup>

Bei beiden Gruppen von Rechten bleibt offen, wie weit die Träger dieser Rechte ganze Völker, bestimmte Berufsgruppen oder die einzelnen Menschen sind. Immerhin herrscht die feste Überzeugung vor, dass es sich um ethisch gut begründete Forderungen handelt, deren politische Geltendmachung mit Hilfe ihrer Überführung in positives Recht erfolgen müsse.

Was die gemeinsamen *Leitideen* betrifft, so bestehen in zahlreichen Punkten Übereinstimmungen zwischen dem kolonialetischen Diskurs im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts und dem Menschenrechtsdenken, wie es sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt hat. Entscheidend und weiterführend war etwa die Überzeugung von der Gleichheit der Menschen und andererseits die Überzeugung, dass alle Menschen und Völker eine Gemeinschaft bildeten, die von Austausch und Mitteilung lebt. Beide normativen Vorstellungen standen unter der Prämisse „von Natur“. Das sollte heißen, dass es faktisch wohl Ungleichheit unter den Menschen gibt, nicht nur Ungleichheit an Gütern, im Geschlecht und an sozialem Rang, sondern auch

Ungleichheit in Kultur und Sitten. Aber diese Ungleichheiten seien keine prinzipiellen und ursprünglich angeborenen, sondern bloß solche, die mit Zivilisation und Gewohnheiten zu tun haben. Das Gemeinsame, worin die Menschen trotz aller faktischen Ungleichheit ähnlich sind, ist, dass sie vernunftbegabte und bildungsfähige Lebewesen sind: Niemand wird bereits unterrichtet geboren; und daher haben wir alle es nötig, anfangs von anderen, die vor uns geboren wurden, geführt und unterstützt zu werden. Wenn man deshalb einige derartige ungesittete Menschen auf der Welt findet, sind sie wie brach liegendes Land, das leicht Unkraut und unnützes Dornengestrüpp hervorbringt, das jedoch so viel natürliche Kraft birgt, dass es, wenn man es bearbeitet und bestellt, gesunde und ertragreiche Nutzpflanzen gedeihen lässt. Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.“<sup>49</sup> Aus solchen Menschen setzten sich wiederum die Völker zusammen. Auch unter den Völkern gebe es faktisch Kriege und Eroberung; den noch bildeten alle Völker untereinander zugleich eine natürliche Gemeinschaft, in der Verkehr, Handel, Einreise und Austausch möglich sind. Sie bedürfe als solche keiner Vorherrschaft einer Nation, weshalb sich die Funktion des Kaisers auf die eines Administrators beschränken könne und solle.

Die kritischen Gedanken der großen spanischen Theologen über die von Spanien aus betriebene Expansion nach Übersee vermochten zwar nicht, das Geschehen vor Ort unmittelbar umzusteuern oder ihm wenigstens Zügel anzulegen. Über die Kanäle der publizistischen Verbreitung und der akademischen Tradierung freilich entfalteten sie langfristig einen nachhaltigeren Einfluss, als es die Bilanz ihres unmittelbaren Einflusses zu Lebzeiten erscheinen lässt. Viele der genannten Autoren des 16. Jahrhunderts wie vor

allem Vitoria erhielten Resonanz erst durch ihren Einfluss auf die Theologen der folgenden Generationen wie de Soto und Cano, die in Salamanca ausgebildet worden waren, ferner wie Banez, de Molina und vor allem den Jesuiten Suarez, die ihre Überlegungen aufnahmen und fortentwickelten. Sie bildeten auch, wie Joseph Höffner zeigen konnte, eine der wichtigsten Grundlagen für jene völkerrechtlichen Reflexionen, mit denen Hugo Grotius (1583-1645) die kriegerischen Auseinandersetzungen zu seiner Zeit einschränken und die Entdeckung neuer Länder in einen rechtlichen Gesamtrahmen einfügen wollte, der auch unter Absehung von religiösen Prämissen und jenseits des Streits der Konfessionen gelten sollte. Vom Protestant Grotius führt eine direkte Linie zu Samuel Pufendorf (1632-1694), der den Menschen als von Natur freies Wesen und - zum ersten Mal in einem Rechtstext! - als Träger von Würde lehrte, und Christian Wolff (1679-1754), der ausgehend von dem Satz „Alle Menschen sind von Natur einander gleich“ eine Reihe von angeborenen Rechten des Individuums darlegte und sie von den erworbenen Rechten abgrenzte. Schriften von Pufendorf und Wolff aber waren in der juristischen Ausbildung des 18. Jahrhunderts weit verbreitete Lehrbücher für das Studium, auch an den Universitäten Neuenglands. Die Protagonisten der amerikanischen Revolution (Jefferson, Paine) kannten sie ebenso wie die Vordenker der französischen Menschenrechtsdeklaration (Lafayette).

### Impulse und Berührungspunkte mit dem aktuellen Menschenrechtsdiskurs

Wenn man den Versuch unternimmt, den Beitrag zu würdigen, den Joseph Höffner zur soziaethischen Erhellung, Aneignung und Stärkung der Idee der Menschenrechte geleistet hat, dann bezieht sich dieser Beitrag vor allem und bleibend auf diese umfangreiche und aus den Quellen gearbeitete Studie über die spanische Kolonialethik des Goldenen Zeitalters.

Bereits *die Wahl dieses Forschungsgegenstandes*<sup>50</sup> war nicht nur ein kluger Schachzug, um in einer Zeit totalitärer Gesinnungsschnüffelei und der Missachtung der Menschenwürde ideologisch völlig unverfänglich ein Thema zu bearbeiten, dessen sachliche Nähe zu den aktuellen politischen Vorgängen<sup>51</sup> sich jedem Hellsichtigen aufdrängen musste; vielmehr bedeutete sie auch die Wiederentdeckung und Wiedergewinnung eines lohnenden und zu Stolz berechtigenden Stücks Tradition, das in der moraltheologischen Handbuchtradition des 19. und 20. Jahrhunderts vollständig verloren gegangen war, wie Höffner in der Einleitung selbst feststellt<sup>52</sup>. Dieses Verdienst Höffners wird auch von Seiten namhafter Historiker, die in den letzten Jahrzehnten die Geschichte des Kolonialismus intensiv erforscht haben wie Richard Koenigke<sup>53</sup>, Wolfgang Reinhard<sup>54</sup>, Horst Pietschmann<sup>55</sup>, Urs Bitterli<sup>56</sup> und anderen<sup>57</sup> anerkannt, indem sie seine Schrift über die Kolonialethik mehrfach als Referenzwerk nennen. Mit Recht weist Höffner auf den Umstand hin, dass „eine Kolonialethik von ähnlicher Größe und wissenschaftlicher Tiefe“ in den folgenden Jahrhunderten weder zur Zeit des kolonialen Vordringens der Niederländer noch dem der Franzosen noch dem der Engländer hervorgebracht worden ist.<sup>58</sup>

Mit der Wiederentdeckung der kolonialethischen Reflexionen des so genannten Goldenen Zeitalters in Spanien hängt ein weiteres Verdienst dieses Werks eng zusammen. Es stellt nämlich auch einen wichtigen *Beitrag zur Aufklärung des geschichtlichen Ursprungs der Menschenrechte* dar. Über den Ursprung der Menschenrechte gab es in der Wissenschaft bekanntlich eine lange und heftige Kontroverse, die sich vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1950er-Jahre hingezogen hat. Ausgelöst wurde sie durch den Heidelberger Juristen Georg Jellinek (1851-1912), der gegen die zu seiner Zeit herrschende Ansicht, die Menschenrechtsdeklaration von 1789 fuße inhaltlich auf Rousseaus „Contrat Social“ und formal auf der Unabhängigkeitserklärung der USA von 1776 zu beweisen versuchte, dass Vorbild und Anregung hauptsächlich in den Bill of Rights zu suchen seien, die die Verfassungen der neuenglischen Einzelstaaten

feierlich einleiteten.<sup>59</sup> Die darin gesetzlich festgeschriebenen Begrenzungen des staatlichen Regelungsanspruchs in der Sphäre des einzelnen Subjekts hätten ihre Wurzeln beim Leidensdruck der diversen konfessionellen Minderheiten, deren Angehörige vor der Alternative gestanden hätten, entweder ihr religiöses Bekenntnis oder aber ihre Heimat preiszugeben und in der neuen Welt eine neue Existenz aufzubauen. Der Impuls zur Ausbildung der Menschenrechte habe also aus der Erfahrung der Andersheit von Bekenntnis und Glaube gegenüber der Religion der Mehrheit und dem von der Regierung verordneten Glauben resultiert.

Höffner selbst sah einen wichtigen Ertrag seiner Untersuchung darin, nachgewiesen zu haben, dass der Protestant Hugo Grotius, der gemeinhin als Vater des Völkerrechts gilt, bis in den Wortlaut seiner Texte hinein auf den katholischen Theologen

des Goldenen Zeitalters aufbaut und sein Ansehen, das auch noch in neuerer juristischer Literatur gepflegt wird<sup>60</sup>, nicht unwesentlich dem Umstand verdankt, dass der kolonialetische Diskurs in Spanien aus dem kollektiven Gedächtnis verdrängt worden sei.<sup>61</sup> Was von Höffner historisch mit einem unverkennbar apologetischen Unterton festgestellt wurde, hat allerdings in Wirklichkeit unbeabsichtigt eine größere Tragweite: Denn faktisch zeigt die Arbeit von Höffner, dass es neben dem Entdeckungskontext konfessionelle Minderheitserfahrung noch einen weiteren Entdeckungskontext gegeben hat, der zur Ausbildung der Menschenrechte beigetragen hat. Auch ihm lag eine Erfahrung von Alterität - Höffner nennt sie dramatischer einen

„Zusammenprall zweier Welten“<sup>62</sup> - zugrunde, nämlich die, dass angesichts der neu entdeckten Länder, Völker und Kulturen die bis dahin geltende Gleichsetzung von Europäer und Mensch bzw. von europäischen Völkern und Menschheit insgesamt ganz offensichtlich nicht mehr haltbar war. Die Nötigung, diese Gleichsetzung aufzugeben, war aber eine der entscheidenden Voraussetzungen dafür, den Menschen als Subjekt von universellen

Rechten zum Referenzpunkt politischer, rechtlicher und staatlicher Anstrengungen zu machen.

Höffner hat in der Einleitung zu seinem Buch als einen weiteren Ertrag seiner Untersuchungen hervorgehoben, dass „die Kolonialethik des 16. Jahrhunderts ... dem christlichen Bewusstsein der spanischen Heimat entsprungen (sei) und nicht durch die Empörung der Eingeborenen, die sich damals noch nicht zum Selbstbewusstsein durchgerungen hatten, hervorgerufen worden (sei)“<sup>63</sup>. Dass ihm dieses Ergebnis wichtig war, ist auch daran ersichtlich, dass sich ähnliche Formulierungen auch anderswo in seinem Schrifttum wiederfinden.<sup>64</sup> Die ernste Aussage, die hierin neben der Polemik gegen ein leichtfertiges Sympathisieren mit der Revolution steckt, ist die Erkenntnis, dass die *universale Ausrichtung des Christentums* und des von ihm in der Theologiegeschichte als hermeneutische Folie seiner sittlichen Verkündigung aus der antiken Philosophie rezipierten Naturrechts-Denkens in der Lage waren, die eigene faktische Eurozentrik und kulturelle Kontextualität zu überschreiten und so einen Rahmen zu entwickeln, in dem auch ganz andersartige, bisher völlig unbekannte Traditionen menschenrechtlich integrierbar waren. Gerade angesichts der erschütternden Wahrnehmung, dass es ganz andere Menschentümer, bisher unbekannte hoch entwickelte Kulturen, nicht christliche Religionen und ungewohnte Künste gibt, stellte Vitoria fest, dass der ganze Erdkreis in gewisser Weise ein einziges Gemeinwesen sei<sup>65</sup>. Das heutige Menschenrechts-Denken, für das die Spannung zwischen universellem Geltungsanspruch und partikulären Kulturtraditionen eines der schwierigsten und am stärksten diskutierten Probleme darstellt, hat deshalb in der kolonialethischen Diskussion ein historisches Paradigma dafür, dass der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechte gewachsene Lebensformen, lebensweltlich verortete Moralen und lokale ethische Traditionen nicht verdrängen muss, sondern einen übergreifenden Rahmen abgeben kann, in dem das Miteinander kulturell fremder Gruppen und Lebensformen ermöglicht und gleichzeitig gegen Zumutungen

abgesichert werden kann, die immer wieder und von großen Gruppen eindeutig und übereinstimmend als Unrecht erlebt wurden. In diesem Ansatz könnte ein Schlüssel zur Bewältigung jener Friedens-, Entwicklungs-, Armut- und Umweltprobleme liegen, die heute unter dem unspezifischen Sammelbegriff „Globalisierung“ verhandelt werden. Jedenfalls ist dieser Ansatz demjenigen weit überlegen, der die Welt als aus Guten und Bösen bestehend sehen möchte und das politische Ziel verfolgt, das Böse auszulöschen.

Schließlich erscheint mir bemerkenswert zu sein, mit welcher Eindeutigkeit Joseph Höffner aus der Bestreitung der spätmittelalterlichen Vorstellungen von kaiserlicher und vor allem päpstlicher Universalherrschaft seitens der spanischen Spätscholastiker gegen jede Art theokratischer oder integralistischer Vorstellung Stellung bezogen hat<sup>66</sup>. In seiner Interpretation bildet die Widerlegung der theokratischen Ideen das Kernanliegen der spanischen Theologen und ihres Rückgriffs auf naturrechtliche Argumente.<sup>67</sup> „Die Staaten der Heiden sind ebenso rechtmäßig wie die der Christen“ fasst er ihre Auffassung zusammen<sup>68</sup>. Das ist nicht nur ein Vorgriff auf die 25 Jahre später vom Zweiten Vatikanum noch erheblich grundsätzlicher gemeinte „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“, sondern auch ein faktischer Verzicht auf den Anspruch und die Vision eines christlichen Staates. Der Staat hat nicht im Dienst einer bestimmten Religion zu stehen, auch wenn er sehr wohl ethischen Werten verpflichtet ist und das Christentum die Gesellschaft durchwirken soll. Obschon Höffner selbst an dem im persönlichen Gott und der christlichen Offenbarung verankerten Naturrecht voraufklärerischer Version festhalten möchte<sup>69</sup>, lässt sich sein Gedanke doch durchaus in Beziehung setzen zur Mehrheitsmeinung in der heutigen Diskussion bezüglich der Begründung der Menschenrechte, nämlich dass dieselben begründungsoffen seien. „Begründungsoffen“ will hier nicht besagen, dass Begründung für die Menschenrechte entbehrlich sei, sondern dass für die gemeinsam anerkannten Menschenrechte durchaus unterschiedliche Begründungen denkbar sind,

selbstverständlich auch die christliche, aber eben nicht nur diese. Im Sinne von Joseph Höffner könnte man sogar hinzufügen, dass gerade die christliche Begründung der Menschenrechte von besonderer Bedeutung ist, weil sie zum einen darum weiß, dass alle weltliche Macht prinzipiell begrenzte und gegen die Möglichkeit der Sünde nie endgültig gefeite ist<sup>70</sup>, und weil sie zum anderen davon ausgeht, dass *vollständige* Gerechtigkeit erst im Eschaton geschenkt wird und nicht hier auf Erden hergestellt werden kann.<sup>71</sup>

---

Anmerkungen:

- 1 Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4.3.1979, nr. 17 {deutsche Übersetzung in: *Verlautbarungen des Apostol. Stuhls* 6).
- 2 Deutsche Übersetzung in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, Bornheim/Kevelaer <sup>8</sup>1 992, 241-290.
- 3 *Winfried Weyand*, *Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1933-1983*, herausgegeben von der Erzbischöflichen Diözesanbibliothek Köln, Köln 1986; *ders.*, *Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1984- 1988*, Köln 1989.
- 4 Veröffentlicht unter dem Titel „Der Kampf um die Menschenrechte“ in: *Joseph Kardinal Höffner*, In der Kraft des Glaubens. Ansprachen, Aufsätze, Interviews, Referate, Hirtenbriefe, Predigten aus den Jahren 1969-1986, Freiburg u. a. 1986, 39-42.
- 5 Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24.9.1984, Bonn 1984 (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11).
- 6 Immerhin enthielt ja das seinerzeit stark diskutierte Buch von Leonardo Boff „Kirche: Charisma und Macht“ (deutsch: Düsseldorf 1985) ein ausführliches Kapitel über die Menschenrechte.
- 7 S. Näheres in *Konrad Hilpert*, *Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität*, Düsseldorf 1991, 137-173.
- 8 Nach *Lothar Roos*, *Joseph Kardinal Höffner {1906-1987}*, in: Jürgen Aretz/Rudolf Morsey (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 8, Mainz 1997, 173-195, hier: 174.
- 9 *Joseph Höffner*, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier <sup>2</sup>1 969 (im Folgenden zitiere ich immer nach dieser Auflage), 242; *ders.*, *Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft durch die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 56 (1947) 193-200, hier: 199f.
- 10 *Joseph Höffner*, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1962, 52f. (Der erste Satz ist kursiv hervorgehoben). Der Band erschien 1997 in einer von *Lothar Roos* bearbeiteten und ergänzten Neuauflage im selbe Verlag. Die zitierte Passage findet sich dort S. 63f.
- 11 Vgl. ebd. 53, 55f., 59-61.
- 12 Ebd. 219.

- 13 Ebd. 220.
- 14 Ebd. 236.
- 15 Ebd. 237.
- 16 Vgl. Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 41965, 246 u. 253 (in der ersten Auflage nicht enthalten).
- 17 Ebd. (1. Aufl.) 242.
- 18 Vgl. ebd. 243.
- 19 Die Vorgänge werden von Las Casas in seiner Historia de las Indias genau geschildert. Der entsprechende Bericht ist in deutscher Übersetzung jetzt zugänglich in: Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgewählt und eingeleitet von M. Delgado, Düsseldorf 1991, 146-150. Vgl. auch Höffner, Kolonialismus und Evangelium (Anm. 7), 189-196.
- 20 Näheres dazu in: Konrad Hilpert, Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg, Schweiz/Freiburg i. Br. 2001, 64-68.
- 21 Höffner, Kolonialismus und Evangelium (Anm. 9), 209f.; 414.
- 22 Zu Inhalt und Schicksal der Leyes Nuevas s. ebd. 203-207.
- 23 Höffner, Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft (Anm. 7), 197; fast gleichlautend Höffner, Kolonialismus und Evangelium {Anm. 9), 189f.
- 24 Bartolome de Las Casas, Die Disputation von Valladolid, in: ders., Werkauswahl, hg. v. M. Delgado, 3 Bde., Paderborn u. a. 1994-1997, Bd. 1, 337-436, hier: 341.
- 25 Vgl. Höffner, Kolonialismus und Evangelium (Anm. 9), 350.
- 26 Ebd.
- 27 Francisco de Vitoria, De Indis recenter inventis, lat. Text und deutsche Übersetzung jetzt in: F. de Vitoria, Vorlesungen (Relectiones) Völkerrecht, Politik, Kirche, hg. v. Ulrich Horst/Heinz-Gerhard Justenhoven/Joachim Stüben, 2 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln 1935-1997, Bd. 11, 370-541, hier: 445.
- 28 Ebd. 447.
- 29 Las Casas, Disputation von Valladolid (Anm. 20), 363f.
- 30 Ebd. 364.
- 31 Vgl. Höffner, Kolonialismus und Evangelium {Anm. 7), 286f.
- 32 Vgl. ebd. 284.
- 33 Las Casas, Disputation von Valladolid {Anm. 20), 361.
- 34 Vgl. ebd. 361f.
- 35 S. Höffner, Kolonialismus und Evangelium {Anm. 7), 352f.; 354; 355-357.
- 36 Ebd. 354f.
- 37 Las Casas, Disputation von Valladolid (Anm. 20), 369.
- 38 Ebd.
- 39 Ebd.
- 40 Ebd. 370.
- 41 Höffner, Kolonialismus und Evangelium {Anm. 7), 304.

- 42 Vgl. ebd. 304f.
- 43 Zitiert nach *Richard Konetzke*, Lateinamerika seit 1492, Stuttgart 1970, 8.
- 44 Zu den päpstlichen Stellungnahmen s. Näheres bei *Wolfgang Ockenfels*, Kolonialetik. Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik, Paderborn u. a. 1992, 84-91.
- 45 Vgl. *Höffner*, Kolonialismus und Evangelium (Anm. 7), 305-309.
- 46 *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte, deutsch in Auszügen in: ders., Werkauswahl (s. Anm. 20), Bd. II, 325-512, hier: 512.
- 47 *de Vitoria*, De Indis (Anm. 23), 461.
- 48 Vgl. ebd. 472-477.
- 49 *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 41), 377.
- 50 Einige Hinweise, wie Höffner zu diesem Gegenstand kam, finden sich in *Wilhelm Weber*, Der Beitrag Joseph Höffners zur Erschließung der spanischen Scholastik des „Goldenen Zeitalters“, in: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, 7-8 (1966-1967), 11-19, hier: 12 und 15f.
- 51 Das Thema des Antisemitismus wird ausdrücklich thematisiert (Kolonialismus und Evangelium [Anm. 9], 51-54). Ein entscheidender Satz im entsprechenden Kapitel lautet: „Der ‚Antisemitismus‘ des Orbis Christianus war also nicht so sehr rassistisch, als vielmehr ursprünglich *religiös* bedingt.“ (51).
- 52 *Höffner*, Kolonialismus und Evangelium (Anm. 7), 6f.
- 53 *Richard Konetzke*, Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft, Frankfurt a. M. 1965 (= Fischer Weltgeschichte 22).
- 54 *Wolfgang Reinhard*, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. II: Die Neue Welt, Stuttgart/Berlin 1985.
- 55 *Horst Pietschmann*, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, Münster 1980.
- 56 *Urs Bitterli*, Alte Welt - neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, München 1992.
- 57 *Jörg Fisch*, Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzung um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 1984.
- 58 Vgl. *Höffner*, Kolonialismus und Evangelium (Anm. 7), 6.
- 59 *Georg Jellinek*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964 (= Wege d. Forschung 11), 1-77. (Der Band enthält auch die weiteren Beiträge zum genannten Streit.)
- 60 z. B. *Uwe Wesel*, Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht, München 1997, 365-368. Jedoch: *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter, Tübingen 2002, 312-370.
- 61 S. vor allem: Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft durch die spanische Theologie (Anm. 7), 193-200; auch: Kolonialismus und Evangelium (Anm. 7), 323.
- 62 Kolonialismus und Evangelium (Anm. 7), 7; 83 u. ö.

- 63 Ebd. 6.
- 64 Christliche Gesellschaftslehre (Anm. 8), 243.
- 65 *de Vitoria*, De Potestate civili, zit. nach *Höffner*, Kolonialismus und Evangelium (Anm. 7), 326.
- 66 Kolonialismus und Evangelium (Anm. 9), 264; 272f.; 274; 277; 409; Christliche Gesellschaftslehre (Anm. 8), 209f.; Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Anm. 5), 9f.; 13f.
- 67 Kolonialismus und Evangelium (Anm. 9), 264-281; 303; 409 u. ö.
- 68 Kolonialismus und Evangelium (Anm. 9), 273.
- 69 S. z. B. Kolonialismus und Evangelium (Anm. 9), 242: „Hier meldeten sich nicht die säkularisierten ‚Menschenrechte‘ des späteren Rationalismus an. Las Casas ist kein Vorläufer von Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius oder Rousseau. Sein großes Anliegen war es vielmehr, die ewigen Grundsätze des *Evangeliums* zur Geltung zu bringen.“
- 70 Vgl. Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Anm. 5), 12f.
- 71 Vgl. ebd. 11f.; 14f.; ferner: *Höffner*, Die Weltkirche nimmt Gestalt an. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 19.9.1983, Bonn 1983 (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 10), 29; Dimensionen der Zukunft. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20.9.1982, Bonn 1982 (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 9), 17.