

DER BEITRAG DER SPANISCHEN SPÄTSCHOLASTIK ZUR GESCHICHTE EUROPAS

*Von Salvador Castellote, Valencia (Spanien)**

I. Vorwort

Zuerst möchte ich dem Institut für Theologie und Frieden für die Einladung, an diesem internationalen Symposium teilzunehmen, danken. Ich habe den Eindruck, daß einer der schönsten Aspekte philosophischen Zusammentreffens dann aufbricht, wenn Wissenschaftler von verschiedenem Alter und Ursprung zur gemeinsamen Realisierung hochgesteckten Zieles zusammenkommen.

Immer noch erscheint es mir „bedenklich“, wie ich gewagt habe, dieses so umfangreiche und kritisierte Thema anzunehmen. Wenn ich es tue, dann nur weil das Forschungsprojekt des „Instituts für Theologie und Frieden“ auch mir am Herzen liegt.

1. Die Interdisziplinarität

Erstens, handelt es sich um ein interdisziplinäres Projekt über ein so wichtiges und aktuelles Thema wie Friedensforschung und das Bemühen um Frieden in der Welt. Meine Mitwirkung bezieht sich auf eine bestimmte Zeit: die spanische Scholastik des XVI. und XVII. Jahrhunderts, und spezialisiert sich auf drei Autoren der Schule von Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo Soto und Francisco Suárez. Ich werde versuchen, Ihnen damit gewissermassen „exemplarisch“ den „Beitrag der spanischen Spätscholastik zur Geschichte Europas vorzustellen“. Deren Ursprung und Inhalte sind so mannigfaltig, umstritten und gleichzeitig modern, daß sie von verschiedenen Disziplinen behandelt werden müsten.¹ Wir sind jetzt nicht so

* Geb. 1932 in Alberique (Valencia, Spanien). Studium der Theologie und Philosophie im Priesterseminar Valencias. 1956 Priesterweihe. 1962 Promotion in Philosophie bei Alois Dempf und Max Müller/München. Doktorarbeit veröffentlicht bei Alber Verlag, Freiburg i. Br. mit dem Titel: *Die Anthropologie des Suárez*, Freiburg/München 1962. 2^a Aufl. 1982. Wissenschaftlicher Assistent in der Univ. München. 1962-2002 Lehrstuhl für Anthropologie und Ethik in der theol. Fak. zu Valencia. 1975-2002 Direktor der Zeitschrift *Anales Valencinos* (Theol. Fak. Valencia) mit mehreren Artikeln über die Philosophie und Anthropologie von Franz Suárez. 1970-1980 Direktor in der pädagogischen Hochschule Edetania/Valencia. 2002 Domherr an der Kathedrale Valencia. Veröffentlichungen (u.a): Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*. Kritische Edition, 3 Bd. Madrid 1978-1991. *Compendio de Antropología*, Valencia 2000; *Compendio de Ética e Historia de la Ética*, Valencia 2002.

¹ „Eine einigermaßen zulängliche Gesamtdarstellung des zwiefältigen Aufblühens der spanischen Spätscholastik in der Zeit Karls V. und Philipps II. existiert noch nicht. Sie kann nur in Spanien und wohl auch nur von Spaniern geschrieben werden. Das handschriftliche Material, das in den Archiven der Nationalbibliothek und der *Real Academia de la Historia* zu Madrid und in den Bibliotheken vom Escorial und von Salamanca aufbewahrt wird, ist schon so umfangreich, daß es kaum von einem Einzelnen

verwegen wie jene Männer der spanischen Spätscholastik, die versucht haben, möglichst alle theologischen, philosophischen, ethischen und juristischen Probleme, die den Menschen betreffen, darzustellen. Besonders hervorheben möchte ich jedoch die suarezianische Methode, das herkömmliche aristotelische Darstellungssystem zu durchbrechen, um eine neue konzeptuelle Ordnung einzuführen, die in der Metaphysik als eine „Quasi-Integration der Materien“ gipfelt, die vorher in einem philosophischen trienalen Kurs behandelt worden waren. Ob Suárez dies gelungen ist lassen wir offen.² Das grosse Drama, das er erlebt hat, wahrscheinlich ohne es zu wissen, entstand, m. E., dadurch, daß er sich irgendwie verpflichtet sah, Rechenschaft *de omni re scibili* und *de omni sententia* zu geben. Aus persönlichen methodologischen Gründen³, aber auch aus pädagogischen („multorum rogatu“)⁴, und historischen Notwendigkeiten, machte sich Suárez die Mühe, seine *Disputationes Metaphysicae* zu schreiben.⁵ Dank dieses grossartigen Unternehmens des Suárez, und auch dank dem Historiker Des Bosses, eines Freundes von Leibniz, der auf seine Anregung, eine Geschichte

ausgeschöpft werden kann; und allem Anschein nach bergen auch die übrigen Bibliotheken und Archive Spaniens noch manches, was zu einer gründlichen Darstellung dieses für *die Geschichte des neuzeitlichen Katholizismus wichtigen Themas* notwendig ist. Bis heute sind noch die Vorarbeiten unentbehrlich, die Marcelino Menéndez y Pelayo dazu geleistet hat, besonders in: *La ciencia Española*, 3 tomos, 4ª ed. Madrid 1915 und *Ensayos de crítica filosófica*, ed. por Ad. Bonilla y San Martín, Madrid 1918.“ K. ESCHWEILER, „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVI. und XVII. Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*. 1928“

² Suárez sagt im Vorwort seiner *Disputationes Metaphysicae*: „Quemadmodum fieri nequit ut quis theologus perfectus evadat, nisi firmum prius metaphysicae iecerit fundamentum, ita intellexi semper, operae pretium fuisse, antquam theologica scriberem commentaria... opus hoc nunc, Christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem... Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. (DM, Ad lectorem, FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* ed. y trad. de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón. Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Bd. 1, S. 17-18). Man sagt auch, daß Suárez nicht der erste war, der mit der traditionellen Exposition der aristotelischen Bücher gebrochen hat. Der Valencianer und Dominikaner Diego Mas hatte schon im Jahre 1587 eine Metaphysik veröffentlicht, und man könnte noch mehrere solche Versuche zitieren, die unglücklicherweise unveröffentlicht geblieben sind. Cfr. JAKOB SCHMUTZ, „Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez“, in *Francisco Suárez. Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia 2004, S. 347 f., Fussnote 1.

³ „... cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebat saepe divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere...“ (DM *Proemium*).

⁴ DM *Proemium*. Weiter unten werden wir die *disputationes Metaphysicae* des Suárez mit DM, Sektion und Numer, nach der Ausgabe: Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid 1960.

⁵ Ich bin der Meinung, daß Suárez, trotz seiner anscheinenden Sicherheit, ein dramatischer Theologe, Philosoph und Rechtswissenschaftler war, der vor jeder ihm und seiner Umwelt gestellten Frage, sich gezwungen fühlte, ein Argument zu finden, um das Problem von jeder möglichen Seite zu beleuchten und wenn möglich zu lösen. Er hat nicht ahnen können, daß seine *Disputationes metaphysicae* der Erfahrungswissenschaft gegenübergestellt wurden, aber auch nicht, daß sie eine ausserordentlich grosse Wirksamkeit im protestantischen Deutschland und Holland ausgeübt haben. Die historischen und kulturellen Umstände dieses merkwürdigen Einflusses hat K. Eschweiler meisterhaft behandelt (ESCHWEILER, K., „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVI. und XVII. Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Aschendorf, Münster 1928, 251-325. Vgl. auch FREUDENTHAL, J., *Spinoza – Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1904, vgl. hier *Spinoza und die Scholastik*; E. TRÖLTSCHE, *Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melancthon. Untersuchung zur Geschichte der protestantischen Theologie*, Göttingen 1891.

der scholastischen Lehren vorbereiten sollte, gelang Leibniz eine *Historia philosophica scholarum* zu Verfügung zu haben, über deren Mängel er sich jedoch stets bewusst war.⁶

Wenn wir mit Geduld und Aufmerksamkeit die Werke der spanischen Spätscholastik lesen, und dabei von Vorurteilen absehen, werden wir einsehen –so glaube ich–, daß es brauchbare philosophische, juristische und naturwissenschaftliche Punkte beinhaltet. So hat Tröltsch die Metaphysik von Suárez als eine für die Barockzeit „unglaublich bequeme Wissenschaft“ und als einen „praktischen Intellektualismus“ charakterisiert.⁷ In meiner *Festschrift* haben wir versucht, die Aktualität des suarezianischen Denkens für unsere Zeit klarzulegen. So hat z.B. Michael Renemann bestätigt, daß man in den *Disputationes Metaphysicae* des Suárez, wenn man seine *causa exemplaris* durcharbeitet,⁸ einen Anhaltspunkt finden kann, um die moderne vom schöpferischen Subjekt abhängige Kunstauffassung zu interpretieren. Und ähnlich hat M. Forlivesi versucht, die Metaphysik des Suárez von einer herkömmlichen „Ontotheologie“ frei zu machen und sie als „schematisierenden Ontologismus“ zu bezeichnen. Die Professoren Darge, Coujou, Rinaldi, Schmutz, Kremer und ich selbst haben an diesem Ziel mitgewirkt. Im *Internet* befindet sich eine grosse Bibliographie von Suárez mit über 750 Zitaten - ein Zeichen, daß sein Studium noch heute ein grosses Interesse erweckt. Und das gleiche gilt für Vitoria's und Soto's Aktualisierungen.

2. Der Friedensbegriff

Es erscheint mir bei diesem Forschungsprojekt wichtig, daß sein Friedensbegriff ähnlich wie der biblische Friedensbegriff, der auf die Ganzheit der Geschichte abzielt, verständlich und wirksam in politische Praxis umgesetzt werden kann. Das war auch das Ziel jener Männer des XVI. und XVII. Jahrhunderts, die sich die Mühe gemacht haben, ihre theologischen, philosophischen und kühnen juristischen Lehren offen und klar darzulegen – trotz der Kritik, der sie dabei ausgesetzt waren.

Es beruhigt mich auch zu wissen, daß das Vorhaben dieses Symposions nicht darum geht, „die Entwicklung des Friedensgedankes bis in die neuere Geschichte hinein zu durchdenken, sondern darum, zu verstehen, mit welchen Gründen und Intentionen in früheren Situationen wie geantwortet worden ist“. Im Laufe dieses Vortrages werden wir auf diesen Friedensgedanken zurückkommen.

⁶ Vgl. ESCHWEILER, K. a.a.O. I, § 4, Fussnote 23.

⁷ TRÖLTSCHE, E., *Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchton. Untersuchung zur Geschichte der protestantischen Theologie*, Göttingen 1891, S.106-110.

⁸ RENEMANN, M., „Suárez on Art Produktion“, in, *Francisco Suárez. Der ist der Mann*, Valencia 2004, S. 289-305.

3. Die *civitas Dei* und die *civitas mundi*

Ich bin sicher, daß dieses interdisziplinäre Projekt keine Gefahr läuft, in ein verworrenes, aus vielen unabhängigen Teilen bestehendes Unternehmen zu zerfallen, indem es alles aus der Perspektive der soteriologischen Semantik zu sehen sucht. Die Menschen jener Tage waren bestrebt, die sozialen, menschlichen und ethischen Probleme, die aus dem fundamentalen, historischen Vorgang der Eroberung einer neuen Welt hervorgebrochen sind, zu untersuchen und so weit wie möglich zu lösen.

4. Die Beziehungen der Spätscholastik zu anderen kulturellen Bewegungen

Noch heute wie im XVIII. Jahrhundert, versucht man, die Gedanken der Scholastiker der Erfahrungswissenschaft und dem praktischen Menschenverstand drastisch gegenüberzustellen. Dabei vergisst man, daß die Geschichte nicht nach in sich geschlossenen, deskontextualisierten Zusammenhängen abläuft, sodaß man zu der Ansicht kommen könnte, daß alle diese in sich geschlossenen Zusammenhänge von einem historisch vermeintlich ausgezeichneten Standort aus zu beurteilen sind, oder aber in einem letztlich ungesichtlichen Verhältnis stehen.⁹

⁹ Vgl. SCHÖPF, ALFRED, "Sittliches Handeln und historischer Sinn", in *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979) 326-327. Der Verfasser dieses Artikels expliziert diesen Vorgang bei Hegel und Marx, die gerechtfertigt haben, die ganze Geschichte von dem ausgezeichneten Standort der Verwirklichung der Freiheit in der französischen Revolution und von der totalen Entfremdung des Menschen im Kapitalismus zu bewerten, da für ihn diese Vorgänge einen absoluten, historischen Wert haben.

II. Der Sinn des Begriffes “Beitrag” und seine Auffassungen

Der Sinn des Begriffes “Beitrag” soll also nicht von dem Standort einer vermeintlich ausgezeichneten und quasi-absoluten, kulturellen oder wissenschaftlichen Situation aus gesehen werden, von dem her alles andere zu bewerten wäre, als ob diese Situation das *primum analogatum* beim Vergleich von zwei historisch kontinuierlich ablaufenden Traditionen ausmache. Im Gegenteil, jede Tradition muß in ihren eigenen Werten und in ihrer eigenen Problematik eruiert und erforscht werden. Nur dann darf man sagen, ob und wie sie zur Geschichte Europas beigetragen hat, wie es dem Anliegen dieses Symposiums entspricht. Daß die Scholastik und andere aus dem Protestantismus¹ stammenden Denker, die das Naturrecht verteidigt haben, wie Johannes Althusius (1557-1638)², Hugo Grotius (1583-1645),³ Alberico

¹ K. Eschweiler hat betont, daß es das Verdienst vorwiegend nichtkatholischer Forscher ist, auf diese historische Aufgabe hingewiesen zu haben. Vgl. “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVI. und XVII. Jahrhunderts”, in *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Vorbemerkung, S. 251.

² Johannes Althusius wurde in Basel geboren und war ein Schüler von Ramus. Sein Werk besteht darin, eine aus einfachen Prinzipien (*consociatio*) stammende Axiomatisierung des juristischen Gebietes zu unternehmen. Nach seiner Meinung, die juristischen Bedingungen eines gerechten Krieges beinhalten Gott und die Religion (Religionskrieg), aber der Krieg bekommt seinen legitimen Charakter nur wenn die Auctoritas ihn erklärt, und alle andere Lösungsmöglichkeiten scheitern. Vgl. E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius, Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955. L. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Edición crítica con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, nota e introducción*, Madrid 1935.

³ Lange Zeit war es Modewort geworden, vor allem unter den protestantischen Juristen, Grotius als den einzigen Begründer und Urheber des modernen internationalen Rechts, als das einzige Licht, das unter den Finsternissen der Jurisprudenz leuchtet zu bezeichnen. Ohne seine große Bedeutung und Einfluß in das moderne *ius gentium* zu leugnen, darf man nicht vergessen, daß sein großartiges Werk viel seinen Vorläufern verdankt, wie Henricus de Gorkum, Juan López, Wilhelm Mattahel, Francisco Arias, Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Baltasar Ayala, Alberico Gentili, usw. Grotius selbst hatte keine Angst gehabt, die Werke von Vitoria im Vorwort seiner *De iure belli ac pacis* (1625) und in seiner *De iure predae-Mare nostrum* (1609) zu zitieren. Bezeichnend aber erscheint uns die Tatsache, daß Grotius Suárez nur beiläufig und nur in vier Fussnoten zitiert, obwohl er seine *De legibus* (1612) mit Interesse gelesen hatte. Suárez war für ihn der erste für den das internationale Recht nicht nur aus einfachen, den Verhältnissen zwischen Staaten anwendbaren Prinzipien der Gerechtigkeit besteht, sondern auch aus Bräuchen und Sitten, die die Europäer schon lange als Gewohnheitsrecht anerkannt hatten. Anders war es mit seinen Nachfolgern. Gott sei Dank ist schon die Zeit vergangen, in der die konfessionell bedingten Juristen –seien es Protestanten oder Katholiken– nur die eigenen Werke anerkannt haben. Die Werke *De iure predae* und *De iure belli ac pacis* von Grotius sind eine Zusammenfassung der ungeheueren Menge von Begriffen, die zu seiner Zeit (zwischen 1680 und 1780) vorhanden waren. Als Theologe, Händler, Rechtsgelehrter, Geschichtsschreiber, Staatsmann und Patriot, mußte er ins Exilium gehen und lebte unter dem Obdach von König Ludwig XIII. von Frankreich. Wäre es nicht möglich gewesen, wie Sergio Moratíel, in “Philosophie du droit international: Suárez, Grotius et épigones”, *Revue internationale de la Croix-Rouge* 827 (September-Oktober 1997) 577-591, sagt, daß “dans sa situation délicate de protégé, il évita de faire référence à des “controverses de l’époque” et il est très possible que, pour cette même raison, il ait considéré comme un peu judicieux de citer davantage Suárez, dont les écrits „politiques“ avaient suscité la colère de monarques régnants (Jacques I^{er}, Louis XIII, Marie de Médicis)...”. Vielleicht hängt davon ab, daß sein Werk nicht ins Spanische übersetzt wurde. Es lohnte sich nicht! Vgl. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995, S. 213-229. PUIG PEÑA, F., *La influencia de Francisco Vitoria en la obra de Hugo Grocio. Los principios del Derecho Internacional a la luz de la España del siglo XVI*, Madrid 1934.

Gentili (1552-1608),⁴ Robert Filmer (1558-1653),⁵ Samuel Pufendorf (1632-1694),⁶ John Locke (1632-1704)⁷ und Christian Thomasius (1655-1728)⁸, unter anderen, im Zeitalter der Renaissance und des Barocks heute einem grösseren wissenschaftlichen Interesse begegnen,⁹ ist daraus zu erklären, daß man ihr Studium mit einer analytischen Methodologie verfolgt und viele Vorurteile aus dem Wege geräumt hat. Es sei nur erinnert an die Abhängigkeit¹⁰ des Grotius von Vitoria und Suárez, und an der unvernünftigen Kritik gegen diese Denker seitens Rousseau¹¹ und Voltaire.¹²

⁴ Werke: *Politica methodice digesta; De iure belli* (London 1612). In diesem Werk zitiert er öfters Vitoria und Soto und stimmt mit beiden in den wichtigsten Punkten überein. Vgl. REBSTEIN, E., *Johannes Althusius, Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955.

⁵ In seinem Werk *Patriarcha* verteidigt er eine monarchistische, auf das biblische Adam's Patriarchat begründete Theorie. Er zitiert Belarmino und Suárez.

⁶ Pufendorf wurde von den Werken Grotius und Hobbes inspiriert, und veröffentlichte u. a. *De officio hominis et civis juxta legem naturalem* (1673), *De iure naturae et gentium libri octo* (1672-1684). Vgl. *Gesammelte Werke*, hrg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Band 4 in zwei Teilen, Berlin 1998. Aber seine Ideen, daß der Mensch von Natur aus ein Sozialwesen; daß der Staat das Ergebnis und Resultat einer rationalen Entscheidung ist, unabhängig von jeder übernatürlichen Offenbarung; daß die Zivilgesellschaft eine vollkommene Autonomie besitzt, sodaß das religiöse und das soziale Leben zwei verschiedene Lebensformen ausmachen, waren schon lange Zeit zuvor von der Escuela de Salamanca proklamiert. Aber nur Vitoria wird von Pufendorf zitiert. Als Professor in Heidelberg hatte er die Ehre, den ersten Lehrstuhl *de iure naturae et gentium* zu besetzen, obwohl der Name "internationales Recht" Bentham zuzuschreiben ist. Pufendorf ist die Säkularisation des Universitäts-Studiums zu verdanken, die in Deutschland gegen Ende des XVII. Jahrhunderts stattfand. Er befreite es somit von dem Scholastizismus, den Melancthon noch einführen wollte.

⁷ In *Two Treatises of Civil Government* (1690) schreibt Locke als Theoriker der Politik. Das erste Buch ist der Widerlegung der monarchistischen Theorien von Robert Filmer gewidmet. Das zweite Buch stellt eine systematische Grundlage aller politischen Verpflichtungen dar. Alle Rechte beginnen mit den individuellen Interessen an dem Privateigentum. Die soziale Struktur des allgemeinen Wohles hängt in ihren Anfängen und in ihrer Aufrechterhaltung von dem klaren Einverständnis derer ab, die von den politischen Mächten regiert werden, wobei das Gesetz der Mehrheit eine essenzielle Rolle spielt. Von der spanischen Rechtstheorie findet sich hier keine Spur, obwohl er das Werk von Filmer gelesen und veröffentlicht hatte.

⁸ Thomasius übernimmt die juristischen Theorien Pufendorfs in seinen Werken *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688), *Fundamenta iuris naturae et gentium*. Man kann ihn als den Bahnbrecher der Reform des Strafrechtes in Deutschland betrachten, bei der Einführung eines humanen von Foltern freien Strafrechtes.

⁹ Vgl. ESCHWEILER, K., "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVI. und XVII. Jahrhunderts", in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1 (Münster 1928) 251-325.

¹⁰ Vgl. FRIEDMANN, H., der in seinem Werk *Wissenschaft und Symbol*, München 1949, ganz klar darauf hingewiesen hat, daß, obwohl nach ihm die Leistung von Hugo Grotius, als dem Vater des Völkerrechts, darin besteht, die Ursache und die Quelle des Völkerrechts in der "Natur" gefunden zu haben, - trotzdem anzuerkennen ist, daß der zeitgenössische Impuls für Grotius von der spanischen Rechtsschule herkam. Nämlich in dem Sinne, daß "die dem Menschen von Gott gegebene natürliche Vernunft, welche Richterin über Gut und Böse ist, nunmehr auch als Gesetzgeberin eines "natürlichen Rechts" erkannt ist." (S. 377); PUIG PEÑA, F., *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio. Los principios del Derecho Internacional a la luz de la España del siglo XVI*, Madrid 1934; GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, L., *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria... Cien textos internacionalistas de Grocio y de Gentili calcados en otros tantos de Vitoria...*, 1935; TRUYOL Y SERRA, A., "Francisco de Vitoria y Hugo Grocio: Cofundadores del Derecho Internacional", in *Ciencia Tomista* 1 (1984) 17-27. Grotius zitiert Vitoria in *De iure belli ac pacis* (1625) 58 mal; Soto, 24; Vázquez de Menchaca, 31, und so weiter Luis de Molina, Baltasar de Ayala, Domingo Báñez, etc. Ziemlich undankbar und verachtend erscheint uns Grotius Verhalten wenn er in dem Vorwort seiner *De iure belli ac pacis* sagt, er habe viele verschiedene Bücher von Theologen und Juristen gelesen und keines davon habe ihm über ein so wichtiges Thema wie das Naturrecht viel gesagt. Der größte Teil dieser Bücher, sagt er weiter, ist ordnungslos geschrieben

1. Der Sinn des Begriffes „Beitrag“

Alfred Schöpf hat, in seinem Aufsatz im *Philosophischen Jahrbuch*,¹³ „Sittliches Handeln und historischer Sinn“, den Gegenstand der Ethik als „sittliches Handeln“ bestimmt und es in Beziehung mit dem „historischen Sinn“ zu analysieren versucht. Es gibt, nach ihm, eine Möglichkeit, beides für sich allein aufzufassen, sodaß wir, einerseits, ein sittliches dem historischen Sinn entrissenes Handeln denken, das dann sekundär-gedanklich in den historischen Sinn hineingefügt wird, oder, andererseits, einen historischen der Ethik entrissenen Sinn erfinden, der später in Beziehung zur Ethik gebracht wird. Beides ist, nach seiner Meinung, falsch: Man darf nicht eine Konjunktion-Beziehung herstellen, sondern muß erkennen, daß „der Gegenstand der Ethik durch den Begriff des historischen Sinnes expliziert wird.“¹⁴

Es gibt also verschiedene geschichtsphilosophische Auffassungen bei der Erörterung über den Beitrag der spanischen Spätscholastik zur Geschichte Europas.

a) *Der positivistische Historizismus*

Der Historizismus einerseits, verfolgt die Konsolidierung eines „nackten“ bestimmten historischen Vorgangs, indem man von seinem ethischen Wert absieht. Es handelt sich um einen Positivismus, nach dem das Urteil über das menschliche sittliche Handeln übergangen wird, und auch um eine Übernahme des menschlichen Bewußtseins von den technischen, biologischen und ökonomischen Strukturen, nach denen man den Menschen als ein reines Objekt, ein bloss lebendiges Wesen betrachtet, das auf die äusserliche Welt nur in Übereinstimmung mit den gegenwärtigen Reizen reagiert. Es gibt keine Zukunft und keine historische Transzendenz mehr. Das sittliche Handeln soll in politischen und juristischen Angelegenheiten keine Rolle spielen.

b) *Die Menschennatur als Basis jeglicher Auffassung des Menschenseins*

Ein dritter Weg besteht darin, die Natur der Menschen, die den menschlichen Verstand als von Gott geschaffen konzipiert, als Basis jedes möglichen Verstehens der Menschlichkeit anzusetzen.

und unfähig zu unterscheiden zwischen dem, was Naturrecht, Gottes Recht, Zivil Recht oder *Ius gentium* ist.

¹¹ So hat Rousseau von Grotius gesagt: „Cet homme rare, l'honneur de son siècle et de son espèce, et le seul peut être, depuis l'existence du genre humain, qui n'eût d'autre passion que celle de la raison, ne fit cependant que marcher d'erreur en erreur dans tous ses systèmes, pour avoir voulu rendre les hommes semblables à lui, au lieu de les prendre tels qu'ils sont, et qu'ils continueront d'être“ (*Les Confessions*, Livre IX, Éd. GF-Flamarion, Paris 1968, Bd. II, S. 177).

¹² „La philosophie demande des idées nettes et précises; Grotius ne les avait pas. Il citait beaucoup, et il étalait des raisonnements apparents, dont la fausseté ne peut soutenir un examen réfléchi“ (Ib.).

¹³ *Phil. Jahrb.* 86 (1979) 326-339.

¹⁴ Ebenda, S. 326.

Eigentlich sollte man nicht von „Naturrecht“ sprechen, als ob dies eine Art von „Ding an sich“ bedeutete, sondern von „rationalem Recht“,¹⁵ denn es gibt in jedem Menschen immer ein Rechts-Bewusstsein. Der Mensch muß zuerst die Natur in Zusammenhang mit den kulturellen und historischen Gegebenheiten erkennen,¹⁶ ohne dabei in einen Subjektivismus oder, wie Papst Benedikt XVI. sagt, in eine „Diktatur des Relativismus“ zu verfallen.¹⁷

Die Schule von Salamanca, und die Spätscholastik haben versucht, mitten in den krampfhaften Bewegungen der Zeit, sich ihre eigene Meinung über das Naturrecht zu bilden, mit besonderer Berücksichtigung seiner Anwendbarkeit auf die dringenden Probleme der damaligen Welt. Wie haben sie die Begriffe „Geist“, „Menschheit“ und „Naturrecht“ verstanden?

Zuerst einige Beispiele, um später wieder zu diesem Thema zurückzukommen. So spricht Suárez: „Diese spezielle Funktion der Tyrannei ist von der von der vom Menschen erkannten Natur nicht beabsichtigt; sie hängt vielmehr an bestimmten historischen Gegebenheiten, die nur im egoistischen und stolzen Willen der Menschen ihren Grund haben.“¹⁸ Die Knechtschaft („*subiectio*“), sogar die politische, stammt nicht notwendig aus dem Naturrecht ohne die Vermittlung des menschlichen Willens.¹⁹

Der Mensch wird diesen Mächten der Oberherrschaft, sozusagen unterworfen geboren („*subicibilis, ut ita dicam*“).²⁰ Dieser Ausdruck „*ut ita dicam*“ bekundet, daß nach Suárez die natürliche politische Struktur keinen reinen Naturalismus zur Folge hat. Die *subiectio* geht zwar nicht gegen das Naturrecht, aber ihr Ursprung und ihre Ursache leiten sich nicht einfach automatisch aus der Natur der Sache ab. Es fehlt noch die Vermittlung des Willens, damit sie effektiv und verwirklicht wird. Der Geist im Menschen wird als eine „zweite Natur“, als das ganz Andere der „ersten *Natur*“ erlebt, der, aus der objektiven Ordnung des wirklichen Universums herausgelöst, „darauf bedacht war, die ins chaotisch Unintelligible zerfallende Wirklichkeit wenigstens als klare Begriffsordnung und herzustellende Universalität in die Gewalt zu bekommen.“²¹ Das Denkverfahren bleibt auch für Suárez immer eine „*actio vitalis*“.

¹⁵ Vgl. SPÄMANN, ROBERT, Vortrag gehalten in der Universität von Navarra, 1990.

¹⁶ Vgl. II Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes* (n. 53, 1).

¹⁷ Vgl. "Wie viele verschiedene Glaubenslehren haben wir in den vergangenen Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Richtungen und wie viele Denkweisen... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wellen geschüttelt und dabei von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus und so weiter... Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgetan... So entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als das letzte Maß aller Dinge nur das eigene Ich und dessen Gelüste versteht." Predigt Papst Benedikt des XVI. vor dem Conclave 2005.

¹⁸ "ad hominum abusum" DL III, I, 11.

¹⁹ A.a.O.

²⁰ A.a.O.

²¹ Vgl. ESCHWEILER, K., „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVI. und XVII. Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1 (Münster 1928) V, § 17.

Damit die Totalität des Menschseins universal wird, muß man ein für alle gemeinsames Element finden, und es als *transzendental* auffassen, wenn wir wollen, daß jeder Mensch wirklich ein „Mensch“ wird.

c) Das Transzendente

Der Terminus „transzendental“ ist von großer Wichtigkeit in der ganzen Philosophiegeschichte, wenn auch unter verschiedenen Bedeutungen. Wenn wir ein philosophisches Wörterbuch durchblättern, finden wir sicher zwei gegenüberstehende Betrachtungen: die scholastische und die kantische. Ist es so, daß Kant diesen Terminus aus der Fülle der deutschen Sprache als eine neue *Innersprachform* geschöpft hat?

Im scholastischen Denksystem gilt die Natur als Ganzes als ein Ergebnis der göttlichen Schöpferkraft. Das heißt, das Sein der Natur steht in Analogie zu Gott – im Sinne einer *analogia attributionis*, dessen *primum analogatum* Gott selbst ist. Die Kreaturen existieren nur dank dieser göttlichen Kraft, die als *transzendente* Bedingung ihrer Existenz betrachtet werden kann. Suárez geht noch weiter, indem er auch die *relationes transcendentales* als Hauptpunkte seines Sozial- und ontologischen Systems aufstellt, sodaß die Kreaturen ihr Sein nur durch die Kausal-Effekt-Beziehung zu Gott als *causa prima* erhalten. Und das bedeutet, daß Gott die transzendente *Relatio* der Existenz der Kreaturen ist. Diese *Relatio* ist keine *relatio praedicamentalis*, die die Existenz beider *Termini* erfordert; es handelt sich um eine *relatio transcendentalis*, in der der Effekt, als *Terminus* der Beziehung, nicht vor dem anderen, der Erstsache existieren muß, damit die *relatio* stattfinden kann. Diese entseht erst dank der Schöpfung, als einer freien Tat Gottes. Und *mutatis mutandis* soll das auch gelten für die menschlichen Beziehungen. Wir kommen später darauf zurück, wenn wir das Sozialdenken von Suárez analysieren.

Es ist evident, daß diese Interpretation dem Denken von Kant fern liegt, für den das Transzendente nur als die apriorische Bedingung unseres Denkens zu verstehen ist. Kant bewegt sich noch im Rahmen der *Relatio*, aber er stellt sie um: Das „Ding an sich“ ist gar kein Objekt einer möglichen Erfahrung. Es kommt alles auf die Regeln und Begriffe des Denkens an. Die Objektivität des Denkens hängt weder vom „Ding an sich“, noch von der Erfahrung, noch von Phänomenen, noch von der launischen Subjektivität ab; es hängt vom *Transzendentalen* ab. Es findet sich in der „kantischen transzendentalen Elementarlehre“ und in der Transzendentalität der Formen a priori der Sensibilität und des Bewußtseins. Dieser Terminus kann zweifelsohne als der Hauptpunkt in seinem kritischen Systems betrachtet werden. Darf man, nach dem Gesagten, vielleicht sagen, daß Kant in diesen „Formen a priori“ eine Transformation der Weltanschauung Newtons über Zeit und Raum, als das „*Sensorium* Gottes“, konzipiert hat? Aber auch sein transzendentes Bewußtsein, als Bedingung der Möglichkeit der Welt und der Kategorienlehre, scheint wiederum eine Transformation der Transzendentalität der Kausalverhältnisse die Gott, als Schöpfer, in den Naturbeziehungen des Weltzusammenhanges aufrecht

erhält? Darf man vielleicht sagen, daß der Terminus „Transzendental“ wiederum eine Transformation des transzendentalen, scholastischen onto-theologischen Denkens ist?

Es liegt mir fern die Originalität des kantischen Denkens zu negieren, aber hat Kant wirklich diesen Terminus und seine tiefe Bedeutung aus dem Nichts erfunden? Ich glaube nicht.

d) Die *relatio*

Für Aristoteles ist die Substanz (*ουσία*) die erste Kategorie, während die *relatio* (προς τι) in die 10. Kategorie zurückgedrängt wird. Der Grund für diese Stellungnahme ist daraus zu erklären, daß die Substanz unserer gewöhnlichen Erfahrung als das Evidente erscheint, als *ens ut ens*. Für die Substanz ist die *relatio* belanglos und oberflächlich; das Wichtigste ist, daß die *ουσία* mit dem *lógos* (der auch „Sprache“ bedeutet) in Beziehung tritt. Der *χωρισμός* (*compositum*) bildet die zweite vollkommene Substanz. Auf diese Weise entstand die Metaphysik.

Wir könnten uns fragen, was geschehen wäre, wenn Aristoteles in Beziehung zur *relatio* eine andere Position eingenommen hätte und diese in die erste Stufe der Kategorien gestellt hätte? Wenn auch in der Metaphysik solche *relationes transzendentales* auftauchen, wie z. B. Denken-Gedachtes, Erkenntnis-Erkanntes, handelt es sich bei diesen *relationes* um bestimmte, spezielle, die sich als keine normalen *relationes* bezeichnen lassen.

Auf jeden Fall werden wir später feststellen, daß Suárez der *relatio transzendentalis* eine wichtige und fundamentale Rolle verliehen hat.

Für Descartes verwandelt sich die alte *ουσία* in objektive Realität: *Res cogitans* - *res extensa*, und so entseht die dualistische Unterscheidung: Subjektivität-Objektivität, die eine absolute und ahistorische Gewissheit erfordert. Die Beziehung *res cogitans* - *res extensa* hat jetzt keine Sicherheit mehr. Das aristotelische *προς τί* (*relatio*) kommt immer wieder, aber es handelt sich um eine Beziehung zwischen *res* und *res*, also um eine *relatio praedicamentalis*.

2. Andere historische Auffassungen des Menschenrechtes

a) Der Platonismus

Der Platonismus, andererseits, unterstreicht vor allem das sittliche Handeln, übersieht dabei aber, daß jedes Handeln in eine historische Situation integriert und aktualisiert ist. Dem Platonismus fehlt die Dimension und der Kompromiss eines sozial-politischen Handelns. Man sieht von der anthropologischen und gesellschaftlichen Dimension ab, beachtet nicht die Originalität der konkreten Geschichte der Menschheit und fixiert einen unbeweglichen Status der natürlichen Dinge.

b) Die aristotelische Auffassung

Die Begriffe „Menschheit“, „Natur“, „Naturrecht“, „Gemeingut“ sind seit den Griechen, und vor allem in der Scholastik, in der spanischen Schule von Salamanca, und in der Folgezeit der Scholastik, der Renaissance, und sind es auch heute noch Kernbegriffe geworden.

Wenn wir zurück auf den Artikel von Alfred Schöpf kommen,²² können wir feststellen, daß die aristotelische Ansicht, im Sein des Menschen selbst sei schon ein zielgerichteter Sinn angelegt, auch Aristoteles selbst große Schwierigkeiten bereitete, denn wer kann uns versichern, daß dieses Ziel nicht verfehlt wird?²³ Darf man also, nach dieser Meinung, die Menschennatur und das Menschenrecht an ein vorgegebenes *Telos* binden, das die Bewegungen der Wünsche mit einbezieht und daraus entwickelt?

c) Das römische Naturrecht

Der römische Jurist Gayo (2. Jahrhundert n. Ch.),²⁴ unterscheidet zwischen *ius civile*, welches das eigentliche Recht jeder Nation ist, und dem *ius gentium*, das vor und über der Nation steht. Dieses Recht bleibt ungeschrieben und verpflichtet die Souveränität der Nation zu Beschränkungen. Aber eigentlich handelt es sich bei diesem *ius gentium* um kein internationales und interstaatliches Recht, sondern um eine Regelung, die die Beziehungen zwischen dem Staat und den Ausländern bestimmt, z.B. die Behandlung von Kriegsgefangenen, das Eigentumsrecht, usw. Der gleichen Meinung ist der hl. Thomas von Aquin. Der spanische Heilige und Bischof Isidoro von Sevilla,²⁵ noch unter der Vorstellung eines „orbis christianus“, behandelt das *ius gentium* als das Recht, die Verhältnisse zwischen den bekannten, unabhängigen und organisierten Staaten zu bestimmen.

d) Das XVI. Jahrhundert

Das XVI. Jahrhundert hat unvorstellbare territoriale, politische und religiöse Probleme und Ereignisse erlebt: Die lutherische, calvinistische und anglikanische Reform, die Entdeckung Amerikas, den Absolutismus, den Krieg gegen die ottomanische Gefahr, die humanistische Renaissance. Der Souveränitätsbegriff, nach dem die Fürsten (*Principes*) und Könige innerhalb ihres Territoriums die höchste Macht, frei von jeder Kontrolle, ausüben dürften, war nicht mehr tragbar. Auf diese Weise, entsprach die Unterstreichung des Naturrechts, vor allem das *ius inter*

²² SCHÖPF, A., „Sittliches Handeln und historischer Sinn“, in *Phil. Jahrbuch* 86 (1979) 334.

²³ Ebenda.

²⁴ *Institutiones.*, l. 1, t. 1, l. 9: „Quod quisque populus ipse sibi constituit, id ipsius civitatis est vocaturque ius civile... quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes vereque custoditur et vocatur ius gentium.“

²⁵ *Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum, sed naturale aequumque habetur. (Vgl. *Etimologiae*, lib. V, cap. IV, 1-2).*

gentium, nicht nur den Bedürfnissen der herangereiften Zeit, d.h., der Entdeckung der neuen Welt und den Auseinandersetzungen zwischen den absolutistischen Regierungen und der Kirche, es war auch im *Geiste* der Zeit.²⁶

Suárez, Soto und Vitoria wird gewahrt, daß durch die Entdeckung der neuen Welt, die Auseinandersetzung zwischen den alten christlichen und den neuen nichtchristlichen, mit eigenen Rechten versehenen Völkern, unausweichlich wird. Sie müssen als unabhängige Staaten betrachtet werden, für die andere juristische Normen gelten als die, welche den europäischen Staaten bis jetzt eigen gewesen sind. Über das klassische *privates ius gentium* hinaus, das Rom und der hl. Thomas im Auge hatten, muß nun ein neues internationales Recht gefunden werden, das alle Staaten, inklusive die Barbaren - und nicht direkt die Individuen - als primäres Subjekt dieses Rechts hat. Vitoria setzt das Wort „gentes“ an Stelle des „homines“ ein. Da wo Gayo „inter omnes homines“ sagt, sagt Vitoria „inter gentes“,²⁷ wobei es sich um keine bloße literarische Änderung handelt, sondern um eine neue Form dieses Recht einzusehen.²⁸ Seitdem unterscheidet sich das private uneigentliche *ius gentium* vom dem eigentlichen internationalen, interstaatlichen *ius gentium* oder *ius inter gentium*. Daß es sich bei diesem neuen Recht besonders um die Staaten handelt, schließt nicht die Individuen von der Teilhaberschaft an ihren Rechten aus, denn es sind ja gerade die Staaten, die für die Vormundschaft ihrer Mitbürger sorgen sollen.

Der Universalismus, der schon im Alten Testament, vor allem bei den Propheten, erscheint, hatte sich wegen einem exklusiven Nationalismus verdunkelt. Das universale Wort des hl. Augustinus, in seiner *De civitate Dei* „post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societates humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes“²⁹ bekommt bei Vitoria seine endgültige Verwirklichung: Die Christenheit, die weiter existieren soll,³⁰ kann sich nun als eine neue Ordnung in die universale Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts integrieren. Und da dieser Universalismus nicht immer direkt aus dem Naturrecht stammt, sollte dabei nur das „Einverständnis des größten Teiles der Menschheit“ genügen, vor allem wenn es sich um das Gemeinwohl aller Menschen handelt.³¹ Jede Nation ist also ein Teil der *orbis terrae*. Der „totus orbis“ wird dementsprechend als jenes Subjekt charakterisiert, das die Macht hat, für jedermann gerechte und angebrachte Gesetze im internationalen juristischen Sinne zu erlassen, wie es diejenigen des *ius gentium*

²⁶ FRIEDMANN, H., *Wissenschaft und Symbol*, München 1949, S. 378.

²⁷ „Quod naturalis ordo inter gentes constituit“. Vgl. die schon angeführte Definition von Gayo: „...inter omnes homines“.

²⁸ Vgl. *Obras de Francisco de Vitoria*, (Teófilo Urdanoz, Hgb.), Madrid 1960, S. 568. Der Herausgeber macht hier auf die dem Richard Zouch (*Juris et iudicii sive iuris inter gentes et quaestionum de eodem explicatio*) unrechtl. Attribution als Begründer des *ius gentium* aufmerksam.

²⁹ *De civ. Dei*, I, 19, c. 7 (PL 40, 633).

³⁰ Vgl. *De potestate civili*, n. 13-14.

³¹ „Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, satis videtur esse consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium“ *De indis*, prop. 3, n. 4.

sind. „Totus orbis“ bekommt also für Vitoria den Wert einer exekutiven und zwingenden Autorität, die das einzige Recht, einen möglichen gerechten Krieges zu führen, gerade im Auftrag dieser internationalen Auctoritas, erhält, und nur in der Absicht, jedes Vergehen gegen das *ius gentium* zu bestrafen, die Regeln zu bestimmen und die Mittel zu fördern, die für die Verwaltung und Aufrechterhaltung der Menschheit geeignet erscheinen.³²

e) Leibniz' Meinung und die XVII., XVIII. und XIX. Jahrhunderte

Im XVII. Jahrhundert das universale philosophische, theologische und iuristische Denken Leibniz' erscheint wie ein „lebediger Spiegel des Universums, der die Fülle und Vielfalt der Strahlen, die von einer Welt ausgingen, nicht nur empfangt..., sondern sie in einem formenden Geist sammelte.“³³ Sein Anliegen war zu demonstrieren, daß die Gerechtigkeit dasselbe bedeutet für das Handeln des Menschen, wie die Vernunft für die Erkenntnis. Beides, Weisheit und Gerechtigkeit sind in der Einheit Gott vereinet, und so ist es „ausgeschlossen, daß Ungerechtigkeit jemals vernünftig oder Ungehorsam gegenüber den Geboten der Vernunft je gerecht sein könne.“³⁴ Die Ideen der Vernunft und Gerechtigkeit begreifen in sich alle Manifestationen der wahren Zivilisation. Das universale Prinzip des Gemeinwohles ist für Leibniz der Endzweck von allem. Dabei beruft er sich auf die Grundsätze der römischen Juristen (*neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere*). Aber da sie keinen Anhaltspunkt für konkrete Entscheidungen bieten, ist es für das Soziale System notwendig, einerseits, daß sie den fundamentalen Prinzipien nicht im Widerspruch stehen, und, andererseits, daß sie als regulative Prinzipien für die Gesetzgebung und Regierung zivilisierter Gemeinschaften dienen. Sich auf den „vir bonus“ und auf die „caritas sapientis“ zu stützen genügt nicht, weil jede Zivilisation einen anderen Idealtyp des „vir bonus“ und der „caritas sapientis“ entwickelt. Leibniz ist der Meinung, daß dieses universale Prinzip, das einzige mögliche für die Befriedigung der Welt, analytisch und historisch „per via facti“ durchforscht, und die wichtigsten internationalen Verträge, Abmachungen und andere Dokumente zusammengestellt werden sollen.³⁵ Das traurige Resultat dieser unermüdlichen historischen Arbeit war, daß „für den Wert des Völkerrechtes... die Grabstätte gebrochener Verträge eher ein eindrucksvolles Denkmal der Ohnmacht des Rechtes in internationalen Beziehungen“ zu sein scheinen.“³⁶ Die Verträge zwischen souveränen Staaten sind so lange in Geltung geblieben, wie es der stärkeren Partei gefallen hat. Aber Leibniz ist nicht bei diesem analytischen historischen Verfahren geblieben, er hat auch ein synthetisches zusammengestellt, in der „der freiwillige Abschluss von Verträgen

³² *De iure belli*, prop. 5, n. 19.

³³ SCHRECKER, P., „Leibniz' Prinzipien des Völkerrechts. Zum 300. Geburtstag des Philosophen“, S. 114-122.

³⁴ Ebenda, S. 115.

³⁵ Vgl. sein Werk: *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, und die es ergänzende *Mantissa* (1700).

³⁶ SCHRECKER, P., „Leibniz' Prinzipien des Völkerrechts. Zum 300. Geburtstag des Philosophen“, S. 119.

zwischen souveränen Staaten schliesst die stillschweigende Anerkennung des Völkerrechtes mindestens insofern ein, als dieses getreue Vertragserfüllung verlangt und den Bruch eingegangener Verpflichtungen für rechtswidrig und unrecht erklärt.³⁷ Kein Wunder also, daß Leibniz den Krieg verabscheute, aber leider hat er sich nicht geäußert, wie sich der Staat gegen das vorhandene historische Übel verteidigen kann. Sollte man alles auf der Pflicht eines jeden, starck zu sein und alle Opfer zu bringen, die notwendig sind, um sich wirksam gegen rechtswidrige Angriffe verteidigen zu können?

Leibniz hatt auch vor Augen die Idee, daß das Völkerrecht auf die Gründung einer, die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft abziele, in der den individuellen Nationen volle Entwicklungsfreiheit für ihre kulturelle Eigenart blieb.

Bei allem diesen Gedankengang beruft sich Leibniz nur auf Grotius und Pufendorf. Von Vitoria kein Wort, obwohl diese Ideen schon bei Vitoria zu finden sind.

Das rationalistische XVII. Jahrhundert, hat noch das Naturrecht, nicht nur in den interstaatlichen (*ius inter nationes*), sondern auch in den innerstaatlichen (*ius intra nationes*) Beziehungen (so das Preussische Landrecht) ununterbrochen behauptet. Aber das empiristische XIX. Jahrhundert konnte diese für die "historische Rechtsschule" quasi übernatürliche Quelle des Rechtes nicht dulden. Und so schien das Naturrecht jeder Art für immer erledigt, trotz der Versuche es wieder zu erneuern, so z.B. die Lehre von Rudolf Stammler vom "richtigen Recht" zeigen.³⁸

f) Die kantische Auffassung

Man könnte auch versuchen, wie es Kant tut, unser sittliches Handeln auf eine vernünftige autonome Einsicht zu gründen, die von jeder natürlichen Zielrichtung unserer Wünsche absieht. Aber, wie A. Schöpf sagt,³⁹ das Problem, das Kant aufgeworfen hat besteht, 1) darin, ob die Prüfung unseres Handelns am Maßstab der Vernünftigkeit zur Bestimmung der Sittlichkeit hinreicht. Und hängt 2) daran, ob wir den Charakter unserer Wünschen und unseres Begehrens richtig einschätzen, wenn wir die Leidenschaften als Seite der masslosen egoistische Wünschen einem von Leidenschaften und Neigungen freien moralischen Gefühl gegenüberstellen.

Kant hat den Ausdruck „iniustus hostis“ erfunden,⁴⁰ aber es ist nicht klar Wen er darunter denkt. Handelt es sich vielleicht um diejenigen Feinde die die Pakte und Kriegsverträge brechen? Um jene Verbrecher die Greuelthaten tun? Für Kant ist der „iniustus hostis“ „dessen

³⁷ Ebenda, S. 120.

³⁸ Die Idee des *richtigen Rechtes* ist "die Einheit von Einzelzwecken nach einem Endzweck der Gemeinschaft": *Lehre vom richtigen Recht*, Berlin-Leipzig 1902, S. 197. Soziales Ideal ist die "Gemeinschaft frei wollender Menschen", lb. S. 198. "Richtigkeit eines rechtlichen Willensinhalts heißt Übereinstimmung mit dem sozialen Ideal", lb. S. 201. Die "Orthosophie" ist das Wissen des Richtigen in allen seinen Anwendungen, die Methode von dem richtigen Bewußtseinsinhalt", lb. S. 621.

³⁹ A. SCHÖPF, „Sittliches Handeln und historischer Sinn“, in *Phil. Jahrbuch* 86 (1979) 334.

⁴⁰ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, S. 140 ff.

öffentlich (sei es wörtlich oder tätlich) geäußertes Wille eine *Maxime* verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel würde, kein Friedenszustand unter den Völkern möglich wäre, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste. Und gegen den das Recht der von ihm Bedrohten oder sich bedroht Fühlenden, keine Grenze hat.“ In Gegensatz zum Individualismus von Fichte versucht Kant, eine abstrakte universalisierende Form (*Maxime*) zu fördern, der aber jede konkrete Situation fehlt. Einerseits neigt Kant zum Humanismus, indem er „den gerechten Krieg als Rechstitel einer Landnahme anerkennt“,⁴¹ und die Aussrotung⁴² eines Staates durch einen Friedensschluss mit dem auch die *Amnestie*⁴³ verbunden ist, verhindern will. Andererseits aber: mit dem Begriff des „iniustus hostis“ verschwindet die Unterscheidung zwischen den Verbrechern und den „iustus hostis“.

g) Die Auffassung Fichtes über die Verfassung des Staates

Mit welchen Rechten kann der Fürst über euch herrschen? So fängt die Rede zur *Zurückforderung der Denkfreiheit* Fichtes an.⁴⁴ Sein Individualismus tritt ganz eindeutig im folgenden Satz hervor: „Der Mensch... kann niemanden Eigenthum seyn, weil er sein eigenes Eigenthum ist und bleiben muß. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Thierheit erhöht und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist, - sein Gewißen... Nichts darf ihm gebieten, als dieses Gesetz in ihm, denn es ist sein alleiniges Gesetz... Er hat *ein Recht* zu allem, was durch dieses alleinige Gesetz *nicht verboten ist*.“⁴⁵ Dieses Recht ist *unveräußerlich*, weil der Mensch „dieses mit unserer Persönlichkeit, mit unserer Sittlichkeit innig verknüpfte Recht, diesen von der schaffenden Weisheit ausdrücklich für uns angelegten Weg zur moralischen Veredlung“ nicht aufgeben darf. Es handelt sich um das *Sittengesetz*. Darüber hinaus gibt es auch eine weitere Art von Rechten: zu tun was das Gesetz bloß *erlaubt*, und diese Rechte sind *veräußerlich*: ich kann es sie anderen *schenken* oder gegen Veräußerungen des Anderen *vertauschen*, mit dem Umstand, daß es *freiwillig* aufgegeben ist; niemals muß er diese Rechte veräußern.

Diese letzten veräußerlichen Rechte entstehen durch *Vertrag* (Contract), auf den sich die *bürgerliche Gesellschaft* gründet. Diesen Vertrag schließt der Mensch, als *Mensch*,⁴⁶ nicht als *Geist*. Aber es dürfen nur Rechte auf *äußere Handlungen* nicht auf *innere Gesinnung* sein. Der

⁴¹ „Ebenda, S. 142.

⁴² Kants Ablehnung: „...einen Staat auf der Erde gleichsam verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht., sich in ein gemeinsames Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann“ (Zitat aus C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, S. 142).

⁴³ „Daß mit dem Friedensschluß auch die *Amnestie* verbunden ist, liegt schon im Begriffe desselben“ (Zitat aus C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, S. 142).

⁴⁴ Fichtes Werke, herg. von Immanuel Hermann Fichte (Photomechanischer Nachdruck), Bd. VI: Zur Politik und Moral, *Zurückforderung der Denkfreiheit*, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1971, S. 10-35.

⁴⁵ Ebenda, S. 11 f.

⁴⁶ Die Bezeichnung *Mensch* betrifft den Menschen als „unter anderen seines Gleichen lebend“ (Ebenda, S. 131). Die Bezeichnung *Geist* betrifft den Menschen „isoliert, mit seinem Gewißen und dem höchsten Executor seiner Ansprüche allein“ (Ebenda).

Vertrag bestimmt mein *Dürfen*, nicht mein *Sollen*. Sie sind also nicht gewißenspflichtig. Nur aus der „freiwilligen Übernahme derselben [bürgerlichen Gesetze] durch das Individuum entsteht die Verbindlichkeit“ dieser Gesetze.⁴⁷ Diese Gesellschaft gilt für mich insofern als ich „sie freiwillig aufnehme“, aber um diese freiwillige Aufnahme zu verwirklichen, muß die absolute Denkfreiheit gewährleistet werden, ohne die es uns unmöglich wäre, uns einem angemessenen Contract oder Vertrag freiwillig und vernünftig zu unterziehen, der auch das Recht zu irren beinhaltet. In der bürgerlichen Gesellschaft darf jedes freiwillige Mitglied seine eigenen veräusserlichen Rechte aufgeben unter der Bedingung, daß andere Mitglieder auch das Gleiche tun. Damit ein Mitglied wegen Verletzung dieser veräusserlichen Rechte durch die *ausübende Gewalt* bestraft werden darf, muß es sich vorher dieser möglichen Bestrafung freiwillig unterworfen und sie angenommen haben.

Da diese *ausübende Gewalt* ohne Nachteil nicht von der ganzen Gesellschaft ausgeübt werden kann, wird sie mehreren oder einem Mitglied, dem *Fürst* übertragen. Der Fürst hat also seine Rechte lediglich durch Übertragung von der Gesellschaft, aber diese kann keine Rechte dem Fürsten übertragen, die sie nicht selbst hätte.

Fichte erkennt also ganz klar an, daß der Mensch, nur insoweit als er Mensch ist, nicht aber als Geist, sich mit einem freiwilligen Contract dem Staat unterwerfen kann. Aber er behält für immer die Möglichkeit bei, aus diesem Staat herauszukommen, weil dieser nie und nimmer sich seiner geistigen Entwicklung widersetzen kann. „Kein Staat ist unabänderlich; es ist in ihrer Natur, daß sie sich alle ändern.“⁴⁸ Das ist nicht nur dann der Fall, wenn der Staat „schlecht“ ist, sondern auch wenn er „gut“ ist. Im ersteren Fall ist keiner der scholastischen Denker dagegen. Aber wie steht es, wenn der Staat „gut“ ist? Sollte man auch in diesem Falle die Verfassung des jeweiligen Staates abändern? Fichte sagt in diesem Fall „der Staat „ändert sich selbst ab“, wie eine „Kerze, die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche.“⁴⁹ Und da der Staat historisch gesehen, auch die „guten“, immer auf Beständigkeit pochen, muß der Einzelne immer gegen ihn kämpfen und versuchen ihn abzuändern. Aber mit welchen Mitteln? Darüber sagt Fichte kein Wort. Wären also die revolutionären Mittel gerechtfertigt? Fichte neigt dazu, das zu bejahen in seinem Beitrag zur Gerechtfertigung der Urteile über die französische Revolution, wobei er, so weit ich weiß, die Abänderlichkeit einer jeglichen Verfassung mit der Revolution verwechselt: „Die Clausel im gesellschaftlichen Vertrag, daß er unabänderlich sein sollte, wäre mithin der härteste Widerspruch gegen den Geist der Menschheit.“⁵⁰ Der Krieg wird zwar von Fichte nur im Notfall gerechtfertigt: „Der Krieg wäre ebenso zuverlässiges wie legitimes Mittel, die Herrschaft des

⁴⁷ Fichtes Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte (Photomechanischer Nachdruck), Bd. VI: Zur Politik und Moral, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*, S. 84

⁴⁸ Ebenda, S. 103.

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ Ebenda.

Rechts in internationalen Beziehungen sicherzustellen, wenn man nur ein weiteres Mittel finde, um immer der gerechten Sache zum Siege zu verhelfen.“⁵¹ Aber was bedeutet „Recht“ für Fichte? Wieso darf und muß man jegliche Verfassung abändern, wenn auch sie „gut“ ist?

h) Die phänomenologische Auffassung

Die Phänomenologie, andererseits, hat, im Gegenteil behauptet, daß wir nicht akzeptieren müssen, daß unser Streben und unsere Wünsche von vorneherein egoistisch sind. Es kommt vielmehr darauf an, wie die menschliche Vernunft den ethischen Charakter dieser Wünsche konzipiert. Und das geschieht unter der Bedingung einer intersubjektiven gelingenden Kommunikation der Menschen, nach der wir in unseren Wünschen immer schon an ein Minimum an Menschheit anknüpfen können. Aber inwieweit ist hier die Menschheit als universale Verständigungsgemeinschaft tatsächlich schon verwirklicht?

i) Die marxistische Auffassung

Darf man die Natur auf eine konkrete soziale Dimension beschränken, in der die Synthese zwischen dem Interesse des Individuums und dem der Gesellschaft nicht in der Komplementarität, sondern in der “Entfremdung” angesiedelt wird? Ist also die Intersubjektivität eine “Entfremdung”?

j) Der Strukturalismus

Ist es wirklich so, wie der Strukturalismus sagt, daß die Natur nichts als eine Summe von Vereinbarungen ist, die die Gesellschaft beschliesst, um weiter existieren zu können?

k) Heidegger und Bultmann

Haben Heidegger und Bultmann recht bei der Feststellung einer „Natur-Ontologie“, die aber vollkommen unerreichbar und ohne jegliche Intelligibilität ist, sodaß nur eine hermeneutische geschichtliche Erfahrung als Erkenntnisweg bleibt? Sind wir so weit gekommen, daß die Feststellung dessen, was Natur ist, nur vom menschlichen Geist, und überhaupt nicht von der Wirklichkeit der Dinge selbst abhängig ist?

l) Die Theorie Gadamer's

Darf man mit Gadamer's “praktischem Diskurs” die Verwirklichung der Menschheit vollkommen im aktuellen Humanitäts-Sinn verstehen, der in der Sprache zu Worte kommt? Sind danach alle möglichen Konflikte zwischen und in den Menschen nur ein Verlust am bestehenden Sinn, nur Sinnwidrigkeiten?

⁵¹ Zitat von P. SCHRECKER, „Leibniz' Prinzipien des Völkerrechts...“, S. 119.

m) Die pluralistische Demokratie

Das Verhältnis von Naturrecht und moderner pluralistischer Demokratie hat A. Schwan in einem gut strukturierten Artikel zusammengefasst: „Die pluralistische Demokratie basiert auf dem Prinzip der Volkssouveränität in jenem neuzeitlichen, genauer aufklärerischen Verständnis, kraft dessen die Selbstbestimmung der Individuen maßgeblich in sich eingeht, Volkssouveränität mithin zur politischen Artikulation der individuellen Selbstbestimmung in einem staatlichen Verband wird.“⁵²

n) Das christliche Denken

Die christlichen Denker haben stets vom Naturrecht gesprochen,⁵³ aber die politische mittelalterliche Situation der Kirche (*sacerdotium*) in ihren Beziehungen zum Imperium (*regnum*) hat immer beiden Seiten Schwierigkeiten bereitet. In einem interessanten Artikel hat Wilhelm Korff darauf hingewiesen, daß schon Thomas von Aquin den Begriff des „natürlichen Gesetzes“ im Rahmen seines Gesetztraktats entwickelt hat, in dem es vor allem um die Frage des theologisch-anthropologischen Begründungszusammenhangs menschlicher Normativität überhaupt geht, wobei die Bestimmung des Menschen als Bild Gottes auf eine transzendente Weise zu Grunde gelegt wird. So muß die Form, in der der Mensch Herrschaft ausübt, in Analogie zur schöpferischen Tätigkeit Gottes verstanden werden, sodaß diese Herrschaft der Vernunft nicht einfach vorgegeben wird, sondern ihr wesenhaft zur Gestaltung *aufgegeben* bleibt.⁵⁴ Der Mensch braucht die „lex æterna“, deren Ausdruck das Naturrecht ist, nicht zuerst zu kennen, um nach diesem zu handeln; es liegt in der menschlichen Vernunft, und das zu erstrebende Gut kann nur gelten, wenn es der Vernunft des Subjektes nicht widerspricht. Wo kann aber die Vernunft den praktischen Inhalt des zu verfolgenden Guten finden? Nach Thomas erhält die praktische Vernunft die jeweilige inhaltliche Qualifikation zum Guten oder Bösen eben mit der Aufnahme oder dem Verfehlen der im Menschen waltenden „*inclinationes naturales*“, die „die Vernunft von Natur aus als gut ergreift“. Auch Vitoria und Soto⁵⁵ beziehen sich auf diese „*Inclinationes naturales*“: „*Facere contra inclinationem naturae est facere contra*

⁵² SCHWAN, A., „Das Problem des Naturrechts in der pluralistischen Demokratie“, in *Phil. Jahrbuch* 64 (1987) 297.

⁵³ Suárez hat pädagogischerweise das Gemeingut präzise definieren wollen: „In einem ersten Sinn meint Gemeingut das, was von seiner Eigenart her vorrangig allgemein ist, so daß es gar nicht unter der Herrschaft einer privaten Person, sondern nur unter der der gesamten Gemeinschaft stehen kann“ (DL I, 7, 1. Zitat von M. Kremer, in *Francisco Suárez. Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, 2004, S. 267).

⁵⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica, Prologus*. (Zitat von A. SCHÖPF, „Sittliches Handeln und historischer Sinn“, in *Phil. Jahrbuch* 86 (1979) 287).

⁵⁵ „Si autem considerentur [*inclinationes naturales*] quatenus hominis sunt propriae, tunc legi naturae subduntur, puta rationi, caeterarum potentiarum moderationem, quae cunctos affectus debet intra suas lineas continere“ (*De iustitia et iure*, Lib. 1, q. 4, a. 4: Ex editione Salmanticae 1570).

legem.“⁵⁶ Die Natur als solche gibt uns keinen Anlaß zum Sollen. Es sind lediglich „inclinaciones“. Diese *inclinaciones naturales* aber machen noch nicht die unmittelbar handlungsleitenden Regeln aus; es sind „Metanormen“⁵⁷, d.h. sie bedürfen noch einer normativen Konkretion, die der politischen Tugend Klugheit⁵⁸ überantwortet und aufgegeben wird, weil sie die Voraussetzung für sittliches Handeln überhaupt ist. Somit ist der Weg zum naturalen, empirischen anthropologischen Substrat des Menschseins aufgemacht und zur Ausweitung und Entwicklung der ethischen Frage angebahnt. In seinem Aufsatz über „Tugend und Gesetz“⁵⁹ hat Markus Kremer ganz richtig darauf hingewiesen, daß auch bei Suárez Tugend und Gemeinwohl in enger Verbindung stehen,⁶⁰ sodaß „die moralischen Tugenden nicht nur auf das jeweilige Materialobjekt der Handlung gerichtet sind, sondern auch – insofern sie alle jene Umstände (*circumstantiae*) besitzen, die zur objektiv sittlichen Gutheit notwendig sind“ – auf deren Formalobjekt, die Angemessenheit (*convenientia*) zur vernünftigen Natur.“ Es ist gerade die Klugheit, die die Übereinstimmung des Handelns mit der Natur aufzeigt und über sie urteilt. Die suarezianische Meinung, Tugend sei ein *habitus perficiens rationalem potentiam et inclinans ad bonum* zeigt, wie Markus Kremer herausstellt, daß dieser ausdrückliche Vernunftbezug der Tugend auf die Notwendigkeit dieser Übereinstimmung zwischen dem in ihr angesetzten *bonum* und der natürlichen *ratio* verweist.⁶¹

3. Ein weiterer Weg, den Begriff „Beitrag“ zu verstehen

Es gibt noch einen vierten Weg, vom „Beitrag“ zu sprechen: die Anwendung herkömmlicher Begriffe (*ius gentium*, Naturrecht, *materia-forma*; *potentia-actus*, *finitum-infinitum*, Kontinuum-Diskontinuum, Sein-Nichts, Gegenwart-Geschichtlichkeit, Kosmos-Chaos, Finalität-Kausalität, Einheit-Mehrheit, Komplementarität-Dialektik, Wahrheit-Schein, Sein-Denken, Person-Welt, usw.) auf neue wissenschaftliche und philosophische Ereignissen der modernen Kultur. So hat Aloys Wenzl versucht, den vermeinten Widerspruch der Doppelnatur, als Welle und Korpuskel, die den Elementarteilchen der Materie zuerkannt werden muß, auflösen zu können, indem er

⁵⁶ So sagt Vitoria weiter: „Sed sunt plures inclinationes naturae. Ergo... Est inclinatio naturalis ad conservandum se, ergo tenetur conservare se... Unde ex hoc principio bene infertur quod id ad quod naturaliter homo inclinatur est bonum, et quod naturaliter abhorret est malum“ (*Comm. Ad 1.2 de lege*, in q. 94, a. 2).

⁵⁷ KORFF, W., „Der Rückgriff auf die Natur“, in *Phil. Jahrbuch* 94 (1987) 289.

⁵⁸ Man könnte sagen, daß die Tugend die Mutter der übrigen Tugenden ist - der hl. Thomas sagt sogar, „genitrix virtutum“, die Gebärerin. In *III Sententiarum*, dist. 33, q. 2, a. 5. (Cfr. Berthold Wald, *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft*. Bd. 2, 1986).

⁵⁹ In FRANCISCO SUÁREZ, *Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, 2004, S. 258.

⁶⁰ „At vero ius ipsum naturale, quod praecipit facere actum honestum, praecipit etiam, ut studiose fiat, quia hoc ipsum est dictamen rationis naturalis.“ *De Legibus* II, 10, 13. (Zitat von M. Kremer, A.a.O. S. 266).

⁶¹ FRANCISCO SUÁREZ, *Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, 2004, S. 267.

annimmt, daß die Elementarteilchen eine Energie repräsentieren, die sich wellenartig ausbreitet als Potenz, um sich im Bereich der Wellenfront korpuskelartig zu aktualisieren.⁶²

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff "entelecheia", der von J. v. Üxküll verwendet worden ist, um die Originalität des organischen Wesens zu explizieren, oder mit dem Begriff "Naturrecht". Darf man also von einer gewissen Permanenz klassischer Begriffe ausgehen? Es handelt sich nicht um die Aufstellung einer *philosophia perennis*, die für immer gültig wäre, sondern um die Feststellung, daß es bestimmte Begriffe gibt, die ihren analogen Wert nicht verlieren, wenn man sie auf andere Systeme überträgt. Der große deutsche Physiker Werner Heisenberg ist der Meinung, daß die Welt die Realisierung einer universalen Ordnung ist.⁶³ Karl Jaspers selbst spricht von einer "Achsen-Zeit" der Weltgeschichte, wobei er an die philosophischen Ideen des 7., 6., 5. und 4 Jahrhunderts denkt.

Es verhält sich ebenso mit der Lehre Victorias, dessen Argumente und Begriffe über Naturrecht auf andere politische Situationen übertragen worden sind. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Grotius Vitoria öfters zitiert, wobei der Begriff *Libertas* einen ganz entgegengesetzten Sinn hatte, wie Schmitt unterstreicht: „Dabei hat er [Grotius] die *Freiheit*, die der Dominikanermönch für die katholischen Spanier gegenüber den heidnischen Indianern geltend gemacht hatte, jetzt für die protestantischen Holländer und Engländer ins Feld geführt gegenüber denen der katholischen Portugiesen und Spaniern.“⁶⁴

Bei der Verwendung dieses Sinnes von Beitrag ist darauf zu achten, die vermeinten Ähnlichkeiten und Abhängigkeiten der Begriffe nur als materiellen Denkstoff anzunehmen. Es muß wenigstens ein Analogie vorhanden sein.

4. Ein unwürdiger Sinn bei der Beurteilung des Begriffes "Beitrag"

Schließlich, weiß ich nicht, ob ich von einem fünften, vielleicht unwürdigen Sinn von „Beitrag“ sprechen darf: Ich möchte nämlich fragen, ob nicht das Plagiat und der literarische Diebstahl auch eine gewisse Form von „Beitrag“ darstellen. Tatsächlich begegnen wir bei der Erörterung der Menschenrechte vielen Autoren, die ohne die Quellen ihrer juristischen Gedanken zu zitieren, vieles aus dem Reservoir der Schule von Salamanca geschöpft haben.

⁶² WENZL, A., "Bedeutung und Vieldeutigkeit der Dialektik", in *Bay. Akad. der Wissensch.* 8 (1959) 14.

⁶³ *Diálogos sobre la física atómica*, Madrid 1972.

⁶⁴ SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde*, Berlin 1997, S. 86.

III. Die Entdeckung einer Neuen Welt

Und wie war die Einstellung unserer Denker zum außerordentlichen Vorgang der Entdeckung einer neuen Welt?

Ich kann nicht umhin, Sie an das Urteil von Eschweiler über die Probleme zu erinnern, die die Studien über die spanische Spätscholastik in sich bergen. Das scheint mir für unser Thema unerlässlich, da es uns die Bedeutung und die noch fehlende, historische analytische Behandlungen ihres Beitrags zur Geschichte Europas und besonders zur Entwicklung der deutschen Philosophie vor Augen stellt: Wir dürfen uns nicht damit begnügen festzustellen, daß Vitoria, Soto, Suárez und die übrigen spanischen Scholastiker vielleicht ein besseres Latein gebraucht, das Quellenstudium betont, und eine Erneuerung der philosophischen Schuleigenart eingeleitet hätten, um gegen die kalte und strikte Nachfolge des Aristotelismus und des orthodoxen Thomismus zu eifern. Vielmehr ist noch zu eruieren, in wieweit sie die neuen philosophischen und wissenschaftlichen Prinzipien der Renaissance angenommen und wie sie versucht haben, diese auf den historischen Vorgang der Eroberung einer neuen Welt anzuwenden.

“So würde es für die deutsche Philosophieentwicklung besonders lehrreich sein, die Beziehungen der Wolffschen Schulphilosophie zur katholisch-protestantischen Scholastik des siebzehnten Jahrhunderts klarzulegen. Doch die bisherige Behandlung solcher Themen läßt durchwegs erkennen, daß sie allein dann zu historischen klaren und sicheren Ergebnissen führen kann, wenn vorher auch das Verhältnisglied, ‘die Scholastik’ nämlich, eine geschichtliche Größe geworden ist.”¹

1. Die Berechtigung der europäischen Landnahme

Dabei tauchte unter besonderer Berücksichtigung der menschlichen Natur –so wie sie sie verstanden haben– die Frage nach der Berechtigung der europäischen Landnahme im Ganzen auf.²

Die Natur und die politischen, juristischen Probleme müßten mit eigenen, immer noch der traditionellen Geschichtsauffassung (*Respublica Christiana*) anhaftenden Begriffen untersucht

¹ A.a.O., § 26.

² Vgl. ESCHWEILER, K.: „Wie ein weißer Rabe kommt das Urteil vor, welches Heinrich Ritter (*Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, II. Bd., Göttingen 1859, S. 66) über die Eigenart der Spätscholastik erreicht hat. Ritter hat besonders die politische Theorie der Mariana, Molina, Suarez studiert (vgl. seine *Geschichte der christlichen Philosophie* V. Bd., Hamburg 1850, S. 547-560) und bemerkt an der zuerst angegebenen Stelle, daß die Spätscholastik das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Leib und Seele, Staat und Kirche in einem neuen, von der mittelalterlichen Auffassung deutlich abweichenden Sinne bestimmt habe; dann heißt es: „Die Theorie, welche hierüber die katholischen Theologen und besonders die Jesuiten ausbildeten, sieht nun zwar der scholastischen Lehrweise sehr ähnlich; aber die abweichenden Folgerungen und die besondere Wendung, welche ihnen auf das Verhältnis zwischen christlicher und weltlicher Macht gegeben wurde, verraten doch einen veränderten Sinn, welcher bis zu den Grundsätzen hinaufsteigt“ (“Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVI. und XVII. Jahrhunderts”, in *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, VII, § 28, Fussnote 108).

werden, wobei Kirche und Reich noch eine mittelalterliche untrennbare Einheit bildeten. Man hat gesagt, die *Relectiones de Indis insularis* Vitorias und die *Defensio fidei* Suárez, z. B., seien nur aus dem Bedürfnis hervorgegangen, die Kirche und die ethischen Werte gegen den Eingriff des absoluten Staates zu verteidigen - als ob es sich bei diesen beiden *ordines*, trotz der unvermeidlichen, praktischen Differenzen und Spannungen, um den Kampf von zwei verschiedenen "Societates" gehandelt hätte. Nach Schmitt's Meinung, Vitoria "denkt nicht daran, Rückgängigmachung der *Conquista* zu verlangen oder gar einem anderen Volk, etwa den Franzosen oder Engländern, ein Mandat zur Wiedergutmachung und zur Bestrafung der *in bello injusto* versantes zu empfehlen."³ Aber, obgleich die erste Intention einer vitorianischen *Relectio* oder einer suarezianischen *Defensio fidei* im Grunde so aufgefasst wurden - die Begriffe und die Auffassungen über Menschenrechte und Ursprung der politischen und sozialen Welt, die in diesen Werken benutzt wurden, sind in ihrem eigenen, inneren und historischen Wert untersucht worden. Man darf sagen, daß, in diesem Falle das Ziel eine Rechtfertigung des Glaubens mit universellen gedanklichen Mitteln ist, die über jeden nur konfessionellen Charakter hinausgehen. Meines Erachtens, besteht das Novum der Scholastik des XVI. und XVII. Jahrhunderts darin, die grundlegenden Argumente aus der Rationalität der menschlichen Vernunft entnommen zu haben, obwohl die Argumentation noch im Rahmen einer Integration des Menschlichen und des Göttlichen, des Reiches und des Papsttums erfolgte.

Unsere scholastischen Denker hatten zwar die Absicht, ihre Arbeit in abstrakter Weise und Objektivität zu schreiben, manchmal als geistliche Berater, niemals aber als Juristen,⁴ sondern als Theologen und Philosophen. Dabei waren durchaus moraltheologische Motive maßgebend, aber auch solche, die sich aus einer rein rationalen Interpretation der Menschennatur ergaben. Außerdem traten sie als Gesandte mit päpstlichem Missionsauftrag auf, wodurch normalerweise der eigentliche Rechtstitel für die *Conquista* anerkannt wurde.⁵ Aber niemals darf man ihnen

³ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Berlin ⁴1997, S. 78, Fussnote 1. Anders war die Einstellung, z. B. eines Bartolomé de Las Casas („Verkündigung ohne jede Gewalt“). Die *Conquistadores* waren der Meinung, daß eine vorherige Unterwerfung der zu missionierenden Völker notwendig sei (politische Praxis), und Soto plädierte für eine Missionsarbeit unter militärischem Schutz. Ayala hat eine eigene Meinung, wie in den Ausführungen von Robert Schnepf zu sehen ist. Vgl. R. SCHNEPF, „Baltasar de Ayalas Beitrag zum Kriegsrecht und dessen Kritik bei Francisco Suárez und Hugo Grotius“, in N. BRIESKORN-M. RIEDENAUER (Hsg.) *Suche nach Frieden: politische Ethik in der Frühen Neuzeit III*, Theologie und Frieden, Bd. 26, Stuttgart 2003, S. 319-346.

⁴ Damals war es nicht selten, die Juristen zu verachten. Der große spanische Kardinal Cisneros gründete die Universität Alcalá (1510) ohne juristische Fakultät. Vgl. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Berlin ⁴1997, S. 79, Fussnote 1. (Zitat von BATAILLON, M., *Erasmus et l'Espagne*, Paris 1937, S. 14).

⁵ Ein Beispiel davon dürfte das Vorwort des Traktats *De Matrimonio* Vitorias sein. Seine Kollegen haben ihn darum gebeten, seine Meinung über die Ehescheidung des Königs Heinrich des VIII. der mit Katharina, der Tante von Karl V., verheiratet war, zu geben. Der Anlaß war vollkommen praktisch, aber Vitoria hat einen ganzen Traktat über die Ehe geschrieben und sich gewundert, daß gerade Geistliche sich um die Ehe gekümmert hätten. „At ego nescio an ineptus aliquando homine illo facturus sim qui hodie professus celibatum apud vos patres et viri religiosissimi de matrimonio sim oratione habiturus, qui sitis omnes et usu et specie et voto, non solum a nuptiis abhorrentes et alieni, sed totius continentiae vel exempla clarissima vel quantum in istam adolescentiam cadere potest, rudimenta certissima et indoles, quamvis expectationem vel spem superatura“ (*De matrimonio*, Intr.).

die Absicht unterstellen, bewußt die historischen Gegebenheiten außer Acht gelassen zu haben, um den Menschen behilflich zu sein und zu der wissenschaftlichen Kommunität beizutragen. Könige und Händler haben sie um ethische Beratung gebeten. Ihr Nachteil war, daß man vielfach geglaubt hat, sie wären noch mit dem herkömmlichen komplizierten und dialektischen Darstellungsapparat der Scholastik belastet.⁶ Auf jeden Fall darf man sie nicht mit den späteren un-theologischen Juristen, wie Ayala oder Gentilis vergleichen, dessen Satz *Theologi taceant in re aliena* berühmt geworden ist.

2. Die axiologische Hierarchie und der Verlust des Glaubens an die Schöpfung

Was später kam war eine Desintegration, sodaß alles, was in der Perspektive des Menschlich-Göttlichem gedacht wurde, nun in die Form eines "Menschlich-allzumenschlichen" umgesetzt wurde. Die mittelalterliche Einheit, d.h. die axiologische Hierarchie, war vom Ausmaß abhängig, in dem die göttliche Essenz in den verschiedenen Sphären gegenwärtig gedacht wurde. Und nicht nur das, sondern auch der Glaube an die Schöpfung der Welt und die aller Menschen spielte eine ausserordentliche Rolle: Da alle Menschen die gleiche von Gott geschöpfte Natur besitzen, haben sie auch die gleichen Rechte, wie die Freiheit und die Gleichheit. Papst Benedikt XVI. hat in seinen, in der Form eines Bändchens veröffentlichten Fastenpredigten in München, darauf hingewiesen, daß der Verlust des Glaubens an die Schöpfung eines der Zeichen der Modernität ist, die den Menschen nicht mehr als abhängig von der Gottheit sehen will - angefangen von Giordano Bruno (göttlicher, unabhängiger in sich selbst bestehender Kosmos) über Galilei (Kosmos nur als Objekt der Naturgesetzte, wobei „Gesetz“ nur im Sinne einer berechenbaren Funktion verstanden wird), und Luther (Kosmos und menschliche Natur müssen zugunsten der Erlösung zurückgestellt werden, die die Menschen vom Fluch der Schöpfung retten soll),⁷ bis in die moderne Zeit, in der Natur und Naturrecht je nach den verschiedenen Kulturen, Gesellschaften (Marx) oder Geschichtsauffassungen (Historizismus, Strukturalismus, pluralistische Demokratie) eine ihnen entsprechende und wechselnde Form annehmen müssen. Oder man denke an die moderne Physik, für welche die

⁶ R. SPECHT, im Vorwort seiner *Anmerkungen über die Übersetzung der fünften suarezianischen Disputatio* sagt: "Der vorliegende Erläuterungsband enthält keinen gelehrten Kommentar... Die Beifügung eines Hilfsmittels zur deutschen Übersetzung der Fünften Metaphysischen Disputation von Francisco Suárez war um so gebotener, als in den kommenden Jahrzehnten infolge der Umorientierung der Römischen Kirche, die starke Auswirkungen auf den Religionsunterricht der Sekundarstufe, auf das Curriculum katholischer Theologiestudenten und dadurch auf den Bildungsstand katholischer Kirchenbesucher hat, die Zahl der Leser, die auch nur einige scholastische Termini verstehen, rapide abnehmen wird. Namentlich im Falle eines Werks, das sich so stark auf Sachverhalte der vorneuzeitlichen Physik konzentriert wie die Fünfte Metaphysische Disputation, war der Aufwand der Herausgabe einer deutschen Übersetzung, die sich naturgemäß in erster Linie an Nichtspezialisten wendet, im Grunde nur dann vertretbar, wenn diesen Nichtspezialisten zugleich ein Instrument zur Erschließung des Textes zur Verfügung gestellt wurde." (*De unitate individuali eiusque principio: Disputatio V Über das Individuationsprinzip. Fünfte Metaphysische Disputation*), Hamburg, Felix Verlag, 1980.

⁷ RATZINGER, J., *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, München 1986.

Welt, als Natur, reine Geometrie und mathematische Formel ist. In einer entsprechenden Betrachtung der modernen Mathematik ist man so weit gekommen zu sagen, daß alle Eigenschaften die der Mathematik zugehören mit den göttlichen übereinstimmen.

Im Moment, in dem diese Einheit auseinanderbrach und verloren ging, zerfiel sie in drei von einander unabhängigen Sphären: die axiologisch neutrale, äußerliche Naturwelt, die geistig-ethische innere Welt, und die religiöse Sphäre.⁸ Der ethische Anspruch wird nicht mehr in einer gegenüber dem Menschen objektiven Natur gesehen, sondern in seinem *status* als moralisches freies Subjekt, als selbständige Person, die das Ziel in sich selbst hat. An die Stelle Gottes soll nur die Natur gesetzt werden; Gott ist zu verdrängen. Die klassische Lehre vom Naturrecht wird durch eine rationalistische Auffassung ersetzt, die sich in einer der Physik und den modernen Naturgesetzen ähnlichen Form darstellt. Die Juristen der folgenden Jahrhunderte waren auch Philosophen, insofern als sie die politische Intelligibilität als einen Teil der allgemeinen Notwendigkeit betrachteten, die die Natur regiert. Und es ist soweit gekommen, zu sagen, daß nicht einmal Gott selbst *de potentia absoluta* die Natur ändern kann – genauso wenig wie die Mathematik. Dem ganzen juristischen System des XVII. Jahrhunderts entspricht also die Auffassung einer mechanistischen Welt, die in der Kosmvision eines Laplace zu Tage tritt. Bei Hegel wird der absolute und souveräne Wille des Staates zum Maßstab und zur Norm der zwischenstaatlichen Beziehungen.⁹ Der Neohegelianismus (Binder¹⁰ und Larenz¹¹) hat diese Norm als „ethisches Bewußtsein der Nation“ betrachtet. Für J. Jellineck¹² ist die Selbstverpflichtung und die vertragliche Selbstlimitation der jeweiligen Nationen die Grundnorm. Triepel¹³ und Anzilotti¹⁴ haben die einzige Form des juristischen Zusammenseins in der *Vereinbarung* der kollektiven Entscheidungen der Nationen gesehen, und H. Kelsen¹⁵ versucht, den kantischen kategorischen Imperativ auf das internationale Recht zu übertragen. Die „volonté générale“ Rousseau's wird zur absoluten Souveränität. Der bedingungslose Wille, der die souveräne Entscheidung des absoluten Subjekts ist, wird zur Basis der Gesellschaft.

Trotzdem gilt, was G. Gusdorf sagt: „Die große Veränderung des Weltbildes und des Menschenbildes wurde schon vor der Aufklärungszeit erworben.“¹⁶ Und Goethe klagt über den jämmerlichen Einfluß, den diese Kosmvision auf ihn ausgeübt hat, und sagt: „...was diese

⁸ Vgl. RINTELEN, FRITZ JOACHIM VON, *Values in European Thought*, I, Pamplona 1972, S. 543.

⁹ Vgl. TRUYOL SERRA, A., „La filosofía del Derecho Internacional de A. Verdross y la superación del positivismo jurídico“, in *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid 1945) 588.

¹⁰ BINDER, J., „Der Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft“, in *Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft, Kant Studien* 25 (1920-21).

¹¹ LARENZ, K., *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 1935; *Sittlichkeit und Recht*, 1943.

¹² JELLINECK, G., *Die Lehre von den Staatsverbindungen*, 1882.

¹³ *Pacta sunt servanda*. Vgl. TRIEPEL, H., *Völkerrecht und Landrecht*, Leipzig 1899.

¹⁴ ANZILOTTI, L., *Lehrbuch des Völkerrechts*, Berlin-Leipzig 1929.

¹⁵ KELSEN, H., *Reine Rechtslehre*, 1934.

¹⁶ „La grande mutation de l'image du monde et de l'image de l'homme est acquise avant le temps de l'Éclaircissement. Les philosophes du XVIII^e siècle, en qui l'on voit d'ordinaire les artistes héroïques de la transformation du *globus intellectualis*, sont bien plutôt, pour l'essentiel, des héritiers.“ G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale...* Paris 1969, S. 484.

Männer für einen Einfluß auf meine Jugend gehabt haben und was es mich gekostet hat, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Füße in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen!“¹⁷ Die Aufklärung und die nachkommende Zeit stellt absolut nicht den Anfang der wissenschaftlichen Begrifflichkeit dar. Und, obwohl das Prinzip der Freiheit und der freiheitlichen Ordnung die evidente Errungenschaft der Aufklärung, der bürgerlichen Revolution, der liberalen gemäßigten sozialistischen Bewegungen und der vertragstheoretischen Staatskonstitution ist, immer muß die Frage aufgestellt werden: Kann die pluralistische Demokratie ohne tragende Prinzipien auskommen? Gibt es keine Grundwerte mehr, die die wesentlichen Bedingungen für die Erhaltung der Demokratie darstellen?¹⁸

¹⁷ Vgl. EKERMANN, J. P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Zürich 1948, S. 383.

¹⁸ Vgl. SCHWAN, A., „Das Problem des Naturrechts in der pluralistischen Demokratie“, in *Phil. Jahrbuch* 64 (1987) 300-301.

IV. Die Scholastik In der Renaissancezeit

1. Allgemeines

Die Renaissance setzte, im historischen Drama der gesamten Scholastik, eine Gegenüberstellung zwischen der scholastischen, öfters falsch oder einseitig interpretierten Tradition, deren Inhalte wegen ihrer methodologischen Logizismus schwer zu verstehen waren, und der modernen sich anbahnenden Denkweise voraus. Die Renaissance suchte eine Rückkehr zum Klasizismus und verachtete den scholastischen Logizismus, obwohl ihr es nicht immer gelungen ist, von dem scholastischen Denkreichtum abzusehen. Die christliche Weltanschauung, immer noch präsent in vielen Denkern der Renaissance, obwohl abgeschwächt und teilweise entstellt, ringt mit der heidnischen. Der Platonismus,¹ der Aristotelismus,² der Stoizismus³ und der Epikureismus und Atomismus⁴ gewinnen neues Leben.

2. Die Interpretationen der Renaissance

Der Mythos der Renaissance⁵ setzte eine radikale Gegenüberstellung zwischen dem Mittelalter und der Renaissance, zwischen der Scholastik und dem Humanismus, zwischen Tradition und Liberalismus.

Aber nicht alle sind mit diesem ungeschichtlichen Mithos einverstanden. Die geschichtliche Kontinuität ist an dem Überleben des Klassizismus während des ganzen Mittelalters, an der "kulturellen" Entdeckung des XII. Jahrhunderts und an anderen Faktoren, wie der Einfluß des Augustinismus und des Franziskanismus,⁶ sowie an der Suche nach einer experimentellen Wissenschaft schon erwähnt, interessiert. Es gibt auch Autoren, die der Meinung sind, daß die

¹ IOANNES ARGYROPOULOS (1416-1486); IOANNES BESSARION (1395-1472), *Adversus calumniatorem Platonis*; MARSILIUS FICINUS (1433-1499), vor allem mit seiner *Theologia platonica* (1474); PICCO DELLA MIRANDOLA, *De concordia Platonis et Aristotelis*; J. REUCHLIN (1455-1522), führte in Deutschland (Tübingen und Ingolstadt) das Hebräisch ein, und fühlte sich von dem jüdischen Cabala und dem mystischen Pithagoreismus der Zahlen stark angezogen.

² PIETRO POMPONAZZI hat versucht mit seinem Werk *Tractatus de immortalitate animæ* (1516), beweisen zu können, daß Aristoteles auf Grund seines Hylemorphismus, die Sterblichkeit der menschlichen Seele vertreten hatte. Ph. Melanchton hat dazu beigetragen, den Aristotelismus in den deutschen, protestantischen Universitäten wieder aufleben zu lassen.

³ JOHANNES LIPSIUS (1547-1606), Humanist und Profesor in Louvain, förderte den Platonismus und den Stoizismus.

⁴ FRANCIS BACON (1561-1626) dachte, daß die Naturphilosophie von Demokritus stichhaltiger war als die von Plato und Aristoteles (*De augmentis scientiarum*, 3,4). PIERRE GASSENDI (1592-1655) förderte den epikureischen Atomismus.

⁵ BURCKHARDT, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860. Er vertritt die Überzeugung, in der Renaissance sei nicht eine Wiederauferstehung der Antike zu beobachten, sondern das Erwachen des modernen italienischen Geistes und seine eigenständige Aneignung neuer Ausdrucksmittel. Der Kern seiner Renaissancegeschichte beruht auf der Annahme eines umfassenden Traditionsbruchs.

⁶ Vgl. MESTRE, ANTONIO, "La espiritualidad del siglo XVI. Historiadores ante *Erasmus y España* de Marcel Bataillon", in *Anales Valentinus* 42 (1995) 248 ff. Nach Meinung E. ASENSIO, "Die franziskanische Ader war viel stärker als die erasmistische" (zitiert von Mestre: Ib. S. 249). Man könnte also sagen, daß als der Erasmismus in Spanien einzutreten begann (1520-1530), einen schon von der franziskanischen Spiritualität vorbereiteten Weg vorfand.

Renaissance keine Einheit beschreibt, insofern daß es zwei verschiedene Renaissancen gibt: die klassische und humanistische, christlicher Herkunft, und die Gegen-Renaissance von Luther, Maquiavelli und Calvin.⁷ Aber es fehlen auch diejenige nicht, die meinen, daß die Renaissance ihre Wurzeln in der lutherischen Reform hat, die die "moderne Zeit", in engem Zusammenhang mit der religiösen Bewegung des XIV. Jahrhundert, von franziskanischer Herkunft⁸ eingeleitet hat. Sie betrachten dabei die spanische Scholastik nur als eine reaktionäre Antwort auf diese Reform. Schließlich gibt es auch Autoren, wie der spanische Philosoph José Ortega y Gasset, die die Renaissance generell als einen Rückschritt beschreiben, sodaß ihre Vertreter eigentlich nur „Mumienhändler von toten Sprachen waren“.⁹ Über die spanische Renaissance finden wir verschiedene Theorien: V. Klemperer und H. Morf z. B. negieren die Existenz einer spanischen Renaissance,¹⁰ während wichtige deutsche Forscher, vor allem K. Eschweiler¹¹, W. Ernst¹², C. Werner¹³, M. Grabmann¹⁴ und die Mitglieder des von M. Schmaus gegründete Martin-Grabmann-Forschungsinstitut in Köln¹⁵ – denen die Rehabilitierung der zweiten Scholastik und der Schule von Salamanca zu verdanken ist –, italienische,¹⁶ spanische¹⁷ und südamerikanische Denker, vor allem Argentinier, wie A. Caturelli,¹⁸ die die

⁷ BATTISTI, E., *L'Antirinascimento*, Milano 1962; H. HAYDN, *The Counter Renaissance*, New York 1950).

⁸ BURDACH, J., *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin 1910.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz*. Apéndice 2: *Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma*, in *Obras completas*, Bd. VIII, S. 352-356.

¹⁰ KLEMPERER, V., „Gibt es eine spanische Renaissance?“, in *Logos* 16 (1972) 221-161; H. MORF, *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig 1909, S. 220.

¹¹ „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft* (1928) 251-325.

¹² *Die Tugendlehre des Franz Suárez*, Leipzig 1964.

¹³ *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 Bde. Regensburg 1861-1864.

¹⁴ ESCHWEILER, K., „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, (1928) 251-325. Im spanischsprechenden Raum, bezeichnet man diese Scholastik eigentlich nicht als „Spätscholastik“, sondern als „zweite Scholastik“; Vgl. auch GRABMANN, M., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 Bde., München 1926-56; *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933 (Herders theologische Grundrisse); *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde, Freiburg, St. Louis 1909-11. J. HÖFFNER, J.-ÜBERBERG, J., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1915; VLEESCHAUWER, J., „Un paralelo protestante a la obra de Suárez“, in *Revista de Filosofía* 8 (1949) 363-400; EHRLE, F., „Die vatikanischen Handschriften der salmanticenser Theologen des XVI. Jahrhunderts“, in *Der Katholik* (1884-1885); STEGMÜLLER, F., „Die spanischen Handschriften der salmanticenser Theologen“, *Theol. Rev.* 30 (1931) 361-365.

¹⁵ Das Martin-Grabmann-Forschungsinstitut, nach einem der bedeutendsten Erforscher der mittelalterlichen Theologie und Philosophie benannt, wurde am 3. Januar 1953 von Michael Schmaus gegründet. Das Institut ist mit der Verbindung von historischer und systematischer Betrachtung eine im deutschsprachigen Raum einzigartige Einrichtung. Leider, soweit ich weiss, hat heute dieses Institut keinen Einfluss mehr.

¹⁶ GIACON, C., *La seconda escolastica*, Milano 1944-1950.

¹⁷ MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Escuelas teológicas en España*, in *Ensayos de crítica filosófica*, Edición Nacional, Bd. 43; PEREÑA, L., *Proceso a la conquista de América: veredicto de la Escuela de Salamanca; nuevas claves de interpretación histórica*, Madrid 1987; TRUYOL SERRA, A., *Genèse et fondaments spirituels de l'idée d'une communauté universelle. De la civitas maxima stoïcienne à la civitas gentium moderne*, Lissbone 1958; ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid 1963, S.127 f.; MARÍAS, J., *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*. Apéndice: *Suárez en la perspectiva de la razón histórica*,

spanische zweite Scholastik mit Begeisterung erläutern und rühmen. In dieser Beziehung muß ich die Meinung von M. Kremer unterstreichen, nach der „der Versuch, die Einheit der Theologie trotz deren fundamentaler Infragestellung durch den Humanismus und die Reformation zu bewahren, als das eigentliche Verdienst der Spanier anzusehen ist.“¹⁹

3. Die Naturwissenschaft in der Scholastik der Renaissance und bei ihren Vorläufern

Wenn wir nun versuchen wollen, den Beitrag der Scholastik zur Naturphilosophie in den Blick zu nehmen, so stellen sich zunächst die Fragen: Vertritt sie eigentlich eine „generatio spontanea“, eine Theorie, nach der Lebewesen spontan aus lebloser Materie entstehen? Und entsprechend: Begegnet uns hier eine Geschichtstheorie, nach der neue Gedanken aus theoretischen Defiziten oder aus falschen Interpretationen der Vergangenheit entstehen? Haben die Scholastiker sich nicht um die Probleme der Naturwissenschaft gekümmert? Es scheint geradezu das Gegenteil zu treffen, man könnte sogar behaupten, daß es scholastische Philosophen waren, die den entscheidenden Anstoß für die neue Physik gegeben haben.

In seinem Werk *The Origins of modern Science*,²⁰ sagt Herbert Butterfield:

„Im späten Mittelalter war schon eine besondere Entwicklung von Ideen anwesend, die als erstes Kapitel der so genannten wissenschaftlichen Revolution betrachtet werden kann. Merkwürdig scheint uns festzustellen, daß diese verachteten scholastischen Disputationes zur „key-position“ in der Geschichte der neuen Physik geworden sind. Vielleicht war das Fehlen an mathematischen Kenntnissen oder das Scheitern, ihre Theorien mit mathematischen Mitteln formulieren zu können, der verantwortliche Grund, warum diese *Disputationes* oder *Quodlibeta* als Spizfindigkeiten betrachtet worden sind, gerade bei diesen Menschen, die eifrig einen Weg für die moderne mechanische Wissenschaft zu finden wünschten.“

Und Heribert Nobis hat auch festgestellt, daß „die Oresmische Methode einer graphischen Darstellung der ‚intensio‘ und ‚remissio‘ qualitatum insbesondere der Bewegungen, aber auch der Erwärmung und Abkühlung in einer entsprechenden astronomischen Praxis, die schon im Frühmittelalter geübt wurde, ihren Ursprung hatte.“²¹ Und er sagt weiter daß „die platonische Weltseele eine Hypostase zahlenarmonikaler Beziehungen darstellt... Wenn man nun... die platonische Weltseele als natura universalis auffasst, die die Planetenbewegungen verursachte, und wenn man weiter diese natura universalis dann enthypostasierte, d. h. sie in einem

Pontevedra 1951, S. 89 f.; FERRATER MORA, J., *Cuestiones disputadas. Ensayos de Filosofía: Suárez y la Filosofía Moderna*, Madrid 1955, S. 155-164, und a.m.

¹⁸ CATURELLI, A., *La filosofía medieval*, Córdoba 1972, cap. XI: *La segunda escolástica española*, S. 352-356.

¹⁹ FRANCISCO SUÁREZ. *Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, 2004, S. 256.

²⁰ London 1965, S. 14 u. f.

²¹ H. NOBIS, „Die Umwandlung der mittelalterlichen Naturvorstellung“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* (Akad. Wiss Mainz) 13, 1 (1969) 3-57. hier: 44.

Komplex rein mathematischer Beziehungen ohne qualitativen Bedeutungsinhalt auflöst, so bekommt der Naturbegriff dadurch als allgemeine Natur, rein mathematischer Charakter... In dieser Weise entstand nämlich ideengeschichtlich im Laufe des Spätmittelalters schon die Vorstellung einer Naturgesetzlichkeit mit mathematischem Charakter.²²

a) *Aristoteles, der Begründer der Physik?*

Vergessen wir nicht, daß, trotz der Verwerfung, die die aristotelische Physik im Mittelalter – abgesehen von den wissenschaftlichen Traktaten des XIV. Jahrhunderts – erfahren hat, es gerade Aristoteles war, der die Physik einführte, indem er das Problem aufwarf, wie die Körper sich bewegen. Aber seine Physik hatte eine zu sehr phänomenengebundene und beschreibende Darstellung, was nicht besagt, daß sie an Hand der damaligen Erfahrungen, falsch war, weil seine wissenschaftliche Absicht darin bestand, eine Erklärung der als Phänomene gegebenen, scheinbaren Bewegungen der Körper zu ihrem Ziel hin zu geben.

b) *Die moderne Physik, das Wunder und der hl. Augustinus*

Die moderne Physik bietet, im Gegensatz dazu, eine abstrakte Methodologie auf der Suche nach einem universellen Gesetz an, das als unsichtbarer Erklärungsgrund der physikalischen Phänomene betrachtet wird, z.B., das in mathematischen Formel dargestellte Trägheitsgesetz. Manche moderne Physiker gehen in der Wertung dieser Gesetze sogar so weit, daß sie im Hinblick auf die traditionelle Auffassung der Wunder die Natur als eine der Willkür eines launischen Schöpfers entzogene Konstante betrachten. Sonst hätten die Naturgesetze keinen Sinn mehr.

Diese Frage hatte schon der hl. Augustinus beantwortet:

“Wenn wir bejahen, daß die *rationes seminales* in Form einer Evolution wirksam sind, dann scheint es daß nicht nur die Verwandlung von Wasser zu Wein [in Cana aus Galiläa], sondern auch alle Wunder, die im Alltag gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur geschehen, gegen sie gerichtet sind. Wenn wir aber sagen, daß sie [die *rationes seminales*] plötzlich hervortreten (Augustinus denkt hier vielleicht an die Spontanheilung von einer Krankheit) dann wird es noch absurder sein, daß alle alltägliche Formen und Species der Natur das Zeitintervall nicht respektieren, dem alle Wirkursachen [*rationes causales*] unterworfen sind. Es bleibt also nichts anderes übrig als zu sagen, daß alles geschaffen ist, um nach beiden Formen zu handeln: entweder nach der ersten Form, nach der die Zeitintervalle gewöhnlich verlaufen; oder nach der zweiten Form, nach der Wunder und ausserordentliche Werke zu

²² Ebenda, S. 45.

Tage treten, so wie Gott bestimmt, daß sie je nach den verschiedenen Umständen erscheinen sollen.“²³

Im Anschluß an die *Stoa* glaubt Augustinus, daß die Schöpfung aus dem Verstand Gottes stammt, dessen Logos der einzige ist, der schöpfen kann; aber das Geschöpf behält noch seine eigene Struktur bei. Gott erschafft die Welt vermittels der *rationes aeternae*, aber er läßt die geschöpfliche Kausalität gelten. Daß Gott der erste Urheber der Welt ist, hat auch der Stoicismus anerkannt, aber für ein monistisches Weltsystem wie das stoische, haben die *causae secundae* keine Chance mehr. Es gibt keinen Platz für eine selbständige Wissenschaft.

c) Suárez und die Natur

Suárez, der öfters den hl. Augustinus zitiert, geht noch weiter. Er erkennt auch die relative Selbständigkeit der Natur an, wodurch eine Wissenschaft über notwendige Naturzusammenhänge möglich wird (*naturale debitum et connexionem ipsarum rerum*), indem die Natur ihre Wirkung (*virtutem agendi*) wohl aus dem Willen Gottes als Schöpfer, bekommt, nicht aber aus einem dem originalen Schöpferwillen noch hinzugefügten oder gratis gegebenen Willen.²⁴ Die scholastische Konzeption einer *potentia absoluta* läßt uns Gott als einen ersten Schöpfer betrachten, der den *causae secundae* ihre eigene Kraft verleiht. Gott hat die Natur ernst genommen und darum der Wissenschaft einen wichtigen Platz zugeordnet; so sind wir von der Angst vor einem „Willkürgott“ frei. Im Gegenteil, der Gedanke, daß Gott, als „artifex“, und erste Ursache, die Natur als ein „Haus“, als einen Effekt, gebaut hat, das weiterbestehen könnte ohne den „Einfluß“ des „artifex“,²⁵ zeigt uns, daß Suárez die konstruktive Naturauffassung, die im 16. Jahrhundert endgültig zum Durchbruch kam, betrachtet hat, in dem Sinne, daß die Natur aus einem „vehiculum actionis Dei“ zu einem „vehiculum actionis hominis“ wird.

In diesem Zusammenhang hat Karl Eschweiler²⁶ bewiesen, daß Suárez den Begriff „*potentia oboedientialis activa*“ in die Spätscholastik eingeführt hat, nach dem er in seinen *Disputationes Metaphysicae*, gegen Thomas und gegen *omnes eius discipuli et interpretes* die These vertreten hat, nichts hindere anzunehmen, daß Gott *per specialissimum concursum* jedes Geschöpf zu jeder denkbaren Handlung, also auch zur *actio creativa* erheben könne.²⁷ Die

²³ *De Gen. ad lit.*, VI, 14, 25.

²⁴ „Sicut etiam ex voluntate Dei habent ipsam virtutem agendi, non tamen ex voluntate omnino superaddita et quasi mere gratis adiuncta voluntati qua vult tales creaturas esse, sed sunt connexae hae voluntates iuxta naturale debitum et connexionem ipsarum rerum. Unde, quod voluerit Deus ignem calefacere et aquam frigefacere non est mere voluntarium, sed suo modo debitum, ex suppositione quod voluerit tales res creare.“ (DM 18, 1,10).

²⁵ „Et domus ad extra est longe diversae et inferioris rationis ab idea domus quam artifex habet, et nihilominus permanet cessante influxu artificis: cur ergo non poterit idem dici de effectibus primae causae? aut quae singularis ratio in illis poterit assignari? (DM 21, 1, 2).

²⁶ *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik...* I, § 2.

²⁷ DM 20, 3, 5: *An dari possit instrumentum creationis*. „Haec enim ratio optima est in instrumentis naturae, quae per se ordinata, determinata et necessaria sunt ad suos effectus. In instrumentis autem divinis nullam vim habet illa probatio, quia verissimum est instrumenta divina non esse determinata, sed

Natur „non agit frustra“, weil sie wirklich handelt (*vere agit*). Aber das Erstaunliche dabei ist, daß selbst Leibniz diesen Begriff der *potentia oboedientialis activa* vorgeschwebt hat, obwohl er sagt, daß er die Scholastik in seinen Studentenjahren nur „wie ein Roman“ gelesen habe. Nach allem ist es wohl nicht richtig anzunehmen, Leibniz sei mit der spanischen Scholastik und besonders Suárez und Vázquez nicht vertraut gewesen! Alles kommt darauf an, wie sein Verhältnis zur Spätscholastik betrachtet wird.²⁸ Nicht umsonst haben Hurtado, Comton und Leibniz selbst, den Suárez als den Urheber des Begriffs Kausalität gekennzeichnet.²⁹

d) Vitoria und die Natur

In seinem Traktat *De homicidio* betrachtet Vitoria die Zwischenfrage, ob Gott –wie Gabriel³⁰ meint–, die vorhandene Natur der Dinge ändern, oder ob er sie am Anfang der Schöpfung anders schöpfen könne als sie jetzt sind.³¹ Seine Antwort ist negativ, weil es Natureigenschaften gibt, die den Naturdingen nicht als etwas Hinzugefügte zugehören, sondern als etwas Essentielles.³² Die Meinung des hl. Augustinus, nach der wir die Natur der Dinge so verstehen als das was Gott ihnen am Anfang der Schöpfung geben wollte, muß gut interpretiert werden. Entweder ist das Wesen der Dinge in Beziehung zu ihren Eigenschaften indifferent zu bestimmten Eigenschaften oder nicht. Wenn nein, dann hätte Gott nicht anders machen können, als das wozu die Essenz der Dinge mehr tendiert, auch eine mehr „natürliche“ Anlage hätte. Wenn ja, dann, d.h. wenn sie indifferent sind, dann werden sie, mit dem gewöhnlichen natürlichen Konkurs Gottes, gleichzeitig eine Eigenschaft oder ihre entgegengesetzte zu eigen haben. Konsequenterweise könnte es sich nicht ergeben, daß die eine Eigenschaft mehr „natürlich“ wäre als die andere. Beides hätte das gleiche „Recht“ „natürlich“ zu sein. Auf diese Weise versucht Vitoria die Beständigkeit und Möglichkeit einer Naturwissenschaft, die frei von jedem Voluntarismus ist.

indifferentia et quasi universalia per potentiam oboedientialem; determinantur autem ad determinatas actiones per divinam voluntatem et elevationem seu specialissimum concursum. Quare talia instrumenta non sunt quidem necessaria, nam sine illis aeque potest Deus eosdem effectus facere; non tamen propterea dicentur esse frustra, quia et quando elevantur et assumuntur, vere agunt, et non sine fine et causa rationabili elevantur ut agant.” Cfr. Ib. n. 9: “contendimus, hanc actionem [sc. creativam] posse communicari instrumento creato per elevationem.” Diese Auffassung hat Leibniz in seiner *Theodicea* abgewissen.

²⁸ Ebenda.

²⁹ *Dissertatio praeliminaris*. Ausg. Gerhardt IV, 148 (Zitiert von ESCHWEILER, K. a.a.O, I, § 4, Fussnote 20). Vgl. mein Werk, *Die Anthropologie des Suárez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. ²1982, S. 55 ff. und meinen Artikel: “La posición de Suárez en la historia”, in *Anales del Seminario de Valencia* 2 (1962) 56-71.

³⁰ In 4., d. 1, q. 1.

³¹ *De homicidio*, n. 4 (Nach der Ed. von T. Urdanoz, Madrid 1960).

³² “... multae sunt proprietates et aptitudines rerum, quae secundum communem opinionem non conveniunt rebus per aliquas qualitates superadditas, sed immediate per suas essentias... Quia Deus non potest tollere effectum causae formalis, manente causa formalis... Nec Deus ipse posset cum generali concursu facere ut homo naturaliter posset suscitare mortuum, ita nec potest facere quod aqua produceret calorem...” (Ib., n. 5)

d) Die Vorläufer der modernen Naturwissenschaft

Robertus Grosseteste (1170-1253), Roger Bacon (1210/15-ca 1292); Francis of Marchia (1290-1344) und Nicolaus Oresmes († 1382) waren Vorkämpfer der experimentellen Wissenschaft, die sich freimachte von der alten. Iohannes Buridanus (ca 1295-1356), Albertus aus Saxen († 1390) und Marsilius von Inghen entdeckten und entwickelten den Begriff *impetus*, als akzidentelle Schwere, als die innere Tendenz eines Körpers, seine Bewegung aufrechtzuerhalten. Der erste Anstoß durch Gott reicht vollkommen aus zu einer unaufhörlichen, gleichförmigen Bewegung ohne Widerstand - eine Theorie die dem aristotelischen Begriffe *dynamis* und *enérgēia* näher kommt als die der Nominalisten, die die inneren und unsichtbaren Prinzipien der Körperwelt nicht kannten. Descartes hat später diesen Begriff aufgenommen und mit seiner „Bewegungsquantitas“ (quantitas motus) ausgedrückt; Newton mit seinem „Moment der Bewegung“ und Newton mit seinem „quantitas motus“: m.v.³³

Ähnlich steht es mit der üblichen Auffassung Wilhelm von Occam (1300-1350) oder einer von seinen Schülern³⁴ sei als der Vater der modernen Naturwissenschaft zu betrachten. Entspricht es der historischen Wirklichkeit? Der Historiker der Naturwissenschaft, Dijksterhuis sagt: „Man darf fragen, ob eine solche kritische Haltung [Occams nämlich] wirklich günstig war für die Wissenschaft.“³⁵ Denn die akosmistische Auffassung des Terminismus und Nominalismus, aufgrund der Gott, mit seinem absolutem Willen in uns eine Wahrnehmung des Kosmos ohne seine reelle Existenz erzeugen könnte, führt uns in einen Skeptizismus, der mit der neuen Naturwissenschaft schlechthin unvereinbar ist. Occams Nominalismus ist insofern ein Antirealismus, als er die Erkennbarkeit der substantiellen Form negiert, nicht aber insofern als er die meßbaren mechanistischen Akkidenzien der Aussenwelt in Betracht zieht. Alois Dempf hat sich

³³ Zusammenfassend könnten wir sagen, daß der Ursprung der modernen Physik mehr in der progressiven Mathematisierung der Naturgesetze, als in dem occamistischen Voluntarismus zu finden ist. ROGER BACON (1214-1292) und sein Lehrer ROBERT GROSSETESTE (1168-1253), beide aus der Franziskaner-Schule, waren gute Kenner der arabischen Wissenschaft und befürworteten die Anwendung der Mathematik für die Erforschung der Natur. Die arabische Naturwissenschaft mit ihrem hohen mathematischen Niveau war der Hebel für die Entstehung der neuen Physik. GERBERTO VON AURILLAC (Papa Silvestre II: 930-1003) studierte in Ripoll und Vich (Spanien) die arabische Mathematik. PEDRO ALFONSO DE HUESCA (ca. 1100) reist nach Frankreich und England; die Übersetzungen von ROBERTO DE CHESTER (*Ketenensis* genannt) und von ADELARDO VON BATH machten Europa mit der Algebra und der Arithmetik vertraut; AL-KHWĀRIZMĪ (*Algoritmi*), einer der genialsten Mathematiker der Geschichte, entdeckte ein Zahlensystem mit induistischen Zeichen mit der Ziffer „0“, das unausweichlich geworden ist für das moderne Rechnen. JOHN NAPIER (1550-1617) erdachte die Idee des Logarithmus (*Mirifici logarithmorum canonis decriptio*); LEONARDO FIBONACCI DE PISA (1170-1240) lernte Arabisch mit nur 12 Jahren und kannte das Werk von ABRAHAM BAR HIYYA (*Savasorda* genannt), der schon mit Quadrategleichungen gerechnet hat. Alle diese waren Vorläufer der neuen Physik, die ihre Wurzel schon in den mathematischen Vorstellungen von Platon und Pythagoras hat. Aber es ist, anzuerkennen, daß diese mathematische Methodologie nicht immer angewandt wurde, denn es waren auch viele von ihren Nachfolgern, die sich dem unfruchtbaren Spiel der Logik ergaben, was eine Dekadenz der Philosophie zu Folge hatte.

³⁴ Nikolaus von Autrecourt (1300-1369), bekannt als der „Hume der Scholastik“, hatte die Realität der Aussenwelt mit folgenden Worten in Frage gestellt: *Non potest evidentiter ostendi, quin omnia quae apparent, sint vera*; und so lebte der atomistische Mechanizismus wieder auf: *In rebus naturalibus non est nisi motus localis*.

³⁵ *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, S. 185.

in seinem Werk *Metaphysik des Mittelalters*,³⁶ darüber kritisch geäußert. Es ist demnach nicht der Nominalismus, sondern der kritische Realismus, oder, modern ausgedrückt, der Konstanten-Universalismus der Standpunkt der neuen Physik, die von Kepler bis Plank nach der Existenz von universellen Gesetzen sucht, d.h. von einer formalen Struktur (Formalismus), durch welche die mechanistische, meßbare und phänomenale Welt eine Konsistenz erhält.

Die Werke von Leonardo da Vinci (1452-1519), Nicolas Copernicus (1473-1543), Ioannes Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1643) und Isaac Newton (1643-1727) erschienen in einer Zeitspanne von zwei Jahrhunderten, führen sie die moderne wissenschaftliche, mechanistische Methodologie der Renaissance ein, obwohl das manchmal ein Verlassen der fundamentalen christlichen Weltanschauung der Schöpfung Gottes bedeutete. Z. B. für Newton war die Raum-Zeit "sensorium Gottes";³⁷ Zeit und Raum waren unendlich und absolut, um der Allmacht der göttlichen Schöpfung und seiner Immensität Platz zu lassen. Aber das Fundamentale in dieser Methodologie war die deduktive Mathematik.

4. Die Magie

Wichtig in diesem Zusammenhang ist das Wiederaufleben der Magie oder die philosophisch-mystische Naturphilosophie³⁸. Nicht umsonst haben sich Vitoria (*De arte magica* 1540), Suárez (DM 19) und auch G. Bruno³⁹ mit diesem Thema auseinandergesetzt.

Während des XI. und XII. Jahrhunderts hat man die Meinung vertreten, daß Gott der Natur Gesetze gegeben und die Welt aus dem Chaos gerettet hatte, sodaß die Natur eine der größten und wichtigsten Prinzipien der Ordnung und der Gleichmäßigkeit war, die er der Welt gegeben hatte. Er selbst hätte sich verpflichtet, diese Gesetze aufrechtzuerhalten; die Wunder waren spezielle und pünktliche Interventionen der Göttlichkeit. Man unterschied drei Typen von ausserordentlichen Phänomenen:⁴⁰ Das göttliche Wunder, die Magie und das Rare, Extravagante und Sonderbare. Das Letztere schien ein Wunder zu sein, aber es war keines.

Die menschliche Freiheit war für unsere Scholastiker viel zu wichtig, um sie dem *fatum naturae*, der Magie oder der neuen calvinistischen Lehre der Prädestination zu überlassen. Der Name "fatum", sagt Suárez, bedeutet nur eine Reihe von Ursachen, die der göttlichen Vorsehung unterliegen, die ihnen aber keine Notwendigkeit auferlegt, sodaß alle nach der ihnen gemäßen Art wirken läßt.⁴¹

³⁶ Darmstadt 1971, S. 152.

³⁷ *Optik*, q. 3.

³⁸ Vgl. MARTÍNEZ DEL RIO, ANTONIO, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Louvain 1599-1600.

³⁹ *De Magia* (1590), wo er diese Definition gibt: "...hominem sapientem cum virtute agendi".

⁴⁰ Vgl. GERVAIS VON TILBURG, *Otia imperialia* (ca. 1214); LE GOFF, JACQUES, *Le Dieu du Moyen Age*, 2003.

⁴¹ "Quidam etiam novi haeretici (quod Calvino et sequacibus tribuere possumus) hoc genus fati introduxerunt, licet fortasse non sub eo nomine; docent enim omnia ex necessitate evenire, non ex solo influxu caelorum, sed ex superiori influxu Dei ita moventis et applicantis omnes causas secundas ad agendum ut ex necessitate illud agant ad quod impelluntur, et nihil aliud. Hanc vero necessitatem

5. Die katholische Reform, das Konzil von Trient und die Reform

Die katholische Reform beginnt in Italien und in Spanien. Ihr gegenreformistische Charakter ist evident. Aber es ist nicht der einzige Versuch, denn diese kirchliche Reform hatte schon ihre Vorläufer im Mittelalter und suchte eine Renovierung und geistliche Reform der Kirche. Das Dekret *De iustificatione*, von Trient (1547), hatte eigentlich zum Ziel zu klären, daß sich die übernatürliche Heilung nicht in der *sola fide*, ohne die Hilfe der menschlichen Werke und der Sakramente vollzieht.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist die bedeutende Rolle, die Domingo de Soto bei der Redaktion dieses Dekrets gehabt hat. Später kommen wir darauf eine Skizze seines Beitrags zu geben. Jetzt sei nur daran erinnert, daß Soto in Trient als kaiserlicher Theologe anwesend war (erste Etappe, 1545-1547) und bald gewann er wegen seiner theologischen Autorität die Sympathien seiner Kollegen. Sein Auftrag war aber nicht leicht, denn bald brach eine Auseinandersetzung zwischen den neuen italienischen Humanisten, die im Konzil zur Zeit vorwiegend waren, und den traditionellen Universitätslehrern, den Scholastikern aus, bei denen die *lectio biblica* (d.h. eine Art von biblischer Vorlesung) und die Predigt im Mittelpunkt stand. Das Vorhaben des Konzils war, unter anderem, die theologische Erhöhung und Verbesserung der Welpriester, wobei die neue humanistische Reform „zurück zu den Quellen der Hl. Schrift“, als die beste betrachtet wurde. Die *lectio biblica* eiferte mit der *lectio scholastica*. Soto versuchte einen Kompromiss, aber am Ende gewann die humanistische Partei und im Dekret *Super lectione biblica et praedicatione* (sess. V, 17-6-1546) erwähnte man der *lectio scholastica* nicht. Im Laufe des Konzils änderte sich aber die Situation, zugunsten der von Soto neu vorgestellten Scholastik, die die Konzilsväter mit der traditionellen verwechselt hatten.⁴²

Nicht im Rahmen dieses Konzils, wohl aber in seiner Schrift über *De incarnatione*,⁴³ hat Suárez versucht, dieses zentrale Mysterium des christlichen Glaubens aus Dankbarkeit an

subiiciunt divinae voluntati, et respectu illius dicunt esse simpliciter variabilem; quamvis supposita aeterna Dei dispositione iam immutabili, qua statuit universas res ita condere, gubernare et impellere ut omnia ex necessitate eveniant, quae respectu creaturarum est necessitas simpliciter, respectu vero Dei est necessitas immutabilitatis.... (DM. 19, s. 11, n. 3). Consonatque ipsum nomen fati, quod a fando dictum est, unde significat id quod effatum est, non ipsum qui effatus est. Adde, neque etiam tribui fatum proprie in dicta significatione actibus liberis voluntatis creatae, quia liberum arbitrium Deo subiicitur immediate et non aliis causis vel dispositioni earum nisi per accidens ac remote; et ideo vel nullo modo, vel nonnisi impropriissime proprii actus liberi arbitrii possunt fato attribui, ipsammet Dei providentiam et immediatum influxum eius fatum appellando.” (DM. 19, s. 11, n. 11) „... nomen fati solum significet seriem causarum divinae providentiae subiectam, quae illis necessitatem non imponit, sed unamquamque modo sibi proportionato agere sinit“ (DM. 19, s. 11, n. 13) „... Quia vero talis effectus semper provenit ex concursu plurium causarum, oportet ut ille concursus non habeat certam et definitam causam in universo; ex quo etiam fit ut raro eveniat, et ideo eclipsis non est effectus casualis, neque omnis alius qui regulariter coniungitur cum effectu per se“ (DM 19, s. 12, n. 2).

⁴² Vgl. BELDA PLANES, J., „Domingo de Soto y la defensa de la Teología Escolástica en Trento“, in *Scripta Theologica* 27 (1995) 423-458.

⁴³ Vgl. meinen Auftrag: „*De incarnatione* segun Suárez“, in *Actas del XI Simposio de Teología Histórica*, Valencia 2002, S 437-460.

Gott⁴⁴ und mit der Hilfe der Hl. Schrift und der Lehre der Kirchenväter (*als regula fidei*)⁴⁵ zu studieren, aber er hat auch dabei keine Angst, dieses Mysterium mit Staunen natürlich, aber auch mit der *lectio scholastica* anzugehen. „Sollten wir uns –sagt er– davon abhalten lassen, dieses große Mysterium zu analysieren, aus Angst vor den Tadeln, die gegen die scholastischen Theologen angebracht worden sind, nämlich, daß sie alles mit spitzfindigen Grübeleien behandelten?“⁴⁶

⁴⁴ „...gratis animis summa Dei beneficia recolamus...“ (Ib. S. 438).

⁴⁵ „...piisque mentibus ab antiquorum Patrum vestigi, ne latum, ut aiunt, unguem videamur discedere...“ (Ib.).

⁴⁶ „...Quid igitur? In limine subsistemus? Deponebiums animum, et a tanti mysterii investigatione desistemus, eorumve timebimus reprehensiones, qui in scholasticos theologos invehuntur, quod de tantis mysteriis disputent, altiora queant, et plus quam oporteat contra Sapientis [*Prov.* 25] et Apostoli [1Tim 2] praecepta sapere non timeant?“ (Ib., S. 438).

V. Die Spätscholastik¹

1. Allgemeines

Wenn wir von Spät-scholastik sprechen, so ist es nicht so sehr, weil das Adverb spät einen nur temporalen Sinn bezeichnete, sondern viel mehr, weil wir damit eine qualitative Seite der Scholastik ins Auge fassen wollen. Diese Bewegung zielte darauf, eine Renovierung der Scholastik vorzunehmen.

Wir können die spanische Spätscholastik, oder, wie gewöhnlich im spanischsprachigen Raum genannt die „Zweite Scholastik“, als den Versuch betrachten, eine Renovierung der Scholastik mit allen ihren Problemen zu unternehmen. Bei deren Entwicklung konnten die Mitglieder dieser Schule nicht umhin, die Theologie in den philosophischen, kulturellen, politischen und juristischen Zusammenhang der neu anbrechenden Renaissance-Weltanschauung zu integrieren: alles in Anbetracht des epischen Vorgangs der Entdeckung Amerikas, der lutherischen Reformation, des Humanismus und der Notwendigkeit, der Theologie eine renovierte philosophisch-metaphysische Stütze zu geben. Die Kenntnisse die wir über diese, vor allem aus dem Domikaner Orden und der Gesellschaft Jesu stammenden Persönlichkeiten verfügen sind ausserordentlich groß.

2. Die Schule von Salamanca

Im XVI. Jahrhundert konnte man in Spanien bis zu 20 Universitäten, 5 Hochschulen² und mehrere *Studia generalia* der verschiedenen Orden zählen. Gegen Mitte des XV. Jahrhunderts war der theologische und naturrechtliche Einfluß der pariser Sorbonne in die spanischen Lehrinstitutionen sehr gross. Viele Ordensleute fuhren nach Paris, um dort Philosophie und Theologie zu studieren; später aber, als sie nach Spanien zurückkamen, brachten ein grosses Lehrangebot mit sich, das sie im Laufe der folgenden Jahre weiter entwickelt und systematisiert haben. So war es der Fall bei Francisco de Vitoria und Domingo de Soto, wie wir später sehen werden.

In der modernen Zeit hat man die Namen „Escuela de Salamanca“, „Escuela Española de Derecho Natural“ oder „Segunda Escolástica“ erfunden, um eine Gruppe von Theologen zu bezeichnen, die in enger Verbindung vor allem mit der Universität von Salamanca standen, und

¹ Vgl. ESCHWEILER, K., „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, Münster (1928) 251-325; hier findet man eine ausführliche Literatur über dieses Thema; z. B. R. V. NOSTIZ-RIENECK, „Leibniz und die Scholastik“, in *Phil. Jahrbuch* 7 (1894) 54-67; RINTELEN, F., „Leibnizens Beziehungen zur Scholastik“, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 16 (1903) 157-189, 307-334; JASPER, J., *Leibniz und die Scholastik*, Leipziger Diss. 1898; FREUDENTHAL, F., *Spinoza – sein Leben und Seine Lehre*, Stuttgart 1904, u.s.w.

² Sta. Cruz von Valladolid, Santiago el Zebedeo von Cuenca, S. Esteban von Salamanca, S. Ildefonso von Alcalá (gegründet von Card. Cisneros) und S. Salvador von Oviedo.

die man als Bahnbrecher einer neuen Denkweise betrachten kann.³ Es hat auch andere Vorschläge gegeben, nämlich diese Schule "Escolástica hispana" oder "Escolástica indiana" (so Prof. Popescu aus Argentinien) zu nennen.

Die Bedeutung dieser Schule besteht darin, eine systematische Lehre entwickelt zu haben, die auf Grund ihrer Treue zu der Tradition, der Kirche und dem Papsttum, und ihrer originellen Kreativität (statt Glossen und reinen Kommentaren, kritische Quellen; statt exklusivem *argumentum auctoritatis*, eigene Erforschung), und damit eine neue Methode erfunden hat, die das Gleichgewicht zwischen positiver (Bedeutung der Hl. Schrift; Kirchenväter; Humanismus) und rationeller, spekulativer, philosophischer Theologie gewährleistet hat. Die einerseits eine bessere und elegantere, an die Zeit angepasste und von den groben, mittelalterlichen Formen entthobene, literarische Formulierung anstrebte und andererseits die Präzision und Genauigkeit der traditionellen Denkweise nicht vernachlässigte.⁴ Die Humanisten haben zwar die traditionelle Scholastik scharf kritisiert, aber unter den Humanisten war kein bedeutender Theologe. Sie haben vielmehr die Philologie und die Grammatik vorgezogen. Es ist ganz klar daß, solange die Philosophie oder die Theologie nicht verstehen den philologischen Erfordernissen gerecht zu werden, laufen sie die Gefahr, blind zu werden. Aber die reine Philologie kann keine echte Wissenschaft anführen. Die *loci theologici* von Melchor Cano trachten schon danach, eine theologische, wissenschaftliche Epistemologie mit universellen Normen für die zukünftige Arbeit zu erstellen.⁵

Aber die Schule von Salamanca hat dazu noch das kritische und prophetische Werk der Missionare und der Eroberer (*Conquistadores*) Amerikas als Materie der theologischen Reflexion vorgelegt. Aus dieser Schule stammt ein Projekt für die koloniale Situation, die in folgenden fünf Punkten zusammenzufassen ist: a) Gleichheit aller Menschen: Christen und Nicht-Christen, Barbaren und Zivilisierte; die Rechte haben unbedingte Reziprozität und sind reversibel. Das Naturrecht gilt für alle; b) der vermeintlich kulturelle Rückstand der Indianer ist aus dem Fehlen an Bildung zu erklären; c) Die Indianer sind die einzigen und wahren Besitzer ihres Landes; d) Die spanische Vormundschaft gilt nur bis sie zivilisiert werden; und e) eine politische Intervention in ihren Sachen wird erst rechtskräftig, wenn die Indianer damit einverstanden sind.⁶ Der Einfluss dieser Schule ging so weit, daß sogar die offiziellen Dienst-

³ 1954 fand die VII. Jahrhundertfeier der Errichtung der Universität von Salamanca statt.

⁴ Erasmus hat sehr schön all diese Eigenschaften der neuen Scholastik in seinem Werk *Brevis ratio discendae theologiae* dargestellt.

⁵ Vgl. LANG, A., *Die loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925; MARCOTTE, E., *La nature de la théologie d'après M. Cano*, Ottawa 1949; BELDA PLANES, J., *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Suma*, Pamplona 1982.

⁶ Vgl. PEREÑA, LUCIANO, *Proceso a la conquista de América: veredicto de la Escuela de Salamanca: nuevas claves de interpretación histórica*, Madrid 1987; A. GARCÍA GARCÍA, A., „Hernán Cortés y la evangelización de México“, in *Actas del I Congreso Internacional sobre Hernán Cortés*, Salamanca 1982; D. RAMOS-LISSON, *El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la Escuela de Salamanca, Vitoria y Soto*, en *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980; AA.VV., *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la Conquista de América*, Madrid 1984.

ordnungen und Ordonnanzen (*Leyes de Indias*), diese Salmantiner Lehre in Betracht gezogen haben. Es hat sich als falsch erwiesen, daß Kaiser Karl der V. hätte die Veröffentlichung der *Relectiones* von Vitoria verboten hätte;⁷ im Gegenteil: er hat seine Aufmerksamkeit auf die leidenschaftlichen, manchmal übertriebenen Berichte eines Bartolomé de Las Casas gerichtet, und sie bei der Redaktion der Neuen Gesetze von 1542 (*Nuevas Leyes de Indias*) in Betracht gezogen. Der Kaiser hat sogar eine Auseinandersetzung zwischen Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda, den Historiographen von Karl V., erlaubt, bei der Soto der Moderator war.⁸ Die Beziehungen Vitorias und der Universität von Salamanca mit Kaiser Karl V. waren fließend und hatten einen doppelten Charakter: einerseits, war der Kaiser auf seine Universität ganz stolz, er hat sie offiziell besucht und sie immer um theologischen und juristischen Rat gefragt; andererseits aber waren einige Lehren, die die Rechtfertigung der Conquista in Frage stellten, für den Kaiser Besorgnis erregend, sodaß er dem Prior von San Esteban einen Brief schickte, in dem er ihn bat, den Lehrern und Ordensgeistlichen, die solche Lehren bei den Predigten oder sonst wie verbreitet hätten, Eid abzunehmen, wo, wie und vor welchen Leuten sie darüber gesprochen hätten, und sie ihm diese zu übersenden.

Der Kaiser hat sogar Vitoria mehrere Briefe geschickt, in denen er ihn um theologische Beratung gebeten hat.⁹

Es lohnt sich, die Meinung Sotos gegenüber dem unduldsamen Sepúlveda festzuhalten, der dafür war, die Kinder der Indianer auch ohne die Erlaubnis der Eltern zu taufen. Er begründete das damit, daß die nachkommende Generation dann christlich wäre. Darauf hat Soto geantwortet: „Damit das Gute kommt, darf man kein Übel tun“ („non facienda sunt mala ut veniant bona“).¹⁰

Das Wort „Conquista“ (Eroberung), die für Vitoria kein legitimes Recht ist, wurde in den Dienstordnungen von 1573 mit „Pacificación“ (Befriedung) ersetzt. Man suchte eine christliche Gesellschaft zu gründen, ohne die Indianer mit einer gewaltartigen Bekehrung zum katholischen Glauben zu zwingen.¹¹ Die Missionare sollten die Sprache der Indianer lernen. Las

⁷ Vgl. URDANOZ, TEÓFILO, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Edición crítica, versión española, introducción general e introducción con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, Madrid 1960, S. 506.

⁸ Las Casas hat Sepúlveda als „hombre enemigo“ („feindlicher Mensch“) und „sembrador de discordias“ („Zwitrachtstifter“) getadelt. Vgl. BENNO BIERMANN, P., O.P., *Die neue Ordnung*, 1948; HONORIO MUÑOZ, P., *Vitoria and the Conquest of America*, Manila ²1938, S. 56 f. Vgl. auch die Schriften von Sepúlveda: *De convenientia militaris disciplinae cum Christiana religione dialogus qui inscribitur Democrates*, Romae 1535; „Democrates alter, sive Dialogus de justis causis adversus Indos“, in *Boletín de la Real Academia de la Historia* 21 (1892). Vgl. die Beziehungen Sepúlvedas zum Karl dem V. und seine Meinungen über die juristische Probleme der Eroberung Amerikas in: ANDREAS MARCOS, T., *Vitoria y Carlos*, 1937, S. 178 ff; E. NYS, „Les Publicistes espagnols du XVI^e siècle et les droits des Indiens“, in *Revue de Droit International et de Législation comparée* 21 (1899) 550; GARCÍA PELAYO, M., *Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América*, México 1941.

⁹ Vgl. ALONSO-GETINO, G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid ²1930, S. 152 f.

¹⁰ SOTO, F. DE, *Commentarium in quartum librum Sententiarum*, Medina del Campo, 1579, S. 270.

¹¹ Vgl. RAMOS-LISSON, D., *El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la*

„Encomiendas“ (Siedlungen höriger Indianer einem Staatshalter zugewiesen) sollten beschränkt sein; kein Geistlicher dürfte nach America fahren als Missionar ohne die Erlaubnis seines Bischofs zu haben. Die Gehälter sollten fixiert werden. Stipendien und Opfer für die Spendung von Sakramenten an die Indianer sollten verboten sein, so wie der Nepotismus. So lautete die utopische Ethik der *Conquista*.¹² Die politische Wirklichkeit hat nicht immer dieses Ideal verwirklicht, es ist leider in allen Fällen der Kolonisation geschehen. Grotius hatte in seiner *dissertatio de origine gentium americanarum* (1642) sich bemüht zu beweisen, die amerikanischen Indianer seien nordischer Rasse und skandinavischem Ursprung, was sie leider vor ihrer Ausrottung nicht geschützt hat.¹³

Aus Salamanca segelten nach America mehr als 225 Ordensleute, von denen manche von ihnen als die ersten Feldanthropologen gelten; von ihnen kamen in die spanische Halbinsel die wertvollsten kulturellen, pastoralen und anthropologischen Informationen, die dann von den Theorikern ausgearbeitet und in ein systematisches Lehrgebilde integriert wurden. Sie gelten auch heute noch als ein wertvolles Reservoir für die moderne Feld-Anthropologie.

3. Eine neue ökonomische Theorie

Eine besondere Richtung in Bezug auf das Problem der Ökonomie wurde auch von der Schule von Salamanca eingeschlagen, indem eine neue Auffassung der ökonomischen Verhältnisse eingeführt wurde. Es wurden besonders die Wert- und Preistheorie entwickelt, die Integration der Theorie des Münzsystems in die allgemeine Preistheorie, die quantitative Geldtheorie, eine interessante Wechseltheorie, die Lehre der Zinsen und die Analyse des Steuersystems.

a) Die ökonomische Theorie von Tomás de Mercado

Einer von den am meisten bekannten Bahnbrechern dieser ökonomischen Theorie ist Tomás de Mercado (1530-1576). Geboren in Sevilla, segelte er ganz früh nach México, trat dort in den Dominikanerorden ein; bald wurde er zum Prior. Zurück in Spanien, studierte er in Salamanca, wo er seine wichtigsten Theorien entwickelte. Er starb während seiner zweiten Schiffahrt nach México.

Schon gegen 1280 war Sevilla eine Handels- und Bankierhauptstadt, in deren „barrio del Mar“ sich bretonische, vaskische und englische Matrosen zusammenfanden, die sich der üppigen Bankgeschäfte der Florentiner und Genueser bedienten. Die Bankiersfamilien der

Escuela de Salamanca: Vitoria y Soto, in *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980; CARRO, V. D., *Domingo de Soto. De iustitia et iure*, Madrid 1961; OTTE, E., *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, Sevilla 1988; AA VV, *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, Madrid 1984.

¹² Vgl. VÁZQUEZ DE PRADA, V. - AMORES, J.-B., *La sociedad española y la evangelización de América*, in *Evangelización y cultura en América (siglo XVI)*, 2 Bd., Pamplona 1990; P. BORGES, „La Santa Sede y América en el siglo XVI“, in *Estudios Americanistas* (1961).

¹³ Vgl. SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde*, Berlin⁴1997, S. 73.

Centurioni, Spínola und Grimaldi bildeten in Sevilla im Laufe der Jahre eine kräftige Kolonie, die später die ersten Kommanditgesellschaften errichteten beim Verkehr mit dem neu entdeckten Westindien. Quecksilber und Zinnoberrot aus den Erzgruben von Almadén in Andalusien wurden befördert nach Genua und weiter zu den Silbergruben von Mitteleuropa, wo die Deutschen schon das Amalgam oder Quickmetall kannten. Daraus erklärt sich das Interesse, das die deutschen Finanzleute gegen Ende des XV. Jahrhunderts und vor allem während der Kolonialzeit an Andalusien hatten. Wenn Sevilla als die „Goldene Hauptstadt“ (*ciudad del oro*) bekannt wurde, so ist es nicht, weil es sich dabei um das amerikanische Gold handelte - Amerika war noch nicht entdeckt - sondern weil die Florentiner und die Genueser dort das aus dem Sudan stammende Gold auf ihre Schiffe und Galeeren aufluden.¹⁴

Das „Consulado de Mercaderes de Sevilla“ führte im XVI. Jahrhundert diese Aktivität weiter, um Kreditsgeschäfte abzuschliessen.

1569 veröffentlichte Mercado auf Spanisch sein „Manual de moralidad mercantil“, mit der Absicht, dem Gewißen dieser Handels- und Kaufleute behilflich zu sein, in dem er ihnen eine bis jetzt noch von der Kirche verbotene,¹⁵ aber aus der Moral entstammende Theorie der Zinsen vorlegte, die versuchte die tradierte Zinsenlehre mit der neuen ökonomischen Situation in Einklang zu bringen. Ein nicht übermässiges Zinsenverlangen hat jetzt mit Wucher nichts mehr zu tun. Schon Aristoteles –meinte Mercado– hatte gesagt, daß das Glück, das der Mensch bei der Beschäftigung mit seinen eigenen Gütern empfindet, unvermeidlich ist. Und Mercado, immer kritisch bei der Beurteilung jener Bankiers die mit der Einlage ihrer Klienten und Kunden handelten, betont, daß dabei die Tugend der Klugheit nicht genügt; ein Kassenkoeffizient von 100% ist auch notwendig.

b) Die ökonomische Theorie von Martín de Azpilcueta

Besonders interessant ist auch das Werk von Martín de Azpilcueta, „Doctor Navarrus“ genannt (1493-1586).¹⁶ Geboren in Berasóain (Navarra-Spanien), studierte er an der Universität von Alcalá de Henares (Complutensis Universitas), erlangte in Frankreich den Dokortitel und begann seine Professur in Toulouse und Cahors. In Toulouse lernte er den berühmten Jean Bodin (Bodinus, Baudin) (1530-1596) kennen. Bezüglich dem Einfluß Azpilcuetas im Werk von Bodin hat man festgestellt, daß Azpilcueta schon vor der Ausgabe von Bodin's *Responses aux*

¹⁴ CARANDE, R., „Sevilla fortaleza y mercado“, in *Anuario de Historia del Derecho Español*, Bd. 2, 1924.

¹⁵ Der Wucher wurde damals nicht nur als eine Form des übermäßigen Zinsforderns verstanden, sondern überhaupt als blosses Verlangen nach Zinsen. Das 2. Konzil von Letran verdammt dies, daß die Zahlung einer Schuld nicht grösser sein dürfe als das geliehene Kapital.

¹⁶ Vgl. MUÑOZ DE JUANA, RODRIGO, „Valor económico y precio justo en los escritos de Martín de Azpilcueta“, in *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999); ULLASTRES, A., „Martín de Azpilcueta y su comentario resolutorio de cambios“, in *Anales de Economía* (octubre-diciembre; enero-marzo, 1941-1942). Unter den Werken von Azpilcueta: *Comentario resolutorio de usuras* (1556); *Manual de confesores y penitentes* (1553); *De redditibus beneficiorum Ecclesiasticorum* (1566). Vgl. *Compendium horum omnium Navarri operum* (Venetiis 1598).

Paradoxes du Monsieur Malestroit (1568) die inflationistischen Effekte konstatiert hatte, die bei einem massiven Import von Metallen aus Amerika entsehen. Die neue quantitative Geldtheorie wurde also schon vor der Veröffentlichung des *Responses* erdacht. Von 1524 bis 1537 hatte er an der Universität von Salamanca die *Catedra de Prima* inne. Diego de Covarrubias (1512-1577), Arias Pinelo, Francisco Sarmiento und Pedro Deza (1526-1600) waren seine Schüler. Später ging er nach Coimbra (Portugal). Dort hatte er als Berater und Beichtvater von berühmten Persönlichkeiten einen großen Einfluß. 1556 kam er nach Spanien zurück, um seine Werke zu revidieren. Endlich fuhr er als Defensor im Prozeß von Bartolomé de Carranza nach Rom. Man kann also in Azpilcueta den Begründer der quantitativen Geldtheorie betrachten, nach der "jede Ware insofern teurer wird, als die Nachfrage im Warenverkehr größer und das Angebot kleiner wird." Er hat auch eine der ersten Darlegungen über den „temporalen Warenvorzug“ vorgelegt, bei denen es darum ging, daß bei gleichen Umständen, die vorhandenen Güter immer den zukünftigen bevorzugt werden müssen.¹⁷

Die damals geltende ökonomische Theorie des gerechten Preises hing von den objektiven Produktionskosten ab. Diego de Covarrubias und Luis de Molina entwickelten eine subjektive Preis- und Werttheorie, nach der der gerechete Preis nur aus dem gemeinsamen Vertrag zwischen freien Händlern entsteht, ohne die Intervention der Regierung, d.h. sie verteidigten einen freien Markt, in dem der Preis von dem Angebot-Nachfrage-System abhängig war.

Die österreichische Schule bezeichnet Mercado als einen ihrer Vorläufer.¹⁸ Die Veröffentlichung des Werkes von Schumpeter, *History of Economic Analysis*,¹⁹ im Jahre 1954, regte das Studium der scholastischen ökonomischen Theorie im allgemeinen und der spanischen insbesondere an.²⁰ Obwohl Schumpeter vieles aus dem Werk des amerikanischen Jesuiten Bernard Dempsey²¹ schöpft, der Lessius, Lugo und Molina studiert hatte, ist Mercado der einzige Autor den Schumpeter aus erster Hand kennt. Die Theorie des ökonomischen Wertes kann als das Zwischenglied im Verhältnis der Spätscholastik und der österreichischen Schule des späten XIX. Jahrhunderts angesehen werden. Der ökonomische Wert (nicht der ethische) hängt nicht nur von den objektiven Eigenschaften der Waren, sondern davon ab, wie die Händler diese Waren bewerten, d.h. von der subjektiven Einstellung und von den persön-

¹⁷ Andere bedeutende Autoren dieser Schule sind: Juan Díez Freyle, Cristóbal de Villalón, Luis Saravia de la Calle, Luis de Alcalá, Francisco García, u.s.w.

¹⁸ J. SCHUMPETER'S (1883-1950) theoretisches Hauptwerk: *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Wien 1911.

¹⁹ SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, New York-Oxford 1954.

²⁰ Schumpeter behauptet, daß „it is within their systems of moral theology and law that economics gained definite if not separate existence, and it is they who come nearer than does any other group to having being the *founders* of scientific economics“ (*History of Economic Analysis* (Elizabeth Schumpeter, herausg.), New York-Oxford 1954, S. 97.

²¹ DEMPSEY, B., „The historical emergence of quantity theory“, in *Quarterly Journal of Economics* 50 (1943) 174-184

lichen Interessen.²² Wenn also die ökonomischen Werte als abhängig von den handelnden Personen betrachtet werden, darf man wohl erwarten, daß ausserhalb dieser handelnden Personen keine andere Instanz (wie z. B. der Staat) berechtigt ist, die Preise und die ökonomischen Pläne zu bestimmen. Nun bleibt immer bestehen, daß alle Güter von Gott dem Schöpfer der ganzen Welt stammen, aber die Menschen in ihren Verhältnissen bleiben auch *Imago Dei*, denen Gott überlassen hat, als *causae secundae* zu handeln. Deshalb ist die Ökonomie zugleich eine transzendental theologische, theozentrische und eine praktisch soziale, anthropozentrische Angelegenheit. Diese personalistische und subjektivistische Form der Ökonomie wird auch von der österreichischen, einer ganz sekulären Schule, geteilt, indem sie das Ziel der Ökonomie den individuellen Intentionen und Plänen unterstellt. Werte sind also keine objektiven Eigenschaften der Waren, sondern Produkte der menschlichen Vernunft.²³

Der Philosoph Barry Smith studiert in seinem Buch *Austrian Philosophy*, die Beziehungen zwischen dem scholastischen und dem österreichischen Denken, soweit es die Ökonomie angeht. Robert A. Sirico hat versucht eine interessante Beziehung zwischen der scholastischen, persönlichen ökonomischen Theorie und der katholischen modernen Soziallehre herzustellen. Sirico sieht in Brentano (1838-1917), der immer sehr an einer kritischen und vernünftigen Auffassung des Aristotelismus und des Scholasticismus interessiert war, den Anreger dieser subjektiven Werttheorie in der philosophischen Fakultät zu Wien.²⁴

²² Vgl. BARRY SMITH, *Austrian Philosophy. The Legacy of Brentano*, Chicago und La Salle, Illinois, 1994: „Thus von Menger –in stark contrast to Marx– ist to be accounted for exclusively in terms of the satisfaction of human needs and wants. Economic value, in particular, is seen as being derivative of the valuing acts of ultimate consumers... All of them [Brentano, Meinong, Ehrenfels, etc.] share with Menger however the view that value exists only in the nexus of human valuing acts.“ S. 328.

²³ Vgl. MURRAY, R., *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, London 1955.

²⁴ Vgl. PEREÑA, LUCIANO, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca 1954; CARRERA, J., *Historia de la Economía Española*, Barcelona 1943; W. ENDEMANN, *Studien in der romanisch-kanonischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1874; POPESCU, O., *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Bogotá 1986; SAYOUS, A., „Les changes de l'Espagne sur l'Amerique au XVI^{eme} siècle“, in *Revue d'Economie Politique* (1927); GOROSQUIETA, J., *El sistema de ideas tributarias en los teólogos y moralistas principales de la „Escuela de Salamanca“ (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1941; SCHUMPETER, J., *History of economics Analysis*, New York 1954; ID., *Die Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Wien 1912; GRICE-HUTCHINSON, M., *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory*, Oxford 1952; ID., „Early economic thought in Spain, 1177-1740“, in *Journal of Economic Literature*, XVIII; B. DEMPSEY, „The historical emergence of quantity theory“, in *Quarterly Journal of Economics* 50 (1943) 174-184; LARRAZ, L., *La época del mercantilismo en Castilla 1500-1700*, Madrid 1954; TEDDE DE LORCA-P-L. PERDICES DE BLAS, *La Escuela de Salamanca en el siglo XVI español*, in FUENTES QUINTANA, E. (Ed.), *Economía y economistas españoles*, Bd. II, Barcelona 1999; IPARRAGUIRRE, D., „Las fuentes del pensamiento económico en España, en los siglos XIII al XVI“, in *Estudios de Deusto* (2ª época) 3 (1954) 79-113; SCHWARZT, P., „El legado de la Escuela económica de Salamanca: una estimación actual“, in *Estudios de Historia y de Pensamiento económico. Homenaje al profesor Francisco Bustelo del Real* (Madrid 2003); CHAFUEN, A. A., *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*, San Francisco 1986; MARTÍN MARTÍN, V., *El liberalismo económico*, Madrid 2002; FERNÁNDEZ DELGADO, R., *La ruptura del pensamiento económico castellano en el siglo XVII: Juan de Mariana y Sancho de Moncada* (Doktor-thesis, online); ROTHBARD, M., *Historia del pensamiento económico en España*, Madrid 1999; HANSEN ROSES, C., *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana*, Santiago de Chile 1959; FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., „El proceso del Padre Mariana“, in FUENTES QUINTANA, E., *Economía y*

4. Die Mitglieder der spanischen Spätscholastik

Die spanische Spätscholastik gründet sich natürlich und vor allem auf die alte philosophische-theologische Tradition der Dominikaner, besonders auf den Thomismus, aber auch auf die asketisch-mystische Spiritualität der neu gegründeten Gesellschaft Jesu, auf die Armut der Kapuziner und auf die Mystik der Karmeliter. Wenn es auch Modewort geworden ist, daß die Gründung der Gesellschaft Jesu aus einem kirchlichen contra-reformistischen und antiprotestantischen Interesse hervorging, trifft dies, meines Erachtens, auf keinem Fall den Sinn dieser Kongregation. Ihr Vorhaben war, nach ihrem Gründer Ignacio de Loyola, im Gegenteil ein missionarisches, denn ihre ersten Mitglieder, wie Francisco Xavier (in OstIndien 1542-1552), dachten viel mehr an das Heidentum des Ostens und Amerikas, als an die deutschen Protestanten. Der Grund warum die Gesellschaft Jesu auf die Wege des Kampfes gegen den Protestantismus gebracht wurde ist wahrscheinlich im Wunsch des Papstes zu sehen. Ignacio de Loyola suchte eine Art von geistigem „Mechanismus“ zu finden, damit die Menschen folgsam, dienstbereit, sich beherrschend und sittenstreng werden könnten. Und in dieser geistigen Atmosphäre wuchs die jesuitische Ausbildung des jungen Suárez, fest verankert in der Spiritualität der *Ejercicios Espirituales*, die fähig waren, das persönliche und das christliche Leben mit dem praktischen Leben und den Sozialpflichten dem Staat gegenüber zu harmonisieren, in tiefem Verhältnis zur Kirche, als dem mystischen Leib Gottes.²⁵ Auf jeden Fall waren die Jesuiten ganz für den Humanismus und für die menschliche Freiheit, was man in der Auseinandersetzung *De auxiliis* feststellen kann. Aber man muß vielleicht auch herausstellen, daß dabei immer ein gewisser Akzent der Sorge vorhanden war, in keine Pseudomystizismen zu verfallen.

Das Konzil von Trient macht auch einen wichtigen Teil unserer Scholastik aus. Wir dürfen nicht leugnen, daß der tridentinische Geist an einem reaktiven Voluntarismus der guten Werke, an einem vielzuviel strukturierten und leitenden Klerikalismus krankte, gegenüber dem „sacerdotium universale“ der protestantischen Kirche.

Unter den Dominikanern müssen vor allem die Namen von Francisco de Vitoria (1580-1546), Domingo de Soto (1494-1560) und Melchor Cano (1509-1560), genannt werden. Unter den

economistas españoles, Bd. II, Barcelona (1999); V. NOGUERA, *Historia de la vida y escritos del P. Juan de Mariana*, Valencia 1783; BELTRÁN FLORES, L., *Historia de las doctrinas económicas*, Madrid 1989; GÓMEZ CAMACHO, F., *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Madrid 1998; GUSDORF, G., *Les ciencias humanas et la pensée occidentale III. La révolution galiléenne*, t. II, Paris 1969, (Vitoria und Suárez, S. 473); PENNINGTON, D. H., *Seventeenth Century in Europe*, London 1970; TOUCHARD, J., *Histoire des idées politiques*, Paris⁶1978.

²⁵ BATAILLON hat in seinem Werk *Erasmus et l'Espagne* (1937) versucht, einen gewissen Parallelismus zwischen dem *Enchyridion* von Erasmus und den *Ejercicios Espirituales* von Loyola („monachatus non est pietas“) zu sehen, aber trotzdem muß man sagen, daß die *Compañía de Jesús* in ihrer Spiritualität überhaupt keine Spur von Erasmismus zeigt, wohl aber in ihrer pädagogischen Methodologie.

Jesuiten: Francisco de Toledo (1532-1596), Luis de Molina (1536-1600), Gabriel Vázquez (1549-1604) und Francisco Suárez (1548-1617).²⁶

5. Die politisch-religiöse Lage Europas im XVI. Jahrhundert

Die Eroberung der Neuen Welt kann bis heute als der fundamentale, aber falsch als nur geographisch geltende Vorgang betrachtet werden, der die ethische und juristische europäische Gedankenwelt stark beeinflusst hat.

Zwischen 1550 und 1560 hat Europa Kriege und Konflikte erfahren, deren Gründe nicht nur in den neuen religiösen Konfessionen zu suchen sind, sondern auch in den politischen und den Gebietsforderungen, die sich mit den religiösen verflochten.

Vor dieser politischen und religiösen Unbeständigkeit, entschied man sich für eine Verfestigung des Staates, der so zum absoluten Staat wurde, vermeintlich um den Frieden zu bewahren: "un roy, une foi, une loi".

Nach der Entdeckung Amerikas suchte man im Anschluss an den geographischen "globus terraqueus" einen "globus intellectualis" zu finden. Die Welt war nicht nur theoretisch, sondern auch experimentell ein "globus", ein Erdball: Magallanes war der "primus circumdedisti me". Es gab eine vermeintlich gut begründete Theorie, nach der die neue Welt ein juristisches Niemandsland war, das den stärksten politischen Mächten zu Verfügung stand. Dieser Theorie mußte man die Errichtung eines Gemeinwohles entgegensetzen, das universell, und in analoger Weise wie sich die verschiedenen europäischen Nationen verhalten, gelten sollte. Und so hat die Schule von Salamanca die Menschen, denen die Eroberer (*Conquistadores*) bei der Entdeckung einer neuen Welt begegneten, nicht immer wie Feinde, die besiegt werden, sondern als Seelen die bekehrt werden sollten, betrachtet. Man kann auch nicht ausser Acht lassen, daß die Spanier das „Mestizaje“ in Amerika eingeführt haben. Daraus ist eine Mischungsrasse entstanden.

So sagt uns Carl Schmitt:

²⁶ Diese Liste kann erweitert werden: Martín de Azpilcueta, Juan de Medina, Diego de Covarrubias y Leiva, Cristóbal de Villalón, Luis de Alcalá, Luis Saravia de la Calle, Tomás de Mercado, Francisco Gracia, Luis de Molina, Miguel Salón, Juan de Salas, Juan de Lugo, Antonio Escobar, u.s.w. M. GRABMANN, sagt: „...nicht bloss auf Dominikaner Theologen hat sich diese von Vitoria ausgehende Regeneration der Scholastik erstreckt, auch Angehörige anderer Orden haben in dieser Schule gelernt; der Augustiner Luis de León, ist ein Schüler von Melchor Cano. Auch Theologen der in die wissenschaftlichen Bewegungen mächtig eingreifenden Gesellschaft Jesu haben in Spanien teils unmittelbar, teils mittelbar diese Anregungen und Einwirkungen der Schule von Salamanca in sich aufgenommen und in ihren neugegründeten Studienzentren, besonders zu Coimbra verwertet und weitergebildet“ (Grabmann, M., *Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung*, in: P. Franz Suárez, S.J. Gedenklblätter zu seinem dreihundertigen Todestag (25 sept. 1917), Innsbruck 1917. S. 29. Es gab auch damals eine grosse Zahl von *cursus philosophici*, deren Autoren aufzuzählen, unseren Darstellungsrahmen übersteigt. Unter anderen: Juan de Santo Tomás (1589-1644), Juan de Lugo (1583-1669), Hurtado de Mendoza (1578-1664), Rodrigo de Arriaga (1592-1667), Francisco de Oviedo (1602-1651), u.s.w.

“Kaum war die Gestalt der Erde als eines wirklichen Globus aufgetaucht, nicht nur mytisch geahnt, sondern als wissenschaftliche Tatsache erfahrbar und als Raum praktisch messbar, so erhob sich auch sofort ein völlig neues, bis dahin unvorstellbares Problem: das einer völkerrechtlichen Raumordnung des gesamten Erdenballes. Das neue globale Raumbild erforderte eine neue globale Raumordnung. Das ist die Lage, die mit der Umseglung der Erde und den grossen Entdeckungen [Spaniens und Portugal] des 15. und 16. Jahrhunderts beginnt. Damit beginnt zugleich die Epoche des neuzeitlichen europäischen Völkerrechts, die erst im 20. Jahrhundert enden sollte.”²⁷

Die Europäer glaubten, daß Zivilisation lediglich die europäische Zivilisation bedeutete. Das neue Land war wie ein freies okkupierbares Niemandland, das man verteilen mußte. Schmitt hat diese Situation als “globales Liniendenken” gekennzeichnet. Das bedeutet mehr als nur eine geographische Realität: es handelte sich um eine Einteilungsweise. Die juristische Problematik die daraus entstand, erstreckte sich von der globalen Linie (*Raya* genannt), nach der die Nationen und die europäischen Völker die nicht christlichen Gebiete unter sich verteilten, immer aber unter der Obhut einer völkerrechtlichen Einigung über die Landnahme, die den Papst als die letzte und gemeinsame Autorität anerkannte, bis zu den sogenannten “Freundschaftslinien”. Der *Raya* gegenüber standen damals diese “Freundschaftslinien”, die im Cateau Cambrésis Compromiss (1559) festgestellt wurden. Das war der Grund, warum Vitoria, wie wir später sehen werden, in seinen *Relectiones de Indis Insularis* (1538) den Krieg und die Landnahme der Indianer nur unter bestimmten strengen Voraussetzungen erlaubt.²⁸ Die *Raya* hatte einen distributiven Charakter, wie es in der “Linea de la partición del mar”, im Traktat von Tordesillas von 1494 festgesetzt wurde.

Zu dieser Zeit brach ein religiöser Kampf zwischen den katholischen und den protestantischen Arméen aus. Deren einziger Grund zur Rechtfertigung des Kampfes bestand darin, daß die Verträge, der Friede und die Freundschaft nur die Völker der alten europäischen Welt verpflichteten, also die sich dieseits der Linie befanden, nicht aber die Indianer jenseits der Linie. Dank dieser Ordnung eröffnete sich ein freies vor sich. Feld für Beutezüge. Wilde Piraten, Filibustiers und Buccaniers hatten vor sich ein freies Meer. Städte in Amerika wurden verbrant. Ein Abgrund zwischen der Freiheit, im Sinne der Rechtslosigkeit eines Naturzustandes, und dem Bereich eines “zivilen” Zustandes tat sich auf. Die politischen europäischen Mächte rechtfertigten so den Krieg aus den Ergebnissen (*finis justificat media*) und dieses System errang den Wert eines juristischen Bestandes um den Wechsel des “Status quo” zu rechtfertigen.²⁹ Europa wurde auf diese Weise zum „theatrum belli“.³⁰ Auf der Bühne dieses

²⁷ SCHMITT, C. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*, Berlin ⁴1997, S. 54.

²⁸ Vgl. *ib.*, S. 60.

²⁹ Vgl. *ib.*, S. 54-69.

³⁰ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, S. 114.

„theatrum“ tratten als Schauspieler die verschiedenen europäischen Staaten auf, die nach Meinung J. Burkhardt, als „individuelle Schauspieler“ betrachtet werden können, die gegeneinander kämpfen, wobei man nicht mehr unterscheiden kann, ob es die moralische Person ist die den Staat repräsentiert oder umgekehrt. Allmählich wird der Lebensraum dieser Individuen vergrößert, bis es endlich mit dem Westfälischen Frieden zu einem Staat mit klaren und umrissenen Grenzen wird. Der Krieg den auf der europäischen Bühne geführt wurde war immer als ein Krieg betrachtet, der zwischen gleichberechtigten Staaten, zwischen „*iusti hostes*“ stattfand, ohne darauf zu achten, ob eine „*iusta causa*“ für den Krieg vorhanden war oder nicht. Sie dürften aber auf keinen Fall einen Vernichtungskrieg führen, wie es Vitoria³¹ und später Kant erforderten. Die Verbrecher, die keine „*iusti hostes*“ waren, dürften auf diese Kriegsszene nicht auftreten:

Neben dieser europäischen Bühne stand noch eine andere, auf der ein Krieg gegen die wilden Völker gerechtfertigt war.

6. Die dialektische Methodologie der Schule von Salamanca

Aus der Pädagogik der Scholastik wissen wir, daß die Dialektik zu den *artes liberales* des *Triviums*, zwischen der Grammatik und der Rhetorik, gehörte. Als Aristoteles den Eleaten Zenon als den Begründer der Dialektik betrachtet hat, klang der Begriff „Dialektik“ wie „Streitkunst“, lag er ganz nahe bei der Sophistik. Plato dagegen betrachtete die Dialektik viel positiver. Er sah sie als das Suchen nach dem Wahren, wobei es sich keineswegs mehr um eine Polemik und Propaganda handelte, wie in der Sophistik, sondern um eine im Kern des Wortes enthaltene natürliche Urbedeutung des Dialogs, in dem man von zwei divergenten Meinungen ausgeht, gerade um die entscheidenden Unterschiede herauszuarbeiten, die möglichen beiderseitigen Vereinseitigungen auszuschalten, und alles was in jeder wahr ist anzuerkennen. Das Resultat ist, daß alles in eine neue Erkenntnis zusammengefasst wird. Die kantische transzendente Dialektik spielt in seinem erkenntnistheoretischen System eine negative Rolle, aber behält immer noch ihre aus der Logik stammende Urbedeutung bei.³²

Was ist der Sinn des Namens „*disputatio*“, der bei der Scholastik so häufig gebraucht wird? Ist er eine ausgeprägte Dialektik im Sinne von Aristoteles, Platons oder Kants? Wenn man die Dialektik auffasst als den Versuch, These und Gegenthese durch logische Schlüsse zu beweisen, dann hat Kant recht, wenn er die Dialektik als die Logik „des Scheins“ bezeichnet.³³

So wie ich verstanden habe, gebrauchten weder Vitoria in seinen *Relectiones*, noch Suárez in seinen *Disputationes*, „Dialektik“ in diesem Sinne. Hier ein Beispiel, wie der junge Suárez in

³¹ Cfr. S. 82.

³² Vgl. WENZL, A., „Bedeutung und Vieldeutigkeit der Dialektik“, in *Bayerische Akademie der Wissenschaften* 8 (1959) 4.

³³ Ebenda.

seinem von mir veröffentlichten Traktat *De generatione et corruptione* die Dialektik als wirklichen Dialog, im Sinne Platons, behandelt:

„Sed, ut melius possimus in hac re ferre iudicium, videamus quomodo unaquæque istarum opinionum solvit alterius fundamenta; sic enim forte patefiet huius quæstionis veritas. ...ut rectius a nobis iudicetur; ...Aductis ergo utriusque partis probationibus, oportet facere iudicium et unicuique quod suum est tribuere. Falls eine der Meinungen mit seiner eigenen übereinstimmt, ist er bereit, sie anzuerkennen: ...sed consentit nobis.“

Erst mit Fichte tritt die Dialektik auf als die immanente Gemäßigkeit des Bewußtseins in der Form von These, Antithese und Synthese der Setzung des Ich, Gegensatzung des Nicht-Ich und Wiedervereinigung des getrennten Ich im absoluten Ich. Hegel verfolgt unerbittlich diese Systematik weiter und seine Logik, die zugleich eine Ontologie ist, versucht den Schöpfungsgedanke des Geistes Gottes nachzudenken.

VI. Die Beziehungen der Spätscholastik zur europäischen Aufklärung

Als ich eingeladen wurde an diesem Symposium teilzunehmen, schlug man mir diesen Titel vor: "Das Erbe der Spätscholastik. Verhinderung oder Ermöglichung der europäischen Aufklärung?" Wir haben uns später entschieden, ein anderes umfassenderes Thema zu wählen. Trotzdem möchte ich ganz kurz auf diese Beziehung zwischen Spätscholastik und europäischer Aufklärung eingehen.

Ich habe Sie schon vorher auf die Gefahren dieser Gegenüberstellung aufmerksam gemacht. Man denke auch nicht, daß die Aufklärung, so wie sie historisch gewirkt hat, nur Vorteile für das Menschsein gebracht habe.¹ Hat es die Aufklärung nicht nötig, aufgeklärt zu werden? Kant selbst hat seiner Lehre Grenzen gestellt: „Ein Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten abgeschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig.“²

Aber trotzdem lassen sich beide kulturellen Strömungen miteinander vergleichen. Ich möchte mich nur auf die kantische Auffassung der Aufklärung beschränken, so wie sie im Titel seiner kleinen Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, steht. Folgende sind für Kant die Kennzeichen der Aufklärung: Negative Kennzeichnungen: a) Selbverschuldete, bequeme, beinahe zur Natur gewordene Unmündigkeit der grössten Teile der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht), b) Faulheit und Feigheit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, c) Vorurteile pflanzen, d) Einschränkung der Freiheit (der Geistliche sagt: „räsonniert nicht, sondern glaubt“; „Der Proberstein alles dessen... besteht in der Frage, ob ein Volk sich selbst ein... Gesetz auferlegen könnte?... nun wäre dies wohl gleichsam in der Erwartung... eine gewisse Ordnung einzuführen; indem man... vornehmlich dem Geistlichen freiliesse,... über das Fehlerhafte der damaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen...“), e) Gehorchen, f) Ein Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten abgeschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig. Positive: a) *audi sapere*, b) Öffentlicher Gebrauch der Freiheit, c) Schätzung des eigenen Wertes.

Was für eine Bewandnis hat es mit dem Erbe der Spätscholastik für die europäische Aufklärung? Verhindert oder ermöglicht sie sie? Das überlasse ich Ihrer Beurteilung, nachdem Sie das Denken einiger Theologen der Schule von Salamanca gekennngelernt haben.

¹ Zur Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Die Unvergänglichkeit des Paktes oder: Der Logik spotten, wenn sie gegen die Menschen ist. (Kurzfassung). Stefan Müller-Doohm, Universität Oldenburg: Die Dialektik der Aufklärung, eine radikal kritische Reflexion des Rationalitätsglaubens und Fortschrittsoptimismus, wurde 1944 in der amerikanischen Emigration unter dem Eindruck eines Rückfalls in die Barbarei angesichts des Terrors totalitärer Systeme, der Schrecken des zweiten Weltkrieges und einer planvoll betriebenen Vernichtung der jüdischen Bevölkerung in Europa geschrieben. Erschienen ist es drei Jahre später (1947) als Buch mit dem endgültigen Titel im Amsterdamer Exilverlag Querido. *Philosophische Fragmente* nannten die Autoren ihr Werk im Untertitel.

² KANT, I., *Beantwortung auf die Frage Was ist Aufklärung?* (5 Dez. 1783).

VII. Der Beitrag Francisco de Vitoria's

Nach so vielen historischen Allgemeinheiten möchte ich mich jetzt auf die drei Autoren konzentrieren, die ich oben genannt habe: Vitoria, Soto und Suárez.

1. Leben und Studium¹

Geboren in Burgos (1483), tritt er in den Konvent des hl. Paulus in Burgos ein. Bald fährt er nach Paris und wohnt dort im Dominikanerkloster von Santiago, wo damals ein reger Reformgeist herrschte, dessen Ursprung in der Observanz-Kongregation zu suchen ist. Die fast 400 Geistlichen, die da wohnten, waren mehr vom Asketentum als von der Intellektualität bewegt, aber bald wurde das Studium, durch die berühmten Scholastiker Barrientos, Thomas de Vio Cajetanus und Nizer, belebt.

Was hat Vitoria in Paris gelernt? Das philosophische *Curriculum* umfasste damals die *Summulae* von Petrus Hispanus, die Logik von Aristoteles und die Physik, Ethik und Metaphysik. Die Theologie hatte als Grundlage die *Summa Theologica* des Aquinaten. Vitoria erlangte den Bachalaureatus und bereitete sich für die Lizenz vor, die er am 24. März 1522 erlangte; am 27. Juni desselben Jahres wurde er zum Doktor ernannt.

In Paris lernte Vitoria den Valencianer Luis Vives kennen und schloss mit ihm eine enge Freundschaft. Vives empfahl Vitoria seinem Freund Erasmus, der durch diese neue Freundschaft mit Vitoria die anbahnenden Konflikte zu lösen hoffte, die in Spanien durch die Anti-Erasmisten hervorgerufen worden waren. Auf jeden Fall, Vives erwiderte Vitoria diese Freundschaft mit Erasmus, der seinerseits von Vitoria gesagt hat, er sei mit grosser Weisheit und mit bemerkenswerter Klugheit ausgerüstet.

Obwohl Vitoria immer den Nominalismus zurückgewiesen hat, ist er trotzdem den humanistischen, juristischen und naturwissenschaftlichen Zügen, die er in dieser philosophisch-theologischen Lehrrichtung fand, mit Interesse gefolgt. In der juristischen Lehre des Johann Mair, der damals in Paris lehrte, scheint der Keim der Meinung zu liegen, die Gesellschaft sei die Trägerin der politischen Macht, die sie dann ihrerseits der Autorität verleiht. Johannes Mair war auch der erste, der in seinem *Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen*,² die Landnahme Amerikas in Frage stellte. Vitoria hat Mair während seines Theologiestudiums in Paris kennengelernt, und es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Ideen von Mair wenn auch nur teilweise das Denken Vitorias beeinflusst hatten.³

¹ Vgl. HERNÁNDEZ, R., O.P., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995. S. 2-17.

² Dist. 44, q. 3 (Paris 1510), 28 Jahre also vor der ersten *Relectio* Vitorias *De indis*.

³ Vgl. LETURIA, P., „Mair y Vitoria ante la conquista de América“, in *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* 3 (1930-1931) 43-87. (Zitiert von HERNÁNDEZ, OP, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995, S. 51). ID., ibidem, in *Estudios eclesiásticos* 11 (1932) 44-78; BEUCHOT, M., „El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América“, in *Ciencia Tomista* 103 (1976) 213-230.

Ein Zeichen, das die Denkweise von Vitoria schon damals auszeichnete, war gerade, daß er bedauerte, daß das Thema der Eroberung Amerikas (*Conquista de América*) nur von Juristen und Kanonisten und nicht von Theologen behandelt worden sei. Er hatte vor, es „mit der Würde, die es verdient“ zu behandeln. Wahrscheinlich war Gentilis nicht dieser Meinung: *Theologi in re aliena taceant*.⁴

1523 wurde Vitoria in das von Bischof Alonso de Burgos begründete Kolleg von San Gregorio⁵ in Valladolid, als Lehrer aufgenommen. Dieses Kolleg wetteiferte damals mit Salamanca und Alcalá de Henares, wo Kardinal Cisneros eine neue Universität errichtet hatte (*Complutensis Universitas*). In San Gregorio fängt seine eigentliche Karriere als *Defensor iuris naturae* an. Am 18. Oktober 1526, begann Vitoria seinen theologischen Unterricht (*cathedra de prima*) in Salamanca, wo er vor seinem Mitbewerber, Astudillo bevorzugt wurde. Da unternahm er eine Renovierung der Lehrrichtung, indem er, statt die traditionellen *Libri Sententiarum* von Petrus Lombardus, als Handbuch zu nehmen, die *Summa Theologica* des Aquinaten benutzte; so war er schon in Paris und Valladolid verfahren. Diese Umstellung bereitete Vitoria einige Kritiken, aber bei der zweiten Reform der Universitätsstatuten im Jahre 1561 wurde die *Summa* endgültig anerkannt. In Salamanca wohnte Vitoria im Konvent von hl. Stephan, wo die Dominikaner ihr *Studium generale* hatten.⁶

2. Das Kausalsystem und die Dialektik bei der Erörterung der *Relectiones de potestate civili*

Vitoria versucht der aristotelischen Methodologie gemäss, die *potestas civilis* in ihren vier Ursachen zu analysieren. Auf diese Weise, gelang es ihm ein Kausalsystem aufzustellen. Zuerst muß man die Quelle und den Ursprung dieser *potestas civilis* untersuchen, wobei man zu beachten hat, daß Vitoria hier nicht sosehr von der Gesellschaft, als vielmehr von der Zivilmacht spricht. Für Vitoria ist es evident, daß die Zivilmacht keine Invention der menschlichen Vorstellungskraft ist, und auch nicht ein Artefakt oder künstliches Werk.⁷ Jeder Vertrag, den die Menschen schliessen könnten, wäre wertlos, und *contra ius naturale*, wenn

⁴ Vgl. hier, S. 23.

⁵ Vgl. ARRIAGA, GONZALO DE - HOYOS, MANUEL M^a, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, 1 (1928) 143.

⁶ Die Dominikaner richteten sich häuslich in Salamanca zwischen 1255 und 1256 ein, dort wo früher die Pfarrei von hl. Stephan stand. Das neue und aktuelle Gebäude wurde 1524 auf Anregung von Fray Juan Álvarez de Toledo errichtet.

⁷ „Patet ergo fontem et originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominum, neque inter artificiatam numerandum, sed tamquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggessit“ (*De potestate civili*, n. 5). Die *Relectiones de potestate civili* werden nach der kritischen Version von R. Hernández, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995, zitiert.

seine inneren Eigenschaften übersehen würden. Das geht ganz gegen den Epikureismus, Vitoria bezieht sich dabei auf Aristoteles und Cicero.⁸

3. Die Finalursache

Die erste Ursache die Vitoria studiert ist die Finalursache: Die menschliche Kommunikation (*communicatio*) „zur Hilfe und Erhaltung der Sterblichen“.⁹ Damit die Menschen sich untereinander behilflich sein könnten, soll die zivile Gesellschaft als die geeignetste vorgestellt werden. Die gezielte Kommunikation umfasst alle Aspekte des menschlichen Lebens, die materiellen sowie die geistigen. Aber Vitoria unterstreicht vor allem das politische Leben, politisch insofern als alles auf das allgemeine Wohl hinzielt. Niemand mag allein sein, sagte schon Aristoteles, sodaß wir von der Natur zur Kommunikation hin getragen und zu ihr aufgefordert werden. Das Ziel ist also ganz klar: eine menschliche Kommunikation auf persönlicher und öffentlicher politischer Ebene. Dieses Ziel aber wirkt nur als *Habitus* und *Aufgabe*, so daß sich die „Gestaltung der sittlichen Normenwelt als eine dem Menschen wesenhaft überantwortete Aufgabe erkennen lässt.“¹⁰ Die Natur zwingt uns nicht bestimmte Mittel zu verwenden: das gehört zur politischen Tugend, die die Mittel zum als Aufgabe vorgegebenes Ziel hin, vernünftig und ethisch untersuchen und in Anbetracht der gegebenen Situationen zu verwirklichen trachtet¹¹. Es geht also um eine „Rehabilitierung der praktischen Vernunft“, nicht aber im Sinne Kants, für den „der Ausgang beim Subjektstatus des Menschen als Erklärungspotential für die Begründung sittlichen Handelns hinreicht“, sondern in dem Sinne, daß „alle Handlungsvernunft zugleich eine Funktion der Natur ist, die dieses Handeln der Beliebigkeit entzieht“.¹² Die Argumente, die öfters gegen den Essenzialismus der modernen Scholastik verwandt wurden, in dem Sinne, daß sie die „genuine Selbstaufgegebenheit des Menschen entleeren“,¹³ trifft auf das Denken von Vitoria und Suárez nicht zu.

Vitoria geht bei der weiteren Behandlung dieses fundamentalen Problems des *ius naturae* dialektisch vor, oder anders gesagt: göttlicher Ursprung versus menschlicher Ursprung.

These: Menschlicher Ursprung. Nur die öffentliche Macht, in ganz abstrakter Weise, ist göttlichen Ursprungs. Jede menschliche Institution hängt tatsächlich absolut von Menschen ab. So haben, z.B. Marsilius von Padua, Hus und Wiclif diese Macht verstanden.

Antithese: göttlicher Ursprung: Alle öffentliche Macht stammt von Gott.

⁸ Vgl. das interessante Werk von VERDROSS, A., *Völkerrecht*, Wien 1937. Der Autor bezieht sich auf die internationalen juristischen, auf das *ius naturae* basierten Quellen Vitorias, um die echte Kommunikation zu fördern und den Positivismus zu vermeiden.

⁹ „Cum itaque societates humanae propter hunc finem [nihil enim solitarium amat, omnesque, ut ait Aristoteles, natura ferimur ad communicationem] constitutae sint, scilicet ut alter alterius onera portaret, et inter omnes societates, societas civilis ea sit in qua commodius homines necessitatibus subveniant“ (*De potestate civili*, n. 4).

¹⁰ Vgl. KORFF, W., „Der Rückgriff auf die Natur“, in *Phil. Jahrbuch* 94 (1987) 289.

¹¹ Vgl. hier, den Absatz: Das christliche Denken, S. 19.

¹² SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*, Berlin ⁴1997, S. 286.

¹³ *Ibidem*, S. 287.

Synthese von Vitoria: Die Auctoritas ist zwar von Gott der Gemeinde unmittelbar verliehen; den Behörden aber mittels der Intervention des menschlichen Willens. Jede konkrete Bestimmung der Zivilmacht ist menschlichen Ursprungs.¹⁴

4. Das organische Modell

Das organische Modell wird weiterhin von Vitoria als das beste betrachtet, wenn es darum geht, die Gesellschaft und die menschliche Kommunikation in ihrer Materialursache zu interpretieren. Das „Vitalprinzip“ dieses Organismus ist die Auctoritas, ohne die keine Gesellschaft aufrechterhalten werden kann. Aber das, was sowohl die Auctoritas als auch das *corpus civile* umfasst, ist das *bonum commune*. Die Gemeinde begründet sich also in: a) der Gleichheit aller Menschen. Keiner ist dem anderen überlegen; b) Der Unmöglichkeit der Volksmasse, die Macht (*potestas*) auszuüben; c) Der Feststellung eines Paktes. Wie konstituiert sich dieser Pakt? Es handelt sich nicht um eine Familienmenge, sondern um ein Einverständnis der Untertanen für die Bezeichnung des Fürsten (*Princeps*) und für die Verteidigung der Machtorgane, d.h. um einen „*pactum subiectionis*“. (Suárez expliziert diesen Pakt besser als Vitoria, und unterscheidet zwei Typen von Pakten: der „*ius societatis*“, der darauf abzielt, ein „*corpus organicum*“ zu bilden, dem später der „*ius subiectionis*“ folgt.¹⁵). Almain ist für Vitoria der der das Modell für die Interpretation dieses Paktes lieferte. Eine kurze Geschichte über den historischen Verlauf dieses Paktes, welcher uns Vitoria vor der Behandlung des Themas vorstellt, fängt bei den Sophisten an, die die Freiheiten und die Personenrechte über alles erhoben hatten, während Aristoteles dagegen ihre Abhängigkeit von der Natur vertrat

5. Die Formalursache

Die Formalursache ist also die öffentliche *Potestas*, die so definiert wird: „*Facultas, auctoritas sive ius gubernandi rempublicam civilem.*“¹⁶ „Fähigkeit, Auctoritas oder Recht, die zivile Republik zu regieren.“

Es gibt nach Vitoria verschiedene Namen, diese Formalursache zu bezeichnen: „*ius imperii*“, „*ius iurisdictionis*“, „*ius publicum*“, „*vis ordinatrix*“.¹⁷

6. Die „*translatio imperii*“

Vitoria sieht in der *translatio imperii* die Form, das alte römische Imperium und das *Sacrum Imperium Romanum Germanicum* in die neue historische Situation zu überführen. Schon im XII. Jahrhundert war die Idee geläufig, die Könige hätten ihre Macht nicht aus eigenem Recht,

¹⁴ „...*potestas civilis, quae licet a natura ortum habeat, non tamen natura, sed lege constituta est.*“ (*De indís insulánis, de titúlis non legítimis*, n. 1).

¹⁵ Suárez, *De legibus*, I. 3, c. 2, n. 4.

¹⁶ VITORIA, F. DE, *De potestate civili*, n. 10.

¹⁷ Vgl. SPICK, C., „La notion analogique de *dominium* et le droit de propriété“, in *Rev. de Sci. Phil.-theol.* 20 (1931) 52-70.

sondern aus der Zession der Gemeinde. In Deutschland war der Sinn des „germanischen Rechts“ wohl bekannt. Im Mittelalter, eröffnet der Positivismus des Marsilius von Padova und Johannes Jandunus die Epoche eines radikalen Demokratismus zugunsten des Volksrechts, der später von Wiclif bis Rousseau vertreten wurde. Der Konziliarismus, der im Anschluss an diese Volksmacht vertreten wurde, kann als eine Übertragung des Demokratismus auf die Vorrangstellung des Konzils über den Papst betrachtet werden.

7. „Pactum subiectionis“

Für Vitoria ist es ganz klar, daß die *auctoritas regis* von der Republik abhängig ist,¹⁸ wobei der Gemeinde keine bloße Bestimmung oder Designation dieser Autoritas, sondern eine eigentliche Übertragung oder Transferenz derselben zu eigen ist.¹⁹ Die Autoritas bleibt bei der Gemeinde „habitu non usu“, sodaß der Fürst (*Princeps*) die Aufgabe (*officium*) hat, das Allgemeinwohl „usu non habitu“ zu verwirklichen. Wieder verfährt hier Vitoria dialektisch. Die *These*: Der König bekommt direkt von Gott seine Auctoritas. Das Volk bestimmt nur ihren Inhaber. *Antithese*: Das Volk behält immer seine Macht bei, es *muß*²⁰ sie nicht weiter übertragen, und kann sie immer zurückbekommen (Fichte). Die Auctoritas ist von der Gemeinde nur genehmigt (*populus maior principi; concessio usus*). Für Vitoria gilt nur der *pactum subiectionis*, nach dem die Gemeinde die Macht übertragen *muß*, weil ihr verboten ist, sie zu gebrauchen (*usu*).²¹ Der Unterschied zwischen Vitoria und Rousseau, z. B. besteht gerade darin, daß für Vitoria die Auctoritas und der Pakt den Menschen von der Natur aufgegeben sind. Jeder andere Pakt ist falsch und ein Scheinpakt (*falsum et ficticium*). Wenn alle Menschen darüber einig würden jede Zivilmacht zu verlieren, sich keinem Gesetz zu unterwerfen, keine Befehlsgewalt zu erlauben, dann wäre dieser Pakt gleich null und ungültig, weil er sich dem Naturrecht widersetzt.²² Es handelt sich also nicht, wie es bei Suárez der Fall zu sein scheint,²³ um ein *privates* oder vertragliches Recht, sondern um ein institutionelles Recht, wie die Ehe,

¹⁸ „Tota potestas illius [Regis] dependet a Republica“ (*Comm. in II-II, a. 5, n. 2*). „Creat namque respublica regem“ (*De potestate civili, n. 8*).

¹⁹ „...non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert“ (*De potestate civili, n. 8*).

²⁰ „...libere enim quisquis paciscitur, pactis autem tenetur“ (*De potestate civili, n. 21*). „

²¹ „...haec autem potestas per ipsam multitudinem exerceri non potest...; necesse ergo fuit ut potestatis administratio alicui aut aliquibus commendaretur, qui huiusmodi curam gererent...“ (*De potestate civili, n. 8*; vgl. *Comm. in II-II, q. 47, a. 10*).

²² „Atque ita si cives omnes in hoc convenierent, ut omnes has potestates amitterent, et ut nullius tenerentur legibus, ulli imperarent, pactus esset nullum et invalidum, utpote contra ius naturale“ (*De potestate civili, n. 10*).

²³ Urdanoz, T., O. P. (*Obras de Francisco de Vitoria, Madrid 1950, S. 578*) ist der Meinung, daß die meisten Ideen des Suárez in der Linie des Denkens Vitorias stehen, ausgenommen seine in dem Begriff des *ius gentium* vermeintlich enthaltene Orientierung zum Positivismus.

dessen Eigenschaften von der Natur der Gemeinde schon aufgegeben sind.²⁴ Das Volk behält nur die Freiheit, sich in verschiedenen Gemeinden zusammenzufinden.

Das Ergebnis dieses Paktes bleibt immer unter dem fundamentalen Gesetz des *bonum commune* und seiner Erfordernisse. Damit kann die *Respublica* nicht beliebig über die *Auctoritas* verfügen. Aber es bleibt für Vitoria immer bestehen, daß das Königtum höher als alle und Einzelne steht, sonst wäre es ja kein Königtum, sondern eine Demokratie.²⁵ Man könnte jetzt fragen: Was passiert, wenn es eine Demokratie gäbe? Dann wäre nicht alles dem Volkswillen unterworfen –das ist die These von Marsilius von Padova–, sondern lediglich jene beschränkten Vollmachten würden ihm übertragen, die die Nation sich selbst, auf der Grundlage ihrer konstitutionsfähigen *Facultas* gegeben hat. In einer Demokratie bleibt also die *suprema potestas* konsolidiert und beständig, und man darf sie nicht mit Gewalt absetzen –wofern sie nicht in offene Tyrannei ausarten sollte-. Für Vitoria besteht das *ius gentium*, gegen die Meinung des hl. Thomas und anderer Auctoren, in vertraglichen Conventionen; gehört also zum positiven Recht, weil es für die Aufrechterhaltung des *ius naturale* fast (*pene*) unbedingt und notwendig ist.²⁶ Si enim respublica suam potestatem uni alicui mandare potest et hoc propter utilitatem reipublicae, certum est non obstare dissensus unius aut paucorum, quominus ceteri providere possint bono reipublicae. Alias non esset sufficienter consultum reipublicae, si consensus omnium exigeretur, cum ille in multitudine aut vix aut numquam contingat. Satis ergo est ut maior pars conveniat in unum, ut iure aliquid fiat“ (*De potestate civili*, n. 14). Es unterscheidet sich also von dem reinen positiven Recht, das seine Legitimität nur aus einer supranationalen Auctoritas bekommt, die entsprechende Gesetze ausgeben kann.²⁷ Vitoria vermutet und ahnt schon eine mit allen internationalen gesetzmäßigen Institutionen und mit voller Zwangsmacht (*vis coercitiva*) versehene Völkergemeinschaft. Das Problem einer solchen universalen Gemeinschaft besteht darin, wie man ein Einverständnis aller Menschen erreichen könnte. Hier bahnt Vitoria einen ganz demokratischen Schritt an, indem er sich für die Mehrheit entschliesst: „Es genügt das Einverständnis der Mehrheit in der ganzen Welt, vor allem wenn es sich um das Gemeingut handelt.“²⁸

²⁴ „Quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium.“ (*De potestate civili*, n. 21).

²⁵ „Quia si respublica esset supra regem, ergo esset principatus democraticus, id est popularis, et sic non esset monarchia et principatus unius“ (*De potestate civili*, n. 14); „...sed dico quod de ratione regni est proprie loquendo, quod sit supra omnes et singulos. Et probatur, quia alias illa politia est democratica quam regnum, si populus est supra regem“; *Comm. In II-II*, q. 5, a. 1).

²⁶ „Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit vocatur ius gentium“.

²⁷ „Ius gentium non necessario sequitur ex iure naturale, nec est necessarium simpliciter ad conservationem iuris naturalis... Nihilominus tamen ius gentium est necessarium ad conservationem iuris naturalis. Et non est omnino necessarium, sed pene necessarium...“ (*Comm. in 2.2 S. Thomae*, q. 57, a. 3).

²⁸ „Si enim respublica suam potestatem uni alicui mandare potest et hoc propter utilitatem reipublicae, certum est non obstare dissensus unius aut paucorum, quominus ceteri providere possint bono reipublicae. Alias non esset sufficienter consultum reipublicae, si consensus omnium exigeretur, cum ille in

Aber sogar gegenüber dem Königtum vertritt Vitoria nicht die These, daß die absolutistische Theorie der Monarchomener, nämlich die vom göttlichen Ursprung des rationalistischen Staates, absolut gültig sei. Hinter den manchmal zweideutigen²⁹ Sätzen Vitorias verbirgt sich nur die Absicht, die Übertragung und die Überlassung vom Naturrecht entstehen zu lassen, auf keinen Fall das *positive* Recht zu fördern. Der Satz „Der König ist der Republik überlegen“ bedeutet keine „ontologische Transzendenz“ der königlichen Macht über die Gemeinde, sondern nur eine „Konzentrierung“ der Macht in den Händen der *Auctoritas*, die sie im Falle des Königtums, nicht zu teilen hat. Während wir bei einer Demokratie sagen würden, daß einige Mächte – wie z. B., die gesetzgebende Körperschaft (*legislativa potestas*); das Subjekt der *Auctoritas* und die das Volk vertretende Versammlung – eine gleiche Rangordnung bekommen. So ist zu verstehen, daß die *Auctoritas* immer noch beim Volke bleibt, weil die vollziehende Gewalt in der Versammlung der legislativen untergeordnet ist. Daß der König die ganze Gewalt beibehält soll nur andeuten, daß bei der „*transmisio potestatis*“ das Volk gar keine Regierungsgewalt zurückbehält. Niemals aber hat Vitoria die Absicht, dem König nach Belieben handeln zu lassen: er untersteht immer dem Naturrecht, das ihm Handlungsgrenzen setzt. Der König ist ein sozusagen konstitutioneller König, denn er muß der Republik eigenen Gesetzen gehorchen. Seine Gewalt darf niemals die ihm von der Gemeinde gegebene überschreiten. Die ganze politische Gewalt des Königs hängt also von der Republik ab.³⁰

Schon damals war die Frage in Umlauf, ob eine Wahlmonarchie besser wäre als eine Thronfolge. Angesichts der Meinung derer, die glaubten, daß eine Volksverwaltung, wie es sie damals in manchen italienischen Städten gab, besser wäre, sagt Vitoria: „Sich der Weisung von dreihundert Senatoren zu unterwerfen bedeutet keine grössere Freiheit als sich der eines einzigen König zu unterwerfen.“³¹ Vitoria neigt zweifelsohne zu einer auf dem göttlichen und natürlichen Recht basierten Monarchie,³² aber wenn er von Monarchie spricht, tut er es nicht zugunsten des „Monarchismus“, sondern im Sinn jener mittelalterlichen christlichen Monarchien, die überhaupt zu keinem Absolutismus gekommen waren, und die, *mutatis mutandis*, mit einer modernen konstitutionellen Monarchie oder einer präsidentialistischen Regierungsform verglichen werden könnten. Nichtsdestoweniger, Vitoria bleibt nicht stur bei der Verteidigung einer Monarchie, er erkennt gern an, daß in den freien Städten wie Venedig und Florenz, die

multitudine aut vix aut numquam contingat. Satis ergo est ut maior pars conveniat in unum, ut iure aliquid fiat“ (*De potestate civili*, n. 14).

²⁹ „...reges a iure divino habere potestatem“ (*De potestate civili*, n. 8). „Videtur ergo quod regia potestas sit non a republica, sed ab ipso Deo...“ (*Ibidem*). „Huiusmodi rex est super totam rempublicam“ (*De potestate civili*, n. 14). „Ergo rex est supra omnes“ (*Ibidem*).

³⁰ „Quia facit iniuriam reipublicae et reliquis civibus, si, cum ipse sit pars reipublicae, non haberet partem oneris“ (*De potestate civili*, n. 21). „Ergo etiam si ferantur [leges] a rege obligant ipsum regem“ (*Ibidem*).

³¹ „...nec prorsus maior libertas est subiici trecentis senatoribus quam uni regi“ (*De potestate civili*, n. 11).

³² „...dicimus, monarchiam... non solum iustam esse et legitimam, sed dico reges etiam a iure divino et naturali habere potestatem, et non ab ipsa republica, aut prorsus ab hominibus“ (*De potestate civili*, n. 8).

Mehrheit ihrer Bürger sich eine beliebige Stadtverwaltung (*aristocratica aut democratica*)³³ geben könnten. Neben der für Vitoria bessere Form der Monarchie steht der Wille der Bürger.

8. Eine universelle Monarchie

Die Idee eine Renovierung des „*sacrum imperium romanum germanicum*“ kam nicht in den Kopf Vitorias, obwohl diese Idee doch seiner Forderung einer universellen Monarchie zugrunde lag, die bei ihm wegen ihrer Ähnlichkeit mit der geistigen Monarchie der Kirche so beliebt war. Natürlich handelt es sich nicht um einen Nationenzusammenschluss, wie es heute die Europäische Gemeinschaft ist, sondern um die Einheit aller zivilisierten Völker unter einem Monarch. Das Ziel dieser Monarchie besteht noch für Vitoria in der vermeintlichen christlichen Einheit, in der Glaubensverbreitung und in der Verteidigung der geistigen Werte. Das Ideal eines solchen *Imperiums* scheint tief im menschlichen Geist verankert zu sein, wie es schon bei den Griechen (Plutarch, den Stoikern, Alexander) und bei den grossen Ost-imperia sichtbar wurde. Cicero, Seneca, Augustinus, Lactantius haben von diesem Ideal gesprochen, und Dante hat das Werk „*De Monarquia*“ geschrieben, dessen Inhalt die grosse Utopie einer universalen Monarchie ausmacht: „*Totius mundi dominus*“. Vitoria sucht nach etwas anderem. Etwas das auf seiner These von der „*translatio potestatis*“ basiert, sodaß man ihn als den ersten ansehen kann, der über die Integration Europas oder die paneuropäische Union theorisiert hat. Vitoria war um die damalige Situation Europas besorgt: wegen des Lutheranismus, auf der religiösen Ebene, wegen der ottomanischen Gewalt, und wegen der für Vitoria desintegrierenden politischen Haltung des Königs von Frankreich, Franz der I., auf der politischen Ebene.³⁴ Die Haltung des spanischen Königs Karl des I. wurde auch nicht ohne weiteres von Vitoria akzeptiert, weil dessen für Vitoria übertriebene mittelalterliche Imperialismus sich nicht durch die kirchlichen universalen Interessen des Christentums rechtfertigen liess.

Auf jeden Fall verschwindet das Interesse für diese universelle Monarchie langsam in Vitorias späteren Schriften auf Grund der traurigen und enttäuschenden Erfahrungen, die er damit in seinem Leben machen mußte. Von nun an war sein Bestreben, die zwei extremen Formen des mittelalterlichen Imperialismus anzufechten. In seiner *Relectio De indis* und in *De iure belli* versucht er diesen Universalismus, der die Souveränität der jeweiligen Nationen respektiert, als universaler Staat zu realisieren, und auf natürlicher und soziologischer Grundlage aufzubauen, wobei er eine Interdependenz derselben mit allen den Gesetzen, die dieser universale Staat

³³ „...corollarium, quod in liberis civitatibus, ut sunt Venetiae, Florentiae, posset maior pars eligere sibi regem aliis contradicentibus. Et hoc verum videtur non solum quia hoc manifeste expedit reipublicae, sed dato quod magis expediret politia aristocratica aut democratica... ergo potest accipere politiam quam voluerit, etiam si non sit optima...“ (*De potestate civili*, n. 14).

³⁴ Die Haltung Vitorias den Franzosen gegenüber, lässt sich bei den Beispielen erblicken, die er gebraucht im Falle eines Krieges. Der Krieg, als Beispiel, ist immer der Spanier gegen die Franzosen. ... „ut si bellum hispaniarum esset adversus gallos alias ex causis iustis susceptum et alioqui regno hispaniarum utile, tamen cum maiore malo [provintiarum] et iactura geritur christianitatis, puta quia turcae occupant interim provincias christianorum, cessandum esset a tali bello“ (*De potestate civili*, n. 13).

sich gegeben hatten, als absolut notwendig ansieht. Diese Gesetze sind für ihn gegenüber den Spiritualisten und den Strafrechtlern Gewissenspflicht.³⁵ Jede Autorität stammt letzten Endes von Gott.³⁶

Vitoria glaubt, daß die Einheit der Staaten nur durch die Errichtung eines internationalen Staatenbundes stattfinden kann, während Suárez der Meinung ist, daß das *ius inter gentes* (zwischenstaatliches Recht) mehr die Form eines internationalen *Gerichtes* annimmt, das die verschiedenen Situationen in Betracht zieht.

9. Internationale Prinzipien

Die *Relectio De indis* Vitorias wurde in seinen reifen Jahren während des Kurses 1538-1539 geschrieben mit dem Titel *De indis recenter inventis relectio prior*. Boyer, der Herausgeber der ersten Ausgabe von Lyon, gibt dieser *Relectio* folgenden Titel: *De indis insularis relectio prior*. Da es sich um eine *relectio prior* handelt, muß man fragen wo sich die zweite *relectio* befinde. Sie fällt mit seinem Werk *De iure belli* zusammen.

Die Quellen, die Vitoria für diese *Relectiones* benützt hat sind zuerst bei den Informationen der spanischen Missionare in Amerika zu suchen, durch die er von den Kriegen, den Grausamkeiten und Greuelthaten der Kolonisatoren und von der geizigen Ausbeutung der einheimischen Reichtümer gehört hatte. Als Vitoria von Paris nach Salamanca zurückkommt, findet er da schon eine für sein Anliegen vorbereitete Atmosphäre, die mit den Entscheidungen für die Freiheit der Indianer, die in der berühmten *Junta de Burgos* von 1512 beschlossen wurden imprägniert war. In dieser Versammlung von Burgos sollte man die Berichte, Zurückforderungen und Beschwerden erörtern, die der Dominikaner Pater Antonio de Montesinos ihr vorgestellt hatte: „Die Indianer sind freie Vasallen des Königs von Spanien“ -lautete eine dieser Entscheidungen-. Vitoria aber geht ganz vorsichtig vor, und will sich zuerst über die Wahrheit dieser Gerüchte vergewissern. „Was die Sache dieser Barbaren angeht, sagt Vitoria, weder ist sie so offenbar ungerecht, daß man sich nicht über ihre Ungerechtigkeit auseinandersetzen setzen kann, noch so offenbar gerecht, daß man nicht an ihre Ungerechtigkeit zweifeln dürfte“. Beides hat es den Anschein, möglich zu sein. Einerseits dürfen wir annehmen, daß dieses Geschäft von weisen und gerechten Männern geführt wird, so scheint es uns also wahrscheinlich, daß es

³⁵ „Ideo sicut lex divina habet vim obligandi ad culpam, ita et lex humana... Nam non solum opus Dei dicitur quod se solo producit, sed etiam quod mediantibus causis secundis efficit“ (*De potestate civili*, n. 17). „Verum est quod quando respublica non retinuit sibi aliquam partem gubernationis, ut v. gr. quod rex non posset indicere bellum, sed absolute fecit illum dominium, tunc debemus illi parere in omnibus quae exspectant ad commodam sustentationem reipublicae et quae sunt licita et honesta.“ (*Comm in II-II*, q. 104, a. 5, n. 2). „Quod subditi tenentur parere in omnibus superioribus in quibus respublica concessit illis potestatem et sicut respublica instituit. Ita quod illis est parendum conformiter ad leges et sicut respublica ordinavit, nec alia regula potest dari.“ (*Ibidem*).

³⁶ „Quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, qui sunt in iure. Ex quo patet quod mortaliter peccant violantes iura gentium, sive in pace sive in bello...“ (*De potestate civili*, n. 21).

von ihnen recht und redlich geführt wird. Andererseits, wenn wir hören, daß es so viele unschuldige Menschen gibt, die getötet, beraubt und ihrer Eigentümern und Rechte enteignet werden, darf man daran zweifeln, ob das alles mit Recht oder mit Unrecht getan worden ist“.³⁷

An den Anfang dieser Auseinandersetzung stellt Vitoria diesen Satz: „Der König hat nur politische, keine despotische Macht“. Aber Montesinos und sein Kollege Córdoba hörten nicht auf, Forderungen zu stellen. Seit 1514 bringt Bartolomé de Las Casas neue Ereignisse auf die Bühne der *Encomiendas*, die zu dieser Zeit schon etwas eingeschränkt waren, er aber fordert für die Indianer totale Freiheit und menschliche Behandlung. Der Erfolg seiner humanen Anstrengungen waren die *Nuevas Leyes de Indias* von 1542, die leider wie die spätere Erfahrung zeigte, sich als reine Utopie erwiesen. Es war also dringend notwendig neue juristische Grundlagen für jene politische Herrschaft über die Indianer zu legen; Grundlagen, die bis dahin auf gutem Willen oder auf mittelalterlichen, juristischen Ideen gründeten, die aber bald sich als unbrauchbar erwiesen hatten. Vitoria fühlt sich dieser Situation gegenüber hilflos: er hat –sagt er in übertriebener Weise– gar keine Schrift über dieses Problem gefunden, und man hatte ihm auch keine Auseinandersetzung darüber mitgeteilt.³⁸ Es ist evident, daß Vitoria die Schriften von Bartolomé de Las Casas nicht kannte, einfach weil sie noch nicht herasugegeben waren. Zu fragen ist, ob er über das Werk von Johannes Mair, *Liber II Sententiarum*, Bescheid wusste. Mair spricht darin über das problematische Eroberungsrecht durch einen Krieg, der das Ziel hatte, die Ungläubigen zu unterwerfen. Er fragte auch, ob es rechtens sein könnte, Kinder ohne die Erlaubnis ihrer Eltern zu taufen. Möglicherweise hatte Vitoria in Paris dieses Werk gelesen, er erwähnt es hier nicht, obwohl er es anderswo zitiert. Unmöglich ist aber, daß Vitoria mit Mair einverstanden wäre, denn Mair lässt die Kriege gegen die gewalttätigen Indianer zu und, falls die Eroberer (*Conquistadores*) keinen solchen violenten Indianern begegnet wären, erlaubt er eine Landnahme auf Grund des Missionsauftrags und vertritt auch dann noch die forcierte Taufe der Kinder. Nach Mair gehört der soziale Zustand der Indianer zur Barbarei, und darum darf man sie, nach Aristoteles, als Sklaven behandeln. Derselben Meinung war auch Ginés de Sepúlveda, von dem schon früher die Rede war.³⁹

Für Vitoria dagegen bestanden die Beziehungen zwischen einem zum Christentum konvertierten Fürsten (*Princeps*) und seiner noch heidnischen Gemeinde, 1.) in der Zurückdrängung

³⁷ „... ad propositum negotium barbarorum, nec est de se evidenter iniustum, ut non possit disputare de iustitia illius, nec rursus ita evidenter iustum, ut dubitari non possit de iniustitia illius; sed in utramque partem videtur habere speciem. Nam primum cum videamus totum illum negotium administrari per viros et doctos et bonos, credibile est ut recte et iuste omnia tractari. Deinde cum audiamus tot hominum caedes, tot spolia hominum alioquin innociorum, deturbatos tot dominos possessionibus et ditionibus suis privatos, dubitari merito potest iure an iniuria haec facta sint“ (*De indis*, n. 3).

³⁸ „Sed notandum quod ego nihil vidi scriptum de hac quaestione, nec umquam interfui disputationi aut consilio de hac materia“ (*De indis, de titulis non legitimis*, n. 16). Das klingt, wie gesagt, übertrieben zu sein, denn Vitoria kannte schon die *Juntas de Burgos* und *Valladolid* von 1512 und 1513, in denen mehrere Dominikaner Theologen teilgenommen hatten. Ausserdem, Vitoria kannte damals das Werk von Matías de Paz (*De dominio Regum Hispaniae super Indos*) und seinen Kommilitonen in Salamanca (Theologischer Lehrstuhl *ad Vesperas*) Domingo de Soto (*relectio de dominio*, 1535).

³⁹ Vgl. hier, S. 39.

der gegen die Natur gerichteten Delikte, und 2.) in der Vorbereitung zum christlichen Glauben. Die Beziehungen aber zwischen einem nichtchristlichen Fürsten (*Princeps*) und den Indianern nehmen sich anders aus: 1.) Die ungläubigen Machthaber als solche dürfen legitimerweise ihre politische Macht gebrauchen, 2.) Weder die Ungläubigkeit noch die Ketzerei oder Irrlehre sind kein Hindernis dafür,⁴⁰ und 3.) Der Papst darf den christlichen Fürsten (*Principes*) nur einen Auftrag geben, aber ihnen keine Macht zuerkennen, die er selbst nicht hat.

10. Die Macht (*dominium*)

Kurz vor der Behandlung der *tituli* behandelt Vitoria das Thema: die Macht („*dominium*“). Erstens ist es für Vitoria ganz klar, daß die Macht ein *Recht* ist und insofern darf man es nicht mit den sogenannten „Rechten“ der Tiere verwechseln, sich zu ernähren und zu verteidigen. Wenn man keine Beleidigung („*injuria*“) erleiden kann, hat man auch kein Recht. Das Recht auf die Macht bedeutet auf keinen Fall ein blosses Können oder eine blosse Kraft.⁴¹ Die Macht ist immer dem Recht unterworfen und zugunsten der politischen Gemeinschaft.

11. „*tituli legitimi*“ und „*tituli non idonei nec legitimi*“

Die sieben tituli legitimi: 1.) Wanderungs-, Handels- und Kommunikationsrecht (*ius peregrinandi, commercii participationis et communicationis*);⁴² 2.) Verkündigung des Glaubens (*ius propagandae fidei*);⁴³ 3.) Indianerschutz (*ius protectionis barbarorum*);⁴⁴ 4.) Päpstlicher Auftrag (*ius mandati*);⁴⁵ 5.) Sich gegen die Tyrannen einsetzen (*ius interventionis contra tyrannos*);⁴⁶ 6.) Freie Entscheidung der Indianer (*ius liberae electionis*);⁴⁷ 7.) Genossenschutz (*ius protectionis sociorum*).⁴⁸

1. *Ius peregrinandi, commercii, participationis et communicationis.*

a) *Ius peregrinandi*. Die Spanier haben das Recht, das neu entdeckte Territorium zudurchwandern und dort sich anzusiedeln, auf Grund der internationalen Kommunikation, der Gemeinschaft, der Freundschaft, der Menschheit und der Gerechtigkeit, unter der Voraussetzung, daß keiner darunter leidet. Vitoria gibt 14 Argumente als Beweise an, von denen eines wieder ein Beispiel von spanisch-französischer Beziehungen ist: „Es wäre ungerecht, wenn die

⁴⁰ „*Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus. Infidelitas non tollit nec ius naturale nec humanum. Ego nec dominium quod est ius naturale. Nam si propter aliam infidelitatem non perditur dominium, ergo nec propter haeresim*“.

⁴¹ „*Latro habet dominium ad interficiendum hominem... Fur habet potentiam ad capiendam pecuniam*.“

⁴² *De Indis, relectio prima, De titulis legitimis*, n. 1-8.

⁴³ *Ib.*, n. 9-12; 3.

⁴⁴ *Ib.*, n. 13.

⁴⁵ *Ib.*, n. 14.

⁴⁶ *Ib.*, n. 15.

⁴⁷ *Ib.*, n. 16.

⁴⁸ *Ib.*, n. 17.

Franzosen den Spaniern verbieten würden, Frankreich zudurchwandern.“⁴⁹ „Die Spanier sind die Mitmenschen der Barbaren und das Gesetz der Liebe befiehlt, alle Mitmenschen zu lieben.“

Heute, nach dem Westfälischen Frieden herrscht in der Welt das Gleichgewichtsprinzip, statt dem der Solidarität und der internationalen Kommunikation. Die Vereingten Staaten, Australien und Argentinien haben aus eigenem Interesse die Immigration befördert, aber die Kriege, die Arbeitslosigkeit und in unserer Zeit der Terrorismus zwingen eine strikte Immigrationsbeschränkung auf. Die europäische Gemeinschaft weiss nicht ganz genau was sie mit der massiven illegalen Einwanderung machen soll, wie sie sich verhalten soll.

b) *Ius commercii*. Hier wieder ein neues Beispiel von den Franzosen: „Wenn die Spanier den Franzosen verbieten würden mit ihnen Handeln zu treiben, nicht zugunsten Spaniens, sondern um den Franzosen jegliche Vorteile zu versperren, dann wäre dies ein böses und ungerechtes Gesetz und gegen die Menschenliebe: „non enim homini homo lupus... sed homo“.⁵⁰ Der Nationalhandel hatte sich damals in ein privates Handeln umgesetzt, d.h. in ein Merkantilsystem (*nec principes illorum... possunt impedire subditos... ne exerceant commercia... nec principes hispanorum possunt commercia cum illis prohibere*), dessen Normen neu zu begründen wären: Reziprozität (*non facies alteri quod tibi fieri non vis*), Import-Export (*importantes...adducentes*) und Achtung auf das „neminem laedere“, insbesondere den Indianern gegenüber (*sine patriae tamen damno*). Vitoria entwirft also ein gemässigttes freies Handeln (*negotium*), das aufrechterhalten werden müsste, auch wenn die Spanier, ihre nur vorläufige Okkupation aufgeben sollten, im Falle, daß die Indianer keinen Grund mehr für einen gerechten Krieg gegen sie hätten, ihre nur vorläufige Okkupation aufgeben sollten. Der König dürfte dann an Stelle der Okkupationsrenten (*regi redditus*) Importsteuer (*vectigal super aurum et argentum*) verlangen.⁵¹ Die freie Kommunikation wird zum Masstab des Handels, was Grotius⁵² nicht gefallen hatte, der darin ein exklusives spanisches Handelsmonopolium fürchtete, mit Nachteilen für die holländische Handelsgesellschaft mit Ostindien. Der portugisischer Serafín de Freytas widersetzt sich gegen diese Umstellung des freien Handels, die Grotius einsetzen wollte.⁵³ Ist es recht generelles Prinzip gebrauchen, zugunsten der eigenen Bedürfnisse? Für Vitoria ist dieses Verhalten kein eigentumsrechtliches Verhalten, sondern eine Usurpation.

c) *Ius participationis et communicationis*. ¿Gibt es gemeinsame Güter? ¿Sind die Flüsse und die Meere Gemeineigentum? Wenn ja, dann dürfen die *peregrini* genauso wie die Einheimischen Gold ausgraben und Perlen fischen, aber mit dem für Vitoria nachdrücklich geltenden

⁴⁹ „...non liceret gallis prohibere hispanos a peregrinatione Galliae vel etiam habitatione, aut e contrario, si nullo modo cederet in damnum illorum nec facerent iniuriam. Ergo nec barbaris“ (*De indis, Relec.* 1, n. 2).

⁵⁰ „...si hispani prohiberent gallos a commercio Hispanorum, non propter boum Hispaniae, sed ne galli participant aliquam utilitatem, lex esset iniqua et contra caritatem...“ (Ib., n. 3).

⁵¹ *De Indis*, n.18.

⁵² *De iure belli*, l. 1, c. 19.

⁵³ *De iusto imperio lusitanorum*, Valladolid, cap. 1-7.

Satz: „dummodo cives et naturales incolae non graventur“.⁵⁴ Das *mare liberum* spielt hier eine grosse Rolle. Der Handel hatte seinen Anfang *via maritima*, fast nie *via terrestre*. Das Meer also war damals die „Schiffbahn“ des Handels. Seit Ulpian galt es als *res communis*.⁵⁵ Die freie Seefahrt war die Konsequenz davon. Nun tauchte ein ernstes Problem auf. Wie muß man die Piraten behandeln? Darf man sie auf Kosten der freien Seefahrt mit ihren Schandtaten weitermachen lassen? Während der XVI. und XVII. Jahrhunderts haben Spanien, Portugal und England bestimmte Seefahrtsrechte aufgestellt zugunsten ihres Handels mit den Kolonien. Die freien Städte Venedig, Pisa und Genua machten es genauso.

2. *Ius christianae religionis propagandae*. Dieses Recht hat seinen Grund im Inmigrationsrecht, denn genauso, wie ein Immigrant das Recht hat Handel zu treiben, ebenso darf er seine Religion denen, die dafür interessiert sind verkünden.⁵⁶ Der Papst, dank seiner mittelbaren Macht (*potestas indirecta*) über die temporalen, zeitlichen Angelegenheiten darf seinerseits nur den Spaniern und nicht anderen Völkern wegen einer vermeintlichen Konkurrenz diese Aufgabe anvertrauen. Nichtsdestoweniger niemals wird ein „Religionskrieg“⁵⁷ gerechtfertigt, denn der Glaube ist frei (*credere est voluntatis*).⁵⁸ Ein Krieg ist nur dann rechtmässig zu deklarieren, wenn eine wahre Beleidigung (*injuria*)⁵⁹ vorhanden ist, *injuria* die es nur bei Abweisung der christlichen Religion oder Angreifen gegen die Missionare oder die konvertierten Indianer gibt. Aber auch in diesem Falle darf man nicht weiter als es notwendig ist vorgehen und immer ist es besser das eigene Recht aufzugeben als den Indianern Schaden anzufügen.

Vitoria glaubt, daß dabei die größte Vorsicht geboten ist, damit „das was anscheinend gerecht ist“ („quod per se licitum est“)⁶⁰ nicht ins Unrecht umgesetzt wird. *Magna iustitia magna iniustitia*.

3. *Ius protectionis*. ¿Sind wirklich die Indianer „amentes“, unvernünftig? Und wenn ja, wer kann dies beurteilen? Darf man sie als unfähig betrachten, sich selbst innerhalb der zivilen und menschlichen Voraussetzungen zu regieren?⁶¹ Vitoria zeigt sich nicht ganz von dem Wert dieses *Titulus* überzeugt und versucht mit allen Mitteln ihn ins richtige Licht zu setzen. Entbehren sie, die Indianer, wirklich eine angemessene Gesetzgebung? Sind sie tatsächlich unfähig, ihre Familien zu leiten? Besitzen sie wirklich keine Wissenschaft, keine Landwirtschaft und keine Kunst? Darf man die christliche *caritas* als Grund benutzen, um ihnen wegen ihrer vermeintlichen Mängel zu helfen.⁶² Alle Rechte, die Vitoria in diesem Sinne anerkennt, sind also mit vielen Ausnahmen abgetönt und schattiert: „vorausgesetzt, die Feststellung, daß es ihnen

⁵⁴ *De indis, Relectio* 1, n. 4.

⁵⁵ *Inst.*, l. 2, tit. 1: De rerum divisione, n. 1-5.

⁵⁶ *De indis, De titulis legitimis*, n. 9.

⁵⁷ „... bellum nullum argumentum est pro veritate fidei christianae“ (*De Indis, Relectio* 1, n. 13).

⁵⁸ *Ib.*

⁵⁹ *Ib.* 11.

⁶⁰ *Ib.* 12.

⁶¹ „... videtur quod non sint idonei intra terminos humanos et civiles“ (*Ib.* n. 18).

⁶² „...supposita hebetudine, quam de illis referunt“ (*Ib.* n. 18).

nützlich sei“. „Das muß ohne feste Behauptung gesagt werden und auch unter der Beschränkung, daß es zugunsten ihrer Güter und Nützlichkeit und nicht nur zum Vorteil der Spanier geschieht.“⁶³

4. *Päpstlicher Auftrag*. Auf dem paulinischen Privileg begründet glaubt Vitoria, daß die christlichen Indianer einen neuen christlichen Fürst bekommen könnten. Das kann der Papst bestimmen, der nur eine mittelbare (*potestas indirecta*) Macht in den weltlichen temporalen Angelegenheiten besitzt.

5. *Ius interventionis contra tyrannos*. Hier begegnen wir einem aktuellen Thema. Darf man sich gegen einen Herrscher mit Gewalt einsetzen, damit die fundamentalsten Menschenrechte nicht übertreten werden? Für Vitoria ist das evident, im Falle der Anthropophagie und im Falle unschuldiger Menschen, die zu Opfern werden. Das Problem kommt erst dann, wenn wir fragen wer der letzte und massgebende Verantwortliche ist, der das Wann und das Wie dieses Angreifens gegen die Menschheit bestimmt.

Wenn auch Vitoria die Spanier als die legitime Instanz betrachtet, darf man mit aller Wahrscheinlichkeit behaupten, daß er an eine internationale Instanz appelliert, die effektiv und mit Erfolg diese Menschenrechte aufgrund des *bonum commune* aufrechterhalten könnte.⁶⁴

6. *Ius liberae electionis*. In diesem Zusammenhang mit dem *ius electionis* kommt der Begriff der *Mehrheit* (*consensus maioris partis*),⁶⁵ wieder als die angebrachte Form für die Konstitution und Errichtung einer Republik zum Vorschein wieder, die auf diese Weise die Kraft eines Gesetzes sogar für diejenige, die damit nicht einverstanden sind, erlangt. Dies besagt keine Verachtung oder Geringschätzung der Minderheit, sondern lediglich die pragmatische Beschaffung eines Verfahrens darstellt, das die Regierung der Nationen ermöglicht, die sonst unregierbar wäre. So haben die „Franzosen“, ihre Heimat zuliebe, Pipin, dem Vater Karls des Grossen, den Thron übergeben an Stelle des Childericus, was auch vom Papst Zacharias genehmigt wurde. Genauso hätten auch die Indianer den spanischen König als Fürst annehmen können. Aber wie könnten die Indianer auf diese so seltsame Situation kommen? Vitoria ist bewusst, daß dieses Verfahren grosse Schwierigkeiten in sich einschliesst, und utopischerweise versucht er es dadurch zu lösen, daß die Indianer die Menschlichkeit und die kluge Verwaltung der Spanier anerkannten (*prudentem administrationem et humanitatem hispanorum*).⁶⁶

7. *Ius protectionis sociorum*. Dieses Recht wurde schon von den Römern proklamiert und ausgeübt in der Absicht ihren Alliierten zu helfen, diese zu verteidigen oder zu rächen und zu ahnden.⁶⁷ Die Indianer selbst haben „gerechte Kriege“ miteinander geführt, und das Volk das sich von dem anderen beleidigt fühlte - wie es beim den Tlascaltecas geschah - dürfte die

⁶³ „dummodo constaret hoc illis expedire“. „Et hoc... sit sine assertione propositum, et etiam cum illa limitatione, ut fieret propter bona et utilitatem eorum, et non tantum ad quaestum hispanorum“ (n. 18).

⁶⁴ lb. 15.

⁶⁵ lb. 16.

⁶⁶ lb.

⁶⁷ lb. 17.

Spanier zu Hilfe gegen die zu unrecht angreifenden Mexikaner bitten.⁶⁸ Das haben in meiner Heimat Valencia die Einwohner der Stadt Sagunt erlebt, die obwohl unter römischem Schutz standen, bekamen sie keine militärische Hilfe so daß sie vorgezogen haben, die Stadt in Brand zu setzen, als sich den Karthagern zu übergeben.

Die sieben tituli ilegitimi: 1.) Kaiserliche Weltherrschaft;⁶⁹ 2.) Päpstliche Weltherrschaft;⁷⁰ 3.) Entdeckung (*ius inventionis*);⁷¹ 4.) Ablehnung des Christentums,⁷² 5.) Die Verbrechen der Barbaren;⁷³ 6.) Angebliche freie Zustimmung der Indianer;⁷⁴ 7.) Spezielle göttliche Verleihung.⁷⁵

Ich bin der Meinung, daß für Vitoria die *tituli ilegitimi* eine grössere soziale Kraft besitzen als die *legitimi*. Gerade durch ihre Gegenwertigkeit (*contra valores*) erwecken sie den Eindruck, daß sie dringender und eindrucksvoller sind als die legitimen Werte, die gerade durch ihre Positivität einer genauen und definierten Struktur bedürfen, die nicht immer vollständig gelingt.

Nikolai Hartmann, hat in seinem Buch *Ethic* (1925) darauf hingewiesen, daß, man wenn gleich auch die essentiellen axiologischen Formen der Material-Ethik Max Schelers vertritt, ihnen nur eine reines ideelles quasi platonisches Statut verleiht, während die negativen Werte die Kraft haben, die Gesellschaft stärker zu beeinflussen. Es gibt eine viel grössere Sozialbeunruhigung bei einem Mord oder bei einem Terrorakt als bei einem guten Werk der Solidarität. Die Schlagzeilen der Zeitungen erscheinen in Fettdruck, wenn es sich um negative Werte handelt.

Insofern hat Vitoria Recht wenn er bei der Vorstellung einiger seiner legitimer Tituli, wie das *ius protectionis* unsicher und unschlüssig zu sein scheint. „De quo ego nihil affirmare, sed nec omnino condemnare audeo.“⁷⁶ Sogar bei einem ilegitimen Titulus: *ius praedicationis* lässt Vitoria den Zweifel bestehen, ob der bis jetzt den Indianern verkündigte christliche Glauben so verrichtet wurde, daß er die Indianer einigermaßen zum glauben verpflichten würde.⁷⁷

Kürze Behandlung der *tituli ilegitimi*:

1. *Kaiserliche Weltherrschaft.* „Et videtur primo, quod Imperator sit totius orbis dominus, et per consequens etiam barbarorum.“⁷⁸ Es scheint („videtur“), daß es in die Welt „ex institutione divina“⁷⁹ einen Imperator geben muß, sowie es einen Gott, eine Vernunft in der Seele, ein Herz

⁶⁸ „Ut feruntur fecisse Talchathedani contra mexicanos, qui cum hispanis composuerunt ut eos iuvarent ad debellandos mexicanos, haberent autem quicquid iure belli ad eos spectare poterat“ (Ib. n. 17).

⁶⁹ *De Indis, relectio prima, De titulis legitimis*, n. 1

⁷⁰ *Ib.*, n. 2; 3.

⁷¹ *Ib.*, n. 7; 4.

⁷² *Ib.*, n. 7; 5.

⁷³ *Ib.*, n. 15; 6.

⁷⁴ *Ib.*, n. 16; 7.

⁷⁵ *Ib.*, n. 16.

⁷⁶ *De Indis, Relectio 1*, n. 18.

⁷⁷ *De indis, De titulis ilegitimis*, n. 15.

⁷⁸ *Relectio de Indis, De titulis non legitimis*, Introd.

⁷⁹ „...non est intelligendum quod [imperator] ex traditione aut ex institutione divina haberet imperium“ (*De Indis, De titulis non legitimis*, Rel. 1, n. 1).

im Leibe geben muß.⁸⁰ Dieses „videtur“ schlägt sich sofort in ein „niemals war der Imperator Herr der ganzen Welt“ um.⁸¹ Mit welchem Recht könnte er diese Funktion ausüben? Die Macht stammt entweder aus dem göttlichen Recht, oder aus dem Naturrecht, oder aus dem menschlichen positiven Recht. Das Naturrecht kommt nicht in Frage, denn die Menschen sind frei.⁸² Es gäbe keinen besseren Grund dafür, daß den Deutschen diese Macht eher zukommt als den Franzosen.⁸³ Daß es aus dem göttlichen Recht stammt, hat auch keinen Grund.⁸⁴ Ausserdem scheint es zweifelhaft, daß Christus selbst als Mensch bei zeitlichen Angelegenheiten Herr der ganzen Welt wäre.⁸⁵ Ganz sanft beschuldigt Vitoria dem hl. Thomas,⁸⁶ daß er so naiv geglaubt hat, daß Gott den Römern die Macht gegeben hat wegen ihrer Gerechtigkeit, ihrer Vaterlandsliebe und ihren besten Gesetzen. Höchstens darf man, mit dem hl. Augustinus, annehmen, daß es die Vorsehung Gottes war die es so geregelt hat. Die Form und Weise wie die Römer und andere Völker ihre Macht bekommen haben ist ganz klar einzusehen: durch rechte oder ungerechte Kriege oder sonst wie.⁸⁷ Nur nicht aus göttlichem Recht.⁸⁸ Gegebenfalls, daß es einen Imperator orbis gäbe, dann dürfte er auch nicht weder die Provinzen der Barbaren okkupieren, noch ihnen neue Herrscher geben, noch die alten seines Amtes entsetzen, noch Steuer nehmen.⁸⁹ Die Macht eines möglichen Imperators über die Völker wäre höchstens „per iurisdictionem“, nicht „per proprietatem“.⁹⁰

2. *Päpstliche Weltherrschaft.* Vitoria widersetzt sich gegen alle Meinungen die dem Papst eine *potestas directa* zustimmen.⁹¹ Der Papst –sagt Vitoria– könnte diese Macht haben aus dem Naturrecht oder aus dem menschlichen. Beides ist falsch.⁹² Wenn auch Christus solche Macht gehabt hätte, hat er sie dem Papst nicht übergeben.⁹³ Und wenn der Papst sie hätte, dürfte er

⁸⁰ „... ex institutione divina debeat esse unus imperator in orbe... ea quae sunt praeter naturam debent imitari naturalia.“

⁸¹ „Ergo numquam imperator fuit dominus totius mundi.“ (*De Indis*, Rel. 1, n. 1).

⁸² „in iure naturali homines liberi sunt“ (*De Indis*, Rel. 1, n. 1).. Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. 2.2, q. 10, a. 10: „dominium et praelatio introducta sunt iure humano.“

⁸³ „Nec esset maior ratio quare hoc dominium conveniret germanis magis quam gallis.“ (Ib.).

⁸⁴ „Item ex hoc ipso patet quod nullus erat de iure divino dominus totius mundi, quia gens Iudaeorum erat libera ab omni alienigena...“ (*De Indis*, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 1).

⁸⁵ „...unum est dubium, an Christus secundum humanitatem fuerit Dominus temporalis orbis“ (*De Indis*, De titulis non legitimis, Rel. 1, n. 1).

⁸⁶ *De regimine principum*, l. 3, c. 4 et 5.

⁸⁷ „Sed alio iure scilicet vel iusti belli, vel alia ratione...“ „Et hoc facile intelligit quis si consideret, qua ratione et successione imperia et dominia in orbe pervenerint usque ad nos“ (*De Indis*, Rel. 1, n. 1).

⁸⁸ Ebenda.

⁸⁹ „Dato quod imperator esset dominus mundi, non ideo posset occupare provincias barbarorum et constituere novos dominos et veteres deponere vel vectigalia capere.“ (Ib., n. 2).

⁹⁰ „... non dicunt eum esse dominum per proprietatem, sed solum per iurisdictionem.“ (Ib.).

⁹¹ So meinte, z.B. Sylvestris, nach dessen Meinung der Imperator seine Macht vom Papst unmittelbar bekommt. (*De Indis*, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 1).

⁹² „Ergo frustra asseritur...“ (*De Indis*, De titulis non legitimis, rel. 1, n. 1). „Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili“ (*De Indis*, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 3).

⁹³ „...Christus potestatem excellentiae non commisit etiam Apostolis“ (Ib.).

sie den Fürsten nicht übergeben.⁹⁴ Höchstens hat der Papst nur eine *mittelbare* Macht über die temporelle Angelegenheiten in Beziehung zum geistigen Leben.⁹⁵ Aber das geistige Leben, d.h. die „letzte“ Glückseligkeit auf keinem Fall ist das Ziel der Zivilmacht. Diese hat als Ziel lediglich die politische Glückseligkeit.⁹⁶

3. *Das Entdeckungsrecht (ius inventionis)*. Würden wir einverstanden sein, falls die Barbaren uns entdeckt hätten, daß sie über unsere Güter verfügen könnten? Auf keinem Fall, sagt, Vitoria⁹⁷. Konsequenterweise, dürfen die Spanier auch nicht über die Güter der Barbaren verfügen, weil sie echte Herren waren. Das Entdeckungsrecht gilt nur im Falle, daß das entdeckte Territorium leer und unbewohnt sei.⁹⁸ Ist die Entdeckung eines Territoriums ein eigentliches Recht für seine Okkupation?⁹⁹ „Illa quae sunt deserta fiunt iure gentium et naturali occupantis“¹⁰⁰.

4. *Die Barbaren widersetzen sich der Verkündigung des christlichen Glaubens*. Wie schon erwähnt, glaubt Vitoria nicht, daß die Missionare den christlichen Glauben den Indianern so verkündigt hatten, daß sie verpflichtet wären ihn anzunehmen.¹⁰¹ Angenommen, daß die Indianer den gut und mit den besten Mitteln verkündigten Glauben nicht akzeptieren, auch dann darf man nicht weder sie durch Krieg verfolgen, noch sie ihrer Gütern berauben.¹⁰² Es wäre ein schlechter Weg, den Glauben auf diese unmenschliche Weise zu forzieren, denn der Krieg kein Argument ist für die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens.¹⁰³ „Credere est voluntatis“, wiederholt Vitoria mehrmals.

5. *Die Sünden der Indianer*. Es handelt sich hier nur um die Sünden gegen das Naturrecht, denn die Sünden gegen das positive Recht kommen nicht in Frage. Darf man also die Indianer wegen ihrer Sünden gegen das Naturrecht bestrafen? Vitoria setzt sich ganz klar dagegen: Die

⁹⁴ „Dato quod summus Pontifex haberet talem potestatem saecularem in toto orbe, non posset eam dare principibus saecularibus (Ib., n. 4).

⁹⁵ „Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, in quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium“ (De Indis, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 4).

⁹⁶ „Sed finis potestatis spiritualis est ultima felicitas; finis autem potestatis civilis est felicitas politica“ (De Indis, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 5).

⁹⁷ „...iste titulus... per se nihil iuvat ad possessionem illorum non plus quam si illi invenissent nos“. (De Indis, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 7).

⁹⁸ „...quia illa quae sunt deserta fiunt iure gentium et naturali occupantis“ (De Indis, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 7).

⁹⁹ „cum principes hispani suis auspiciis et sumptibus primi omnium eam navigationem susceperint, et tam feliciter novum orbem invenerint, iustum est ut ea peregrinatio aliis interdicatur et ipsi solum fruantur inventis“ (Ib. n. 10).

¹⁰⁰ Ib. n. 7.

¹⁰¹ „Non satis liquet mihi an fides christiana fuerit barbaris hactenus ita proposita et annunciata ut teneantur credere sub novo peccato“. „Sed miracula et signa nulla audio, nec exempla vitae adeo religiosa. Immo contra multa scandala et saeva facinora et multas impietates“ (De Indis, De titulis illegitimis, Relec. 1, n. 14).

¹⁰² „Quantumcumque fides annunciata sit barbaris, probabiliter et sufficienter, et noluerint illam recipere, non tamen hac ratione licet eos bello persequi et spoliare bonis suis“ (De Indis, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 15).

¹⁰³ „... bellum non est argumentum pro veritate fidei christianae“ (De Indis, De titulis illegitimis, Rel. 1, n. 15).

christlichen Fürste, wenn auch sie von der Autorität des Papsts bemächtigt sind, dürfen die Indianer wegen ihren Sünden gegen das Naturrecht weder bewältigen, noch bestrafen.¹⁰⁴

6. *Voluntaria electio barbarorum*, Der Hauptgrund und die unersätzbliche Bedingung für eine freie Entscheidung der Indianer zugunsten des spanischen Königs ist für Vitoria, daß sie es tun ohne Angst und ohne Unwissenheit. Und wie konnten sie sich dafür entscheiden wenn diejenige die es von ihnen verlangten, ganz bebaufnete Soldaten waren? Ausserdem die Indianer hatten schon ihre eigene Fürsten; warum sollten sie neue annehmen?¹⁰⁵

7. *Spezielle göttliche Gabe*. Vitoria geht hier ganz streng gegen die die behaupten, daß Gott diese Völker wegen ihre Verbrechen schon verdammt und so sie in die Hände der Spanier ausgeliefert hat. Wie kann man solcher Prophezeiung glauben schenken, die gegen das allgemeines Recht und gegen die Schrift verstösst und kein Wunder als Rechtfertigung angibt? Angenommen alles das wäre eine Konsequenz der göttlichen Vorhersehung, daraus ergibt sich nicht daß die Täter von Schuld frei sind.

Wir können in den folgenden Sätzen die für die Religion und Ethik wichtigsten *tituli ilegítimi* zusammenfassen. Sie klingen ganz unwiderleglich: Weder die Sünden, noch der Unglaube, noch die Ketzerei, noch die Autorität des Papstes, noch die angebliche Unvernunft der Barbaren sind gerechte Gründe, daß man sie nicht als Besitzer ihres Landes betrachtet.

1. „Quod barbari nec propter peccata alia mortalia nec propter peccatum infidelitatis impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim. Nec hoc titulo possunt a christianis occupari bona et terrae illorum...“¹⁰⁶ „Illi [Barbari] erant in pacifica possessione rerum et publice et privatim.“¹⁰⁷ „Antequam hispani ad illos venissent illi erant veri domini, et publice et privatim.“¹⁰⁸
2. „Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium“,¹⁰⁹ „Habet enim peccator ius defendendi propriam vitam.“¹¹⁰ „Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus.“¹¹¹ „Infidelitas non tollit nec ius naturale nec humanum.“¹¹² Daß elbe geschieht bei der Ketzerei: „Nam si propter aliam infidelitatem non perditur dominium, ergo nec propter haeresim.“¹¹³ „Haereticus potest licite vivere ex bonis suis.“¹¹⁴ „Non ammittit dominium bonorum.“¹¹⁵

¹⁰⁴ „Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae, nec ratione illorum eos punire“ (*De Indis*, De titulis ilegítimis, Rel. 1, n. 16).

¹⁰⁵ Item hoc petunt circumstantes armati ab imbecilli turba et meticulosa.“ Item cum illi haberent veros dominos et principes, non potest populus sine alia rationabile causa accersere novos dominos, quod est in detrimentum priorum“ (Ib, n. 16).

¹⁰⁶ *De indis*, Rel. 1, n. 19.

¹⁰⁷ Ibidem, n. 5.

¹⁰⁸ Ibidem, n. 24

¹⁰⁹ Ibidem, n. 6.

¹¹⁰ Ibidem, n. 6.

¹¹¹ Ibidem, n. 8.

¹¹² Ibidem, n. 8.

¹¹³ Ibidem, n. 9.

3. „Nec ex parte [dementia] impediuntur barbari ne sint veri domini. Barbari non re vera sint amentes... habent ordinem, matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, item religionis speciem.“¹¹⁶
4. Es herrscht das Paritätsrecht: Was man den Juden und den sarazenischen Menschen, die die „ewigen Feinde der christlichen Religion sind“, nicht antun darf, darf man auch nicht den Barbaren antun.
5. Vitoria zitiert die Meinung Aristoteles, nach der es Herrscher gibt, weil sie intelligenter als die normalen Menschen sind, aber das besagt gar nicht, daß sie, auf Grund ihrer besseren Intelligenz, sich die Unterwerfung der anderen anmassen dürfen. Ihre Herrschaft haben sie nur als politische Aufgabe, die Gesellschaft zu regieren und zu führen.

12. Der Mensch als „Ebenbild Gottes“

Nun wäre es angebracht zu fragen, woher kommt es, daß die Natur uns „suggeriert“ und daß wir von ihr so aufgefordert und getragen werden, daß die menschliche Kommunikation nur in der *Respublica* ihre würdigste (*commodius*) Form annimmt, damit die Menschen sich untereinander behilflich sind? Letzten Endes hängt die Beständigkeit dieser „Metanorma“, die, wie oben gesagt, das Naturrecht ist, nicht von einer selbständigen und pantheistischen Natur, sondern von der Menschen-Natur als Geschöpf Gottes ab, und von der menschlichen sie erkennenden Vernunft, die im Menschen als Ebenbild Gottes vorhanden ist. Der Mensch ist Ebenbild Gottes „per naturam“.¹¹⁷

*Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo.*¹¹⁸ Vitoria strebt nach einem Gleichgewicht zwischen der Gottheit und der Menschheit, indem er den Sätzen von Ovid den Weg mit Entscheidung abschneidet: *homo homini lupus; homo homini Deus* (*Hist. nat.* II 7): Weder Gott noch Tier; *homo homini homo*. F. Bacon, Th. Hobbes (*Leviathan*) y L. Feuerbach¹¹⁹ haben den Satz *homo homini lupus* verwendet. Hobbes wollte im XVII. Jahrhundert damit seiner Phantasie über die Erscheinung eines Naturzustandes in Amerika freien Raum geben, wo die Indianer und die Spanier mit ihren vermeinten Greueln den Prototyp dieses Wolfscharakters darstellten, wobei bei Hobbes eine totale Unkenntnis von der Lehre Vitorias zu Tage tritt. Sehr bald verlässt Hobbes diesen von Gerüchten entnommenen, konkreten, historischen Charakter des Satzes, und macht daraus einen gesellschaftlichen Grundcharakter, eine hypothetisch gedachte Tatsache, die in die schon erkannte absolutistische Struktur des Staates

¹¹⁴ Ibidem, n. 15

¹¹⁵ Ibidem, n. 8.

¹¹⁶ Ibidem, n. 23.

¹¹⁷ „Dominium fundatur in imagine Dei. Sed homo est imago Dei per naturam...“

¹¹⁸ *De indis, De titulis illegitimis*, Rel. 1, n. 3.

¹¹⁹ *Das Wesen des Christentums* 1841, S. 402.

mündet, in dessen Hände das Individuum seine Freiheit übergibt, um schlimmere Übel zu vermeiden.

13. Der Krieg nach Vitoria und seine „Zweifeln“

a) Einführung

Die ehrenhafte und schwierige Aufgabe, die sich Vitoria nach seinen Studien an der Sorbonne von Paris vornimmt war dreifacher Art:

Einerseits mußte er die juristischen Gründe des *ius gentium*, das bei Vitoria den Character eines internationalen Rechts erlangt, so objektiv wie möglich analysieren, ohne dabei in die unbegründeten Ausführungen des Bartolomé de Las Casas, noch in die alles rechtfertigenden Erklärungen der Eroberung von Juan de Sepúlveda zu verfallen. Zweitens mußte er einen Großteil seiner *De indis recentur inventis relectio prior* dem Studium der politisch-juristischen und ökonomischen Beziehungen widmen, die sich entwickelten zwischen den Eingeborenen Amerikas und den politischen Abgesandten (*Encomiendas* oder Indianergruppen, die einem von König Karl I. von Spanien entsandten Gouverneur unterstanden). Einen dritten Teil seiner Studien endlich widmete Vitoria dem Unterfangen, die juristischen Prinzipien für die Evangelisierung Amerikas aufzuzeigen.

Wie P. Urdanoz O.P., in seinen langen und nützlichen Einführungen zu den *Relectiones theologicas*¹²⁰ sagt, glückte es Vitoria nicht, diese dritte Aufgabe in seinen bekannten und anerkannten *Relectiones* über die Indianer zu vollenden, wohl aber die ersten beiden. Die zweite *Relectio*, mit dem Titel *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros relectio posterior* handelt –wie schon der Titel aufzeigt– vom Kriegsrecht im Allgemeinen, aber mit besonderer Anwendung im Falle der Indianer.

Vitorias „Zweifel“ dem Krieg gegenüber

Möge dieser ausdrucksvolle anthropologische Satz von Vitoria als Einleitung dienen: „Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius,¹²¹ sed homo“¹²². Dieser ovidische Ausspruch wurde später von verschiedenen Autoren benutzt, wie z.B. von Bacon, Hobbes, Feuerbach, um -vor allem bei Hobbes- über die nie wirklich widersprochenen Gerüchte über das Wiederauftauchen eines Naturzustandes "wölfischer" Art in der Neuen Welt zu phantasieren, in dem die Urbewohner Amerikas und die Spanier sich kriegerisch und in unglaublichen Gräueltaten gegenüber standen. Diese Phantasie verwandelte sich später in einen natürlichen, allen Gesellschaften eigenen Zustand, dem das allumfassende Opfer der Freiheit an einen Herrscher entge-

¹²⁰ T. URDANOZ, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Madrid 1960). Kritische Ausgabe in Latein und spanischer Übersetzung von P. Teófilo Urdanoz, O. P.

¹²¹ *Hist. nat.* II 7.

¹²² *De indis. De titulis legitimis*, Rel. 1, n. 3.

gegengesetzt werden mußte, um Schlimmeres zu verhindern. Die anthropologische Auffassung des Menschen in der Gesellschaft ist also negativ. Dagegen ist die von Vitoria positiv: *Homo homini homo*.

Im 17. Jhd., dem Zeitraum des Absolutismus, wird der Begriff *iustum bellum* durch den Begriff *iusta causa* ersetzt. In unserer Zeit wurde dieser Begriff *iusta causa* wieder aufgenommen, vor allem von den Vereinten Nationen, damit besagend, nur in dem Fall, dass alle anderen Mittel zur Lösung des Konfliktes erschöpft wurden, kann man von *iusta causa belli* reden.

Die verschiedenen Kriegsarten

Wie schon die Klassiker, unterscheidet Vitoria unter verschiedenen Kriegsarten: Den *Verteidigungskrieg* ("vim repellere licet se defendendo... omnia iura permittunt"), den *vorbeugenden Krieg*, den *einschreitenden Krieg* und den *Angriffskrieg* (*bellum offensivum*).

Diesen letztere Begriff kann man als Erfindung von Vitoria ansehen, obwohl sein Inhalt schon früher ausgedrückt worden war. Der Verteidigungskrieg ist laut Vitoria schwer zu begründen, wenn es nicht vorher eine Art von Angriff gegeben hat¹²³. Dabei handelt es sich nicht um *si vis pacem para bellum*; eine Verteidigung, die Erfolg haben soll, beinhaltet einen gewissen Grad des Angriffs, denn wenn die Angreifer nicht auf irgendeine Weise -mindestens aus Angst vor der Strafe- dazu gebracht werden, ihr Vorhaben aufzugeben, würden sie noch aggressiver und verwegener. Der Angreifer hätte im Falle der Straffreiheit einen psychologischen Rückhalt um den Angriff fortzusetzen. Der Krieg des Angriffs ist also eine Art Ergänzung zum Verteidigungskrieg. In diesem Zusammenhang sagt Francisco Suárez, ein treuer Verfolger der Kriegslehre von Vitoria, daß der Angriffskrieg, obwohl er zum positiven Völkerrecht gehört, manchmal auch vom Naturrecht her für das Wohl der Republik notwendig ist, soweit er Unrecht rächt und die Feinde besiegt.¹²⁴

Der *vorbeugende Krieg* kann als eine Art von Angriffskrieg angesehen werden: denn im Prinzip gibt es keinen "körperlichen" Angreifer, obwohl es einen "moralischen" Angreifer gibt, gegen den man sich vorbeugend verteidigen muß. Wobei man natürlich immer das oberste Gesetz beachten muß, nachdem der Krieg nie größere Schäden verursachen darf als die, die man vermeiden will. Vitoria ist der Meinung, daß ein "Kampf unter Privatpersonen" nie gerechtfertigt ist, da es sich dabei nicht mehr um rechtmäßig begründete "Staaten" handelt, die als einzige einen rechtmäßigen Krieg führen dürfen. Somit gehört das Kriegsrecht also in das Gebiet des internationalen Rechts, ist aber immer –wie wir später sehen werden– mit Vorsicht,

¹²³ "Quia bellum etiam defensivum geri commode non potest, nisi etiam vindicetur in hostes, qui iniuriam fecerunt aut conati sunt facere" (*De bello*, sect. 4, n. 5).

¹²⁴ "Bellum, etiam aggressivum saepe est reipublicae necessarium ad propulsandas iniurias et coercendos hostes... Est ergo iure naturae licitum" (*De bello*, sect. 4, n. 4-6.8.10)

Zweifel und Normen verbunden, die dazu dienen sollen, diese besonderen und bedauerlichen internationalen Beziehungen so menschlich wie möglich zu gestalten.

Im Falle eines Verteidigungskrieges ist der Sieger nicht nur dazu berechtigt, sich gegen den Angreifer zu verteidigen, sondern darf ausserdem die Güter zurückerobern, die ihm vom Angreifer entrissen wurden.¹²⁵

In Bezug auf den *einschreitenden* Krieg hat Vitoria seinen Zweifel, ob es sich dabei um einen Angriffskrieg oder Verteidigungskrieg handelt. Es wäre ein Angriffskrieg –sagt er–, wenn damit die Verbündeten verteidigt werden sollen.¹²⁶ Und diese vereinbarte Verteidigung ist gerechtfertigt.

Die "vindictio" (Vergeltung)

Für Vitoria nimmt der Sieger eine *rächende* Handlungsweise ein, was als eine unserem Autor eigene Stellungnahme hervorgehoben worden ist.¹²⁷ Báñez schrieb schon, dass die *vindictio* eine "vindicta pro iniuria accepta" ist.¹²⁸ So betrachtet, schließt der Verteidigungskrieg eine *strafende* Handlung ein, d.h., der Sieger kann vom Angreifer Wiedergutmachung verlangen für das verursachte Unrecht (*injuria*), der einzige Grund für einen gerechten Krieg. Der Sieger kann nicht nur die ungerechterweise entrissenen Güter zurückgewinnen und eine gerechte Entgeltung für die entstandenen Ausgaben einfordern, er kann ausserdem eine gerechte Wiedergutmachung (*satisfactio, vinicatio*) für das erlittene Unrecht verlangen ("petitur vindica pro iniuria accepta"). Diese rächende Handlungsweise wird als rechtliche Amtshandlung angesehen, woher also das Staatsrecht als Richter eintritt.

Somit können wir sagen, dass im Falle eines Verteidigungskrieges der Siegerstaat eine zweifache Befugnis hat:

1. Das gesetzliche Recht, sich gegen den Angreifer zu verteidigen.
2. Das rächende Recht, als Richter aufzutreten und ein Urteil zu fällen.

Die Pazifismus von Luther und Vitorias Erwiderung

Für Vitoria ist die Friedenslehre Luthers unmöglich, unter anderem, wegen der merkwürdigen Beobachtung, daß die Deutschen ein dem Krieg zugeneigtes Volk sind.¹²⁹ Von dieser Besonderheit abgesehen, ist ein absoluter Pazifismus wegen der tatsächlichen Lage, in der sich die Menschheit befindet, unmöglich. Der Krieg ist also, wenn auch ein Übel, manchmal ein "notwendi-

¹²⁵ "...nec repetendi ex intervallo temporis res ablatas"; "occupare ex bonis hostium impensam belli et omnia damna ab hostibus illata", (Ib., n. 17).

¹²⁶ "...defensio et vindictio sociorum... quia amici et socii unum censentur, ideo iusta causa indicendi bellum est pro ultione sociorum" (Ib.)

¹²⁷ Cfr. E. L. FRASER, *L'idea di "guerra penale" da Vitoria a Suárez*, Roma 1959, pp. 20 ss y 47-61.

¹²⁸ *De fide, spe et caritate*, q. 40, a. 1, dub. 2, concl. 2.

¹²⁹ "In qua tamen re non ita potuit imponere germanis hominibus ad arma datis, sicut in aliis suis dogmatibus" (Intr.).

ges" Übel. Alles hängt davon ab, wie der Krieg erklärt und durchgeführt wird, und ob er die allerletzte Möglichkeit einer Verteidigung des Friedens und der Gerechtigkeit ist.

Die ultimative Rechtfertigung dieser sybillinischen Meinung finden wir in der *Grundhaltung*, daß alle Menschen Frieden und Glück als den besten Zustand des Zusammenlebens anstreben. Es wäre unmöglich, diesen Zustand zu erreichen, wenn irgendein Tyrann, Räuber oder Entführer uns seine Untaten aufzwingen und die Guten und Unschuldigen unterdrücken könnte, ohne daß diese ihre Rechte verteidigen könnten. Hier erkennen wir den Universalismus von Vitoria, für den das oberste Ziel der ganzen Welt der "felici statu" ist.¹³⁰ Vitoria geht sogar soweit zu sagen, daß im Falle eines gerechten Krieges "alles" erlaubt ist, was notwendig ist, um das Gemeinwohl zu verteidigen.¹³¹ Dieses "alles" wird aber immer eingeschränkt von unzähligen Einwänden und Regeln, die verhindern sollen, daß der Krieg unmenschlich wird und seine unumgänglich notwendigen Grenzen nicht überschreitet.

Im Anschluß werden wir nun sehen, wie diese manchmal notwendige Rechtfertigung des Krieges von Zweifeln und Regeln eingeschränkt wird.

Allgemeine Grundsätze

Der einzige Grund einen Krieg zu beginnen ist die Selbstverteidigung gegen erlittenes Unrecht ("*iniuria accepta*" und zum Erlangen des Allgemeinwohls. Es handelt sich also um einen Verteidigungskrieg¹³², den nur der Staat führen darf als "perfecta communitas"¹³³ und gesetzliche Einrichtung. Die "Vollkommenheit" der politischen Gemeinschaft erklärt Vitoria etymologisch. Die "*perfectio*" der Gemeinschaft beruht auf der Existenz von *Allem* was sie braucht, um solche zu sein (*bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu*). Negativ ausgedrückt schliesst dieses "Alles" alle *Teilstücke* der Republik als rechtliches Subjekt aus, seien es Privatpersonen oder Einrichtungen innerhalb des Systems der politischen Gemeinschaft. Positiv ausgedrückt, schliesst es alle Organismen ein, die zur vollkommenen Entwicklung der politischen Verwaltung der Ganzheit der Staaten beitragen.¹³⁴

Nachdem Vitoria die gerechtfertigten Gründe des Krieges aufgezeigt hat, folgt er seiner Gewohnheit und legt nun kühn und mit Nachdruck und Klarheit die widerrechtlichen Gründe

¹³⁰ In seiner *Relectio de Indis* hatte Vitoria schon die Möglichkeit erwägt, den Christianismus in eine komplexe und universale internationale Ordnung einzubeziehen. "Ratio est quia populus est innocens, et principibus de iure naturali licet et possunt defendere orbem ne fiat ei iniuria." (*Comm.* 22, q. 40, a. 1, n. 6).

¹³¹ "...in bello licet omnia facere quae necessaria sunt ad defensionem boni publici" (Ib., n. 15).

¹³² "...fiat in praesenti periculo... unde transacta necessitate defensionis, cessat licentia belli" (Ib., n. 5).

¹³³ "Ea autem quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem totius orbis sunt de iure naturali... haud dubium quin orbis possit in quocumque perniciosos... homines [afficere poenas et supplicium]" (*De bello*, n. 19).

¹³⁴ "...quae non est alterius reipublicae pars... habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratus, quale est regnum Castellae et Aragoniae" (Ib., n. 5).

dar. Diese Art zu argumentieren hat er schon in der ersten *Relectio* über die Indianer angewandt. Zu den ungerechtfertigten Gründen eines Krieges zählen folgende:

1. Die Gebietserweiterung rechtfertigt keinen Krieg ("non est iusta causa belli amplificatio imperii", n. 11).
2. Weder das Anstreben von Ruhm und Ehre, noch ein anderer Vorteil des "Prinzen" rechtfertigt den Krieg ("nec est iusta causa belli aut gloria propria aut aliud commodum principis", n. 12).
3. Religionskriege sind nie gerechtfertigt ("causa iusti belli non est diversitas religionis", n. 10).

Schauen wir uns nun die in der zweiten *Relectio de indis* von Vitoria ausgesprochen Bedenken und „Zweifeln“ näher an, um dann die drei Gesetze zu analysieren, die das unerwünschte aber manchmal unumgängliche Kriegsrecht regulieren. Seit Augustinus ist der einzig rechtmässige Krieg der gerechte Krieg (*bellum iustum*), im Gegensatz zur Meinung der Römer, für die jeder Krieg gegen die "Barbaren" gerechtfertigt war. Der rechtmässige Krieg darf nur geführt werden, wenn es einen gerechten Grund, "iusta causa", dafür gibt. Im Falle eines solchen Krieges kann im Prinzip nur einer der beiden Beteiligten das Recht auf seiner Seite haben, (*habens bellum iustum*), es sei denn, die andere Partei erlänge einer unüberwindlichen Unkenntnis über die Ungesetzlichkeit desselben¹³⁵. Es könnte sogar der Fall eintreten, bei dem keine der beiden Parteien einen berechtigenden Grund haben¹³⁶. Dann müßten alle Mittel erschöpft werden, um im ultimativen Falle eines Krieges dessen Rechtmässigkeit zu garantieren¹³⁷. Damit bietet Vitoria keinen schlechten Ausgangspunkt, um dieses verworrene Thema der Rechtmässigkeit des Krieges anzugehen. Das Völkerrecht (*ius gentium*) bietet sich uns nicht so offenkundig dar, dass solch eine Rechtfertigung unmittelbar erfolgt, wie wir später sehen werden. Die Schwäche der menschlichen Vernunft, die Unkenntnis und die Leidenschaften können unseren Urteil über die Rechtmässigkeit des Krieges beeinflussen.

b) Die sieben „Zweifeln“ Vitorias

Erste „Zweifel“

Ist es erlaubt, Unschuldige im Falle eines Krieges zu töten? Vitorias Antwort ist klar: nie aus Vorsatz heraus. Der Grund ist, daß der Krieg nur nach erlittenem Unrecht gerechtfertigt ist; und die Unschuldigen haben uns kein Unrecht zugefügt. Selbst in einem Religionskrieg gegen die Türken wäre die Tötung der Unschuldigen nicht gerechtfertigt, auch nicht der Mord an Frauen,

¹³⁵ "... non mala fide, sed credentes se iustam causam sequi" (Ib., n. 20).

¹³⁶ "...non semper hoc satis est" (Ib., n. 20). "Sequeretur quod plurimum essent bella iusta ex utraque parte" (Ib.).

¹³⁷ "...magna diligentia examinare iustitiam et causas belli et audire etiam rationes adversariorum si velint ex aequo de bono disceptare." (Ib., n. 21).

Kindern, Gästen und Priestern.¹³⁸ Mit Vorsicht gibt Vitoria an, in all diesen Fällen wird die Unschuld von vornherein angenommen (“praesumuntur innocentes”).

Heute spricht man oft von *Nebenwirkungen* des Krieges und bezieht sich damit auf den Tod oder Schaden bei der Zivilbevölkerung, wie es z.B. während des blutigen 2. Weltkrieges geschah, bei dem viele tausende Unschuldige umkamen und all ihr Hab und Gut unter dem Bombenhagel, ja sogar durch Atombomben (!) verloren. Vitoria traut sich dabei einige Ausnahmefälle zu erwähnen, bei denen diese Nebenwirkungen auf irgendeine Weise als erlaubt eingestuft werden könnten, selbst bei der Gewißheit, daß es sich um unschuldige Opfer handelt. Sofort bemerkt er aber den großen Schaden, den dies mit sich bringen würde, und notiert seine Gegendarstellung: Aber... Non licet. Denn bei einem Krieg muß man immer in Erwägung ziehen, daß der angerichtete Schaden nicht grösser sein darf als das Übel, das man bekämpfen möchte. Es ist nicht erlaubt, Unschuldige zu töten bei einem Massenangriff auf von Soldaten und Zivilbevölkerung bewohnte Städte.¹³⁹

In der Entwicklung seiner Bedenken geht Vitoria alle möglichen Fälle durch: Und wenn von den scheinbar Unschuldigen eine spätere Gefahr für das Allgemeinwohl ausginge? Dabei bezieht er sich insbesondere auf die Kinder und Enkel der "Sarazener", der Mauren, die als spätere "Rekruten" (*sumunt arma*) angesehen werden könnten, die möglicherweise auf einem offenen Krieg gegen das Christentum beharren würden. Man möchte fast glauben, Vitoria würde diesen Fall akzeptieren. Aber da täuschen wir uns sehr. Hundertmal nein: Man darf nicht Böses tun um zu vermeiden, daß Schlimmeres geschehen werde.¹⁴⁰ Man müsse andere Möglichkeiten finden, die nicht ausgedehnte Zerstörung und Massenmorde nach sich ziehen.

Zweite "Zweifel"

Vielleicht wäre es genug, die Unschuldigen zu enteignen? Wenn es sich darum dreht, sie ihrer Waffen und anderer Kriegshilfsmittel zu berauben, dann ja. Aber darf man ihnen ihren Besitz und ihre Mittel entziehen? Nur unter einer Ausnahme: in dem Falle, wenn die Herrscher sich der Mittel der Zivilbevölkerung bedienen würden, um neue Waffen herzustellen. Die Bauern zu enteignen rechtfertigt Vitoria in keinem Fall. Denn sie sind und bleiben unschuldig, denn mit ihrer Arbeit haben sie kein Übel angerichtet. In dem Falle, daß solch eine "Plünderung" stattgefunden haben sollte, müßte man ihnen all das zurückgeben, was ihnen genommen wurde, obwohl Vitoria die ihm widersprechende, von Sylvester vertretene Meinung als "sanfte und nicht unwahrscheinliche"¹⁴¹ Lösung akzeptiert.

¹³⁸ Ib. n. 34-36.

¹³⁹ ... oportet cavere ne ex ipso bello sequantur maiora mala quam videntur per ipsum bellum" (Ib., n. 37). "Non videtur quod liceat ad expugnandum paucos nocentes occidere multos innocentes, subiciendo ignem vel machinas vel alia ratione qua indifferenter opprimantur innocentes cum nocentibus" (Ib.).

¹⁴⁰ "... quia non sunt facienda mala ut vitentur etiam mala maiora" (Ib., n. 38).

¹⁴¹ "...pium est et non improbabile" (Ib., n. 40).

Mit einer Vorausschau, die die heutige Lage vorwegnimmt, fragt sich Vitoria, ob es rechtmässig wäre, daß eine Nation sich gegen die Übergriffe von Fremden verteidigen könnte, wenn deren Nation zu der sie gehören nicht eingreifen würde? Als Beispiel führt Vitoria die Ausschreitungen Frankreichs an, –was er übrigens des öfteren tat–, und was bezeugt, daß er sich des "Kalten Krieges" der damals zwischen Frankreich und Spanien existierte, wohl bewußt war. Hier ist Vitoria kategorisch: diese Verteidigung ist rechtmässig: denn auch wenn die Nation, der die Übeltäter angehören, prinzipiell nicht für die Taten ihrer Bürger verantwortlich wäre, ist sie es doch zweifellos in dem Moment, wo sie nichts dagegen unternimmt.¹⁴² Vitoria ist nicht gerade für die sogenannten "Kaperbriefe" oder Vergeltungsmassnahmen (*litterae marcharum aut represaliarum*), denn wenn die Nation, die ungewißhaft mit der Bestrafung der Schuldigen umgeht, Vergeltung auf irgendeine Weise verdient hätte, so sind Vergeltungsmassnahmen doch gefährlich und bieten die Möglichkeit für ungerechtfertigte Raubzüge.¹⁴³

Dritte "Zweifel"

In seiner Analyse fragt sich Vitoria nun, ob es gerechtfertigt wäre, Unschuldige gefangen zu nehmen. Seine Rechtfertigung ist dieselbe wie im Falle derer Enteignung. Hier bricht Vitorias herausfordernde Haltung den "Sarazenern" gegenüber wieder durch: Die Nachfahren der "Sarazener" dürfen gefangengenommen werden, denn sie sind Kinder einer Religion, die in "ewigem" Krieg gegen das Christentum steht, und die nie den Schaden wieder gutmachen könnten, den sie den Christen mit ihren rechtswidrigen Kriegen zugefügt haben. Sofort aber dämpft der Theologe und christliche Rechtswissenschaftler seine spontane Angriffslust: Wenn die christliche Religion es verbietet, andere Christen gefangen zu nehmen oder zu versklaven, dann muß man das gleiche Gebot auch bei den "Sarazenern" oder deren Nachfahren anwenden. Im schlimmsten Falle könnte man sie gefangen nehmen, aber nie zu Sklaven machen.¹⁴⁴ Mehr noch: wann immer sich die Möglichkeit bietet, sie gefangen zu nehmen, muß man bedenken, daß man nie die Grenzen dessen überschreiten darf, was der gerechte Krieg verlangt, und die zwischen den kriegesischen Parteien geschlossenen Verträge müssen immer erfüllt werden.¹⁴⁵

Vierte "Zweifel"

In zwei kurzen Absätzen spricht sich Vitoria darüber aus, ob es gerechtfertigt ist, die Kriegsgefangenen während des Krieges oder danach zu töten. Natürlich muß es sich dabei immer um einen rechtmässigen Krieg handeln –davon geht Vitoria in all seinen Bedenken

¹⁴² "... quia licet forte a principio respublica aut princeps Gallorum non fuerit in culpa, iam est in culpa, quia negligit vindicare" (Ib., n. 41).

¹⁴³ "Sunt autem periculosae et praebent occasionem rapinarum" (Ib.).

¹⁴⁴ "...non quidem in servitudinem" (Ib., n. 42).

¹⁴⁵ "Quod tamen extendendum non est ultra quam belli necessitas postulet, et consuetudo legitime belligerantium obtinuit" (Ib.).

aus-. Sein Hauptsatz ist, daß es im Falle der Schuldigkeit gerechtfertigt ist, aber in keinem Falle, wenn die Gefangenen unschuldig sind, wie z.B. Kinder, Frauen oder alle anderen Schuldlosen.

Fünfte "Zweifel"

Die Bedenken Vitorias verschärfen sich, sobald sich die Möglichkeit ahnen lässt, alle Schuldigen zu töten. Mit Vorsicht nähert sich Vitoria dieser harten Todesstrafe für alle Schuldigen, und zeigt zuerst die gerechten Ziele des Krieges auf, um zu untersuchen, ob die Todesstrafe der Schuldigen zu diesen Zielen gehört. Diese Ziele sind: a) Verteidigung, b) Zurückerlangung der durch den Krieg entrissenen Güter, c) gerechte Vergeltung, und d) Weltfrieden und -Sicherheit. Wenn während des Krieges die eigene Verteidigung den Tod des Gegners verlangt, dann ist das keine Todesstrafe.¹⁴⁶ Das Problem entsteht erst, wenn der Sieger den Besiegten verurteilt. Kann in diesem Fall die Todesstrafe verhängt werden? Möge man sich hier an den Prozeß von Nürnberg erinnern. Für Vitoria wäre die Todesstrafe zur Vergeltung wegen des erlittenen Unrechts gerechtfertigt¹⁴⁷ –nach dem oben aufgezeigten dem Krieg entsprechenden Recht auf Vergeltung.¹⁴⁸ Die Todesstrafe wäre außerdem gerechtfertigt, wenn dadurch der Friede für die Zukunft garantiert würde. Aber –wie wir später bei den Regeln sehen werden– die Strafe muß immer von der unendlich größeren und stärkeren Nächstenliebe geprägt werden, egal um wen es sich dabei handelt, –nur so können "Grausamkeit und unmenschliche Handlungen" vermieden werden.¹⁴⁹

Unbestritten ist dabei für Vitoria, daß es nie gesetzmäßig ist, Unschuldige zu töten, auch wenn sie dem besiegten Volk angehören. Es wäre auch nicht gerecht, eine ganze Gruppe zu töten, weil einige wenige Revolutionäre dieses Landes schuldig sind. Die ganze Bevölkerung zu richten ist eine barbarische Tat. In diesem Fall ist die "richtende Nation" dazu unumgänglich gezwungen, die Schuldigkeit festzustellen und nur die Schuldigen ihrer Strafe zuzuführen.¹⁵⁰

Vitoria möchte keinen Fall ausschliessen, in dem es gerechtfertigt wäre, Unschuldige mit dem Tod zu bestrafen. In diesem Fall scheint der starke Wunsch des Angegriffenen nach Rückforderung seiner Rechte zu rechtfertigen, alle Schuldigen zu töten, vor allem, wenn es sich dabei um Ungläubige handelt, von denen nie und unter keinen Umständen Friede zu erwarten ist.¹⁵¹ Friede und Sicherheit sind wesentlich, aber kann man dabei so weit gehen? Vitoria läßt sich nicht von dem Wunsch nach Wiedergutmachung überwältigen und stellt sich die hoffnungslose Lage vor, in die die ganze Menschheit geraten würde, wenn der Sieger den Besiegten immer auslöschen würde. Er stellt sich einen Krieg vor, der die ganze Welt umschließt. Hätte er

¹⁴⁶ "... in ipso actuali conflictu proelii vel in expugnatione" (Ib., n. 45).

¹⁴⁷ "... in futurum non haberetur" (Ib., n. 46).

¹⁴⁸ "... ad vindicandam iniuriam" (Ib.).

¹⁴⁹ "... omni atrocitate et inhumanitate seclusa" (Ib., n. 47).

¹⁵⁰ "... procedere ad vindictam et animadversionem" (Ib.).

¹⁵¹ "... a quibus numquam ullis conditionibus pax sperari potest" (Ib., n. 48).

von den fürchterlichen, tödlichen, vor nichts und niemand halt machenden Atomwaffen unserer "zivilisierten" Zeit gewußt, dann hätte Vitoria zum Himmel geschrien und alles daran gesetzt, die Menschheit von ihrem Wunsch nach immer grausameren Kriegen abzubringen. Um Vitorias Wunsch nach Friede zu begreifen, genügt es aber schon, seine Stellungnahme zu dieser großen Gefahr zu zitieren: "Wenn der Sieger all seine Gegner immer auslöschen würde, wäre dies zum Schaden der ganzen Menschheit und der christlichen Religion, und die ganze Welt würde sich bald in ein Feld der Einsamkeit verwandeln." "Die Kriege vermehren sich unrechtmäßig und nicht zum Guten der Menschen, sondern zum Unheil der Welt."¹⁵²

Und Vitoria untersucht noch andere Fälle: "Wäre es gerechtfertigt, die Soldaten mit dem Tod zu bestrafen, die den Befehlen ihrer Vorgesetzten folgen in völliger Unkenntnis der Unrechtmäßigkeit des Krieges, den sie führen? Wie wir sehen, handelt es sich dabei nicht um ein Spiel mit dem Gedanken dieser Möglichkeit, sondern um eine Realität, die wir leider im letzten Weltkrieg erlebt haben. Ich möchte hier noch einmal auf das Nürnberger Prozess hinweisen. Vitorias Meinung dazu ist klar: Sie können nicht gerichtet werden, wenn man annimmt (*praesumitur*), daß sie aus gutem Glauben heraus gehandelt haben."¹⁵³

Sechste "Zweifel"

Kann man die, die sich ergeben haben und die Gefangenen töten? Ja, im Falle, daß sie schuldig sind, der Krieg gerecht war, und immer unter Berücksichtigung der Gerechtigkeit. Aber auch in diesem Falle tritt das Völkerrecht (*ius gentium*) in Funktion, welches im Falle eines Krieges menschenwürdige Regeln aufstellt, wonach das Töten von Gefangenen unrechtmäßig ist. Der Mensch darf auch im Krieg nicht unmenschlich handeln und seine Menschenwürde nie vergessen: das Völkerrecht muß gewahrt werden auf die Art und Weise, wie es die "rechtschaffenen Männer" taten.¹⁵⁴

Ein Sonderfall träte ein, wenn die Kämpfer sich ergeben haben (*dediti*). Mit Vorsicht gibt Vitoria hier an, er habe erfahren, daß in diesen Fällen die kriegerischen Parteien Verhaltensregeln aufgestellt haben, um das Leben der sich ergebenden Soldaten zu schützen. Damit nimmt Vitoria wieder einmal die Regeln des Genfer Abkommens im Falle eines Krieges voraus.¹⁵⁵ Es ist schade, dass die Verfasser dieses Statuts glauben, der Ursprung des interna-

¹⁵² "Si semper victor interficeret adversarios omnes, esset in perniciem generis humani et christianae religionis et orbis cito in solitudinem redigeretur. Nec bella pro bono publico, sed in publicam calamitatem perditae gerentur" (Ib.).

¹⁵³ "... si praesumitur quod bona fide in proelium venerunt" (Ib.).

¹⁵⁴ "... servandum est ius gentium eo modo quo inter bonos viros servari consuetum est" (Ib., n. 49).

¹⁵⁵ Hier möchte ich einige Bemerkungen zu den Statuten des Genfer Abkommens über "Kriegsgefangene" anführen: Das 3. Abkommen begründet sich auf dem allgemeinen internationalen Recht in Bezug auf die angemessene Behandlung von Gefangenen. Diese Prinzipien, die sich seit dem 18. Jhd. langsam weiterentwickelt haben, legen fest, daß die Gefangennahme im Kriegszeiten "weder Rache noch Strafe ist, sondern eine Schutzhaft, deren einziges Ziel es ist, zu vermeiden, daß die Kriegsgefangenen wieder am Krieg teilnehmen". Dieses besondere Prinzip wurde ausgearbeitet im Einklang mit der Meinung, dass das Töten oder Verletzen wehrloser Menschen dem Kriegsrecht widerspricht. Andererseits befinden sich

tionalen Rechts fände sich erst im 18. Jhd. Sie haben von Vitoria- und Suárezlehre keine Ahnung.

Der Enteignung ähnlich ist die Plünderung (*permittere militibus civitatem in praedam*). Vitoria ist sich der schweren Folgen bewußt, die die Erlaubnis der Plünderung mit sich bringen würde, und er führt uns dies vor Augen, damit wir selbst darüber urteilen mögen: Schreckliche, grausame Schäden; Tod und Opfer von Unschuldigen; Vergewaltigungen von jungen Mädchen; Schändung angesehener Frauen; Plünderung der Gotteshäuser. Bei einer Plünderung, die wegen der aufgezeigten Ungebürlichkeiten keine "Plünderung" mehr wäre, müßte unter allen Umständen vermieden werden, daß die Vorgesetzten ihren gewissenlosen und von einem unkontrollierten Wunsch nach Rache oder Bereicherung getriebenen Soldaten solche Untaten, die das gerechte Maß überschreiten, ohne Erlaubnis¹⁵⁶ durchgehen lassen.¹⁵⁷ Schwieriger wird es für Vitoria, wenn es sich bei der Aneignung um Besitz handelt. Im Prinzip scheint es rechtmäßig, sich den Besitz der Besiegten als Entschädigung für den zugefügten Schaden (Zerstörung der Wälder oder Weinberge durch Feuer oder andere Massnahmen) anzueignen. Es könnte aber auch notwendig sein, um so grössere Sicherheit zu gewähren und Gefahren abzuwenden, die entstehen könnten, wenn der Feind weiterhin über diesen seinen Besitz verfügt.¹⁵⁸

Siebte "Zweifel"

Aneignung der eroberten Güter unter Berücksichtigung des Völkerrechtes? Unter zwei Voraussetzungen scheint dies gerechtfertigt zu sein: a) als Schadensersatz für die ungerechtfertigt geraubten Güter, und b) als Wiedergutmachung für die vom Krieg verursachten Unkosten. Vitoria unterscheidet aber Güter, die angeeignet werden dürfen, so z.B. bewegliche Güter, deren Aneignung völkerrechtlich erlaubt zu sein scheint, auch wenn sie den Wert der Kriegskosten überschreiten.¹⁵⁹ Aber... immer unter Berücksichtigung des Umfangs und der Härte des zugefügten Schadens.¹⁶⁰ Nun führt Vitoria, wie es ihm eigen ist, rechtliche und biblische Beispiele an, um sie zu beurteilen. Und wieder bezieht er sich auf den "Kalten Krieg" zwischen Spanien und Frankreich: Was hielten wir davon –fragt er–, wenn die Franzosen ein kleines, von allen vergessenes Dorf in Spanien besetzen würden, und die Spanier –wenn sie könnten (*si*

Kriegsgefangene unter den verletzlichsten Opfern eines Krieges und benötigen daher ganz speziellen Schutz. Ausserdem entspringen die dem Statut für Kriegsgefangene und deren Behandlung unterliegenden Prinzipien den herkömmlichen Kriegsgesetzen der Ritter, die Achtung vor der Ehre der Kämpfer voraussetzen. Der Staat, der die Gefangenen in Gewahrsam hat, ist für deren Behandlung verantwortlich. Diese Verantwortung gilt bis zu dem Moment, in dem dieser Staat sich vollkommen vergewissert hat, daß der Staat, an den die Kriegsgefangenen ausgeliefert werden sollen oder schon ausgeliefert wurden, das CG III anwenden kann und möchte.

¹⁵⁶ "... sine auctoritate principis et ducis" (Ib., n. 53).

¹⁵⁷ "... si ita necessitas belli exigat, non est illicitum, etiam si credibile sit quod milites aliqua huiusmodi foede et illicita patrent... Quae tamen duces et interdicere et quam possunt prohibere tenentur" (Ib., n. 52).

¹⁵⁸ "[ad] tollendam occasionem unde possint [inimici] nocere" (Ib., n. 55).

¹⁵⁹ "...etiam si excedant compensationem damnorum" (Ib. n. 51).

¹⁶⁰ "...pro modo et qualitate iniuriae" (Ib., n. 51).

possent)– im Gegenzug dafür ganz Gallien erbeuten würden? In solchem Falle müsste man sich auf das Urteil der rechtschaffenen Männer verlassen und dafür sorgen, daß das eroberte Gut nie den Wert des erlittenen Schadens übersteigt. Ein anderer von Vitoria angeführter Gesichtspunkt schließlich bezieht sich auf die uns schon bekannte Thesis in Bezug auf das Strafrecht und das Recht auf Wiedergutmachung: *nomine poenae... in vindictam*. Aber... immer mit Mäßigung,¹⁶¹ denn das Strafmaß muß immer dem Grad der Schuld entsprechen¹⁶². Auch muß man versuchen, nicht all das zu besetzen, was die Waffengewalt ermöglicht, denn das Recht steht über der Macht! Wieder gibt Vitoria ein Beispiel aus der spanisch-französischen Beziehung jener Zeit an: wenn beispielsweise die Franzosen spanisches Vieh rauben oder eine Stadt anzünden würden, wäre das kein legitimer Grund, daß die Spanier im Gegenzug das ganze Reich der Franken besetzen wollten –und diesmal sagt er nicht *si possent*.¹⁶³

Achte "Zweifel"

Dieser Einwand scheint weniger sozial geprägt zu sein, denn es handelt sich um die von den Besiegten zu entrichtenden Steuern. Seinen allgemeinen Voraussetzungen folgend, entschliesst sich Vitoria diese Art von Bürde zu gestatten, aber immer, wenn sie eine zeitlich begrenzte Wiedergutmachung für zu unrecht erlittene Schäden darstellt. Aber auch hier drängt sich das Merkmal der Vergeltung auf, das wir ja vorhin schon erwähnt haben.¹⁶⁴ In diesem Zusammenhang führt Vitoria Aussagen aus dem "Deuteronomio" an (20,11).

Neunte "Zweifel"

Hierbei handelt es sich um einen wichtigeren Fall: die mögliche Amtsenthebung der besiegten Herrscher und die Möglichkeit des Siegers, diese durch die Ernennung anderer Oberhäupter ablösen zu lassen oder zu ersetzen. Vitoria gestattet diese Zerstörung der politischen Organisation des besiegten Volkes nicht, denn dies zöge das totale Chaos und damit die Entmenschlichung der internationalen Gesellschaft nach sich; vor allem aber aus Gründen des Gleichgewichtes, das zwischen Schuld und Sühne gewahrt werden muß. Die Strafe –so sagt ein juristischer Denkspruch– müsse begrenzt werden und die Zuvorkommenheit so groß wie möglich sein (*poenae sunt restringendae, favores sunt ampliandi*). Wenn also die Amtsenthebung der besiegten Regierenden eine größere Strafe wäre als die Schuld derselben, dann wäre ihre Entmachtung nicht gerechtfertigt. Andererseits würde solch eine Handlungsweise dazu dienen, mögliche Unmenschlichkeiten gewisser Herrscher zu unterbinden, welche den Frieden und die Sicherheit der Völker in Frage stellen könnten.¹⁶⁵ Man möge hier an die noch nicht so

¹⁶¹ "... servata aequitate et humanitate" (Ib., n. 56).

¹⁶² "... poena debet esse proportionata culpae" (Ib., n. 56).

¹⁶³ "Et intolerabile esset quod si Galli agerent praedas in pecora hispanorum vel incenderent pagum unum, quod liceret occupare totum regnum francorum" (Ib., n. 56).

¹⁶⁴ "... ratione poenae et in vindictam" (Ib., n. 57).

¹⁶⁵ "... multitudo et atrocitas damnorum et iniuriarum"; "... securitas et pax reipublicae" (Ib., n. 58).

lange zurückliegende Entmachtung des Regimes vom ehemaligen Jugoslawien denken. Wäre diese Entmachtung für Vitoria gerecht? Ich denke schon, aber immer unter dem Gesichtspunkt, daß solch eine Entmachtung nicht von einem einzigen Staat ausgehen würden, sondern dem Entschluß dessen entspräche was Vitoria eine "internationale Instanz" nennt, und auf dem Allgemeinwohl der ganzen Menschheit und der Entscheidung eines Grossteils der Völker beruhe. Diese Aussagen finden wir in Vitorias erster *Relectio*, wo er die unrechtlichen Ansprüche über das Gebiet des gerade entdeckten Westindiens behandelt.¹⁶⁶ Außerdem müsste eine solche Entmachtung immer mit freien Wahlen und ohne Einschüchterung oder Unwissen des besiegten Volkes einhergehen.¹⁶⁷ Wäre diese "Instanz" heutzutage von den Vereinten Nationen vertreten?

Die drei Regeln

1. Damit ein Krieg im Extremfall gerechtfertigt werden kann, dürfen die Regierenden vor allem darin nie einen Vorwand sehen, sondern immer danach streben, mit allen Völkern den Frieden zu wahren. Dabei muß immer beachtet werden, daß jeder Mensch unser Nächster ist, daß wir alle einem "Herrn" gehorchen, und man darf sich nie über einen Krieg freuen, und weniger noch über Völkermord.¹⁶⁸
2. In dem unseligen Falle, daß ein gerechtfertigter Krieg erklärt wird, darf man nie den kompletten Untergang des Feindes wollen,¹⁶⁹ sondern die Einführung der Gerechtigkeit anstreben¹⁷⁰, oder die Verteidigung des Vaterlandes, um damit Frieden und nationale sowie internationale Sicherheit zu erlangen.¹⁷¹
3. Sobald der gerechte Krieg beendet und einer der beiden Beteiligten gesiegt hat, muß der Sieger mit Zurückhaltung und christlicher Bescheidenheit handeln. Die beste Weise, diese menschliche und christliche Einstellung zu erlangen, ist es, sich als Richter zwischen den zwei Republiken zu betätigen, von denen die eine als die geschädigte, die andere als Auslöser der Schädigung gilt, und nicht als Ankläger der sich bekriegenden Seiten anzusehen, sondern eben als Richter, der Urteil fällt das der beschädigten Republik Recht walten lassen könnte.¹⁷² Nun ist es für den Sieger

¹⁶⁶ "Cum ergo in huiusmodi electionibus et acceptationibus non concurrant omnia requisita ad legitimam electionem, omnino ille titulus [Ernennung von neuen spanischen Oberhäuptern für die Indianern] non est idoneus nec legitimus ad occupandas et obtinendas illas provincias" (*De indis*, Rel. 1, n. 16).

¹⁶⁷ "Quia deberet abesse metus et ignorantia quae vitiant omnem electionem. Sed haec maxime intervenit in illis electionibus et acceptationibus" (*De indis*, Rel. 1, n. 16).

¹⁶⁸ "... primum omnium debet non quaerere occasiones et causas belli, sed si fieri potest cum omnibus hominibus pacem habere" (*De indis*, Rel. 2, n. 60).

¹⁶⁹ "... ad perditionem gentis" (Ib.).

¹⁷⁰ "... ad consecutionem iuris" (Ib.).

¹⁷¹ "... ad defensionem patriae et reipublicae suae, et ut ex illo bello pax aliquando et securitas consequatur" (Ib.).

¹⁷² "Parta victoria et confecto bello, oportet moderate et cum modestia christiana victoria uti, et oportet victorem existimare se iudicem sedere inter duas respublicas, alteram quae laesa est, alteram quae

aber schwer, seine Rolle als Richter der anderen Seite zu wahren. Wie können die Sieger Richter der Besiegten sein? Dies geschah ja schon während des Nürnberger Prozesses, den ich schon mehrmals erwähnt habe. Deshalb schlägt Vitoria vor, daß dieser Richter dafür sorgen muß, daß das besiegte Volk mit dem geringstmöglichen Schaden bestraft werde, vor allem was die Zivilbevölkerung betrifft, denn die Schuld eines Krieges liegt fast immer bei den Herrschern, und es ist unrechtlich, ein ganzes Volk für die Taten weniger strafwürdiger Schuldiger leiden zu lassen. Schon Kant, ohne das Werk Vitorias zu kennen –und das ist das tragische Schicksal der juristischen Theologen der Schule von Salamanca: über Jahrhunderte hinweg in der Vergessenheit versenkt gewesen zu sein und zwar kopiert zu werden aber nicht zitiert– schon Kant versicherte klar, daß der Krieg, wenn auch gerecht, nie die komplette Zerstörung der besiegten Nation bedeuten dürfe, und daß die Amnestie ein Zeichen von Menschlichkeit ist.

Vitoria beendet seine *Relectio* mit folgendem Satz:

Ut quidquid delirant reges, plectantur Achivi

14. Die Verbreitung der vitorianischen Lehre

Seine Lehre über das Naturrecht und die Behandlung der Indianer waren schon zu seiner Zeit bekannt. Bartolomé de Las Casas, Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Domingo Soto und Francisco Suárez stellten später die wichtigsten Theorien Vitorias zusammen: 1.) Freiheit der Indianer, 2.) Unrecht, sie wegen ihres Unglaubens zu unterjochen, 3.) Scharfe Bedingungen, die erfüllt werden müssten, um einen Krieg gegen sie führen zu können.¹⁷³ Wir haben auch früher darauf hingewiesen, daß Hugo Grotius (in *Mare liberum* 13mal; in *De iure praede* 50mal; in *De iure belli* 50mal) Alberico Gentili (in *De iure belli*), Samuel Pufendorf (in *De iure naturae et gentium*), Wolfgang Textor (in *Synopsis iuris gentium*) und andere Naturrechtler sich der Lehre Vitorias auf verschiedene Weise bedient haben. Vitoria und seine Lehre sind in Europa bis zum Ende des XVII. Jahrhunderts lebendig.¹⁷⁴ Leider muß man zugeben, daß die europäische juristische Literatur des XVIII. Jahrhunderts Vitoria fast vergessen hat; wir finden Zitate von ihm und von der Schule von Salamanca in Samuel Johnson (1709-1784). Von Hobbes, Rousseau und Voltaire und ihren negativen Meinungen über das spanische Denken haben wir schon gesprochen. In Spanien widerfuhr die Lehre Vitorias während des XVIII. Jahrhunderts kein

iniuriam fecit, ut non tamquam accusator, sed tamquam iudex sententiam ferat, qua satisfieri quidem possit reipublicae laesae" (Ib.).

¹⁷³ Vgl. HÖFFNER, J., *Ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Madrid 1957, S. 296 ff.

¹⁷⁴ In Köln und Frankfurt (1696) wurden seine *Relectiones* veröffentlicht.

besseres Geschick.¹⁷⁵ Erst im XX. Jahrhundert beginnt eine Rehabilitierung der Schule von Salamanca mit ihren metaphysischen und juristischen Perspektiven. Die Namen von Menéndez Pelayo, Luciano Pereña, Julián Marías in Spanien; Grabmann, Eschweiler, Ehrle, Stegmüller in Deutschland; Schumpeter in Österreich; Kalternborn, Rivier, Joseph-Barthélemy, Lorimer in anderen Ländern¹⁷⁶ bestätigen diese Tatsache.

Hier ist die Meinung von Heinrich Ritter von Bedeutung. Dieser hat besonders die politische Theorie von Mariana, Molina, Suarez studiert¹⁷⁷ und bemerkt, daß die Spätscholastik das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Leib und Seele, Staat und Kirche in einem neuen, von der mittelalterlichen Auffassung deutlich abweichenden Sinne bestimmt habe; dann heißt es: „Die Theorie, welche hierüber die katholischen Theologen und besonders die Jesuiten ausbildeten, sieht nun zwar der scholastischen Lehrweise sehr ähnlich; aber die abweichenden Folgerungen und die besondere Wendung, welche ihnen auf das Verhältnis zwischen christlicher und weltlicher Macht gegeben wurde, verraten doch einen veränderten Sinn, welcher bis zu den Grundsätzen hinaufsteigt.“¹⁷⁸

Es ist Ernst Nys¹⁷⁹ zu verdanken, wie C. Schmitt unterstreicht, „daß er die Bahn gebrochen und jene Vitoria-Renaissance fundiert hat, die nach dem ersten Weltkrieg mit so grosser Wirkung hervortrat und heute bereits eine unübersehbare Literatur aufzuweisen hat.“¹⁸⁰ Gleichermassen, hat James Brown Scott,¹⁸¹ Vitoria und Suárez als die Begründer des modernen Völkerrechts bezeichnet.

¹⁷⁵ Vgl. das Werk von ORTEGA COTES, I. J., *Cuestiones de Derecho Público en Interpretación de los Tratados de Paz*, Madrid 1747, und von OLMOS Y LEÓN, J. DE, *Elementos de Derecho Público de la Paz y de la Guerra*, Madrid 1771.

¹⁷⁶ *Institutes of International Law* 1883-1884.

¹⁷⁷ Vgl. *Geschichte der christlichen Philosophie*, V. Bd., Hamburg 1850, S. 547-560. *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, II. Bd., Göttingen 1859, S. 66.

¹⁷⁸ Zitat aus K. Eschweiler, „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVI. und XVII. Jahrhunderts“, § 26, Fussnote 108.

¹⁷⁹ „Die spanischen Publizisten und die Rechte der Indianer“, in *Revue de Droit International et de Législation comparée* 21 (1889).

¹⁸⁰ SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde*, Berlin 1997, S. 88.

¹⁸¹ Vgl. *The Spanish Origin of International Law* (I. Teil, Francisco de Vitoria and his Law of Nations), Oxford 1933. „The catholic Conception of International Law“, in *Schriften des Carnegie Endowment for International Peace*, Division of International Law, 54 (1934).

VIII. Der Beitrag Domingo de Soto

Hier ein kurzes Lebenslauf von Soto. Geboren 1495 in Segovia, bekam er den Taufname von Franciscus. Ca. 1513 studierte Philosophie und Theologie in der Universität von Alcalá de Henares, die damals von einem erasmianischen Humanismus geprägt war. 1516-1519 lernte Soto Vitoria in Paris kennen, durch dessen Einfluss kehrte er sich von dem Nominalismus, den Soto von Thomas de Villanova gelernt hatte, zum Thomismus. Zurück nach Spanien war Soto an der Universität Alcalá tätig, wo er Theologie und Philosophie lehrte. 1524 trat er in den Dominikanerorden ein und nahm den Name von Dominicus an. 1532-1549 war Soto Professor in der Universität von Salamanca. Im Konzil von Trient, wo er, wie oben gesagt,¹ als Theologe von Kaiser Karl V. und dann als Vertreter seines Ordens, tätig war, vertrat gegen den Skotischen Bischof Ambrosius Katharinus die thomistische Rechtsfertigungslehre, und entwickelte sie besonders in der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade weiter. Der Kaiser, der Soto bei der Verlegung des Konzils nach Bologna zur Vorbereitung des *Interims* nach Augsburg gerufen hatte, nahm ihn als Beichvater. 1549, nach seiner Ablehnung als Erzbischof von Segovia, wurde er zum Prior des Dominikanerklosters von Salamanca gewählt. Im Streit um die Menschenrechte der Indianer Amerikas zwischen Bartolomé de Las Casas und Juan de Sepúlveda, versuchte Soto, im Auftrag Karls V. zu vermitteln. Das Werk „de iustitia et iure“, das wir in unseren kurzen Behandlug von Soto's Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte als Beispiel seines Rechtsgefühles annehmen, entstand anlässlich seiner Beteiligung in den *Disputationes* von Valladolid (1550-1551). Soto starb im Jahre 1560.

1. Das Naturrecht und die Tyrannei

Für Soto ist es unzweifelhaft, daß das Naturrecht uns Menschen durch das natürliche Licht und durch den Instinkt bekannt ist.² Aber immer mit dem Konkurs der Vernunft und des freien Willens (*libere se movet*),³ wobei die *Synderesis* als ein Habitus verstanden wird, den Prinzipien und den praktischen Vorschriften, die das Naturrecht ausmachen, beizustimmen.⁴ Anders also als die Tiere, die sich nur durch ihren Instinkt „bewegt werden“ (*aguntur naturali instinctu*). Das Gesetz in einer menschlichen Gemeinschaft ist die führende Regel zum „bonum commune“, durch das die Bürger zu „guten und freien“ Bürgern werden.

¹ Cfr. S. 35.

² „De lege naturae respondemus, naturali luce et instinctu esse promulgatam, nempe inscripta mortali-um mentibus“ (*De iustitia et iure*, I. 1, q. 2, a. 4). „Deus impressit mentibus nostris lumen, per quod... ac-tiones nostras ad debitum finem... dirigeremus“ (Ib.). „Lex naturalis in mentibus nostris insculpta est et impressa“ (Ebenda).

³ „Homo aliter in suum finem tendit quam bruta, utpote qui se in finem libere movet per eius cognitio-nem, rationis ductu; bruta autem nulla se ratione agunt, sed aguntur naturali instinctu; ergo homo non movetur lege naturae, sed tantum bruta“ (*De iustitia et iure*, I. 1, q. 4, a. 1).

⁴ „Lex est dictamen quod ratio de agendis constituit“ (*De iustitia et iure*, I. 1., q. 4, a. 1).

Von diesem naturrechtlichen Gesetz unterscheidet sich das tyrannische Gesetz, das gar kein eigentliches Gesetz ist („vere non sunt leges“), und von dem man nicht erwarten kann, daß dadurch die Menschen zu guten Bürgern werden, sondern höchstens zu *folgsamen* Bürgern, durch die Angst vor der Strafe oder sonst durch jegliche verderbte Weise.⁵

Von der Tyrannei unterscheidet sich auch der egoistische Legislator. So sagt Soto: „Wenn ein Legislator Gesetze zum Vorteil seines selbst vorschreiben würde, müsste er als Tyrann behandelt werden...“⁶ Die Anwendung dieses Prinzips auf das Problems der Behandlung der Indianer und ihrer Länder ist ganz konsequent: Sollte man die überseeischen Länder der Indianer aus keinen anderen Grund besitzt werden, als alle ihre Güter zugunsten Spaniens kämen, und ihre Gesetze nach seinem eigenen ausgelegt würden, dann würde das Ehrgefühl der Rechtlichkeit nicht gehalten werden.⁷

2. Die Universalität, die Breite des Gesetzes und die Bestrafbarkeit der Verbrechen

Das Gesetz ist eigentlich dazu bestimmt, universal zu sein, sodaß die partikulären praktischen Folgerungen eines Gesetzes weniger erkannt werden als die universellen.⁸

Im Naturrecht befinden sich solche Tugenden, auf deren Weg die Natur dem Menschen bringt, nicht sosehr auf den Weg der ersten Prinzipien, als vielmehr auf den Weg der Folgerungen die aus solchen Prinzipien stammen und die in unserer Vernunft ohne es zu überlegen hervorkeimen.⁹

Es gibt auch menschliche Tugenden, die nicht aus dem Naturrecht stammen, sondern die die Vernunft aus den verschiedenen kulturellen und historischen Gegebenheiten als gut für die menschliche Kommunikation findet.¹⁰

Gestellt Soto vor der Frage, ob das Naturrecht aus dem menschlichen Vernunft ausgelöscht werden könnte, sagt er, daß obwohl es manchmal scheint, daß das Gesetz sich ändert, das hängt nicht vom Gesetz, sondern von den Dingen selbst. Ein kluger Satz, denn damit zieht das Gesetz in Betracht die praktischen Situationen der Menschen. Es ist nach dem Naturrecht ganz

⁵ „De legibus autem tyranicis, cum verae non sint leges, non opus est argumentum inde obicere quod non faciunt bonos cives. Id enim tantum bonitatis habent quod faciunt subditos obedientes, vel timore poenae vel alia corrupta via“ (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 3).

⁶ „... quod dum legislator leges in suum particulare commodum constituerit, tyrannum se esse intelligat.“ „Lex est regula dirigens in commune bonum; dirigere autem in commune bonum proprium est reipublicae, cuius eiusmodi bonum proximus finis est.“ (*De iustitia et iure*, lib. 1, q. 1, a. 2 f.).

⁷ „Si non alia ratione transmarina regna acquirerentur, nisi ut omnia eorum bona Hispanie obvenirent, eorumque leges in rem nostram deflecteremus, videlicet, ut si nostra essent municipia, non servaretur aequitatis decor, secus si commerciorum ratione vicariis sibi operis inservirent“ (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 3).

⁸ „... quod quanto conclusiones practicae magis ad particularia coaptantur, minus innotescunt“ (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 2).

⁹ „Illae virtutes dicuntur de lege naturae, ad quas statim natura inclinatur, non solum tamquam ad prima principia, verum tamquam ad conclusiones ex eisdem principiis absque humano discursu pullulantes. (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4).

¹⁰ „Illae autem sunt humanae quae secundum leges pro temporum locorum ac negotiorum varietate humana ratione inventas fiunt“ (Ebenda). „Leges hominum humanae sint conditioni adaptandae“ (*De iustitia et iure*, l. 1., 4, a. 5).

klar, daß Fleischessen und Weintrinken ganz gesund für den Menschen sind. Aber soll auch ein Mensch im fiberhaften Zustand das zu essen oder zu trinken bekommen, das für ihn schädlich ist? Nicht weitweg von dieser Meinung war Aristoteles, nach dem die Gesetze nicht für die Götter, die unsterblich sind, sondern für die Menschen, die sich ändern können, bestimmt sind.¹¹

Unter den Gründen warum ein Naturgesetz vom einigen Menschen nicht erkannt wird, ist die Verblendung der sie durch Laster und Sittenverderbnis ausgesetzt sind.¹² Trotzdem sind nicht alle Laster und Verbrechen, die in einer Gemeinschaft vorkommen, bestrafbar, nur diejenige die den öffentlichen Frieden und die öffentliche Ruhe der Republik stören.¹³ Daraus ergibt sich, daß die Verbrechen und die Vergehen nicht dadurch härter zu bestrafen sind, daß sie vor Gott schwerer sind, sondern dadurch, daß sie sich dem Frieden der Republik entgegensetzen.¹⁴

¹¹ „Quocirca mutatio [circa necessarias conclusiones speculabilium] non tam in lege fit quam in rebus ipsis... Haec lex, essus carniū viniq̄ue potus salubris est hominibus, ob id in particulari mutatus, quod homo febr̄i correptus est, cui talis victus nocuus sit“ (*De iustitia et iure*, l. 1., q. 4, a. 4). Vgl ARISTOTELES, 5 *Eth.* cap. 7 (Zitat von Soto).

¹² „Possunt enim Barbari tanta morum vitiositate tepefieri atque errorum perversitatibus offuscari ut pro peccatis non ducant quae lex naturae vetat“ (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 5).

¹³ „... quae rempublicam de sua pace et quiete deturbant“ (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 5).

¹⁴ „Hinc fit crimina et scelera non quia graviora sunt coram Deo durius in republica vindicari, sed quo paci sunt magis inimica“ (Ib.).

IX. Der Beitrag Suárez': Die menschlichen Beziehungen. Metaphysisch-juristische Studie unter besonderer Berücksichtigung der Theorie der transzendentalen Beziehungen

Vielleicht erscheint es anmaßend, die Theorie der menschlichen Beziehungen von Suárez¹ auf die menschliche Gemeinschaft anzuwenden. Wenn ich dennoch versuche, es zu tun, ist es aus dem folgenden Grunde:

Es fehlt eine ontologische Begründung der Gemeinschaft. Und die Sorge um sie ist nicht nur früheren Epochen, sondern auch unserer eigen. Diese Begründung macht sie heute vielleicht endgültiger, denn wenn man soviel von den dem Menschen innewohnenden Rechten redet, läuft man Gefahr, keine gültige Begründung seiner Prinzipien geben zu müssen.

Es gibt einen beträchtlichen Unterschied zwischen seinen *Disputationes Metaphysicae* und seiner Abhandlung *De Legibus*. Diese läßt sich ziemlich leichter lesen, ohne seine Kraft zu verlieren. Jene werden auf Grund der Verflechtung von Doktrinen schwierig, auf die sich Suárez verpflichtet fühlt, eine Antwort zu geben, nachdem er sie fast erschöpfend dargelegt hat. Und außerdem durch seine höchst technisch-philosophische Sprache von scholastischem Zuschnitt. Als Anekdote wäre anzugeben, daß jemand als Theorie von Suárez etwas anbot, was dieser als seinen Feinden eigen vorstellte.

Wir werden daher versuchen, einen Rahmen zu bieten, und zwar nicht dergestalt, daß wir seinem Denken „ad pedem litterae“ zu folgen, sondern indem wir – jedoch ohne sein authentisches Empfinden zu unterschlagen – jene Aussagen heraussuchen, die heute für uns eine ausschlaggebende Bedeutung bei Fragen über die Menschengemeinschaft haben könnten, die uns heute alle betreffen.

1. Beziehungen zwischen Gott und Geschöpf

Fangen wir mit zwei grundsätzlichen Aussagen von Suárez an: „Der Mensch ist seiner Natur nach frei und ist niemandem außer seinem Schöpfer unterworfen“.² „Die Herrschaft eines Menschen über einen anderen geht gegen die natürliche Ordnung und impliziert die Tyrannei“.³ Diese Freiheitserklärung bringt scheinbar einen hohen Grad von Individualismus mit sich, der, wenn nicht eine asketisch-mystische Beziehung mit dem Schöpfer, dann zumindest eine authentische menschlich-soziale Beziehung verhindern würde. Das Erste, was man untersuchen müßte, ist, ob die Beziehung zwischen Mensch und Gott die zwischenmenschlichen Beziehungen behindert, das heißt ob das Religiöse das Politische behindert, ob es einen Widerspruch

¹ DM 47, sect. 1-18.

² *De Legibus* III, I 1. Weiter unten werden wir den Traktat *De Legibus* des Suárez mit den Buchstaben DL zitieren, nach der Ausgabe *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, Madrid 1975, Bd. XV (*De Legibus*, Vol. V).

³ DL Ib.

zwischen der *Civitas Dei* und der *Civitas mundi*, zwischen Natur und Gnade, gibt. Dafür analysieren wir die Beziehung zwischen Mensch und Gott.⁴

Gott befahl dem Menschen nicht, über die anderen Menschen zu herrschen, sondern, daß er es über die Fische, die Vögel des Himmels und die Tiere der Erde tun sollte.⁵

Für Suárez hat die Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf als Fundament (*“ratio fundamentalitatis“*) das Wesen des Schöpfers, der Vorherseher und Endzweck aller Dinge ist. Es scheint, daß das Schöpfersein zu Gott auf notwendige Weise paßt, da er Allmacht ist, einschließlich vor dem Bestehen des Geschöpfes, der Kreatur. Die göttliche Vorhersehung und die anderen Attribute setzen den freien Akt des Schöpfers voraus und nehmen dafür den Charakter der freien Beziehung an. Aber keiner von ihnen – sei er frei oder notwendig – ist real, da er keinen wirklichen Beziehungs-terminus (die Geschöpfe) seit der Ewigkeit hat. Man könnte sagen, daß die schöpferische Kraft Gottes eine *transzendente* Beziehung ist, die nicht notwendigerweise das Vorhandensein des Geschöpfes beinhaltet und die mit derselben intrinsischen Essenz Gottes übereinstimmt. Diese Kraft ist nicht dem Wesen nach von der Selbst-Entfremdung bestimmt – wie Hegel sagen würde – in der Natur, sondern sie besitzt diese Wirksamkeit „als Begleiterscheinung“ (*“concomitanter“*).⁶ Wenn wir also sagen, daß Gott Schöpfer ist, sagen wir dann nur hohle Worte ohne wirklichen Inhalt, die keine authentische Beziehung anzeigen? Sind es rein äußerliche Bezeichnungen? Oder sind wir eher verpflichtet, zuzugeben, daß Gott ebenso Schöpfer ist, wie ein Mensch Vater sein kann? Wenn Gott wirklich die effiziente Ursache des Geschöpfes ist, ist seine Form, mit ihm in Verbindung zu treten, auf authentische Weise real. Und man sage nicht, daß diese eine Veränderung im absoluten Wesen voraussetzen würde, daß er von nicht Schöpfer-sein im Akt zu Schöpfer-Sein übergehen würde; oder sogar zu sagen, daß Gott potenzieller Schöpfer ist, was einen bestimmten Typ von Potenzialität und Zufälligkeit bei Gott beinhalten würde,⁷ denn wenn man zugibt, daß sich die Gott gegebene Bezeichnung Schöpfer nicht wirklich von seinem Wesen unterscheidet, es in dieser keine Veränderung geben wird, da die Beziehung nur in dem Moment der aktuellen Existenz des Geschöpfes auftritt.

Das bedeutet, daß das Geschöpf durch seine Wirklichkeit selbst ontologisch mit Gott verbunden ist (*religatio – religio*), ohne daß es einen realen Unterschied zwischen seiner Seinshaftigkeit (Entität) und seiner Beziehung gibt. Es handelt sich um die gleiche Entität, mit einer rein modalen Unterscheidung mit realem Fundament. Sie hat eine reale Begründung, denn sie ist nichts; sie ist modal, denn sie modifiziert ein Seiendes als Bedingung.

⁴ Cfr. die Meinung Soto' in der Beziehung, S. 87.

⁵ Gn 1,26.

⁶ „...potentia Dei, non est talis ut sit per primo ordinata ad opus extra se, sed eam efficacitatem habet quasi concomitanter...“ (DM 47, 15, 15).

⁷ „...iuxta huiusmodi sententiam ... necesse est ponere in Deo compositionem ex substantia et tali modo distincto, ac denique mutationem et potentialitatem ac similia“ (DM 47, 15, 17).

2. Menschliche Beziehungen

Wir merken uns daher, daß Gott Schöpfer und Herr der Natur ist, durch einen äußeren Schöpfungsakt und durch eine intrinsische Kraft. Bedeutet das, daß der Mensch nur Beziehung zu Gott hat? Oder gibt es auch in derselben menschlichen Natur ein Beziehungs-System das ohne einen *speziellen* Akt Gottes funktioniert?

Was die Gemeinschaft betrifft, so ist diese Behauptung klar: "Gott verleiht die Macht nach Art der Eigenschaft, die sich aus der Natur ergibt, auf dieselbe Art, wie er dadurch, daß er das Wesen gibt, auch soviel verleiht, wie diesem Wesen folgt".⁸ Wenn diese Kraft es auf besondere Art verleiht, müßte es durch Offenbarung feststehen. Und wenn es feststehen würde –was nicht wahr ist–, würde sich ein schwerwiegender Nachteil ergeben: Daß die Macht nicht mehr natürlich wäre, sondern übernatürlich.

Es hängt auch hier vom menschlichen Verstand ab, diese Eigenschaften zu entdecken, mit denen Gott die Natur der Gemeinschaft für seine eigene Ordnung ausgestattet hat.

Das bedeutet nicht, daß diese Beziehungen zwischen Natur und Persönlichkeit, einerseits und zwischen Natur und Gemeinschaftsmacht, andererseits, von einer Form der besonderen Beziehung mit Gott abgetrennt seien, die auf der göttlichen Offenbarung fußen; an letzter Stelle, weil man selbst der Urheber der Gnade und der Natur ist. Aber es ist geschehen, daß wir dadurch, daß wir uns mehr auf den Urheber der Gnade fixierten, die rationale und existentielle Anstrengung genug aufgegeben haben, um die derselben Natur innewohnenden Eigenschaften zu entdecken. Etwas davon sagt der Prediger (Salomo in der Bibel): "Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea".⁹

Wir werden daher versuchen, diesen Typ von Eigenschaften zu entdecken, die der Gemeinschaftsnatur der Menschen innewohnen.

3. Gemeinschaftsbeziehungen

Jetzt interessiert uns, die Absicht von Suarez über die Tatsache hervorzuheben, daß der Mensch auf intrinsische Art Beziehungen zu anderen Menschen hat.

Daß der Mensch ein "soziales Tier"¹⁰ ist, bekräftigt auch, wie es logisch ist, Suárez.¹¹ Dabei basiert er auf der Neigung des Menschen, in der Gemeinschaft zu leben und darauf, daß die unvollkommene Gesellschaft – von natürlicher und grundsätzlicher Ordnung – nicht die Mittel und Dienste in sich vereinigen kann, welche für die Entwicklung des menschlichen Lebens notwendig sind, außer, daß – politisch gesagt – weder der Frieden zwischen den Menschen schwerlich aufrecht zu erhalten wäre, noch die Ungerechtigkeiten angemessen vermieden oder

⁸ DL III, III 5.

⁹ *Eccles* 1, 13.

¹⁰ ARISTOTELES, *Pol.* I, 1: 1253 a 1-7.

¹¹ DL III, I 3.

bestraft würden.¹² Gleichmaßen gibt es Gründe der menschlichen Entwicklung und Progress, die auf einem „größeren Fortschritt“ der Menschengemeinschaft fußen.¹³

Der Mensch benötigt daher die anderen für seine eigene Vervollkommnung. Aber in welchem Sinne und mit welchem Inhalt?

Eine Beziehung ist nichts anderes als ein „esse ad“. Aber was für die innere Verfassung eines Wesens wirklich wichtig ist, ist das „esse in“. Und wenn eine Sache nichts Neues in ihrem „esse in“ hat, braucht sie sich nicht auf eine bestimmte Weise zu verhalten, und zwar auf Grund des Beziehungs-terminus des „esse ad“. Das heißt für die anderen Menschen. Müßten wir daher sagen, daß es für alle Arten menschlicher Beziehungen nicht mehr als eine reine Präsenz oder Co-existenz von zwei oder mehr Menschen (im absoluten Sinne betrachtet) zur selben Zeit ist? Wären die menschlichen Beziehungen so zufällig wie die Beziehung, die ein Mensch zum Beispiel zu seiner Kleidung hat? Wäre die Gemeinschaft daher ein zufälliges Zusammentreffen? Oder gibt es etwas mehr? Welche Bedeutung kann die „Begegnung“ haben und daß sich jemand von jemand anders „betroffen“ fühlt?¹⁴

Alles andere, was wir sagen könnten, ist, daß die Menschen, absolut gesehen, eine Qualität derselben Art bzw. Natur aufweisen, die es erlaubt, sie zu vergleichen und in Beziehung zueinander zu setzen, aber ohne, daß einer von ihnen etwas hätte, das er nicht bereits vorher hatte.¹⁵ Das nennt Suárez „fundamentale Bezeichnung“.¹⁶ Was anders ausgedrückt eine rein zufällige oder ungewisse Koexistenz verschiedener Wesen wäre, die wir als mit menschlichem Gesicht (*similia*) ansehen, von denen jeder seinem atomisierten Schicksal überlassen wäre, ohne einen Typ von transzendentalen Beziehungen, welche diese Koexistenz regeln.

Vielleicht könnte man behaupten, daß die Menschen –wie alle geschaffenen Dinge– bereits eine Form der Beziehung mit dem ungeschaffenen Wesen oder unter sich haben, so daß es nicht notwendig ist, die Kategorie einer Beziehung aufzustellen, die sich von dieser „transzendentalen Beziehung“ unterscheidet, das heißt, die in jeder Wesenheit (Entität) eingeschlossen ist, die jedem geschaffenen Wesen die Bezeichnung ‚relativ‘ verleiht.¹⁷

¹² Ib.

¹³ Ib.

¹⁴ „Betroffen“, nach dem Ausdruck von N. Hartmann.

¹⁵ „Duo... in rerum natura ...habent illam denominationem relativam ex vi absolutorum, absque aliqua alia additione reali ...illa duo manebunt inter se similia, nec mens potest aliud concipere. Quia necessario retinent unitatem formalem, et nihil aliud est esse similiter quam habere qualitates eiusdem rationis“ (DM 47, 1, 3).

¹⁶ „...ibi non esse aliam denominationem nisi hanc quae appellatur fundamentalis“ (DM 47, 1, 3).

¹⁷ „Quoniam ordo ad aliud intrinsece includitur in omni reali concepti entis creati... dicit habitudinem essentialis dependentiae ad ens increatum. Ergo haec ratio *ad aliquid* transcendens est et inclusa in omni entitate, praesertim creata; non ergo constituit peculiare genus“ (DM 47, 1, 5).

4. Die Theorie der Beziehungen

Wenn wir an diesem Punkt angekommen sind, fühlen wir uns verpflichtet, das zu erklären, was Suárez unter kategorialen und transzendentalen Beziehungen versteht, mit dem Ziel, die Reichweite dieser Behauptung festzulegen.

Aber vorher wollen wir etwas über einen anderen Typ von Beziehungen sagen: Die die Vernunft aufstellt (*relatio rationis*). Bei der menschlichen Beziehungen wären die Beziehungen rein formal, wie zum Beispiel die reinen Erklärungen auf Papier der Menschenrechte, welche die für eine reale und effektive Anwendung der erklärten Rechte erforderlichen Bedingungen als gegeben voraussetzen. Suárez sagt, daß man diese Art von Beziehungen so betrachten könnte "als wenn sie existierten" (*ac si esset*),¹⁸ da es keine spezielle Erwägung ihrer realen Grundlagen gäbe. Es stimmt, daß der Mensch oft, auf Grund seiner Art zu reden, Beziehungen der Vernunft aufstellt, die in der Wirklichkeit nicht als solche existieren, aber wenn man diese Art zu reden auf reale menschliche Beziehungen anwendet, dann scheint es ein Sarkasmus.

Von den Beziehungen der Vernunft unterscheiden sich die „praedicamentales“ oder kategorialen. Diese basieren nicht so sehr auf unserer schöpferischen Fantasie –wie es bei denen der Vernunft der Fall wäre–, sondern auf unserer Unfähigkeit, die Dinge auf andere Art als durch Beziehungen auszudrücken. Es ist daher sicher, daß die kategorialen Beziehungen unsere Art des Erkennens voraussetzen, aber sich nicht aus ihm ergeben, wie die der Vernunft. Das ist der Fall, wenn man Gott in Beziehung mit der Schöpfung als allmächtig begreift, und in Bezug auf welche er allmächtig ist. Die praedicamentale Beziehung ist daher nicht "ein reflektiertes oder vergleichendes Konzept, sondern ein direktes Konzept von etwas Abstraktem, das aber unvollkommen erdacht wurde, auf die Art jener Realitäten, die Bezüge zu anderen haben".¹⁹

a) Die kategorialen und die transzendentalen Beziehungen

Einige identifizieren sie jeweils mit den realen und den kategorialen. Aber dieses läßt Suárez nicht zu.²⁰ Grund: Die kategorialen Beziehungen "in der so erdachten oder benannten Sache erfordern keine wirkliche Referenz, die ihr *ratione sui* zukommt, sondern nur eine Benennung, die von unserer Art abgeleitet ist, zu denken und zu reden",²¹ während die realen –seien sie nun transzendental oder kategorial– eine Referenz erfordern, die nicht auf unserer Art zu denken oder zu reden basiert.

¹⁸ „... solum apprehenditur ac si esset ad aliquid“ (DM 47, 3, 5).

¹⁹ „Unde, licet verum sit hunc dicendi modum seu loquendi de relatione secundum dici supponere modum concipiendi, tamen ille modus concipiendi non est talis ut ex illo necessario resultet ver apprehendatur relatio rationis, quia non est conceptus reflexivus aut comparativus, sed est conceptus directus rei absolutae imperfecte tamen conceptae ad modum earum rerum quae habent habitudinem ad alia“ (DM 47, 3, 8).

²⁰ *Ib.*

²¹ „Non enim requirunt in re sic concepta seu relative denominata veram aliquam habitudinem, quae ratione sui esse illi conveniat, sed tantum denominationem ex modo nostro concipiendi et loquendi“ (DM 47, 3, 9).

Transzendente Beziehungen, werden diejenigen genannt, die in verschiedenen Gattungen von Wesen (Seienden) auftreten. Kategoriale, die man nur für eine bestimmte Kategorie anwendet.²² So gibt es Sachen, die verschiedenen Gattungen angehören, wie die Materie und die Form, die über die Beziehung von einer zur anderen definiert werden. Dasselbe wäre zur Leistungsfähigkeit und Handlung zu sagen.

Suárez, der die mögliche Kritik der englischen Sensisten von nominalistischem Einfluß vorwegnimmt, fragt sich, ob in Wirklichkeit das einzige, das existiert, das Spezielle und Konkrete ist, da dieses von den Beziehungen her bloß Worte sind. Seine Antwort ist sowohl sozialen als auch metaphysischen Charakters: „Alle Wesen wurden durch einen anderen oder aufgrund eines anderen aufgestellt“, sodaß jede Sache (*res*) die *form entitatis* bekommt, die ihrem ursprünglichen Ziel anpaßt.²³

Er setzt daher voraus, daß die „Wirklichkeit“ der Beziehungen dazu führt, zu bestimmen, worin sich einige von anderen unterscheiden.

1. Die Kategoriale erfordern eine wirkliche Unterscheidung zwischen Fundament²⁴ und Terminus;²⁵ nicht so die Transzendentale.

2. Die Kategoriale erfordern die Anwesenheit eines realen und wirklich vorhandenen Terminus; nicht so die anderen, die fortbestehen können, und die sich auf fiktive Termini beziehen.

3. Die Kategoriale erfordern ein Fundament –mindestens eine Eigenschaft oder Qualität des absoluten Subjekts, das als Vergleich mit einer anderen Eigenschaft des Terminus dient–, während die Transzendentale dieses Fundament oder Eigenschaft nicht benötigen, da „die transzendente Beziehung nicht auf eine bereits in ihrem wesentlichen Wesen begründete Sache vorkommt, sondern sie ist wie die Differentia der das Wesen dieser Sache begründet und vervollständigt, von der man sagt, daß sie in Beziehung steht“.²⁶ Oder mit anderen Worten: Die transzendentale Beziehungen stellen die Sache als „metaphysischen Differenz insoweit als sie geordnet oder auf eine andere Sache bezogen ist.“²⁷

²² „... constat non omnem habitudinem realem aut secundum esse posse ad unum definitum praedicamentum spectare“ (DM 47, 3, 10).

²³ „Et ratio est quia omnia alia ex natura sua sunt instituta ad aliud et propter aliud... Unaquaeque autem res accipit modum entitatis accomodatum suo primario fini et institutioni; ergo quia omnes hae res per se primo ordinantur ad alia, ideo talem modum entitatis accipiunt, ut intime includant habitudinem ad aliud, et haec est propria habitudo seu respectus transcendentalis... et ideo a praedicamentibus distinguuntur“ (DM 47, 3, 13).

²⁴ „Fundament“ ist das, was die Beziehung verursacht, und von der man spürt, daß sie ausgeht. Der „Grund der Fundamentalität“ ist die Wesensart des Fundaments, auf Grund deren dieses Fundament zur Gründung einer Beziehung geeignet ist. Vgl. DM 47, 7, 4,6,10,12-13.

²⁵ „Terminus“ ist das andere Ende bzw. das Ziel der Beziehung, von dem aus man die Beziehung „anschauen“ muß.

²⁶ „Denique hic respectus transcendentalis nullum requirit fundamentum... quia hic transcendentalis respectus non advenit alicui rei iam constitutae in suo esse essentiali, sed est quasi differentia constituens et complens essentialitatem illius rei cuius respectus esse dicitur“ (DM 47, 4, 2).

²⁷ „... illam [rem] constituit per modum metaphysicae differentiae ut ordinatam vel relatam ad aliud“ (DM 47, 4, 3).

Dennoch befriedigen Suárez diese Unterschiede überhaupt nicht, weil er glaubt, daß es transzendente Beziehungen gibt, welche die Existenz des wirklichen und real existierenden Termini erfordern (*Einschluss-System*). So erfordert die Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer die reale Existenz dieses Schöpfers, obwohl es andere geben kann, die es nicht erfordern. Aber warum gibt es einige, die es immer erfordern, und andere, die es nicht immer verlangen?²⁸ Wäre es nicht besser, nur von transzendentalen Beziehungen zu reden, die zuweilen reale Termini haben und manchmal nicht? Mit diesem Thema werden wir uns später beschäftigen, wenn wir analysieren, warum Suárez die kategorialen Beziehungen zuläßt.²⁹

In Bezug auf den letztgenannten Unterschied: Daß die kategorialen ein Fundament erfordern, in der Art „einer gewissen akzidentale Form, die dem vollständig konstituierten Fundament in seinem wesentlichen und absoluten Wesen zukommt“,³⁰ sagt nun Suárez, daß dieser Unterschied keinen Wert hat, denn wenn wir die Beziehung mit dem Subjekt vergleichen, das ihn erhält –und nicht mit der von der Beziehung gebildeten Wesenheit–³¹ verhalten sich die Kategorialen ebenso wie die Transzendenten. In erster Linie, da nicht alle Transzendenten Substanzen sind, da es einige zufällige gibt, die einem Subjekt innewohnen.³² Und daher wird es, wenn es wirklich informiert, sich aus Notwendigkeit auf den Terminus der Beziehung beziehen, da das Wesen dieses Akzidents das Beziehen ist. Und das geschieht mit den kategorialen Beziehungen.

Wenn wir daher von diesen Unterschieden absehen, die, wie wir sehen, Suárez überhaupt nicht überzeugen, gehen wir jetzt dazu über, mit ihm andere zu entdecken –die er vom Kardinal Cayetan übernimmt–. Diese Unterschiede verbinden sich mehr mit den Termini der Beziehungen: Die kategoriale Beziehung “betrachtet den Terminus nur unter diesem Verhältnis”.³³ Die Transzendente “betrachtet eine andere Sache, nicht nur als Terminus, sondern unter einem anderen bestimmten Verhältnis, mal des Subjektes, mal des Objektes, mal der Wirk- oder des Finalursache”.³⁴ Das *Konnotationssystem* umfaßt auch den bloßen Terminus, als Bedingung dafür, daß es die Beziehung gibt, die man passend mit dem Subjekt identifiziert.³⁵

²⁸ „... quoniam sit haec diversa ratio in his respectibus postulantibus similem terminum, et quoniam sit necessitas multiplicandi illos“ (DM 47, 4, 6).

²⁹ Cfr. S. 97.

³⁰ „Nam relatio praedicamentalis est quaedam forma accidentaliter adveniens fundamento plene constituto in suo esse essentiali et absoluto“ (DM 47, 4, 3).

³¹ Es wird darauf hingewiesen, daß es zwischen Subjekt und Beziehung insofern einen konsistenten Unterschied gibt, daß das Subjekt die Beziehung erhält. So erhält ein Papier die Weiße als Fundament der Beziehung zu einem anderen weißen Papier.

³² Zum Beispiel die Beziehung zwischen Wissenschaft und Gegenstand der Wissenschaft, deren Subjekt der “sciens” (“Wissende”) ist.

³³ „... respectus praedicamentalis... est qui respicit terminum pure sub ratione termini“ (DM 47, 4, 9).

³⁴ „... transcendentalis autem respicit aliud, non ut pure terminum, sed sub aliqua alia determinata ratione, vel subiecti, vel obiecti, vel efficientis, aut finis“ (Ib.).

³⁵ „... [relationem] vero non esse rem aliquam aut modum ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumptam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat“ (DM 47, 2, 22).

b) Anwendungen auf die menschlichen und Gemeinschaftsbeziehungen

Wir werden jetzt versuchen, diese Doktrin auf unser Vorhaben anzuwenden: Zu sehen, welche Art von Beziehungen in der menschlichen Gemeinschaft existieren. Die Kompetenz der transzendentalen Beziehungen ist es, wie schon gesagt, "eine reale Funktion über jenes auszuüben, für das er Beziehung sagt, mal verursachend, mal vereinigend, mal repräsentierend, mal eine ähnliche Sache machend".³⁶ Die transzendente Beziehung "wurde aufgestellt, um auf aktuelle Art eine Funktion über den Terminus auszuüben".³⁷ Indem wir uns auf die fundamentale Idee dieser Theorie von Suárez stützen, nach der die transzendentalen Beziehungen eine "reale Funktion" haben, im Unterschied zu den kategorialen, deren einzige Aufgabe es ist, zu "comitare" (zu begleiten),³⁸ wäre ihre Anwendung auf die menschlichen Beziehungen wie folgt:

Unsere Beziehung zur Natur als *physis*, Keim und Ursprung der Dinge, nach der Meinung der Griechen, besteht nicht nur in der reinen intellektuellen Kontemplation, die unsere Intelligenz realisiert, sondern auch und vor allem in der Handlung und Aktion. Die Menschen haben bis jetzt die Natur nur betrachtet - sagte Marx - es ist die Zeit gekommen in der sie sie verändern sollen. Deshalb „verleugnet“ nach Suárez die Natur die „inaktiven“ kategorialen Beziehungen oder reinen Referenzen, von sich aus die "aktiven" oder transzendentalen Beziehungen versuchend. Die kategorialen folgen aus der alleinigen Position des Fundaments ohne weiteres, und aus der Koexistenz³⁹ der relativen Termini; sie haben nicht mehr Aufgabe als die der "Begleiter". Der Grund dafür liegt darin, daß die transzendentalen Beziehungen etwas Wesentliches für die Sache sind, in dem Maße, in dem die Natur die Handlung oder Bewegung oder eine spezielle Funktion verlangt –die nicht diejenige der reinen Referenz ist–. Und in demselben Maße beansprucht sie diesen Typ von Beziehung, Basis und Fundament dieser speziellen Funktion. Aber damit eine relative Sache auf transzendente Art eine spezielle Funktion in der Natur verwirklichen kann, vor allem, wenn diese im Sinne derselben erfolgt, muß dieser Anspruch mit einem "wesentlichen Aktionsprinzip" ausgestattet sein.⁴⁰ Daß sich diese Art des Handelns transzendente Beziehung nennt und ist –das heißt, verschiedenen Gattungen von Wesen eigen–, ist darauf zurückzuführen, daß sie Folgenden zugeordnet wird: "verschiedenen und zuweilen primär unterschiedlichen Funktionen, und dafür reduzieren sie sich auf verschiedene

³⁶ „Si vero sumatur contracte, ut est talis vel talis respectus, sive transcendentalis ille sit sive praedicalentalis, dicitur habitudinem ad talem terminum qui sit vel causa, vel effectus, vel obiectum, vel aliam particularem rationem termini habeat“ (DM 47, 4, 9).

³⁷ „Prior modus denominationis vel est omnino absolutus vel, si includit respectum, erit transcendentalis, qui saepissime non postulat coexistentiam alterius extremi ad quem tendit, et quando illam requirit non ideo est quia talis respectus consurgat quasi per accidens ex coexistentia talium extremorum, sed quia talis res est per se instituta ad actualiter exercendum aliquod munus circa aliam, quod exercere non potest nisi circa rem existentem, et hoc modo explicata, quaedam differentia relationum transcendentalium supra tacta, optima est“ (DM 47, 4, 20).

³⁸ *Ib.*

³⁹ „...ex coexistentia unius rei cum alia“ (DM 34, 4, 20).

⁴⁰ „At vero forma dicens respectum transcendentalem, secundum propriam etiam rationem respectivam, saepe est principium per se agendi, et patet de scientia, potentia et similibus“ (DM 47, 4, 14).

Kategorien".⁴¹ Das heißt, die transzendentalen Beziehungen durchdringen die Kategorien. Die kategorialen reduzieren sich auf eine einzige Kategorie, die das reine Beziehen ist.

Natürlich scheint es so, daß gegenüber der enormen Palette von Kompetenzen, die von Suárez den transzendentalen Beziehungen zugeschrieben wird, die kategorialen überflüssig sind, da er, der das Meiste hat, das Wenigste hat.⁴² Alles in allem neigt Suárez, mit gutem Kriterium, und vor der Realität der Dinge, dazu die kategorialen Beziehungen zu akzeptieren. Das Motiv besteht darin, daß die Kompetenzen der Transzendentalen: Aktion, Dynamik usw. natürlich zu wichtig sind, um sich zum gewöhnlichen anderen Typ „passiver“ Beziehungen „herabzusetzen“, die auf der reinen Koexistenz verschiedener Dinge basieren.⁴³

Danach sagt Suárez, daß die Dinge oder Realitäten zwei Arten haben, zueinander in Beziehung zu treten: Eine auf Grund ihrer eigenen primären Konstitution („institutione“)⁴⁴, und diese Bezeichnung nennt man transzendental. Eine Andere, als Resultat der Koexistenz: die kategoriale. Wenn es die transzendentalen Beziehungen die Existenz eines Terminus erfordern (System des Einschlußes) –das nicht immer, wie wir wissen–, ist es nicht, weil diese Beziehung aus der reinen Koexistenz auftauche, sondern weil sie erstellt wurde, um auf wirkliche Weise über sie eine Funktion auszuüben.⁴⁵

Wir glauben, daß wir mit all diesem erreicht haben, die philosophischen Fundamente von Suárez aufzustellen, um die Frage zu klären, ob die menschliche Gemeinschaft ein rein zufälliges Zusammentreffen ist, das auf der reinen „Koexistenz“ der Menschen basiert, oder ob sie etwas mehr ist.

Es ist klar, daß es für Suárez etwas mehr ist. Dieses Etwas basiert darauf, daß die Natur versucht, *kosmos* (*Schönheit, ordo*)⁴⁶ zu sein. Und obwohl manche Philosophen diese *ordo universi* als *accidentarium quid* betrachten, weil angenommen alle Elemente der Erde und Himmel andere Ordnung bekämen, die absolute Sachen würden die gleiche bestehen,⁴⁷ trotzdem versucht Suárez, spezielle Funktionen aufzustellen, die dieselben Realitäten als Akteure dieser Funktionen begründen und ihnen deshalb diese Funktion durch Naturrecht

⁴¹ „Tamen, ex his differentiis concluditur respectus transcendentalis, etiamsi vere sint in rebus secundum proprium esse eorum non pertinere ad unum aliquod speciale praedicamentum, quia res illae seu naturae vel essentiae quibus conveniunt, ad varia munera et interdum primo diversa ordinantur, ideoque ad varia praedicamenta revocantur, iuxta diversas eorum condiciones et naturas“ (DM 47, 4, 16).

⁴² „Dici enim solet in praedictis rebus aliorum praedicamentorum includi respectus transcendentales, non vero proprias relationes praedicamentales, quae peculiare genus constituunt... Interrogandum occurrit quid necesse sit multiplicare hos diversos modos respectuum“ (DM 47, 1, 7).

⁴³ „Hinc ergo intellectum est huiusmodi denominationes desumi a quibusdam respectibus resultantibus ex coexistentia plurium rerum habentium ad id sufficiens fundamentum et ordinare unam ad aliam“ (DM 47, 4, 19).

⁴⁴ „... ex primaria institutione sua“ (DM 47, 4, 20).

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ „Alia vero ostensio dictarum relationum specialiter sumi solet ex ordine universi, qui est accidentarium quid rebus ipsis absolutis quibus constat universum“ (DM 34, 1, 14).

⁴⁷ „... nam si elementa et coeli alio ordine constituerentur, res ipsae absolutae eadem essent“ (DM 34, 1, 14).

zusteht.⁴⁸ Und wenn die Funktion eine aktive Referenz ist, wird der Terminus, durch Erfordernis des von der Natur angestrebte Verhältnisses, eine Qualifizierung erhalten, die ihr auch innerlich und wesentlich zukommt, außer wenn man anstrebt, die natürliche Ordnung durcheinander zu bringen, nach der jedes Ding an seinem natürlichen Ort platziert ist. Das soll nicht heißen, daß Suárez in einen fatalistischen Naturalismus oder Biologismus verfällt, als Fundament der ethischen Aktion des Menschen, wie wir in dem Folgenden sehen werden, da der Mensch damit beauftragt ist, diese natürliche Ordnung zu „erkennen“; und diese Erkenntnis ist eine aktive Erkenntnis, weshalb man sie von jeder kritischen Betrachtung von passivistischer Art unterscheiden muß, die auf dem reinen „Übergang von Formen“ basiert, zum Beispiel im Stil von Cayetano.⁴⁹

Nach diesem sollte man jetzt die ersten, anfangs gemachten Behauptungen vertiefen: “Die Herrschaft eines Menschen über einen anderen geht gegen die natürliche Ordnung und impliziert die Tyrannei”.⁵⁰ Das erste, was die menschliche Vernunft in den der Natur innewohnenden Eigenschaften entdeckt, ist, daß die transzendental-aktive Beziehung zwischen den Menschen die Herrschaft (“principatus”) eines Menschen über einen anderen ausschließt, das heißt, die “Tyrannei”. Diese spezielle Funktion der Tyrannei ist nicht von der dem Menschen bekannten Natur beabsichtigt, sondern ist auf historische Umstände zurückzuführen, die ausschließlich auf dem egoistischen und stolzen Willen des Menschen basieren: “ad hominum abusum”.⁵¹ Die Unterwerfung (“subiectio”), einschließlich der politischen, die sich nicht notwendigerweise aus dem Naturrecht ableitet, sondern aus einem Eingriff des menschlichen Willens.⁵²

Sind diese relativen Aspekte einmal festgelegt, laßt uns sehen, ob es eine transzendente Beziehung zwischen den Menschen gibt, die positive Elemente umfaßt. Wir haben anfangs bereits gesagt, daß das Fundament dieses Typs von Beziehungen die Eigenschaft ist, die der Mensch aufweist, ein “soziales Tier” zu sein. Man muß diesen Ausdruck aber genauer bestimmen, da das oben zum Thema Gesagte von negativem Charakter ist: Unzulänglichkeit der Familie und Vermeidung des Krieges und der Ungerechtigkeiten, dem das Zeichen der “Verwirrung” (“*confusio*”) hinzuzufügen wäre⁵³, die folgen würde, wenn der Mensch nicht sozial wäre.

⁴⁸ „...ordo pertinens ad perfectionem universi tantum est ut singula corpora in suis naturalibus locis sint constituta...“ (DM 34, 1, 14).

⁴⁹ Außer dem Empfang –die Spezies hat nur eine effektive und keine formale Funktion– muß es eine Produktion geben, als Bedingung der Kenntnis, eine lebenswichtige Handlung, durch ein intrinsisches Prinzip produziert. Dieses Vorgehen zeigt sich in der Erscheinung der Aufmerksamkeit und der Vorstellungskraft (*Phantasie*). Die Kenntnis ist eine “Qualitas”, von der Spezies und der Potenz unterschiedlich, einer sehr abwechslungsreichen intellektuellen Aktivität der Komposition, der Rede und der Reflexion fähig. Die Kenntnis ist die Objektivierung des Bekannten: “...conceptus obiectivus est res cognita.”

⁵⁰ DL III, I 1.

⁵¹ DL III, I 11.

⁵² Ib.

⁵³ DL III, I 4.

Das erste positive Element, das wir bei Suárez antreffen, ist das des "Fortschritts" ("ad melius esse").⁵⁴ Aber: Gibt es eine transzendente Beziehung gegenüber anderen bei der Souveränität, die der Einzelne besitzt, die ihn als Person in sich selbst unwiederholbar macht? Würde nicht eine rein kategoriale Beziehung ausreichen, vor der bloßen Existenz der anderen Menschen, die es mir erlauben würde, mich mit ihnen zu vergleichen, auf dieselbe Weise, wie zum Beispiel ein Holzstück größer als das andere ist, ohne daß dieses etwas Spezielles in meinem eigenen Wesen einschließt, weshalb ich mich stark „verpflichtet“ fühle, mit ihnen in Verbindung zu treten? Würde nicht ein reines "esse-ad" ausreichen, das nicht notwendigerweise ein "esse-in" umfassen würde? So zeichnet sich zum Beispiel ein Sportler bei einer Olympiade aus. Seine "Einzigartigkeit" als *Elite*-Sportler basiert auf dem reinen Vergleich mit anderen Athleten, die ihm unterlegen sind. Das wäre die Anthropologie der "Soseinsordnung".⁵⁵ Aber impliziert diese überragende sportliche Eigenschaft notwendigerweise eine „persönliche Individualität“, das heißt, eine „Seinsordnung“? Wenn man von den Termini der Beziehung absieht (die anderen, unterlegenen Sportler), verschwindet die Einzigartigkeit des Meisters. Gibt es etwas in ihm, was noch bleibt und ihn von den anderen absetzt? Gibt es eine transzendente Beziehung? Gibt es eine intrinsische Beziehung zwischen der Sportlichkeit und dem Sportler-Subjekt, das sich aus demselben Subjekt ergibt, selbst wenn man von der Existenz der anderen Sportler absieht? Angenommen, es gäbe menschliche Eigenschaften, die das Subjekt intrinsisch perfektionieren, wenn man von den möglichen kategorialen Beziehungen mit anderen Subjekten absieht, die auf einer gemeinsamen Eigenschaft basieren, die diese Eigenschaft sich mehr oder weniger verändern lassen, und folglich dieselbe Beziehung ändern lassen.⁵⁶ Wäre diese Eigenschaft etwas Persönliches, ohne Beziehung zu anderen? Würde diese Eigenschaft nicht eher eine transzendente Beziehung implizieren? Wir glauben: Ja, obwohl man bejaht, daß die persönliche Individualität ein primäres Phänomen ist.⁵⁷

Unter den Menschen gibt es keine neutralen Gebiete. Die Gemeinschaft ist das ontologische Korrelat zur persönlichen Individualität.⁵⁸ Aber wie? Könnte man anführen, daß die Personen natürlichen Klassifizierungen unterworfen sind, wie es in den Schwärmen oder „Gesellschaften“ der Tiere geschieht, womit man das „zufällige Zusammentreffen“ oder die kategoriale Beziehung vermeiden würde. Aber das ist nicht möglich, weil der Mensch ein Wesen ist, das, durch seine Intelligenz und seinen freien Willen, der „Glocke der Umwelt“ (Jakob von Uexküll) entflieht, da er selbst es ist, der diese Klassifizierung erschafft. Kant würde sagen, daß die Gesetze der Natur, sobald sie für das menschliche Verständnis realisiert sind, nicht gegen die Welt

⁵⁴ DL III, I 3.

⁵⁵ HENGSTENBERG, H.E., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957, 342.

⁵⁶ „Secunda proprietates est quod relatio suscipit magis et minus... Sed est advertendum aliter tribui hanc proprietatem relationi quam qualitati; huic enim convenit quia vere est intensibilis et remisibilis... in-terdum fiunt magis similia per remissionem fundamenti aut termini, aliquando vero minuitur similitudo...“ (DM 47, 18, 1).

⁵⁷ „Urphänomen“, nach HENGSTENBERG, H.E., o.c., 343.

⁵⁸ Vgl. HENGSTENBERG, H.E., o.c., 345.

der Freiheit des Menschen zu verstoßen brauchen. Dietrich von Hildebrand sah deutlich, daß man von reinen Beziehungen (Suárez würde von rein kategorialen Beziehungen reden) niemals eine authentische Gemeinschaft ableiten kann, da die Beziehungen immer individuell wären.⁵⁹ Deshalb ist nur ein wirklich wirkendes Prinzip das authentische Gemeinschaftsband. Das bestätigt Suárez: Nur die transzendente, aktive und operative Beziehung kann das Prinzip der menschlichen Beziehungen sein.

Eine andere Sache, die man im Moment des Aufstellens ontologischer Basen der menschlichen Gemeinschaft vermeiden müßte, ist das Verwechseln derjenigen Gemeinschaften, die auf reinen Gefühlen begründet sind (erlebnisfundierte Gemeinschaften)⁶⁰, mit den objektiv fundierten Gemeinschaften. Diese bestehen darin, daß sie den Terminus der Beziehung bestimmen, ohne das Erfordernis, daß dieser es ausdrücklich zu wissen braucht.

Man wird daher entdecken müssen, welcher Typ von operativen Beziehungen es in der Natur gibt, da das allgemeine Prinzip, daß jedes geschaffene Wesen relativ ist, schon deutlich von Suárez formuliert wird, wobei er die Meinung cardinalis Caietani⁶¹ folgt gegen die des Scotus⁶²: "Es ist glaubwürdig, daß es bei den geschaffenen Wesen keine so absoluten gäbe, daß sie nicht innerlich in ihrem Wesen einen transzendentalen Respekt einschließen, zumindest insofern, als daß es sich um ein partizipiertes Wesen handelt".⁶³ Das heißt, das partizipierte Wesen bringt uns auf die Spur, die transzendentale Beziehungen aufzustellen, nicht nur in Bezug auf Gott, sondern auch in Bezug auf die übrigen Menschen, die in ihrem beteiligten Wesen begründet sind. Wie würde man diesen zweiten Punkt erklären?

c) *Das beteiligte Wesen, Fundament der menschlichen und Gemeinschaftsbeziehungen*

Das beteiligte Wesen setzt eine Vielfalt von Individuen voraus, da Gott sie verschieden von Ihm erzeugt.⁶⁴ Und in diesem Sinne etablieren sich die transzendentale Beziehungen mit Gott. Aber zur gleichen Zeit haben dieselben Geschöpfe trotz ihres gegenseitigen Unterschieds eine Art analoger Einheit mit Gott, nach der sie als „*imagines Dei*“ betrachtet werden können. Diese

⁵⁹ *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg 1930.

⁶⁰ Vgl. HILDEBRAND, D. v., *o.c.*

⁶¹ *De ente et essentia*, c. 7, q. 15.

⁶² In IV, d. 12, q. unica.

⁶³ „...non est contra rationem rei absolutae ut in sua essentiali ratione includat respectum transcendentalem suae naturae proportionatum; nam revera inhaerentia aptitudinalis non est proprietas consequens naturam accidentis, sed est intrinseca essentia eius. Quinimmo verissimile est in entitatibus creatis nullum esse ita absolutum quin in sua essentia intime includat aliquem transcendentalem respectum, saltem quatenus est ens per participationem, per se essentialiter pendens ab ente per essentiam. Nam licet ipsa actualis dependentia sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipso ente creato, tamen ipsa aptitudo et necessitas dependendi est intrinseca et essentialis illi; non videtur autem posse concipi aut esse sine transcendentali respectu et habitudine ad illud a quo pendet, in quo respectu maxime consistere videtur potentialitas et imperfectio entis creati ut tale est“ (DM 47, 3, 12).

⁶⁴ [D. Thomas] „ait esse in creaturis relationes varias ad Deum, prout ipse illas producit a seipso diversas, aliquando tamen sibi adsimilatas“ (DM 47, 11, 18).

Einheit ist nicht rein metaphorisch, sondern real, obwohl analog.⁶⁵ Folglich genießen die Menschen eine reale Einheit, die sich von ihrer Ähnlichkeit zu Gott ableitet.⁶⁶ Oder, wie Kardinal Cayetano sagt:⁶⁷ „Alle Geschöpfe vergleichen sich mit Gott, aber nicht untereinander, da, obwohl sie sich manchmal gegenseitig verursachen, sie es nicht nach ihrer eigenen wesentlichen Abhängigkeit machen“.⁶⁸ Das heißt, das, was mich „verpflichtet“, den anderen als Menschen zu bestätigen, und in Beziehung zu dem ich ebenfalls Mensch bin, kein anderer Mensch sein kann. Das kann nur auf der Transzendenz fußen, denn auf Grund der Tatsache, daß jeder Mensch „Bild Gottes“ ist, wird jeder einzige von ihnen vom anderen auf die göttliche Transzendenz bezogen, obwohl keiner von ihnen reflexiv daran denkt. Es handelt sich nicht um eine Einstellung, die auf einer religiösen, moralischen Tugend basiert, sondern um eine ontologische Realität.⁶⁹ Diese analoge Einheit mit Gott gründet sich auf einer generisch-spezifischen Einheit, da die Menschen untereinander in Beziehung treten. So sind zwei Menschen durch die spezifische Einheit ihrer Rationalität ähnlich, ohne daß es nötig wäre, sie generisch für ihre Tierhaftigkeit zu vergleichen, da die spezifische *Differentia* die generische beinhaltet. Dennoch haben ein Mensch und ein Pferd zum Beispiel eine generische Einheit, die auf der Tierhaftigkeit basiert.⁷⁰ Diese Differenzierung ist die, welche den unterschiedlichen Typ von Verhalten unter den Menschen unter sich, unter diesen und den Tieren, den Pflanzen, usw. begründen würde.

Aber diese Einheit der Menschen, die auf dem Grundlegenden basiert ist, besteht darin, daß sie „Bild Gottes“ sind; sie ist nicht etwas Monolithisches, sie respektiert die Vielfalt, die sich durch die verschiedenen transzendentalen oder kategorialen Beziehungen strukturiert und konkretisiert.

5. Das „Corpus politicum“

Mit diesem haben wir die fundamentale Struktur, in die sich die menschlichen Beziehungen integrieren können. Wir gehen von der folgenden Behauptung aus: „Kein Organismus kann erhalten bleiben, wenn es kein Prinzip gibt, um das Gemeinwohl zu suchen und zu fördern“.⁷¹ Daß die Menschen eine Gemeinschaft bilden, bleibt durch die Tatsache ausreichend geklärt, daß sie eine analoge Einheit mit Gott bilden, und auch durch die vorher erwähnten negativen und positiven intrasozialen (innergesellschaftlichen) Argumente.

⁶⁵ „In priori vero genere analogiae non est improbabile posse inter analogata intervenire relationem realem fundatam in tali entitate, quia inter illa extrema est aliqua convenientia. Unde interdum D. Thomas significat effectus Dei referri ad Deum aliqua relatione realis similitudinis vel imaginis“ (Ib.).

⁶⁶ Vgl. S. THOMAS, 1 p., q. 93 a. 1; *De pot.*, q. 7, a. 6.

⁶⁷ 1 p., q. 4, a. 3, ad 4.

⁶⁸ „... esse diversorum ordinum quae habent inter se essentialem dependentiam in ratione causae et causati, quo modo comparantur omnes creaturae ad Deum, non tamen inter se, quia, licet interdum ad invicem causentur, non tamen secundum propriam dependentiam essentialem“ (DM 47, 15, 24).

⁶⁹ Vgl. HENGSTENBERG, H.E., o.c., 112.

⁷⁰ „Relatio tamen qua homo est similis equo, diversa est in specie ab illa qua unus homo est similis alteri“ (DM 47, 11, 17).

⁷¹ DL III, I 5.

6. Das Gemeinschaftsprinzip

Wir müßten nun den Grund für die Existenz dieses Gemeinschaftsprinzips ermitteln. Es gibt negative Motive: „Jedes Mitglied... sucht sein eigenes Privatinteresse“.⁷² Dieses muß man nicht als einfachen Egoismus verstehen, sondern als eine natürliche und sozial-psychologische Veranlagung des Einzelnen, da es für das Gemeinwohl notwendige Sachen gibt, welche die Privatleute nicht interessieren; oder, wenn sie diese suchen oder versuchen, machen sie es nicht, um gemeinschaftlich zu sein, sondern zum eigenen Vorteil.⁷³ Diesen negativen Aspekten müßte man andere, positive hinzufügen, um so gewissen Argumenten zu begegnen, welche die „natürliche Güte“ des Menschen für das Zusammenleben gegen die mehr „aggressivistischen“ Thesen bezeugen. Ich beziehe mich auf die Thesen von Rousseau und von Hobbes.

Man müßte etwas mehr als die reine Vermeidung des privaten Vorteils oder das Eigeninteresse anführen, um das Gemeinschaftsprinzip begründen zu können. Der positive Grund besteht im Konzept der „gegenseitigen Hilfe“.⁷⁴ Der Anarchismus verzichtet als These auf das Gemeinschaftsprinzip, das scheinbar darauf basiert, daß jede politische Körperschaft die Freiheit des Einzelnen oder der sozialen Gruppe unterdrückt und zerschlägt. Man müßte ein für allemal erklären, daß die politische Gemeinschaft nicht dazu da ist, um sie zu versklaven,⁷⁵ sondern um den Menschen zu helfen, ihr eigenes Wohl zu erlangen, in notwendiger und freier Beziehung zueinander.

7. Der Träger der Macht

Wenn man dieses voraussetzt, ist die unmittelbare Folge die Notwendigkeit einer „Macht“ (*potestas*), der die „Regierung“ (*gubernatio*) der Gemeinschaft entspricht.⁷⁶ Und aus demselben Grunde ist die „Legitimität“ (*honestas*) eines Regierenden (*magistratus*), verstanden als Mensch oder Gesamtheit von Menschen, welche die Macht besitzen, diese perfekte Gemeinschaft zu regieren, die die Gesellschaft ist.

Träger dieser Macht müssen die Menschen sein. Die Engel werden uns nicht regieren! Und es ist ein allgemeines Prinzip von Suárez, daß Gott nicht direkt in natürlichen Dingen handelt, sondern mittelbar durch sekundäre Ursachen, die jeder Situation angemessen sind. Dieselbe dem Menschen bekannte Natur erlaubt es uns, diese, ihr innewohnende Eigenschaft zu entdecken. Diese Macht muß alle zweckdienlichen Mittel besitzen, um ihre Funktion adäquat auszuführen. Und die Menschen können nicht regiert werden, ohne ihre grundlegenden Fähigkeiten zu berücksichtigen: Intelligenz und freier Willen, in Ordnung für ihr Wohl, das die psychosomatische Realität des Menschen hochachten sollte. Diese angemessenen Mittel sind die Gesetze.

⁷² Ib.

⁷³ Ib.

⁷⁴ DL III, I 3; II 4; vgl. Ib. II 6.

⁷⁵ DL III, I 7.

⁷⁶ DL III, I 4.

Die gesetzgebende Gewalt hätte daher als Träger denselben, den die politische Macht im Allgemeinen hat, da jene von dieser gefordert wird.

8. Die Souveränität (*Hoheitsrecht*)

Allerdings impliziert eine gesetzgebende Gewalt Souveränität – was keinesfalls Abhängigkeit bzw. Sklaverei (*“servitus despotica”*) voraussetzt,⁷⁷ sondern eine Unterwerfung unter die bürgerliche Rechtsordnung (*“subiectio civilis”*).⁷⁸ Diese Souveränität hat den Rang der Recht sprechenden Gewalt, ebenso wie die richterliche Gewalt (*judikative*), die wie solche, wenn sie sich in einem Gerichtsurteil zeigt, den Wert eines besonderen Gesetzes erlangt. Die Recht sprechende Gewalt sowohl der Legislative als auch der Judikative impliziert nötigende Gewalt (*“vis coerciva”*),⁷⁹ da eine reine *“vis directiva”* (rechtsprechend und gesetzgebend) ohne die *“vis coerciva”* unwirksam wäre.⁸⁰

Der Mensch wird diesen Mächten der Souveränität potentiell unterworfen geboren.⁸¹ Der Ausdruck “potenziell” (*“subicibilis, ut ita dicam”*)⁸² macht uns klar, daß Suárez in der natürlichen politischen Struktur keinem „Naturalismus“ folgt, der sich ohne weiteres aufdrängt. Die politische Erfassung bzw. Unterwerfung geht tatsächlich (*de facto*) nicht gegen das Naturrecht, aber ihr Ursprung und ihre Ursache stammen nicht von der Natur der Dinge. Der Eingriff des menschlichen Willens ist vonnöten, um sie wirksam zu machen.

Der Zwang ist immer ein Begriff und eine Realität, welche diejenigen erschreckt, die von ihm hören oder unter ihm leiden, da er einen ausgeklügelten Typ der Beschränkung der Freiheit des Einzelnen oder der Gruppe vorauszusetzen scheint. Deshalb achtet Suárez darauf, zwischen gesetzgebender und leitender Regierungsgewalt – die, wie wir wissen, positiv auf das *“melius esse”* gerichtet ist – und der Zwangsgewalt zu unterscheiden. Bei jener scheint es ziemlich wahrscheinlich, daß sie unter den Menschen existierte, einschließlich im Zustand der „*Unschuld*“. Das heißt, die leitende Gewalt ist niemals ein unmittelbares Ergebnis der vermeintlichen Aggressivität des Menschen, die mit dem Ziel entstanden ist, diesen stolzen und böswilligen Impetus zu „verringern“ (Hobbes). Die Rechtskultur ist kein “Super-ego”, das die Kreativität und den Genuß des Einzelnen unterdrückt, sondern eine Forderung (*Imperativ*) des „Zusammenlebens“.⁸³ In Bezug auf die *“vis coerciva”* läßt Suárez ohne Bedenken zu, daß sie auf eine gewisse Unordnung zurückzuführen sind. Es handelt sich daher nicht darum, über die angebliche Rousseau’sche Güte oder über die angeborene und aggressive Schlechtigkeit der Menschen (Hobbes) zu dogmatisieren, sondern auch vor der positiven Realität der sozialen Tat-

⁷⁷ DL III, I 7.

⁷⁸ Ib.

⁷⁹ DL III, I 9.

⁸⁰ Ib.

⁸¹ DL III, I 11.

⁸² Ib.

⁸³ DL III, I 12.

sachen zu erklären, daß die Regierung notwendig ist, selbst wenn der Mensch gut ist, und daß der Zwang ebenfalls nötig ist, weil er nicht ganz so gut ist, wie er sein müsste. Es ist eine Tatfrage! Eine Tat, die zur „positiven Anthropologie“⁸⁴ und nicht zur „Wesenanthropologie“ gehört.

Etwas Anderes ist der Machtmißbrauch. Dabei zeigt sich Suárez gegen jede Art von Machiavellismus kategorisch: „Wir verneinen, daß diese Vorgehensweise (tyrannische und gewaltsame Usurpation) dem Wesen der politischen Macht innewohnend oder wesentlich sei“.⁸⁵ Woher man ableitet, daß das, was die Macht stärker ausbauen muß, ihre Leitungsmacht (*vis directiva*) ist, nicht ihre Zwangsmacht. Dieses setzt eine Regierungsform voraus, die auf das Entdecken der guten Eigenschaften der Staatsbürger ausgerichtet ist, trotz der Unordnung, was die Zwangsmacht jedes Mal weniger notwendig macht. Nur mit Unterdrückung werden die Probleme nicht gelöst!

9. Bestimmung des Trägers der Macht

Das nun auftretende Problem ist, festzustellen, wer der Träger dieser bürgerlichen Macht ist. Die legislative Macht, die Justiz und die exekutive Macht (gesetzgebende, verwaltungsgerichtliche und ausführende Autorität) ist eine innergesellschaftliche intrasoziale Autorität, die von ihrer Struktur selbst abgeleitet ist. Aber der Träger derselben wird nicht intrasozial (innergesellschaftlich) gegeben. Es gibt keine im Voraus festgelegte Regierungsform! Aber eines ist klar: Daß diese Macht kein Einzelner innehaben kann, auf Grund der Tatsache, es zu sein. Und zwar wegen eines sozialen Gleichheitsprinzips: „weil... er den Übrigen nicht überlegen ist“.⁸⁶ Suárez bekräftigt rundheraus, daß die „Gleichheit“ über der „Freiheit“ steht. Es ist daher nicht vollständig sicher, daß der europäische Sozialismus der westlichen Gesellschaft das Prinzip der „Gleichheit“ in den Rechten gebracht hätte, wobei das Behauptete mit mehr Eifer in der französischen Revolution die „Freiheit“ übertraf. Alle Menschen sind vor denselben Rechten „gleich“.

Wenn der Träger der Macht also nicht im Einzelnen ist, muß er in der „Gemeinschaft“ (*collectio*) sein,⁸⁷ da es keine andere Alternative gibt.⁸⁸ Aber wie?

Die Menschen können einzeln gesehen der Gemeinschaft nicht diese Macht geben, weil niemand das gibt, was er nicht hat.⁸⁹ Zu sagen, daß sie direkt von Gott kommt, heißt, gegen die vorher erwähnten Prinzipien zu gehen, daß es in rein natürlichen Fragen keinen Eingriff Gottes gibt. Außerdem würde es viele Nachteile mit sich bringen, da sich niemand trauen würde, die

⁸⁴ Vgl. LANDSBERG, P., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. Main 1934.

⁸⁵ DL III, I 11.

⁸⁶ DL III, II 1.

⁸⁷ Ib.

⁸⁸ DL III, II 4.

⁸⁹ Diesen Satz hat S. Schrock benützt, um zu demonstrieren, daß Suárez kein Verteidiger des Social-contracts“ ist (Cfr. „Anachronism All Around: Quentin Skinner on Francisco Suárez“, in *Interpretation* 25 (1997) 103.

Gesetze oder den Träger zu ändern, der diese charismatische Macht aufweist. Und das läuft der Erfahrung zuwider.

Alles hängt davon ab, wie man diese „Gemeinschaft“ versteht. Suárez unterscheidet zwei Formen von Gemeinschaft: a) *Konglomerat* (“aggregatum quoddam”)⁹⁰ und b) *Politisches Organ* (“corpus politicum”).⁹¹ Der ersten Form von Gemeinschaft fehlt Ordnung und körperliche und moralische Einheit. Die zweite bringt eine Verbindung mit sich, da sich die Menschen, wie es sich gehört, zu einem politischen Zweck helfen. Suárez sagt auch, daß sie einen “Corpus mysticum” bilden,⁹² der sich im moralischen, nicht physikalischen Sinne, „eine Einheit“ nennen kann. Es wäre das Ergebnis der Anwendung der transzendentalen Beziehungen, die der Gemeinschaft intrinsisch sind, an der speziellen Funktion der Regierung.

10. Gemeinschaft und Gesellschaft

Man könnte auch zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft unterscheiden, wenn man sagte, daß die Gemeinschaft den Utilitarismus überwindet, ohne zu versuchen, ein pragmatisches Ziel zu verwirklichen, während die Gesellschaft einige Ziele und Projekte plant und realisiert. Wenn die Gemeinschaft ein Ziel hat, ist dieses die Verwirklichung eines Wertes in der Ordnung zur Perfektion der individuellen und sozialen Persönlichkeit ihrer Mitglieder.

Suárez unterscheidet nicht zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, aber in seiner Absicht ist ganz klar, daß der politisch-soziale Organismus die beiden Zuständigkeiten oder Kompetenzen umfaßt: Die der Gemeinschaft und die der Gesellschaft. Die Erstgenannte werden wir später untersuchen, wenn wir über die Zuständigkeit des Staates in der Frage von perfektiven Tugenden des Menschen reden. Einstweilen begnügen wir uns mit dem Zitieren dieses sehr viel sagenden Satzes von Suárez: „Das Ziel des Staates ist die authentische und natürliche Prosperität der politischen Gemeinschaft. Und das erreicht man nicht nur damit, gute Staatsbürger zu machen, ohne vorher gute Menschen zu machen”.⁹³

Mit gutem Kriterium integriert Suárez dialektisch in einer Funktion die beiden Zuständigkeiten, die separat der Gemeinschaft und der Gesellschaft zugeteilt werden. Hier könnte man vom Prinzip der *Subsidiarität* sprechen, nach dem die Gesellschaft der Gemeinschaft dienen muß. Jemand könnte denken, daß Suárez einen genetischen Prozess aufstellt, der von der Gemeinschaft zur Gesellschaft geht, im Sinne des Soziologen F. Tonnies,⁹⁴ *Gemeinschaft und Gesellschaft*,⁹⁵ da unser Autor bekräftigt, daß von diesen drei Gemeinschaften: Der von Ehemann und Ehefrau, der von Kindern und Eltern und der von Dienern und Herren, sich aus

⁹⁰ Ib.

⁹¹ Ib.

⁹² Ib.

⁹³ DL III, XII 8.

⁹⁴ *Grundlegung zu einer Metaphysik der Gemeinschaft*, Nürnberg 1949.

⁹⁵ Darmstadt 1979.

Notwendigkeit Folgendes ergibt (*“inchoatur”*)⁹⁶ die *“prima communitas hominum”* – oder familiäre Mikrogesellschaft–, von der, auch aus genetischer Notwendigkeit (*“ex natura rei”*),⁹⁷ sich die *„communitas politica”* ableitet,⁹⁸ die sich mindestens in einem Stadtstaat organisiert. Dieser kann sich seinerseits weiterhin vergrößern, bis er sich in ein Königreich oder Staat verwandelt, durch die Verbindung verschiedener Städte.

Aber mit diesem möchte Suárez nicht sagen, daß die unvollkommene Gesellschaft oder Gemeinschaft den Interessen der Selbstverwirklichung dient: Gute Menschen zu machen, und die perfekte oder politische Gesellschaft, gute Staatsbürger. Was Suárez beabsichtigt ist, daß selbst, wenn man die Gründung einer Gesellschaft erreicht, man nicht das Interesse aufzugeben braucht, gute Menschen zu machen, denn nur so erreicht man das Ziel, gute Staatsbürger zu machen. Und andererseits die unvollständige Gesellschaft, obwohl ihre Hauptfunktion darin besteht, gute Menschen zu machen, niemals kann man dieses Ziel erreichen, ohne es auf eine komplexere Gesellschaft zu erweitern, in der es gleich ist, ein guter Mensch und ein guter Staatsbürger zu sein. Vielleicht ist die heute dringende Tendenz, aus einer technisierten und komplexen, antipersonalistischen und entmenschlichten Gesellschaft, ähnlich der gegenwärtigen Gesellschaft, zu fliehen, ebenso wie die Wiederbegegnung mit der familiären gelieferten und heimlichen Gesellschaft, das Ergebnis dieser Teilung, die man in der gegenwärtigen Gesellschaft erlebt, in der die Tatsache, ein guter Mensch und ein guter Staatsbürger zu sein, öffentliches Leben und privates Leben fast schizophren getrennt sind.

Eine andere Frage, die man sich in diesem Zusammenhang stellen könnte, ist: Wäre es nicht besser gewesen, daß sich der Mensch in einem einfacheren Gemeinschaftsgrad erhalten hätte, trotz der Unvollkommenheit, die Suárez dieser Kommunikationsform zuweist? Vielleicht könnten wir sagen, daß der Mensch nicht von Natur aus sozial, sondern gemeinschaftlich ist.

Aber machen wir keine Science-Fiction. Das Einzige, das wir sagen können, ist, daß es *„de facto”* eine komplexe Gesellschaft gibt, und jedes Mal mehr, und daß, sie sich vom Halse schaffen zu wollen, zur Welt der Utopien gehört. Es ist ganz sicher, daß diese Komplexität weder etwas Kosmisches ist noch etwas mit Gott zu tun hat –wie die Person Raga in der Novelle *The Island* von Huxley sagt–; passiert es nur, wenn die Menschen dumm genug sind, um zuzulassen, daß es mit entmenschlichenden und vermassenden Charakterzügen passiert, abhängig von geizigen, gemeinen und egoistischen Interessen. Hieraus leitet sich die Bedeutung ab, daß die großen Gesellschaften wirklich vermenschlichende Elemente anbieten, welche die familiäre Stärkung mehr verbessern lassen, das in der großen Gesellschaft nicht abgeschafft wird.

Ein anderer Aspekt der Entmenschlichung der großen Gesellschaft ist die Masse oder das *„aggregatum”*. Für Suárez ist die Masse in erster Linie ein Mangel an körperlicher und mo-

⁹⁶ DL III, I 3.

⁹⁷ Ib.

⁹⁸ Ib.

ralischer Ordnung. Aber es gibt etwas Positives in ihr, im Sinne, daß "radicaliter"⁹⁹ in ihr die Macht befindet. Der Mangel an körperlicher Einheit verweist uns zu einer Auffassung von Masse, die ihre Wurzeln nicht so sehr in der Menschenmenge hat – da man in diesem ersten Vorschlag die physische Einheit eliminiert, – sondern in der Pöbelhaftigkeit (*vulgaritas*) des Menschen, unfähig, einzeln und gesellschaftlich gesehen, eigene und verantwortliche Handlungen zu haben. Das Fehlen von moralischer Einheit verweist uns auf die Masse im Sinne von Agglomerat von Individuen, körperlich vereint, denen aber ein Band oder eine moralische Einheit fehlt. Dieses Fehlen von moralischer Einheit hat natürlich Abstufungen, die immer von einer minimalen moralischen Einheit ausgehen, von der sich Folgendes ableitet: a), die Leute, als zufälliges Agglomerat; b), die Öffentlichkeit, als indirekt frei gewünschtes Agglomerat, und c), die gewöhnliche Masse, die auf der Grundlage von falschen Versprechungen und Propaganda erhalten wird, geleitet von Führern, die in der Massenbewegung erfahren sind.

Die negativen Werte der Masse werden natürlich von der Potenzialität neutralisiert, die es in ihr gibt, eine authentische Gemeinschaft zu werden, da die Existenz der Masse in diesem Sinne nicht mehr als das soziale Fehlen ist, die Menschen mit Banden der authentischen Beziehung zu einen, die auf der intrinsischen transzendentalen Beziehung begründet sind.

Die andere Form der Betrachtung der Kollektivität besteht darin, sie als einen kollektiven Organismus ("*corpus politicum*") zu sehen. Diese Körperschaft hat eine wirkungsvolle, eine formale und eine finale Ursache. Die finale, wie nicht anders zu erwarten, ist die, „sich gegenseitig in Ordnung zu einem politischen Ziele zu helfen“ („ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum“).¹⁰⁰ Die formale Ursache stellt die soziale Bindung dar; und die wirkungsvolle ist eine „spezielle Tat seines Willen oder gemeinsames Einvernehmen“.¹⁰¹

Die letztgenannte Behauptung scheint einen klaren „Voluntarismus“ bei der Gründung des *corpus civile* zu umfassen, mit den daraus folgenden Ableitungen der Instabilität und des Unstetigkeit –positiv gesagt– und des Mangels an rationaler Begründung –im streng juristischen Sinne–. „Die Macht wird von den Menschen kommen“.¹⁰²

Suárez behauptet einen Unterschied zwischen Gemeinschaft und Macht in Bezug auf ihre wirksame Ursache. Der Mensch schafft die Gemeinschaft durch eine spezielle Tat seines Willens, aber er schafft nicht die Macht, die auf natürliche Weise aus dieser Gemeinschaft erwächst, die freiwillig begründet wurde. Die Tatsache, daß es einen Widerspruch ergibt¹⁰³, daß die Menschen beschließen, sich zu gruppieren, aber ohne die Macht akzeptieren zu wollen,

⁹⁹ DL III, II 4.

¹⁰⁰ Ib.

¹⁰¹ Ib.

¹⁰² DL III, III 1.

¹⁰³ DL III, III 6.

zeigt, daß nicht die Menschen die Schöpfer dieser Macht sind. Wenn die Macht im Gewissen verpflichtet, kann diese Verpflichtung nicht von den Menschen kommen.¹⁰⁴

Es stimmt, daß diese Macht *erst* auftritt, wenn sich die Menschen in einer vollkommenen Gemeinschaft gruppieren, aber dieses ist nur eine unerlässliche *Bedingung*, dieses ja, aber keine Ursache. Die menschliche Vernunft entdeckt in derselben Natur der Gesellschaft:¹⁰⁵ a) daß der Träger der intrasozialen Macht vor der Macht da ist; b) daß diese Macht weder im Einzelnen noch in der Masse liegen kann.¹⁰⁶ Folglich muß die Macht in der gemeinschaftlichen Gesellschaft liegen, aus der sie sich notwendigerweise ergibt. Es stimmt, daß die Menschen das Auftreten der Macht allein durch ihre Entscheidung, sich nicht zu vereinen, hätten vermeiden können. Aber da sie es einmal getan haben, müssen sie die Folgen akzeptieren. Wir haben bereits vorher davon gesprochen, was die Menschheit hätte sein können, wenn die Menschen diese Entscheidung nicht gefällt hätten, und wir haben auch gesagt, daß dieses in den Bereich der Spekulation (Science-Fiction) gehört, sowohl in der Retrospektive als auch in der Vorausschau gesehen, wenn die Menschen beschließen würden, diese Gemeinschaftsbande zu zerreißen.

Der Grund dafür, daß, wenn die Gemeinschaft erst einmal hergestellt ist, sich notwendigerweise die Macht einstellt, liegt darin, daß die von den Menschen beim Zusammenschließen freiwillig angestrebte Einheit, das Gemeinwohl, in großem Maße von der „Unterwerfung“ („*subiectio*“) unter dieselben grundsätzlichen Normen und dieselbe Macht abhängt („*ad idem regimen et ad aliquam communem et superiorem potestatem*“).¹⁰⁷

Wer effektiv eine Sache will, muß auch das für sie Notwendige wollen. Alles Andere wäre Pharisäertum, mangelnde Logik oder Unfähigkeit. Wir haben oben erklärt, daß der Zusammenschluss der Menschen in Gemeinschaften eine historische Tat ist. Deshalb könnte man nachdenken, wann dieser Typ von Zusammenschluss begonnen hat und bis zu welchem Grad der Reichweite er gelangt ist oder gelangen kann. Suárez macht einige Beobachtungen über das Wann, die uninteressant sind. Sie gehören zur Rechtsgeschichte. Daher lassen wir sie aus.¹⁰⁸ Über den Grad der bis heute erreichten Reichweite behauptet Suárez, daß diese auf die ganze menschliche Spezies erweiterte Macht, die in der ganzen Welt existiert, niemals oder nur für ganz kurze Zeit aufgetreten ist. Es wäre nicht möglich gewesen, weil die Menschen sich niemals einverstanden erklärt hätten, sicherlich, nehme ich an, wegen der Beschränkungen der zu Zeiten von Suárez vorhandenen sozialen Kommunikationsmittel. Der Ausweg eines besonderen

¹⁰⁴ DL III, III 3.

¹⁰⁵ DL III, III 5.

¹⁰⁶ DL III, III 6.

¹⁰⁷ DL III, II 4.

¹⁰⁸ Vgl. DL III, II 3.5.6.

Eingriffs Gottes wird nicht zugelassen, da es durch Offenbarung hätte sein müssen und wie wir wissen –sagt Suárez ironisch– er es an niemanden übertragen hat.¹⁰⁹

11. Suárez und der „Sozialcontract“

In der Geschichte des sozialen Vertrags (*Contract*) hat man einerseits behauptet Suárez wäre ein Bahnbrecher dieses sozialen Vertrags gewesen, was später von Hobbes, Locke und Fichte aufgenommen wurde (so Q. Skinner). Andererseits gibt es Historiker die meinen, daß Suárez vielmehr ein „Corporist“ ist, der eine organistische und holistische Auffassung der Gesellschaft vertritt, im Gefolge des hl. Thomas (so Th. S. Schrock)¹¹⁰. Diese verschiedenen Auffassungen der Soziallehre des Suárez haben ihren Grund in der manchmal zerstreute Form in der Suárez ihre Meinung darstellt. Wir haben schon darauf hingewiesen¹¹¹, daß Suárez zwei verschiedenen Formen von *consensus* vertritt: der frei Akt mit dem die Menschen zu einem „corpus politicum“ werden, und der Akt mit dem diese schon formale Gesellschaft eine intrasoziale Autorität begründet und überträgt. Wie öfters hier gesagt, der zweite Akt scheint keine reale contractsmäßige und freie Übertragung zu sein, da er notwendigerweise aus der Natur der intrasozialen Gegebenheiten hervorkommt.¹¹² Das ist vielleicht der Grund warum manche Historiker Suárez nicht in die Liste der Contract-Lehre einsetzen wollen.

Einen Versuch, Suárez als Verteidiger dieser Contract-Lehre, wenn auch aus verschiedener Weise als sonst, hat neuerdings Daniel Schwartz unternommen.¹¹³ Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit den suarezianischen Prinzipien, die wir schon erwähnt haben, stellt Schwartz seine eigene Meinung dar: „Die Darstellug die Suárez macht über die *potestas*, als der unerläßlicher Effekt der Gesellschaft als „corpus politicum“ ist sehr ähnlich seiner Darstellung der Pflichten als der unerläßliche Effekt des Schwörens y des Versprechens“¹¹⁴ „Wenn die *Potestas* ein Resultat des Naturrechtes ist, das bedeutet nicht und kann auch nicht bedeuten, daß das Naturrecht uns verpflichtet diese *Potestas* zu kreiren, mit der Gefahr, in einen moralen Defekt zu verfallen, sondern lediglich, daß es moralisch schlecht wäre, die Befehle des Machthabers nicht zu folgen, nachdem diese *Potestas* durch einen freien Akt kreirt ist.“¹¹⁵

¹⁰⁹ DL III, II 5.

¹¹⁰ Cfr. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1988, cap. 5-6; TH. SCHROCK, „Anachronism All Around: Quentin Skinner on Francisco Suárez“, in: *Interpretation* 25 (1997) 91-123; W. REIJO, *The Social and Political Thought of Francisco Suárez* (Acta philosophica Fennica XV), Helsinki 1963; A. GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político, según Francisco Suárez*, México 1948.

¹¹¹ Cfr. S. 104.

¹¹² Cfr. S. 108.

¹¹³ „Francisco Suárez y la tradición del Contrato Social“, in *Contrastes* (Rev. Int. de Filosofía X (2005) 119-138.

¹¹⁴ Ebenda., S. 128.

¹¹⁵ Ib., S. 131.

12. Das „ius gentium“

Trotz dieser Behauptung, daß „die universale Macht nie oder nur für sehr kurze Zeit eingetreten ist“, könnte die Notwendigkeit des *Völkerrechts* oder internationalen Rechts nicht übergehen, das zum Ziel hat, daß die verschiedenen Gemeinschaften sich helfen können, den Frieden und die Freiheit zu erhalten.¹¹⁶ Bis wohin diese Reichweite einer internationalen Macht gehen kann, angesichts der heute vorhandenen Kommunikationsmittel, ist eine Sache, die Suárez nicht einmal erahnen konnte. Heute sehen wir uns mit einem eigenartigen Phänomen konfrontiert. Einerseits ein Interesse daran, internationale Organe zu bilden, die eine notwendige „vis coerciva“ nicht haben –sicherlich, weil man seit dem Anfang die „vis directiva“ nicht gut angewendet hat–, und, andererseits, eine vitale Notwendigkeit, alte Gemeinschaften aufrecht zu erhalten oder wiederzugewinnen, vielleicht durch die Sehnsucht nach einer menschlicheren Kommunikation. Vielleicht hat Suárez Recht, wenn er sagt, daß diese Erweiterung auf internationaler Ebene nicht angebracht sei.¹¹⁷ Alles in allem ist er ein Verfechter eines „ius gentium“ (Völkerrechts), welches das Zusammenleben durch gemeinsame Gesetze, durch Zustimmung und gemeinsame Vereinbarung regelt.¹¹⁸

13. Die Unveränderlichkeit der Macht

Wenn also die Macht aus der Gemeinschaft entsteht, nicht durch den Willen der Menschen, sondern natürlich, könnte man sagen, daß, solange die Gemeinschaft andauert, die Macht in unveränderlicher Form in ihren gesetzgeberischen, gerichtlichen und ausführenden Aspekten überdauern wird? Eine Form der Beseitigung der Macht wäre die Auflösung der Gemeinschaft, aber wenn man die Gemeinschaft aufrecht erhält, da das Ziel darin besteht, die gemeinschaftliche Einheit aufrecht zu erhalten, die durch die freie Entscheidung der Menschen anfänglich gesucht wird, muß die Macht im Dienste dieser Gemeinschaft stehen und muß sich in dem Maße ändern, die es die gemeinschaftlichen Umstände erfordern. Die Argumentation von Suárez ist sehr tief greifend. Wenn die Notwendigkeit der Macht, die sich „de iure“ aus der frei begründeten Gemeinschaft ergeben hat, etwas ist, das die menschliche Vernunft spürt und erfasst, könnte dieselbe Vernunft gleichermaßen die Merkmale dieser Macht spüren und erfassen, da es in den moralischen Dingen –wie es bei der Macht der Fall ist– es keine absoluten und monolithischen, sondern schattierte Wesen gibt. Und unter diesen Merkmalen entdeckt die Vernunft, daß sie nicht unveränderlich ist.¹¹⁹ Auch führt Suárez einen anderen Grund an, der nicht so überzeugend scheint. Er sagt, daß der Mensch auf eine Eigenschaft

¹¹⁶ DL III, II 6.

¹¹⁷ Vgl. DL III, II 5.

¹¹⁸ DL III, II 6.

¹¹⁹ DL III, III 8.

verzichten kann, auf dieselbe Weise wie ein freier Mensch auf sein Naturrecht verzichten und sich der Sklaverei unterwerfen kann.¹²⁰

Trotzdem leidet bei Suárez der Begriff „unveränderlich“ an gewisser Mehrdeutigkeit. Manchmal bezieht er ihn auf den Träger der Macht, zuweilen auf den Inhalt der Macht. Das erste Argument, das wir angeführt haben, kann man sowohl auf den Träger als auch auf den Inhalt anwenden. Dennoch beziehen sich der andere, der der Sklaverei, und ein Dritter, der analog auf der Möglichkeit basiert, die der Papst hat, auf eine von Christus gewährte Macht zu verzichten, ausschließlich auf den Träger der Macht.

Die beiden letztgenannten Argumente sind, soweit sie sich auf den Verzicht auf die Macht beziehen, nicht überzeugend und scheinen widersprüchlich, denn wenn die Macht aus der Gemeinschaft natürlich oder „de iure“ entsteht, kann man nicht auf sie verzichten, sofern sich nicht andere Gründe ergeben, die wir später sehen werden; aber die Gemeinschaft kann nicht auf dieselbe Weise auf die Macht verzichten, wie ein Einzelner auf seine Freiheit verzichtet, zum Beispiel, oder der Papst auf seine Autorität. Auch Suárez selbst ist sich im Klaren darüber, daß der freiwillige Verzicht des Papstes auf das Pontifikat Zustimmung erfordern würde, mindestens der Kirche.¹²¹ Und beim Fall der freiwilligen Versklavung müsste man einwenden, daß, wenn der Einzelne sich zum Sklaven machen möchte, der Andere ihn nicht als solchen behandeln soll.

Aber es interessiert uns, anzugeben, daß der menschliche Verstand sieht, daß die Macht in ihrem Inhalt nicht unveränderlich ist, und daß unter besonderen Umständen der Träger dieser Macht aus derselben entlassen werden kann, wie wir später sehen werden.

14. Die verschiedenen politischen Regierungssysteme

Der Träger der Macht in ihrer konkreten Form hängt von der Entscheidung der Gemeinschaft ab. Deshalb kommt die Form der Monarchie von den Menschen, nicht von Gott oder vom Naturrecht. Daß Suárez die Monarchie als die „beste Regierungsform“ schätzt¹²², wird mit Argumenten schattiert, die aus derselben Wirklichkeit der Dinge genommen sind: „für gewöhnlich ist es angebracht, ein Element der gemeinschaftlichen Regierung einzubauen, mit der Beteiligung verschiedener Bürger“.¹²³ Die Demokratie besteht bei Suárez nicht nur darin, daß der Willen des Volkes die Gemeinschaft gründet, der die Macht innewohnt, sondern auch darin, in der Form, danach den Träger dieser Macht in demokratischer Form zu bestimmen. Suárez erweist sich dennoch nicht als Befürworter davon, daß die gesetzgeberische Handlung von einem demokratischen Träger durchgeführt wird, da, wenn dieses manchmal angebracht ist, nicht von totaler, sondern teilweiser Form, wie vorher gesagt, auf die Schwäche, Unwissenheit und Boshaftigkeit

¹²⁰ DL III, III 7.

¹²¹ DL III, III 8.

¹²² DL III, IV 1.

¹²³ Ib.

der Menschen zurückzuführen ist, die persönlich die Macht innehaben. Aber diese demokratische Form des Regierens wäre darüber hinaus sehr schwierig, weil es Verwirrung und Verzögerung gäbe, da man die Gesetze durch allgemeines Stimmrecht erlassen müsste. Dabei fehlte es Suárez vielleicht an Zukunftsvision, um ein parlamentarisches System vorherzusagen, das einerseits die Verzögerung vermeiden würde, da es nicht durch direkte Beteiligung oder dauerndes Stimmrecht von Volksversammlungen, sondern durch Vertretung regieren müsste, und andererseits den Absolutismus des Königs, durch Gründung einer konstitutionellen Monarchie. Trotzdem gibt es bei Suárez einen Satz, der diese mögliche Lösung andeutet, und es ist der, daß die Macht des Königs nicht absolut sein kann, nicht nur vor möglichen Gesetzen oder solchen, welche die Tyrannei beinhalten –was offensichtlich ist–, sondern in dem Sinne, daß seine Macht mehr oder weniger weit reichend sein kann, je nach dem Pakt oder Abkommen („pactum et conventionem“)¹²⁴, der zwischen dem Königreich und dem König geschlossen wurde, was ein konstitutionelles System voraussetzt, dem sich derselbe König unterwerfen muß.

Alles wird daher von den verschiedenen Gewohnheiten und Entscheidungen der Menschen abhängen („ex humano consilio et arbitrio“).¹²⁵

Wenn weder die Monarchie noch eine der anderen Regierungsformen: Aristokratie und Demokratie (als Regierung der Mehrheit) durch Naturrecht zustande kommen bzw. auferlegt werden, kann sich die Monarchie nicht auf das Erbfolgerecht gründen. Es ist erforderlich, daß der erste der Serie einer monarchischen Dynastie die Macht der Souveränität unmittelbar von der politischen Gemeinschaft erhalten hat.¹²⁶

Bei einem gewissen Anlass behauptete der damalige Staatssekretär der Vereinigten Staaten, Kissinger, daß in Europa selbst praktisch alle Nationen durch tyrannische Usurpation oder durch Krieg begründet wurden, der nicht immer in jeder Hinsicht gerecht war. Dieses führte zu einer großen Entrüstung bei den europäischen Völkern und Regierenden, die kein anderes Argument fanden als das des „ad hominem“: dieselben Mängel der Gründung den nordamerikanischen Völkern zuzuschreiben.

Suárez weiß, daß die verschiedenen Königreiche „de facto“ in ihrer Mehrheit nicht von einer wirklichen Macht, sondern durch Tyrannei und Usurpation begründet wurden. Bedeutet das, daß die gesamte derzeitige politische Macht auf falschen und ungesetzlichen Grundlagen beruht? So wäre es, wenn das Volk im Laufe der Zeit nicht seine Zustimmung erteilt hätte, indem es diese Macht der auferlegten Souveränität anerkannte.¹²⁷ Nur auf Grund des Aktes der Übertragung und Schenkung seitens des Volkes hat die Macht wieder ihre ursprüngliche gesetzliche Rechtfertigung erhalten. In dem Falle, daß eine Nation einem gerechten Krieg unterzogen

¹²⁴ DL III, IV 5.

¹²⁵ DL III, IV 1.

¹²⁶ DL III, IV 3.

¹²⁷ DL III, IV 4.

würde, wäre das unterworfenen Volk zu jener Unterwerfung verpflichtet, die sich von einer Erweiterung („*extensio*“)¹²⁸ der Macht ableitet.

Die Schwierigkeit liegt in unseren Tagen darin, zu wissen, was ein gerechter Krieg ist. Wir werden uns mit diesem so heiklen und schwierigen Gebiet nicht intensiv beschäftigen.¹²⁹

Obwohl Suárez ein ums andere Mal betont, daß der Träger der Macht vom menschlichen Recht und nicht vom göttlichen Recht ist, wie es die Meinung Vitorias' zu sein scheint, die Wahl durch die Menschen vorausgesetzt, bekräftigt er trotzdem, daß er *formal* von göttlichem Recht ist.¹³⁰ Dieses Letztere muß man in dem vorher angedeuteten Sinne auslegen, daß die Vernunft im Wesen der Macht eine notwendige Eigenschaft der Gemeinschaft und nicht eine direkte und durch eine besondere Handlung Gottes erfolgte Emanation sieht.

Dennoch steht der konkrete Träger der Macht, wenn er einmal gewählt wurde, über der Gemeinschaft. Dieses ist eine sehr schwerwiegende Behauptung, die uns an Hobbes erinnert. Aber Suárez, wie wir bereits wissen, nuanciert diese Behauptung, indem er erklärt, daß im Falle von Tyrannei das Volk einen gerechten Krieg gegen den Tyrannen führen kann.¹³¹

15. Aufteilung der Macht

Die Macht kann normal und delegiert sein.¹³² Das bis jetzt Gesagte steht der normalen Macht zu, denn, obwohl davon geredet wurde, daß das Volk die Macht an einen konkreten Träger der Macht delegiert, bedeutet dieses nicht Delegation im strengen Sinne, sondern die ursprüngliche und primäre Handlung, durch welche die bürgerliche und politische Macht begründet wird.¹³³ „*Est quasi alienatio et perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate*“. Die eigentliche Delegation setzt ja eine durch „Entfremdung“ von Seiten der Gemeinschaft begründete Macht voraus. Diese Macht kann auf zwei Arten delegiert werden: a) Sobald die Macht die technische *Beratung* von Spezialisten erfordert, welche über den Nutzen oder die Gerechtigkeit des Gesetzes ein Gutachten erstatten. In diesem Sinne gibt es keine Delegation in Bezug auf die Erlassung von Gesetzen von Seiten von Institutionen oder delegierten Personen, sondern rein technische Beratung, wobei die gesamte Kraft der Verkündung in Händen der verfassungsmäßigen Gewalt bleibt.¹³⁴ b) In Bezug darauf, ob die Macht die Verkündung von Gesetzen an Andere übertragen kann, ist Suárez der Meinung, daß die Gemeinschaft dem entsprechenden Amtsinhaber die Vollmacht verleiht, damit dieser sie „auf die Weise, die ihm am angebrachte-

¹²⁸ Ib.

¹²⁹ Cfr. trotzdem, die Meinung Vitorias' in der Beziehung, S. 70.

¹³⁰ DL III, IV 5.

¹³¹ DL III, IV 6.

¹³² DL III, IV 9ss.

¹³³ DL III, IV 11.

¹³⁴ DL III, IV 10.

sten erscheint“, ausübe.¹³⁵ Und der Amtsinhaber kann die Delegation im engeren Sinne für angebracht halten. Diejenigen, die sie später nicht delegieren könnten, wären die von der Macht delegierten Personen, da sie nicht die der primären Macht eigenen Vorrechte genießen.

16. Beziehungen zwischen Politik und Religion

Kann man den Christen, die durch Christus erlöst wurden und zur Stadt Gottes gehören, ein bürgerliches Gesetz auferlegen? Die Position von Suárez in Bezug auf dieses Thema ist eindeutig bejahend und stützt sich sowohl auf die Zeugnisse der Apostel¹³⁶ als auch auf die der Heiligen Väter, trotz einiger Behauptungen des Evangeliums, die nach Suárez von Luther falsch ausgelegt wurden.¹³⁷ Der letzte Grund für die Unterordnung der Christen unter die zivile Macht ist: a) Von Seiten der Macht. Das erfordert weder Glauben noch eine andere übernatürliche Gabe beim Inhaber der Macht.¹³⁸ b) Von Seiten der christlichen Staatsbürger. Die Erhöhung auf die übernatürliche Ordnung der Natur des Menschen bringt nicht mit sich, daß die Christen zivil regiert werden –eine andere Sache ist das Kirchenrecht (kanonische Angelegenheiten)– für christliche Rechte (Mächte), da die übernatürliche Gnade, die den christlichen Menschen im Freisein begründet,¹³⁹ nicht dieselbe bürgerliche und politische Natur des Christen verändert. Obwohl es stimmt, daß man nicht bei Dingen gehorchen muß, die mit dem Glauben oder mit den übernatürlichen Geboten unvereinbar sind, leitet sich nicht daraus ab, daß ein ziviler, ungläubiger Amtsinhaber, kein authentischer Souverän sein könnte.¹⁴⁰

Wenn wir nun von der mit dem Bereich des christlichen Glaubens verknüpften Gesetzgebung absehen, könnten wir uns fragen, ob ein ehrlicher Mensch, unabhängig von seiner Religion, einem Inhaber der ungerechten Macht (Staatsgewalt) gehorchen muß. Hierbei zeigt sich Suárez als etwas sibyllinisch, da er zwischen Privatleben und öffentlichem Leben, formal gesprochen, unterscheidet. Obwohl der Träger der Macht in seinem Privatleben unmoralisch sein mag: Wenn seine Hoheitsakte und Urteilsprüche die Erfordernisse der Ehrlichkeit und der Gerechtigkeit erfüllen, darf man ihm nicht den Gehorsam verweigern. Wenn er als König schlechte Sachen anordnet, dann gibt es keine Verpflichtung, ihm in diesen schlechten Sachen zu gehorchen, jedoch schon in den möglichen guten, die er anordnet.

Die gegenwärtige Demokratie ist in diesen Extremen vielleicht härter als Suárez, bis zu dem Punkt, an dem sie einem Regierenden sein öffentliches Leben unmöglich macht, im Falle, daß sein Privatleben nicht mit den herrschenden moralischen Verhaltensmustern übereinstimmt. Vielleicht, weil es nahezu unmöglich ist, angesichts der Einheit des Menschen, in einigen Dingen gut zu sein und in anderen schlecht? Suárez zeigt sich eindeutig hart darin, daß, wenn

¹³⁵ DL III, IV 11.

¹³⁶ Lc 20,25; Rom 3,1; Tit 3,1; 1Pe 2,12.

¹³⁷ Mt 17,25; 28,19.20; 1Cor 7,23.

¹³⁸ DL III, X 2.

¹³⁹ 1Cor 7,23; Mt 17,25.

¹⁴⁰ DL III, X 3.

der Regierende die Macht illegal usurpiert, er kein Attribut hat, das von Seiten der Staatsbürger Gehorsam erfordert.

Wir haben bereits oben gesagt, daß ein ehrlicher Mensch demselben Regierenden gehorchen könnte, wenn er gerechte Sachen befiehlt, und ihm andernfalls den Gehorsam verweigern könnte. Diese Einstellung seitens des Staatsbürgers gegenüber den ungerechten Gesetzen hält Suárez für nicht erforderlich, obwohl die Staatsbürger es „patienter“ aushalten können. Man müsste dennoch vermeiden, daß dieses seitens der Staatsbürger gegenüber demselben Regierenden zweideutige Verhalten, gut in einigen Sachen und schlecht in anderen, keinen Anstoß für die nicht so „schlau“ Mitbürger erregt, die es als eine Form der Zusammenarbeit und Unterstützung der Ungerechtigkeit auslegen könnten. Vermeiden müsste man auch noch, daß diese zweideutige Einstellung eine Stärkung des Tyrannen ermöglicht, welche diesen dazu bewege, seine Kette der Ungerechtigkeit noch weiter zu verhärten.¹⁴¹ Am besten wäre es, sich in allem zu widersetzen und nicht den Seiltanz der sibyllinischen Unterscheidungen zu betreiben. Aber immer, bekräftigt Suárez vorsichtig, solange sich keine schwerwiegenden Konsequenzen ereignen.

Dieses der „schwerwiegenden Konsequenzen“ gibt uns heute den Eindruck, daß es ein Produkt einer feigen Vorsicht oder einer Machtlosigkeit gegenüber der Staatsgewalt ist. Suárez erkennt es so an, wenn er sagt, daß, wenn das Volk sich mit der etablierten Macht nicht auseinandersetzen kann („quia non potest illi resistere“)¹⁴², es sie toleriert und ihr stillschweigend erlaubt, weiterhin zu regieren und Recht zu sprechen. Das wäre heutzutage der Fall von nicht wenigen Völkern, die, angesichts der Unmöglichkeit einer gewaltsamen Konfrontation mit der ungerechten Staatsgewalt, weiterhin unterworfen bleiben, und dem zweideutigen Regierenden mit ihrem Verhalten den Titel einer falschen „Rechtmäßigkeit“ bieten. Das kann sicher nicht die Unfähigkeit oder Feigheit des Volkes rechtfertigen, sondern die Tatsache, daß es besser ist, so regiert zu werden, als keinen Typ von Regierung zu haben und in das politische Chaos und die Anarchie zu fallen. Man nimmt an, daß das Volk keine Erfolgsgarantien für eine andere Regierung bieten kann, welche die ungerechte-gerechte ersetzt. Mit diesem Thema sprechen wir das verwickelte Problem der Rechtfertigung oder Nichtrechtfertigung der Mittel für den Zweck, und des revolutionären Terrorismus an, dessen einzige formale Aufgabe die Zerschlagung eines Regierungssystems ist, ohne praktische Garantien eines anderen Systems zu bieten, das die vorhandenen Bedingungen verbessert, außer es ist das ideologisch und utopisch als das einzig gute etablierte, von dem man glaubt, daß es alle gewaltsamen Mittel rechtfertigen kann.

¹⁴¹ DL III, X 8.9.

¹⁴² DL III, X 9.

17. Beziehungen zwischen Politik und Ethik

Wir haben bereits vorher von der Beziehung zwischen “gutem Menschen” und “gutem Staatsbürger” gesprochen. Wir versuchen nun, die Beziehungen besser zu skizzieren, die in diesem ethischen und politischen Bereich auftreten.

Alonso de Ercilla sagt, daß die zivile Macht nur den sozialen Frieden und die Gerechtigkeit (Gesellschaft im vorher angesprochenen Sinne), sondern auch die innere Glückseligkeit (Gemeinschaft) sucht. Daher behauptet Suárez, daß nach Ercilla der Zweck der politischen Macht derselbe ist wie der des kanonischen Rechts, wobei er dieses als Ausrichtung auf die Glückseligkeit und Rettung des Menschen versteht. (Eine andere Sache wäre es, wenn das kanonische Recht formal gesehen wirklich diesen Typ der Vervollkommenung suchen und sich nicht eher streng innerhalb der Koordinaten eines äußeren Gesetzbuches halten würde). Suárez ist in Bezug auf den Unterschied zwischen Gesellschaft (= sozialer Frieden und Gerechtigkeit) und Gemeinschaft (= innere Glückseligkeit) nicht mit Ercilla einverstanden. So gibt er es nämlich an, wenn er zwischen einer menschlichen Glückseligkeit und einer anderen unterscheidet, die zum zukünftigen Leben gehört.¹⁴³ Die zivile Gewalt neigt zur Natur und nicht zum Übernatürlichen. Klar kann man darauf einwenden, daß der Mensch keinen Zustand der reinen Natur aufweist, sondern daß er vollständig auf das Übernatürliche ausgerichtet ist. Also muß die Macht, soweit sie aus dieser intrinsisch auf das Übernatürliche ausgerichteten Natur geboren wird, auch diese Art des inneren Glücks und der Rettung des Menschen verschaffen.

Für einen Christen ist dieser Einwand nicht irrelevant. Und von dieser Perspektive aus möchte Suárez dieses delicate Thema behandeln, ohne deshalb Elemente einzuführen, welche die Macht und die zivile Autorität verzerren, für alle Staatsbürger, ohne Unterscheidung von Rasse, Religion oder Ideologie.

Es gibt zwei Arten, auf das Übernatürliche ausgerichtet zu sein: a) Von einem metaphysisch-theologischen Blickwinkel aus orientiert sich alles – einschließlich der Macht - auf Gott als sein übernatürliches Endziel, auf Grund einer transzendentalen Beziehung, die auf der schöpferischen Kraft Gottes basiert. Diese Beziehung ist extrinsisch, weil der Mensch nicht ohne spezielle Offenbarung diese Kraft auf Gott beziehen kann. b) Ein anderer Typ des Bezugs wäre der natürliche und transzendente, jedem geschaffenen Wesen intern und allein durch die Vernunft des Menschen bekannt. Hier hat Suárez keine Bedenken, wenn er behauptet, daß alle Macht von Gott als hauptsächlichem und erstem Schöpfer kommt.¹⁴⁴ Aber das ist nicht der Fall, der uns jetzt beschäftigt.

Wenn die Macht sich also nicht durch intrinsische Beziehung auf ein übernatürliches Ziel beziehen kann (es würde nichts dagegen sprechen, wenn man von einer katholischen Theologie aus behaupten würde, daß auch die Macht “de iure” diese intrinsische Beziehung besitzt,

¹⁴³ DL III, XI 4.

¹⁴⁴ DL III, III 4.

aber “de facto” und vom Blickwinkel des konkreten Menschen aus, ist diese natürliche metaphysische und theologische Beziehung nicht für alle Menschen erreichbar, ohne eine formal akzeptierte Offenbarung), wird notwendigerweise von sich aus ein natürliches Ziel anstreben.

Man würde Suárez wenigstens bitten, daß er zugäbe, die zivile Macht (Staatsmacht) eine menschliche Glückseligkeit hier in der Welt anstrebt. Und weil diese Glückseligkeit wie eine Einführung zur übernatürlichen Glückseligkeit ist, so wäre die zivile Macht wie eine Einführung zur übernatürlichen Glückseligkeit.¹⁴⁵ Aber dieses gibt Suárez ebenso wenig zu. Die zivile Macht strebt nicht einmal diesen Typ der menschlichen Glückseligkeit an,¹⁴⁶ wie sie ebenso wenig die private Glückseligkeit anstrebt, sondern das allgemeine Wohl.¹⁴⁷ Der Grund dafür liegt in der Struktur des politischen Organismus selbst, der nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft ist. Und folglich kann ihr Ziel nichts anderes als Anordnung dieses gemeinschaftlichen Organismus sein. Die private Glückseligkeit ist nicht mehr als eine “moralische Integrität, die angemessen auf Gott gerichtet ist, in dem Maße, in dem es die natürliche Vernunft diktiert”.¹⁴⁸ Damit bringt uns Suárez zur Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft.

18. Beziehungen zwischen Eigenwohl und Gemeinwohl

Aber ist es so? Wenn wir zwischen den Zeilen lesen, überrascht uns eine Behauptung von Suárez, die diese ganze Argumentation über den Haufen wirft: “Pro hac vita non intendit (finis huius potestatis) bonum singulorum, nisi in ordine ad bonum totius communitatis”.¹⁴⁹ Das heißt, daß das natürliche Eigenwohl der Staatsbürger der politischen Macht überhaupt nicht *fremd* ist, da es sehr von seiner privaten Lage abhängt, ob das Gemeinwohl der Gesellschaft erreicht wird oder nicht. Das Eigenwohl stellt fast immer eine notwendige Bedingung zum Erreichen des Gemeinwohls dar. Ein anderes Argument, das die vorangehende Behauptung in Bezug auf die Unterscheidung zwischen Eigenwohl und Gemeinwohl abschwächt, ist die, daß sich das äußere und öffentliche Verhalten der privaten Staatsbürger auf die Gesellschaft auswirkt, wie man im Falle der öffentlichen Moral sehen und am Skandal erkennen kann, der das gute Funktionieren des Gemeinwohls beeinträchtigt.¹⁵⁰

In Bezug auf die Familie passiert dasselbe: Daß es die Staatsgewalt angeht, wenn sich ihre Angelegenheiten auf das Gemeinwohl auswirken.¹⁵¹

Fassen wir zusammen. Diese drei vorhandenen Gewalten bzw. Mächte; die politische (*perfekte Gemeinschaft*), die wirtschaftlich-häusliche (*Familie*) und die monastische (*Individuum*)

¹⁴⁵ DL II, XI 6.

¹⁴⁶ Ib.

¹⁴⁷ DL III, XI 7.

¹⁴⁸ DL III, XI 8.

¹⁴⁹ DL III, XI 7.

¹⁵⁰ DL III, XI 8.

¹⁵¹ Ib.

haben eine innige transzendente Beziehung, sobald eine von ihnen die anderen in einer gegenseitigen Wechselseitigkeit verändert, vereint oder vervollkommnet.

Eine Sache ist es, daß sich die zivile Macht auf ihre Art um die persönliche Glückseligkeit der Staatsbürger kümmert und eine andere, daß sie die Handlungen beurteilt, durch welche die Privatperson versucht, diese Glückseligkeit für sich selbst zu erreichen. Dafür ist die zivile Macht unfähig und unwirksam.¹⁵²

Nehmen wir jetzt an, daß eine Regierung "de facto" legitim aus demokratisch vom Volk gewählten Christen besteht. Können sie die politische Tätigkeit formal ordnungsgemäß einem streng religiösen Ziel unterordnen? Die Antwort von Suárez ist: "formal, nein".¹⁵³ Bedeutet das, daß sie von ihrer Situation als Christen in ihrer politischen Aktivität absehen müssen? Das ist menschlich unmöglich, und daher ist die Antwort von Suárez kein kategorisches Nein, sondern "formal, nein". Was bedeutet „formal“? Das die Macht, welche die Christen innehaben, von derselben formalen Kategorie und derselben Legitimität wie die ist, welche die Heiden innehaben könnten, und daß die Christen daher nicht Gesetze erlassen können, und zwar über Sachen anders oder aus anderem naheliegenderem Zweck, Grund oder intrinsisch unterschiedlicher Moral als dem, der sich aus der natürlichen Ordnung der Staatsgewalt ergibt. Diese Behauptungen wird vielleicht weder ein politisch engagierter Christ noch eine andere politisch als christlich definierte Partei gerne hören, denn wenn es so ist, warum sollte irgendeine Ideologie dann so sehr danach streben, die Macht zu erhalten, wenn nicht, um zu versuchen, mit einem gewissen „weißen Handschuh“ der Rechtmäßigkeit ihre Form der Auffassung der Gesellschaft und ihre Weltanschauung innerhalb des verfassungsmäßig von der Gemeinschaft auferlegten Rahmens „durchzusetzen“? Suárez ist sich diese Art bewusst, Politik als Wissenschaft des Möglichen zu machen. Deshalb traut er sich, zu sagen, daß die Christen – und *mutatis mutandis* jeder andere Typ von Weltanschauung oder Ideologie – in gewissem Grade ("ex parte")¹⁵⁴ ihren Standpunkt berücksichtigen und versuchen müssen, die Ordnung ihrer politischen Aktivität auf diesen eigenen Zweck zu erreichen, vorausgesetzt, daß sie nicht machiavellistische Mittel einsetzen.¹⁵⁵ Man könnte denken, daß eine andere Art der „Durchsetzung“ ihrer eigenen politischen Weltanschauung, diese aber ausgefeilter, darin bestände, Sachen zu „unterbinden“, die der eigenen Ideologie entgegengesetzt sind. Suárez irrte sich nicht, als er diese Warnung aussprach, denn es ist sehr offensichtlich, daß viele Regierungen diese Verzögerungstaktik einsetzen, die nicht so entschieden wie die vorangehende erscheint, die aber ähnliche Ziele unter einer gewissen Schicht von demokratischen Spielregeln erreicht, wobei sie sich auf bürokratische Formalitäten stützt, denen es später im nachhinein gelingt, ihre eigenen Prinzipien „durchzusetzen“, wodurch sie die unabhängige Funktionsfähigkeit von auf

¹⁵² Ib.

¹⁵³ DL III, XI 9.

¹⁵⁴ Ib.

¹⁵⁵ Vgl. DL III, I 11.

das Gemeinwohl ausgerichteten Institutionen unterbinden, indem sie diesen das für ihr Fortbestehen Nötige verweigern. Man denke zum Beispiel an das nichtstaatliche private aber immer öffentliche Bildungssystem.

Suárez ist sehr unvoreingenommen und kann uns über diesen Typ von Beziehungen viel Licht bringen. Erstens unterscheidet er zwei Aspekte: Wenn sich die zivile Macht als weltlicher Arm der Kirche betrachtet, sind alle Verbote oder Vorschriften, die jener erlässt, „entweder keine Gesetze oder ihre Kraft kommt ausschließlich aus dieser Befugnis, von der die Staatsmacht Exekutive oder ausführender Arm ist“.¹⁵⁶ Das wäre der Fall zum Beispiel wenn jedes Verbot der Blasphemie gegen Christus oder der Auferlegung eines katholischen Sakramentsritus –oder dem einer anderen Religion – aus einer kirchlichen Ordnung stammte, als deren Exekutive sich die Staatsmacht betrachtet. Etwas anderes wäre es, wenn es dieselbe Staatsmacht ist, die aus Gründen des Gemeinwohls zu diesen Feststellungen gelangt. Wir glauben nicht, daß sich dieses System der „Arme“ nur auf den Fall der Beziehungen zwischen der zivilen (Staat) und der kirchlichen Macht (Kirche) bezieht, sondern seine Anwendung auch in einer anderen Ordnung der Dinge hat, wie zum Beispiel zwischen der Regierung und den Gewerkschaften, die der Ideologie derselben unterworfen sind (gelbe Gewerkschaften). Zweitens kann es sich um Angelegenheiten der „alternativen Gerichtsbarkeit“ (Staat, Kirche) handeln, die sowohl den einen als auch den anderen „Arm“ angehen. In diesem Falle, und das Vorhandensein einer bestimmten Regierung an der Macht vorausgesetzt, – was demokratisch gesprochen voraussetzen würde, daß die Mehrheit mit ihrem politischen Programm einverstanden wäre –, könnte man ein Verbot oder Gesetz, das die andere Gesellschaftsschicht (Kirche oder Gewerkschaft) begünstigen würde, nur erlassen, *weil* etwas auf irgendeine Art und Weise „stört und ernste Schäden verursacht“, und zwar nicht die Kirche oder die Gewerkschaft, sondern den Frieden, das Wohl und die politische Sicherheit.¹⁵⁷

Setzen wir unsere Analyse in ethisch-politischen Fragen fort, nach ihrem materiellen und formalen Charakter. Erstens darf man nicht das Gemeinwohl mit der Vergrößerung des Staates verwechseln. Wenn man die letztgenannte als Endzweck der Gemeinschaft akzeptiert, läuft man Gefahr, jedes Mittel, einschließlich Gesetzes der fiktiven Moral und zur Verschleierung von Ungerechtigkeiten zu verwenden, vorausgesetzt, daß sie dem Staat nutzen könnten. Das wäre ein unzulässiger Machiavellismus.¹⁵⁸ Es gibt dennoch einen gewissen „Laxismus“ bei Suárez, wenn er auf die Tatsache hinweist, daß es eine Sache ist, etwas Ungerechtes anzuordnen und eine andere, es zu erlauben und nicht zu bestrafen, um größere Schäden zu vermeiden. Als Beispiel von brisanter Aktualität in unseren Tagen könnten wir sagen, daß es eine Sache ist, die Abtreibung anzuordnen, eine andere, sie zu legalisieren und schließlich wiederum eine andere, sie straffrei zu machen, selbst wenn man sie für moralisch verwerflich hält. Eine Sache ist die

¹⁵⁶ DL III, XI 10.

¹⁵⁷ DL III, XI 10.12.16.

¹⁵⁸ D LIII, XII 3.4.

moralische Bewertung und eine andere die Strafbarkeit.¹⁵⁹ Eine Frage der politischen Klugheit wäre es, zu bestimmen, wann ein bestimmtes Verhalten straffrei gemacht werden kann. Das Ziel dieser politischen Vorsicht wäre die Ermittlung der fernen und nahen Ursachen dieses Verhaltens und nicht die Beschränkung auf Rechtsbehelfe ohne Berücksichtigung der vielfachen Auswirkungen auf Soziales, Bildung usw., die es beinhaltet. Zweitens –und unter der Annahme daß der Staat, mit den vorher erwähnten Bedingenden, sich nur rein sozialen Fragen und solchen der Gerechtigkeit widmet–, scheint es nicht, daß die persönlichen moralischen Tugenden Sache oder Gegenstand seiner Gesetzgebung sind.

19. Die Tugenden und die legislative, gesetzgebende Gewalt

Suárez befürwortet, daß dieser Typ von Tugenden ebenfalls Zuständigkeit der Legislative ist. Mit ihr überwiegen sie in unserer Art, die private Glückseligkeit des Einzelnen anzuvisieren, sobald sie sich zugunsten des Gemeinwohls auswirkt, wodurch man klar erkennt, daß Suárez ebenfalls Befürworter dieses Standpunktes ist.

Hier bestimmt er konkret, auf welche Art und Weise sich diese Tugenden, welche die Vervollkommnung des Einzelnen darstellen, zum Vorteil des Wohls des Staates auswirken.¹⁶⁰ Der Grund ist, wie wir annehmen können, derselbe, wie wir gerade sagten: das sie sich zum Wohle des Staates auswirken. Aber wie? Nun, einfach daher, weil es keine guten Staatsbürger geben kann, ohne daß es gute Menschen gibt.¹⁶¹ Ein anderer Grund induktiver Art wäre die Prüfung einer Reihe moralischer Tugenden, um ihre Beziehung zum Gemeinwohl zu sehen. Wir werden daher versuchen, mit Suárez eine Reihe moralischer Tugenden anzubieten, wobei wir ihre Beziehung zum Gemeinwohl hervorheben:

1. *Die Gerechtigkeit und die Klugheit.* Das diese Tugenden Sache des Gemeinwohls sind, ist offensichtlich. Es gibt keine gerechten Gesetze ohne politische Klugheit. Die Gerechtigkeit in allen ihren Formen bildet einen integrierenden Bestandteil der Gemeinschaftsbeziehungen. Wir könnten auch mit Platon sagen, daß die Gerechtigkeit, wie die Harmonie, die Grundlage des natürlichen und politischen Kosmos ist. Für Aristoteles stellt die Gerechtigkeit schon eine spezifische Tugend dar, aber er stellt sie auch in das Zentrum der politischen Aktivität.

2. *Die Mäßigung.* Diese Tugend hat scheinbar eine eigene Dimension, die den Einzelnen oder den Staat nur getrennt betrifft. Hier versuchen wir zu sehen, wie die individuelle Mäßigung das Gemeinwohl betrifft. Erstens, weil sie die individuelle Verschwendung vermeidet, die notwendigerweise zu einer Inflation führen würden, mit negativen Folgen für das Gemeinwohl. Die Mäßigung wäre in allen Arten von Gesprächen über Tarifverträge sehr wünschenswert, und zwar sowohl von Seiten der Arbeitgeber als auch der Arbeitnehmer, die ihre Privatinteressen zu Gunsten des Gemeinwohls zurücknehmen müssten. Durch die individuelle Mäßigung vermeidet

¹⁵⁹ DL III, XII 6.

¹⁶⁰ DL III, XII 7.

¹⁶¹ DL III, I 8.

man auch das übertriebene Konsumverhalten, das deutliche Auswirkungen auf die Gesellschaft hat.

Das ist, zusammen mit der *Standhaftigkeit*, die vom Einzelnen eine feste Haltung zur Verteidigung der Interessen des Staates fordert, die Achse der Haupttugenden, um die sich eine weitere Reihe moralischer und intellektueller Tugenden dreht, die das Spektrum der Kräfte bilden, welche die praktischen Bedingungen schaffen können, damit die formalen Erklärungen der Menschenrechte nicht leere Versprechungen auf Papier bleiben.

Man kann die Tugenden –so Suárez– in Gruppen zusammenfassen, und zwar nach seinen Begriffen, in seiner Beziehung zu Anderen, zu sich selbst und zu Gott.

Diejenigen, die sich auf Andere beziehen, sind die *Treue* und die *Gerechtigkeit*, die *Dankbarkeit* und die *Solidarität*. In Bezug auf die beiden Erstgenannten gibt es keinen Zweifel daran, daß sie in direkter Beziehung zum Gemeinwohl stehen. Die *Treue* wohnt der freiwillig von den Staatsbürgern eingegangenen Verpflichtung inne, und sie ermöglicht es ihnen, wenn sie sie als moralische Gewohnheit annehmen, ihr gegebenes Wort zu halten, obwohl sich die persönlichen Bedingungen ändern. Vergessen wir nicht, daß, wenn wir eine Entscheidung fällen, diese Andere verpflichtet, mit denen wir in Beziehung treten oder stehen, was uns daran hindert, dieses anscheinend ohne berechtigten Grund zu ändern, um nicht zu ihnen ungerecht zu sein. Das schätzt man in so alltäglichen Dingen wie der Pünktlichkeit im Dienst, der Einhaltung des gegebenen Wortes. Die *Dankbarkeit* kann ebenfalls Gegenstand der Staatsmacht sein, da diese zu Sondersteuern verpflichten kann, die auf der Dankbarkeit basieren, die bestimmten Bevölkerungsschichten oder Ständen geschuldet wird, die sich durch besondere und/oder konjunkturelle Umstände in einer schwierigen Lage befinden. Etwas Ähnliches passiert in unseren Tagen mit der Steuer zu Gunsten der Arbeitslosen. Dabei machen wir darauf aufmerksam, daß diese Art von Dankbarkeit entweder durch die „vis coerciva“ des Staates oder durch persönliche Überzeugung realisiert werden kann. Diese Letztgenannte offenbart ein hohes Niveau an staatsbürgerlichem Geist, der die Sorgen der Gemeinschaft wahrnimmt und mitarbeitet. In diesem Bereich der Dankbarkeit sollte man angeben, daß es nicht mit der Gerechtigkeit im engeren Sinne zu tun hat, da die Dankbarkeit kein Schmerzmittel gegen die Ungerechtigkeit ist, sondern eine Pflicht aller, formal gesehen aus Dankbarkeit. Ebenso wenig hat die Dankbarkeit mit der Wohltätigkeit (Nächstenliebe) zu tun, da diese ebenso wenig ein Ersatz für die Gerechtigkeit ist, sondern eine selbstlose (altruistische) Form, sich dem Anderen gegenüber in jenen Fällen offen zu zeigen, in denen ihn eine auf seine Person zugeschnittene soziale Aufmerksamkeit mit menschlicher Wärme weder erreicht noch erreichen kann. Die Dankbarkeit hat als formalen Grund die konjunkturelle Anerkennung der von einer gesellschaftlichen Gruppe geleisteten Dienste, die sich in Form der Gegenleistung (Entgelt) von Diensten zeigt.

Ich glaube, daß es „de justicia“ („rechtens“) ist, zuzugeben, daß eine übertriebene Sozialisierung (*radikale Verstaatlichung*), selbst wenn sie vielen Schwierigkeiten vorbeugen kann –wie es

der Fall bei einer vorbeugenden (präventiven) sozialen Medizin wäre– sich nicht auf persönliche Weise um diese Einsamkeit kümmern kann, in der sich oft das Kind, der Waise, der Kranke, der alte Mensch usw. befindet, obwohl er/sie in einem Waisenhaus, Krankenhaus, Wohnstift, Heim oder Internat ist. Dieselbe Sozialisierung, selbst wenn man ihre Vollkommenheit voraussetzt, könnte eigentlich nicht auf andere Tugenden verzichten, die sich nicht ohne weiteres aus der Tatsache der Sozialisierung ergeben, sondern die bei allen sich ergebenden Gelegenheiten gelehrt und praktiziert werden müssen.

Die *Solidarität* ihrerseits wird von der Staatsmacht in den Fällen gemeinsamer Notlage verlangt, wie zum Beispiel Katastrophen, Kriege, Unfälle usw.

Alle diese angeführten Tugenden konnten - bis heute - den zwischen einer Gerechtigkeit, die jedem das Seine geben möchte, und einer sozialen Gerechtigkeit, die ein Leben in Würde fordert, allein durch die Tatsache, in einer Gesellschaft hineingeboren zu sein, klaffenden Abgrund überbrücken. Die kommutative, austauschbare Gerechtigkeit ist gut, wenn alle etwas zum Tauschen haben, aber wenn es einigen an allem oder fast an allem mangelt, um ein menschenwürdiges Leben zu führen, und es andere dafür im Überfluss haben, könnte nur die auf den transzendentalen menschlichen Beziehungen basierende Solidarität, daß wir uns alle als Brüder und vollwertige Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft betrachten, unzählige Fälle lösen, die diese Art kommutativer Gerechtigkeit weder erreicht noch erreichen kann. Wie schwer ist es, daß eine Gemeinschaft gut funktioniert, wenn der einzige Motor die "vis coerciva" und nicht die "directiva" ist, das Strafrecht und nicht die Treue und die Solidarität!

Andere Tugenden haben den Einzelnen selbst zum Ziel. Das sind die Tugenden für einen selbst. Diese können intellektuell sein, wie die *Weisheit* und das *Streben (Studium)*, oder moralisch, wie die *Sanftmut*, die *Mäßigung*, zusammen mit dem Maßhalten und der vorher in der Gruppe der Kardinaltugenden genannten Standhaftigkeit.

Die *Weisheit* hat Beziehungen zur Staatsmacht. Unter anderem ist es die Planung der Bildung, welche die Staatsbürger im intellektuellen Sinne zu fähigen Menschen macht. (Lassen wir jetzt die Frage beiseite, ob die Bildung sich um Inhalte drehen muß oder auch innerlich die Pflicht erfüllen muß, die Schüler moralisch und politisch zu bilden. Wir glauben, daß der Unterricht Bildung und Erziehung sein muß). Eine andere Beziehung der Weisheit zur Staatsmacht besteht darin, den „Brain drain“ („Abwanderung von klugen Köpfen“) zu verhindern, wobei die notwendigen Grundlagen gelegt werden, damit die Fähigsten ihre Forschungen im eigenen Land durchführen können; eine andere wäre die Förderung der Forschung; die Ordnung der Universität, als sozialkritisches Zentrum und Ort der Begegnung und des Gesprächs der intellektuellen Interesse der Bürger.

Die *Sanftmut* –die nichts mit der kleinmütigen, zaghaften Schwäche zu tun hat– offenbart im Gegenteil eine starke Fähigkeit der Duldsamkeit gegenüber widrigen Situationen, die der Macht

genügend Ruhe geben kann, um die auftretenden Schwierigkeiten ohne unangebrachte Zwänge zu lösen.

Und schließlich obliegt das *Maßhalten* ebenfalls der Staatsmacht, denn damit vermeidet man den Skandal, die schlechten Sitten und vor allem verhindert man, wie Suárez sehr gut sagt, daß einige Bürger „immer ärmer werden“.¹⁶² Diese Verarmung wäre zweifelsohne ein Nachteil für den Staat.

Wie wir sehen, berücksichtigt Suárez nicht nur die Freiheit und das Recht, sondern auch die Gleichberechtigung. Und deshalb überlässt er das Maßhalten, die Solidarität und die anderen angeführten Tugenden nicht dem Ermessen jedes Einzelnen, sondern er fordert, daß der Staat die Handlung der Staatsbürger richtig regelt, um zu vermeiden, daß die Gemeinschaftsstruktur durch Schuld einiger weniger misslingt.

Und zu guter Letzt die Tugenden, die uns mit Gott in Verbindung bringen. Die Religion ist nicht etwas, das dem Privatleben angehört, denn seine Praxis betrifft den gesamten Staat.¹⁶³ (Als historische Kuriosität würde ich gerne die Dissertation von Jellineck, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Darmstadt,⁴ 1964, über die Bedeutung rezensieren, die das religiöse Gefühl der Freiheit in der “Bill of Rights” (Verfassungsurkunde) Nordamerikas [1776], die erste öffentliche Erklärung der Menschenrechte hatte, und die, nach Jellineck, einen großen Einfluss auf die Erklärung von 1789 der französischen Revolution ausübte).

Auf einmal erscheinen zwei Tugenden, bei denen Suárez bezweifelt, ob sich über sie Gesetze verabschieden lassen. Es sind die *Großzügigkeit* und der *Großmut*.¹⁶⁴ Im Prinzip scheinen sie außerordentliche Tugenden zu sein, die man nicht erzwingen kann. Nun gut, obwohl es wahr ist, daß die Gesetze nicht zu ihrer Verwirklichung verpflichten, können sie Art und Maß ihrer Realisierung ordnen, wenn bereit ist, sie in die Praxis umzusetzen. Das, was das Gesetz nicht von ihnen verlangen kann, ist auf eine Eigenschaft zurückzuführen, die der menschlichen Staatsmacht innewohnt: das Maßhalten. Nicht nur die Staatsbürger müssen Maß halten, sondern auch die Macht.¹⁶⁵ „Das Gesetz muß sich an die menschliche Gemeinschaft anpassen, gemäß ihren natürlichen Bedingungen“.¹⁶⁶

Es gibt eine andere Art von Tugenden, die auch nicht in die Zuständigkeit der bürgerlichen Gesetze fallen, weil sie ebenfalls außergewöhnlich sind, wie zum Beispiel die Jungfräulichkeit, das häufige Fasten. Aber wir könnten uns fragen, ob, wenn man nicht alle Tugenden fordert, man auch nicht alle Laster verbieten dürfte. Wir haben schon oben etwas über die Erlaubnis gesagt. Aber nun betont Suárez wieder das Thema, indem er uns daran erinnert, daß man, um guter Staatsbürger zu sein, zuerst guter Mensch sein muß. Muß man nicht deshalb fordern, daß

¹⁶² DL III, XII 9.

¹⁶³ Ib.

¹⁶⁴ DL III, XII 10.

¹⁶⁵ DL III, XII 11.

¹⁶⁶ DL III, XII 12; vgl. Ib. 12.16.

alle *perfekt* sein müssten? Und nur diejenigen, die von allen Lastern frei sind, werden es sein. Folglich braucht man nicht alle Laster zu verbieten, vorausgesetzt, daß sie weder Anstoß erregen noch dem Gemeinwohl zuwiderlaufen.

20. Das Gebiet der Gesetze

Über das Gebiet der Gesetze hatte Gerson¹⁶⁷ gesagt, daß, wenn das bürgerliche Gesetz etwas im Bereich der Tugenden als vom Naturrecht anordnet, es nur eine neue Erklärung abgibt, ohne mehr Rechtswirksamkeit als die, die ihm das Naturrecht gibt. Suárez glaubt, daß dieses bedeuten würde, die wirkliche gesetzgebende Gewalt (Legislative) zu untergraben, und zwar aus dem einfachen Grunde, daß es Gesetzesvorschriften natürlicher Ordnung gibt, die früher nicht als notwendig erschienen.¹⁶⁸ Suárez tendiert daher dazu, zu behaupten, daß das bürgerliche Gesetz (Zivilgesetz) das *konkretisiert*, was das Naturgesetz generisch aussagt.¹⁶⁹ Aber er zeigt sich nicht vollständig mit dieser Lösung einverstanden, denn das bürgerliche Gesetz ist nicht immer eine Konkretisierung des Naturrechts, da es Gesetze gibt, die keine natürliche Vorschrift voraussetzen; höchstens setzen sie allgemeine Rechtsgrundsätze voraus.¹⁷⁰ Aber wir könnten uns fragen, welche Kriterien das bürgerliche Gesetz für diese Konkretisierung befolgen muß, wenn das der Sonderfall bzw. besondere Grund ist. Das sind die folgenden, die Suárez festlegt:

1. Daß es für den guten Zweck des Gesetzes moralisch nützlich ist;
2. Daß es für das Gemeinwohl nützlich ist;
3. Daß es der Entwicklung der Gemeinschaft entspricht;
4. Daß es den normalen menschlichen Möglichkeiten entspricht.

Und daß elbe würde er über das konkrete Verbot der Laster zu sagen haben:

1. Daß sie wirklich der Gemeinschaft schaden;
2. Daß das Verbot ausreichende Garantien bietet, um für die Gemeinschaft moralisch nützlich zu sein;
3. Daß aus ihrer Bestrafung nicht größere soziale Schäden hervorgehen.¹⁷¹

Falls das Gesetz nur allgemeine Grundsätze des Naturrechts voraussetzt, wird sein Inhalt zur Festlegung der Ahndung z. B. einer Straftat der Ungerechtigkeit, die auf dem allgemeinen Rechtsgrundsatz basiert, daß jede Straftat bestraft werden muß. Aber manchmal berücksichtigt das bürgerliche Gesetz nicht nur die konkretisierenden Umstände des Naturrechts, sondern betrachtet den ganzen, kompletten Tatablauf).

¹⁶⁷ *Tractatus de elevatione mentis in Deum cui titulus est: Alphabetum Divini Amoris*, Antuerpiae 1706, *Opera omnia*, t. 3, p. 2, cap. 9, lit. GH et I, col. 786.

¹⁶⁸ DL III, XII 13.

¹⁶⁹ DL III, XII 14.

¹⁷⁰ DL III, XII 15.

¹⁷¹ DL III, XII 16; vgl. *ib.* XI 10.

Unsere Aufmerksamkeit erregt die zweite Bedingung, die Suárez für das Verbot von Lastern angibt: Daß es Garantien bietet, für die Gemeinschaft moralisch nützlich zu sein. Wie oft werden formal Dinge verboten, wobei man vollständig auf ihre Nützlichkeit verzichtet, nur mit dem Zweck, Gewissen zu beruhigen!

Eine letzte Frage ist die Zuständigkeit des bürgerlichen Gesetzes bei vermeintlich indifferenten Handlungen und Taten. Da es zu dieser Art von Taten unterschiedliche Meinungen gibt, glaubt sich Suárez verpflichtet, verschiedene Aspekte zum Thema zu unterscheiden:

1. Es gibt Taten, die durch ihre eigene Natur (Rechtsnatur) indifferent sind: Fahrradfahren zum Beispiel, würden wir sagen. In diesem Sinne ist das Gesetz höchst permissiv oder ist nicht Gegenstand davon.

2. Aber konkret ist keine perfekte menschliche Tat indifferent, da wenn man die Materie und die Absicht des Handelnden (Täters) voraussetzt, jeder Mensch etwas tut oder macht, das entweder gut oder schlecht ist. Die Indifferenz ist etwas Abstraktes, nichts Konkretes.¹⁷² Folglich kann, da das Gesetz die konkreten Taten interessieren, jede schlecht indifferent genannte Tat Zivilrechtsobjekt sein kann, wenn es nur für die Gemeinschaft nützlich ist.¹⁷³

Eine andere Frage ist die, zu wissen, wenn ein Einzelner eine „indifferente“ Handlung ausführt bzw. Tat begeht, wenn man einmal von der Nützlichkeit absieht, die er der Gemeinschaft leistet, ob er das Gesetz befolgt oder nicht. Aber Suárez sagt deutlich, daß der Zweck des Gesetzes nicht unter das Gesetz fällt, und daß also ein derartiges Rechtssubjekt es befolgt, selbst wenn das erfolgt, ohne es zu wissen. Jedoch unter der Bedingung, daß eine solche Handlung die materiellen Bedingungen der Nützlichkeit und Rechtschaffenheit erfüllt.¹⁷⁴

Nehmen wir uns diese letzte Frage vor: Kann eine von sich aus gute Handlung nur dadurch schlecht werden, daß sie verboten ist? Jede Handlung muß, um gut zu sein, die Materie, also das Gebiet, die Bedingungen und die Absicht der Gesetze berücksichtigen. Wenn die Materie und die Absicht gut sind, aber die Bedingungen schlecht, ist die Handlung schlecht (“malum ex quocumque defectu”). Eine Schenkung, die von sich aus gut ist, kann auf Grund der Art, sie zu machen, schlecht sein. Der Grund dafür liegt darin, daß die Gesetze nicht nur die Materie der Handlungen, sondern auch das richtige Mittel der Bedingungen feststellen können.¹⁷⁵ In diesem Sinne sagt man, daß das Gesetz Verbindlichkeit, aber nicht moralische Richtigkeit schafft.¹⁷⁶ Die Güte der Handlung hängt nicht davon ab, ob diese verpflichtet ist oder nicht. Sie hat eine eigene Wesenheit oder Entität. Eher passiert das Gegenteil: Nach Berücksichtigung der eigenen Wesenheit der Handlung stellt das Recht das richtige Mittel, damit sich die Güte der

¹⁷² Vgl. S. THOMAS, 1.2, q. 8, a. 9.

¹⁷³ DL III, XII 18.

¹⁷⁴ Ib.

¹⁷⁵ DL III, XII 19.

¹⁷⁶ Ib.

Handlung erfüllt. Man darf die intrinsische Güte der Handlung nicht mit der Verbindlichkeit verwechseln!

Andererseits gilt: Das Verbot „setzt nicht notwendigerweise die Bosheit der Handlung voraus, die es verbietet, sondern die es schafft“,¹⁷⁷ da die Bosheit hier ausschließlich vom „Mangel an der gehörigen Richtigkeit“ abhängt.¹⁷⁸ Die Art der Bosheit durch Verbot hängt von der Einstellung gegenüber dem Laster ab, das man verbietet. Die Tugend ist immer das Ziel bzw. der Terminus des Vergleichs. Wenn wir uns fragen, warum man eine in sich gute Handlung verbietet, werden wir sagen, daß die Güte oder Bosheit einer Handlung nicht etwas Abstraktes, sondern Konkretes ist, und das Verbot hängt von der Tugend ab, welche die Handlungen konkret regelt. So ist zum Beispiel das Überfahren einer roten Ampel schlecht, weil es verboten ist; und es ist verboten, weil die Aufstellung von Verkehrszeichen der konkreten Ordnung entspricht, mit dem richtigen Mittel, mit der Tugend, die den Verkehr regelt, und wenn man dieses richtige Mittel verletzt das bedeutet eine der Tugend zuwiderlaufende Einstellung.

Dieser Art von Bosheit wäre durch „Komission“. Aber es gibt eine andere Art von Bosheit durch „Unterlassung“. Ihre Bosheit wird auch durch die Güte der entgegengesetzten Handlung bestimmt.

21. Freiheit, Individuum, Recht und internationale Gemeinschaft bei Suárez

Es ist unbestreitbar, daß es ohne Freiheit keine Ethik und keine Moral gibt. Daher ist es vor allem heute sehr wichtig, die Gedanken von Suárez in Bezug auf Freiheit, Recht und internationale Gesellschaft zu untersuchen.

Dabei müssen wir damit beginnen, den Begriff von Naturgesetz bei Suárez zu analysieren.¹⁷⁹

Im Prinzip ist das Naturgesetz von der menschlichen Natur her bedingt. Handelt es sich dabei aber nur um ein *principium indicans*, ein hinweisendes Prinzip? Wenn es jedoch ein "Gesetz" ist, muß es vor allem ein *lex praecipiens*, ein verbindliches Gesetz sein. Im wesentlichen Sinn ist das Naturgesetz das Gute an sich, und nicht etwas, was von einem Gesetz oder vom menschlichen Willen vorgeschrieben wird. Und dieses Gute wird vom menschlichen Verstand erkannt. Die Naturmoral ist ein Urteil der praktischen Vernunft, die das vergegenwärtigt, was vom Schöpfer dieser rationalen menschlichen Natur vorgeschrieben oder verboten ist. Dieses Urteil ist angeboren, wie auch die Prinzipien der theoretischen Vernunft es sind, und es ist ein ausreichendes Zeichen des schöpferischen Willen Gottes. In diesem Urteil sind die beiden wesentlichen Elemente des Gesetzes *uno acto* vereint: das *interne*, ein gerechtes und vorsichtiges Urteil des Verstandes, und das *externe*, mit dem der verpflichtende Wille des Schöpfer-Gesetzgebers anerkannt wird. Es braucht also keine besondere Bekannt-

¹⁷⁷ DL III, XII 20.

¹⁷⁸ Ib.

¹⁷⁹ Cfr. ROMEN, H., *Gesetz und Freiheit in der Rechts- und Staatslehre von Suárez*, en: *Actas del IV Centenario del nacimiento de Suárez 1548-1948*, II (Madrid 1948), S. 245-258.

machung, im Gegensatz zum positiven Gesetz, das ein *imperium* oder positives Gebot verlangt, das öffentlich bekannt gegeben wird und dadurch verpflichtend ist.

Man muß also im Prinzip unter *lex* (Gesetz) und *ius* (Recht) unterscheiden.

Für Thomas von Aquin ist *ius* die *facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam*. Hier bezieht sich Thomas klar auf die subjektiven Rechte, die entweder von dem natürlichen vernünftigen Urteil bestimmt werden (*iura naturalia*) oder aber vom Willen des Gesetzgebers (*iura positiva*). Dieser thomistische Gedanke ist nicht neu, denn schon das *römische Recht* definierte die Freiheit als *facultas naturalis utendi, fruendi vel abutendi*.¹⁸⁰ Die Sklaverei war für ihn ein *sekundäres* Recht, d.h. nicht an sich gewollt, aber erlaubt. So haben es Aristoteles, die Sophisten und die römischen Rechtsgelehrten aufgefaßt. Thomas von Aquin unterscheidet zwei Momente: *vor* und *nach* dem Sündenfall. Nach dem Sündenfall gehört die Sklaverei dem *sekundären* Recht an, als Konsequenz der Sünde; er sagt sogar, dass die *Barbaren* zur Sklaverei bestimmt sind, während die *im Geiste Starken* dazu bestimmt sind, zu herrschen. Die menschliche Freiheit gehört also nicht im Ganzen und Positiven dem Naturrecht an.

Dagegen ging Occam energisch an: für ihn durfte man niemand seiner Freiheit berauben, ohne dabei ein Unrecht zu begehen, obwohl man sich andererseits aus „freiem“ Entschluß anderen „hingeben“ konnte. Die Freiheit ist also ein natürliches Recht, kann sich aber den Zeiten „anpassen“ (*sekundäres* Naturrecht).

Mit der Besiedelung Amerikas wurde alles anders. Sepúlveda bezieht sich auf Aristoteles, um die Sklaverei zu rechtfertigen.¹⁸¹ Vitoria sagt andererseits, daß man die eroberten Völker nicht ihrer Freiheit berauben darf wegen der Tatsache, daß sie nicht "organisiert" sind.¹⁸² Sein Widerspruch gegen Sepúlveda ist, wie schon oben gesagt¹⁸³, ganz klar: Sepúlveda mißinterpretiert Aristóteles, wenn er ihn sagen läßt, daß einige Völker zur Sklaverei bestimmt sind und andere nicht. Das einzige, was Aristoteles damit sagen will, ist, daß einige den anderen *überlegen* sind, aber er sagt nicht, daß diese die anderen versklaven könnten. Die Sklaverei ist weder ein *primäres* noch ein *sekundäres* Naturrecht. Freiheit ist ein unumgängliches und unübertragbares Naturrecht. Die Sklaverei ist nur eine ungerechte Einrichtung des positiven menschlichen Rechts und nicht einmal „ratione peccati“ zu verteidigen. Man könnte allenfalls eine gewisse Versklavung als Recht der Sieger in einem rechtmäßigen Krieg akzeptieren, aber selbst dies wurde von Christus untersagt.

Auch Suárez und Molina lehnen die Sklaverei ab und verherrlichen die Freiheit des Menschen und der staatlichen Gesellschaft. Suárez unterscheidet das *ius gentium* der Antike und das *internationale öffentliche Recht* der Staaten. Er lehnt auch die thomistische Unter-

¹⁸⁰ *Inst.* I 3; II 2, 3, 5.

¹⁸¹ Cfr. J. HOFFER, *Christentum und Menschenwürde*, Trier 1941.

¹⁸² *De Indis* I 24; III 18.

¹⁸³ Cfr. S. 70.

scheidung von *vor* und *nach* dem Sündenfall ab.¹⁸⁴ Für ihn diene diese Unterscheidung nur den Exegeten, um die schwer auszulegenden Stellen des Alten Testaments mit der Unveränderlichkeit des natürlichen Moralgesetzes in Einklang zu bringen. Um die Sklaverei zu rechtfertigen, darf man sich also weder auf die Unterscheidung zwischen *sekundärem* und *primärem* Naturrecht, noch auf den Begriff des *ius gentium* der Antike beziehen. Die Freiheit ist ein *natürliches Recht des Menschen*, dem sie positiv angehört. Die Freiheit kommt von Gott.¹⁸⁵

Genauso muß die Freiheit auch auf den demokratischen Staat, als moralische Person aufgefaßt, angewandt werden. Damit es aber überhaupt einen Staat gibt, braucht es eine *Zustimmung*, denn die Staaten sind solche nicht vom natürlichen Recht her. Sie benötigen einen *pactum sociale*.

Damit wären wir bei der Frage eines womöglichen *gesetzlichen Voluntarismus* in Suárez angelangt, von dem schon die Rede war.¹⁸⁶ Wir müssen jedoch bedenken, daß sich die Denkweise seit dem 18. Jhd. wesentlich geändert hat. Das Individuell-Personelle gewinnt immer mehr an Bedeutung. Die *Individuation* und das *principium individuationis* (das für Suárez die Realität selbst ist, und nicht die thomistische *materia signata quantitatis*) regieren über das Generelle und Universelle. Suárez analysiert die menschliche Handlung also von einem psychologischen, nicht ontologischen Standpunkt her.¹⁸⁷

Das Individuum erhält seine Macht vom gesellschaftlichen Gebilde. Manche Autoren vergleichen sogar die mittelalterliche *Gemeinde* mit einem „Bienenschwarm“.¹⁸⁸ In diesem steht das *Gemeinwohl* immer über dem *Wohl des Einzelnen*. Weder die Geschichte, noch die gesellschaftliche Entwicklung oder das Entstehen konsensueller Institutionen sind von Interesse. Bei den Gesetzen werden deren geschichtliche Entwicklung und der konkrete Wille eines Gesetzgebers als wesentliche Elemente des positiven Gesetzes nicht beachtet. Im römischen *ius civile* konnte man ein *lex scripta* sehen; Suárez widersetzt sich dem, bezeichnet es als eines mehr unter den anderen Gesetzen (spanische, portugiesische, etc.).

Für Suárez ist der Mensch keine „Spezies“ mehr, sondern „Person“. Hiermit leitet er die moderne Denkweise ein, er assimiliert das, was mit Occam und Roger Bacon begonnen hatte: die Verständlichkeit der Geschichte, der Wille und das Wechselhafte, die Freiheit und die Geschichte, das Gesetz und die Freiheit, Person und Gesellschaft, all das sind Elemente, die Suárez aufgriff und auf seine Zeit anzuwenden wusste.

Es handelt sich bei Suárez also nicht um einen *metaphysischen* Voluntarismus, sondern um ein Komplement zum thomistischen *Intelektualismus*. Diese Tendenz führt vom Objektiven der *ratio* zum Subjektiven der *individuellen* Person. „Bonum commune –sagt er– ex bonis

¹⁸⁴ DL II, 8, 8.

¹⁸⁵ Ibid. III 3, 6.

¹⁸⁶ Cfr. S. 128.

¹⁸⁷ Cfr. W. SCHWER, *Berufsgedanke und Berufsstand im Weltbilde des Mittelalters*, 1931.

¹⁸⁸ Cfr. PIRENNE, *Les anciens democraties des Pays-Bas*, Paris 1910.

singulorum consurgit“. Das Ziel der Staatsgewalt ist weder die Glückseligkeit des Lebens in der Zukunft, noch nicht einmal die des Lebens in der Gegenwart.

Suárez ist also ein "Individualist", im Gegensatz zum mittelalterlichen "Kollektivismus", aber nie im modernen Sinn des Egozentrismus. Bei ihm finden wir die Suche nach der Freiheit, um so in der Staatsphilosophie Platz zu schaffen für den menschlichen Willen. Dies ist der Grund seiner Stellungnahme in der bekannten *disputa de auxiliis*: die Freiheit des Menschen im Geheimnis der göttlichen Handlung zu wahren. Und im Hintergrund dieses „Individualismus“ findet sich das schon erwähnte *principium individuationis*; das Grundprinzip eines Wesens ist gleichzeitig auch das Prinzip seiner Individuation. Das gegenwärtige Sein eines Menschen ist kein differenzierter „Fall von Nummern“, kein Einzelfall der allgemeinen Natur, er ist vielmehr und vor allem qualitativ verschieden von jedem anderen Individuum der gleichen Spezies. Der Mensch ist in seiner Individualität unwiederholbar. Der Hintergrund und der Sinn der Gemeinschaft ist weniger eine der Personalität entgegengesetzte Individualität, sondern die Personalität selbst. Und diese ist kein Komplement der *schwachen* individuellen Natur, sondern die Teilhaberschaft der vollen Werte der Person. Wenn es nicht so wäre, bestünde kein Unterschied zwischen der Gemeinschaft von Menschen oder von Tieren.

Von hier geht ein Kampf aus gegen jeglichen Totalitarismus von Klassen, Rasse oder Nationen. Die *ratio essendi* des Staates sind die individuellen Personen, aber nicht als das *bonum quasi substantiale commune* eines in Klassen oder Nationen substantialisierten biologischen Organismus. Die menschliche Freiheit hängt von der Anerkennung Gottes als die absolute und perfekte Person ab, dessen Gesetz die Norm der Normen für alle menschlichen Gesetze ist, und gleichzeitig alle Naturrechte widerruft, die sich gegen dieses oberste Gesetz wenden.

22. Die internationale Gemeinschaft bei Suárez¹⁸⁹

Das menschliche Geschlecht ist eine *quasi-politische* und moralische Gemeinschaft, auch wenn sie in Staaten und Völker unterteilt ist. Jeder Einzelstaat benötigt die Hilfe der anderen Staaten. Das ist scheinbar ein Widerspruch: Wie ist eine quasi-politische und moralische Einheit möglich, wenn jeder Staat unabhängig ist und eine *comunitas perfecta* bildet? Doch genau aus diesem scheinbaren Widerspruch ergibt sich, daß die Staaten ein Recht brauchen, um ihre gegenseitigen Beziehungen zu regulieren, denn auch wenn das Naturgesetz selbst uns eine gewisse Basis bieten kann, um diese Unversöhnlichkeit zu lösen, muß es doch mit einem Gewohnheits-recht ergänzt werden, welches man als *ius gentium* bezeichnen kann.

Hier unterscheidet Suárez zwischen *ius gentium*, *ius naturale* und *ius civile*. Das *ius gentium* erfolgt aus der *Anwendung* von Seiten der Menschen, und daher ist es veränderlich und nicht

¹⁸⁹ Cfr. LESLIE BRIERLY, J., *Suarez, World Community*, en: *Actas del IV Centenario del nacimiento de Suárez 1548-1948*, II, (Madrid 1948) S. 259-267.- G. MALAVESSI VARGAS, „Ideas políticas de Francisco Suárez (1548-1617)“, en *Acta Académica* (Univ. autónoma de Centro América) 5-6 (1989-1990) 1418.

notwendigerweise universell. Den Begriff *ius gentium* unterteilt Suárez wiederum in: einerseits *ius gentium inter se*, welches die Staaten untereinander in Verbindung bringt; und als solches drückt es den wirklichen Sinn dieses *ius* am besten aus und ist der Vorläufer des modernen *internationalen Rechts*. Zweitens: das *ius gentium intra se* als Teil des internen Gesetzes eines Staates, das dem jedes anderen Staates (*ius civile*) ähnlich ist und vom römischen Recht abstammt.

Warum benötigen die Staaten dann ein *ius gentium inter se*? Prinzipiell, um die gegenseitigen Beziehungen zu regulieren und zu organisieren, denn das *ius naturale* umfaßt nicht die Ganzheit dieser Beziehungen. Suárez sagt nichts über die *gegenseitige Abhängigkeit* als ein die verschiedenen Staaten in einer Rechts-gemeinschaft vereinigendes Prinzip. Dieses Prinzip ist für Suárez das *ius naturale* an sich. Er begründet dies so: wenn ein Einzelstaat eine *unitas perfecta* ist, wie kann man dann eine *gegenseitige Abhängigkeit* erklären? Das internationale Recht ist in Suárez nicht mit der Achtung vor den *auctoritates* in Einklang zu bringen. Vitoria bot Suárez eine Lösung an, aber Vitoria ist Suárez in der Auslegung dieser *unitas perfecta* der Staaten überlegen. Das Problem des *ius gentium* ist, daß man nicht erkennen kann, woher seine gesetzliche Verpflichtung kommen könnte. Für Suárez scheint dies ein einfacher legaler Positivismus zu sein.

Trotzdem hat die Bildung einer internationalen Gemeinschaft ihren Anfang in Suárez.¹⁹⁰

Es gibt perfekte Gemeinschaften, aber dies ist noch nicht genug, um eine internationale Gemeinschaft zu begründen, denn da sie *unabhängig* von einander sind, können sie nicht *gegenseitig abhängig* sein. Sie sind *de iure et de facto* unabhängig. Das ist das politische Prinzip des „Nicht-Interventionismus“, der in der heutigen Lage so oft und von sehr vielen Staaten angeführt wird. *Gegenseitig abhängig* sind die Staaten dagegen nur *de facto*. Die gegenseitige Abhängigkeit spiegelt sich kaum in den Gesetzen wider und hat normalerweise keinen verbindlichen Wert.

Wie kann die gegenseitige Abhängigkeit gesetzlich besser zum Ausdruck kommen, was ein authentisches *ius gentium inter se* darstellen würde?

Wie schon gesagt, gibt es in Suárez eine Gemeinschaft *cuasi politica et moralis*, aber keine *unitas* im vollen politischen und moralischen Sinn. Der Staat ist weiterhin eine *comunitas perfecta*. Vielleicht konnte Suárez im 16. Jahrhundert nichts anderes sagen, in einer Zeit, in der die wenigen europäischen Staaten alle auf der Christlichen Einheit basierten, die wiederum in ihrer Form vom römischen Reich, von Konstantin, abstammte. Heute ist die Lage ganz anders: Die Staaten haben untereinander sehr gute Verbindungen und man kann von einem "*universellen Dorf*" sprechen, im Sinn der heutigen Globalisation aller Arten.

¹⁹⁰ Cfr. LESLIE BRIERLY, *The Realisation Today of Suárez' World Community*, in *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1848*, II (Madrid 1948) S. 271-279.

Es gibt in Suárez aber ein Prinzip –das wir auch in Cicero finden–¹⁹¹ dessen Basis das Gefühl oder das Gebot des *amor universalis* ist.¹⁹²

Die Schwierigkeit besteht darin, diese allgemeine universelle Liebe politisch und ökonomisch zu organisieren. Das internationale Gesetz ergab sich am Anfang eigentlich aus den Lehren der Theologen Vitoria und Suárez. Aber es fehlte ihnen der Übergang zu einer unabhängigen Satzung als Teil der Jurisprudenz. Was dann später –wie so oft– geschah, als man dieses Prinzip säkularisierte und die christlich-politische Moral in ein säkularisiertes Naturgesetz umwandelte. Das wird verständlich, wenn Nationen aus nicht-europäischen Gebieten hinein-spielen, deren Kultur sich nicht auf die christliche Zivilisation zurückführen läßt.

Suárez Idee der Oberherrschaft und Unabhängigkeit der Staaten folgert aus dem schon erwähnten Prinzip des Nicht-Interventionismus. Und dies ist schwer mit einer internationalen Gemeinschaft in Einklang zu bringen.

Heutzutage sucht man die *Unterordnung* mehr als die Unabhängigkeit, was in der Zusammenarbeit der Staaten und der Selbstverdrängung ihrer Oberherrschaft zum Ausdruck kommt. Es ist unmöglich, daß absolute Oberherrschaft und internationales Recht (oder *ius gentium inter se*) gleichzeitig existieren.

In unserer Zeit ist das viel schwerer zu bewerkstelligen als in Suárez Zeiten. Man müßte heute jenes *praeceptum mutui amoris* von Suárez verwirklichen.

Die Dringlichkeit dieses Gebots ist vor allem gegeben durch den allbekannten und erlittenen blutigen und brutalen internationalen Terrorismus, durch den die Auffassung des Begriffs von Oberherrschaft und Nicht-Interventionismus anders ausgelegt werden muß, damit man die Verbrechen der *laesa* Menschheit richten und bestrafen kann.

Es gab auch schon Versuche, die universelle Nächstenliebe in eine praktische gesetzliche Formulierung zu bringen:

1. Der erste Versuch war die *League of Nations*, er scheiterte aber.
2. *United Nations (Vereinigte Nationen)* war der zweite Versuch, er hat die in ihn gesetzten
3. Erwartungen aber enttäuscht, u.a. durch das Veto-Recht gewisser Staatsmächte.

Folgende Bedingungen sind notwendig, um zu einem erfolgreichen Abschluß zu kommen:

1. Man kann nicht mit einem Federstrich die nationalen Unterschiede wegwischen. Das *amor populi*, das vor allem in den Momenten zum Vorschein kommt, wenn die eigene Nation angegriffen wird, oder man sie ihrer altherkömmlichen Bräuche berauben oder ihnen z.B. eine einheitliche Währung aufdrängen will, zeigt uns diese Schwierigkeit. Schon De Gaulle sprach von einer *Nation der Europäischen Nationen*.

¹⁹¹ „Natura propensi sumus ad diligendos homines; quod fundamentum iuris est“ (Cicero, *De Legibus* 43).

¹⁹² „Naturale principium mutui amoris et misericordiae quod ad omnes extenditur etiam extraneos, et cuiuscumque nationis“ (Suárez).

2. Bis jetzt kann man die politischen Unterschiede der in getrennte Staaten aufgeteilten Menschheit nur schwer auslöschen.
3. Es ist ja auch nicht Zweck der Sache, das *nationale Gefühl* eines Volkes auszuwischen; dieses Nationalgefühl darf nicht verwechselt werden mit *Nationalismus*, der *a radice* jegliche internationale Gemeinschaft unterbindet.

Wir können von einer Art *Staatenföderation* reden, wie etwa die der Europäischen Union mit einer einheitlichen Währung, Aufhebung der Grenzen, Bewegungsfreiheit der Bürger, u.s.w. Dafür muß eine überstaatliche Regierung gebildet werden, der die Mitgliedstaaten Rechenschaft schuldig sind. Die Schwierigkeiten einer perfekten föderativen Organisation von Staaten, die Jahrhunderte lang getrennt und unabhängig von einander existierten, rührt von diesem Gefühl von Nationalität der verschiedenen Völker her, die selbst von dem Staat unabhängig sein wollen, in den sie seit Jahrhunderten eingegliedert waren. Vor allem die Sprache ist es, die als Prinzip der Autodetermination und Nationalität ins Gewicht fällt. Schon Salvador de Madariaga sagte, man könne keine wirkliche Föderation erreichen, bis z.B. ein Spanier von „meinem Turm von London“ sprechen könnte.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß diese Föderationen sich vor allem als zwangsmäßige Verteidigung bilden, wodurch das positive und kreative Prinzip unterbunden wird.¹⁹³ Die Auflösung der früheren kapitalistischen und kommunistischen Blöcke hat bis zu einem gewissen Grad den Blick auf das Positive der Föderation der Staaten begünstigt.

Die UNO unterscheidet sich von der *Liga* durch ihren Sicherheitsrat (*Security Council*) und das schon genannte Veto-Recht der Grossen. Dieses Veto hat einen hohen Preis verlangt. Und da den Grossmächten der Gedanke an eine allgemeine Macht nicht gerade angenehm war, wurde die UNO in vielen Gebieten inoperabel. Die UNO ist kein Superstaat, hat aber den Weg dahin geöffnet.

Heute stehen wir vor dem Problem, Begriffe wie Oberherrschaft, Unabhängigkeit, Autodetermination klar zu definieren; über Krieg oder Frieden zu entscheiden; Verträge an einem Tisch auszuhandeln und nicht auf dem Schlachtfeld; gemeinschaftliche Angelegenheiten zu regulieren; das Elend von Millionen unschuldiger Menschen auszumerzen.

Wann wird man dieses *praeceptum mutui amoris*, dieses "*liebt euch alle so wie Ich euch geliebt habe*" erreichen?

¹⁹³ Dieser internationale Pakt, den die Vereinigten Staaten von Amerika kürzlich auf Grund des schrecklichen Attentats in New York und Washington (11-9-2001) beantragt haben, weist ganz klar einen defensiven Charakter gegen den internationalen Terrorismus auf, was die herkömmliche Auffassung des Begriffs „Krieg“ geändert hat und zurückführt zum schmutzigen Krieg als Antwort auf die Anonymität des Angreifers.

SCHLUSSWORT

Das internationale Recht ergab sich anfangs aus den Lehren der Theologen Vitorias und Suárez. Aber es fehlte ihnen der Übergang zu einer unabhängigen Satzung als Teil der Völkerrechtslehre – was dann später geschah, als man dieses Prinzip säkularisierte und die christliche-politische Moral in ein säkularisiertes Naturgesetz umwandelte. Diese Entwicklung wird verständlich, wenn Nationen aus sich nicht-europäischen Gebieten hinzutreten, deren Kultur sich nicht auf die christliche Zivilisation zurückführen lässt. Deshalb dürfte es schwer sein Suárez Idee der Unabhängigkeit der Staaten mit den Änderungen einer sich zunehmend internationales und global verstehenden Weltgemeinschaft in Einklang zu bringen. Vielmehr zeigt sich heute eher die Bereitschaft, ursprünglich nationale Kompetenzen zugunsten eines gemeinsamen politischen oder wirtschaftlichen Interesses einer Staatengemeinschaft an gemeinsame Institutionen abzugeben. Dennoch dürften die Theologen der Spanischen Scholastik als Wegbereiter dieses Gedankes gelten. Heute stehen wir vor dem Problem, Begriffe wie Souveränität, Unabhängigkeit, Autonomie usw. klar zu definieren; die Herausforderung der Völkergemeinschaft sind noch vielfältiger geworden als zur Zeit des Vitoria und Suárez. Über Krieg oder Frieden zu entscheiden, bindende völkerrechtliche Verträge auszuhandeln, gemeinschaftliche Angelegenheiten zu regulieren, Armut und Elend von Millionen unschuldiger Menschen zu bekämpfen – all das ist geblieben. Vielleicht müsste man heute aber über bloße Rechts- und Gerechtigkeitsaspekte hinaus noch stärker jenes „praeceptum mutui amoris“ des Suárez zuverwirklichen suchen!

Und jetzt im XXI. Jahrhundert habe ich die Ehre, Ihnen die Namen und die Lehren von Vitoria, Soto und Suárez, kurz aber mit Freude dargestellt zu haben. Und den Grund dafür finde ich in der guten Aufnahme, die meine *Festschrift* über Suárez bei Wissenschaftlern aus USA (Prof. J. Doyle), Italien (T. Rinaldi, M. Forlivesi), Belgien (J. Schmutz), Deutschland (A. Zimmermann, M. Renemann, M. Kremer, H. Schöndorf, H. Beck, W. Strobl), Frankreich (Coujou) und in Spanien erhalten hat.

INHALTSVERZEICHNIS

I. VORWORT

1. Die Interdisziplinarität
2. Der Friedensbegriff
3. Die *civitas Dei* und die *civitas mundi*
4. Die Beziehungen der Spätscholastik zu anderen kulturellen Bewegungen

II. DER SINN DES BEGRIFFES "BEITRAG" UND SEINE AUFFASSUNGEN

1. Der Sinn des Begriffes "Beitrag"
 - a) Der positivistische Historizismus
 - b) Die Menschennatur als Basis jeglicher Auffassung des Menschenseins
 - c) Das Transzendente
 - d) Die *relatio*
2. Andere historische Auffassungen des Menschenrechtes
 - a) Der Platonismus
 - b) Die aristotelische Auffassung
 - c) Das römische Naturrecht
 - d) Das XVI. Jahrhundert
 - e) Leibniz' Meinung und die XVII., XVIII. und XIX. Jahrhunderte
 - f) Die kantische Auffassung
 - g) Die Auffassung Fichtes über die Verfassung des Staates
 - h) Die phänomenologische Auffassung
 - i) Die marxistische Auffassung
 - j) Der Strukturalismus
 - k) Heidegger und Bultmann
 - l) Die Theorie Gadamer's
 - m) Die pluralistische Demokratie
 - n) Das christliche Denken
3. Ein weiterer Weg, den Begriff „Beitrag“ zu verstehen

4. Ein unwürdiger Sinn bei der Beurteilung des Begriffes "Beitrag"

III. DIE ENTDECKUNG EINER NEUEN WELT

1. Die Berechtigung der europäischen Landnahme
2. Die axiologische Hierarchie und der Verlust des Glaubens an die Schöpfung

IV. DIE SCHOLASTIK IN DER RENAISSANCEZEIT

1. Allgemeines
2. Die Interpretationen der Renaissance
3. Die Naturwissenschaft in der Scholastik der Renaissance und bei ihren Vorläufern
 - a) Aristoteles, der Begründer der Physik?
 - b) Die moderne Physik, das Wunder und der hl. Augustinus
 - c) Suárez und die Natur
 - d) Vitoria und die Natur
 - e) Die Vorläufer der modernen Naturwissenschaft
4. Die Magie
5. Die katholische Reform, das Konzil von Trient und die Reform

V. DIE SPÄTSCHOLASTIK

1. Allgemeines
2. Die Schule von Salamanca
3. Eine neue ökonomische Theorie
 - a) Die ökonomische Theorie von Tomás de Mercado
 - b) Die ökonomische Theorie von Martín de Azpilcueta
4. Die Mitglieder der spanischen Spätscholastik
5. Die politisch-religiöse Lage Europas im XVI. Jahrhundert
6. Die dialektische Methodologie der Schule von Salamanca

VI. DIE BEZIEHUNGEN DER SPÄTSCHOLASTIK ZUR EUROPÄISCHEN AUFKLÄRUNG

VII. DER BEITRAG FRANCISCO DE VITORIA'S

1. Leben und Studium
2. Das Kausalsystem und die Dialektik bei der Erörterung der *Relectiones de potestate civili*
3. Die Finalursache
4. Das organische Modell
5. Die Formalursache

6. Die „translatio imperii“
7. „Pactum subiectionis“
8. Eine universelle Monarchie
9. Internationale Prinzipien
10. Die Macht (*dominium*)
11. „tituli legitimi“ und „tituli non idonei nec legitimi“

Die sieben tituli legitimi

1. Ius peregrinandi, commercii, participationis et communicationis
 - a) Ius peregrinandi
 - b) Ius commercii
 - c) Ius participationis et communicationis
2. Ius christianae religionis propagandae
3. Ius protectionis
4. Päpstlicher Auftrag
5. Ius interventionis contra tyrannos
6. Ius liberae electionis
7. Ius protectionis sociorum

Die sieben tituli illegitimi

1. Kaiserliche Weltherrschaft
2. Päpstliche Weltherrschaft
3. Das Entdeckungsrecht (*ius inventionis*)
4. Die Brbaren widersetzen sich der Verkündigung des christlichen Glaubens
5. Die Sünden der Indianer
6. Voluntaria electio barbarorum
7. Spezielle göttliche Gabe

12. Der Mensch als Ebenbild Gottes

13. Der Krieg nach Vitoria und seine "Zweifeln"

a) Einführung

Vitorias "Zweifeln" dem Krieg gegenüber

Die verschiedenen Kriegsarten

Die "vindicatio" (Vergeltung)

Der Pazismus von Luther und Vitorias Erwiderung

Allgemeine Grundsätze

b) Die sieben "Zweifeln" Vitorias

Erste "Zweifel"

Zweite "Zweifel"

Dritte "Zweifel"

Vierte "Zweifel"
Fünfte "Zweifel"
Sechste "Zweifel"
Siebte "Zweifel"
Achte "Zweifel"
Neunte "Zweifel"
Die drei Regeln

14. Die Verbreitung der vitorianischen Lehre

VIII. DER BEITRAG DOMINGO DE SOTO'S

1. Das Naturrecht und die Tyrannei
2. Die Universalität, die Breite des Gesetzes und die Bestrafbarkeit der Verbrechen

IX. DER BEITRAG SUÁREZ': DIE MENSCHLICHEN BEZIEHUNGEN. METAPHYSISCH-JURISTISCHE STUDIE UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER THEORIE DER TRANSZENDENTALEN BEZIEHUNGEN

1. Beziehungen zwischen Gott und Geschöpf
2. Menschliche Beziehungen
3. Gemeinschaftsbeziehungen
4. Die Theorie der Beziehungen
 - a) Die kategorialen und die transzendentalen Beziehungen
 - b) Anwendungen auf die menschlichen und Gemeinschaftsbeziehungen
 - c) Das beteiligte Wesen, Fundament der menschlichen und Gemeinschaftsbeziehungen
5. Das "Corpus politicum"
6. Das Gemeinschaftsprinzip
7. Der Träger der Macht
8. Die Souveränität (Hoheitsrecht)
9. Bestimmung des Trägers der Macht
10. Gemeinschaft und Gesellschaft
11. Suárez und der "Sozialcontract"
12. Das "ius gentium"
13. Die Unveränderlichkeit der Macht
14. Die verschiedenen politischen Regierungssysteme
15. Aufteilung der Macht
16. Beziehungen zwischen Politik und Religion
17. Beziehungen zwischen Politik und Ethik

18. Beziehungen zwischen Eigenwohl und Gemeinwohl
19. Die Tugenden und die legislative, gesetzgebende Gewalt
20. Das Gebiet der Gesetze
21. Freiheit, Individuum, Recht und internationale Gemeinschaft bei Suárez
22. Die internationale Gemeinschaft bei Suárez

SCHLUSSWORT

Inhaltsverzeichnis

UNA BREVE HISTORIA DE LA ESCOLÁSTICA

Entre los siglos V al IX nos encontramos con un período de transición, después de la decadencia de la civilización romana. Durante este período se realiza un gran esfuerzo para restablecer en la sociedad europea un nuevo orden. La actividad intelectual estaba falta de cierta originalidad, si exceptuamos las grandes figuras de Manlius Severinus Boecio (480-524), quien, desde su encarcelamiento en Pavía escribió su obra *De consolazione philosophiæ*, presagio del destino dramático de la ciencia a través de los siglos venideros; fue el *último romano*, traductor y comentador de Aristóteles y Porfirio y autor de importantes obras filosófico-teológicas. Si exceptuamos también la del español visigodo san Isidoro de Sevilla (570-630) y la de los ingleses Beda el Venerable (672/3-735). Durante el renacimiento carolingio, la figura de Alcuino (730-804) y la de su discípulo Rabano Mauro (776/784-856) y la del irlandés Juan Escoto Eriúgena (800/18-870), quien, calificado como el mejor helenista de su tiempo, ejerció su actividad durante el reinado de Carlos el Calvo, desarrollando una significativa síntesis filosófico-teológica de carácter neoplatónico. En el siglo XI se construyen síntesis parciales, entre las que destacan la teodicea de Anselmo de Cantorbey (1033-1109), las teorías místicas de los Victorinos de París, Hugo (1096-1141) y Ricardo de San Víctor († 1173) y las doctrinas de Abælardus (1079-1142).

El siglo XII, con el desarrollo de las Escuelas de París, fermento de la nueva universidad (*universitas magistrorum et scholarium*), junto con la posterior fundación de otras posteriores y famosas universidades¹ y la erección de nuevas órdenes religiosas,² es, sin duda alguna, el siglo de oro de la Scholastik. En este siglo Petrus Lombardus (*Magister Sententiarum*) escribe sus *Libri quattuor sententiarum*, obra cuya influencia durará hasta el siglo XV, siendo la base de la enseñanza en las facultades de Teología europeas.

La Escuela de traductores de Toledo³ posibilitó en Europa la entrada del “*Aristóteles latinum*” y la convivencia con el mundo filosófico árabe y judío –que junto con la cristiana formaron en

¹ Vicenza (1204), Palencia (1214), Padova (1222), Neapel (1224), Cambridge (1231), Salamanca (1243), Roma (1303), Wien (1364), Heidelberg (1385), Köln (1388), Erfurt (1387), Würzburg (1402), Leipzig (1409), Rostock (1419), Lovaina (1425), Barcelona (1450), Trier (1450), Glasgow (1453), Freiburg i. Breisgau (1455), Basel (1460), Upsala (1477), Copenhagen (1479), Aberdee (1494), Valencia (1500), etc.

² Ordo fratrum minorum (San Francisco de Asís, 1209), ordo predicatorum (Sto. Domingo de Guzman, 1215), cuyo *Studium generale* se incorporó a la Universidad de París.

³ Entre los siglos XII y XIII se desarrolla en Toledo un fenómeno cultural conocido como *La Escuela de Traductores*. Esta institución estaba formada por un grupo de intelectuales que trasladaban a Europa la sabiduría de Oriente y, en especial, la de los antiguos griegos y los árabes.- Hasta entonces las universidades europeas hablaban y escribían en latín. Los árabes, en su expansión por las tierras de Bizancio fueron los primeros que asimilaron, tradujeron, estudiaron, comentaron y conservaron las obras de aquellos autores, y finalmente las trajeron consigo hasta la Península Ibérica junto con un ingente bagaje cultural que ellos mismos habían generado.- Toledo fue la primera gran ciudad musulmana conquistada por los cristianos, en 1085. Como en otras capitales de Al-Andalus, existían en ella bibliotecas y sabios conocedores de la cultura que los árabes habían traído del Oriente y de la que ellos mismos habían hecho florecer en la Península Ibérica. Con la presencia en Toledo de una importante

España un modelo de convivencia pacífica de tres culturas diferentes— permitió el estudio de las obras de Avicenna (Ibn Sina, 980-1037), las del cordobés Averroes (Commentator, Ibn Roschd, 1126-1198) —cuya interpretación de la obra de Aristóteles sobre el *intellectus agens* (*Monofisismo*) y la eternidad del mundo provocó la refutación de Sto. Tomás—, las de Salomón (Ibn Gabirol, † 1050) y las de Maimonides (Moisés ben Maimum, 1135-1204). Destacable es también la figura de Domingo Gundisalvo⁴ a mediados del siglo XII.

2. El siglo de Oro de la Escolástica en el siglo XIV.

En siglo XIII la figura de Juan Fidenza (san Buenaventura)⁵ es el eje del pensamiento y agustiniano. Pero fue, sin duda, San Alberto Magno quien inauguró una nueva tradición filosófico-teológica,⁶ seguido por Sto. Tomás de Aquino, realizador del gran sueño de su maestro: crear un sistema intelectual global filosófico-teológico: La *Summa Theologica*. Para nuestro propósito importa señalar la nitidez con la que el santo dominico distingue entre filosofía y teología dando a cada una de estas ciencias su independencia, sin olvidar sus íntimas relaciones. Pero el drama escolástico se manifestó de nuevo con la aparición del Averroísmo

El tomismo y el scotismo habían llegado en el siglo XIV a una casi perfecta síntesis del pensamiento cristiano. Pero el drama de la escolástica no se hizo esperar. Una especie de cansancio sobre lo universal y abstracto motivó la aparición de un sentimiento profundo sobre lo particular y concreto, que de alguna manera, aunque con matices,⁷ preparan la filosofía

comunidad de doctos hebreos y la llegada de intelectuales cristianos europeos, acogidos por el cabildo de su catedral, se genera la atmósfera propicia para que Toledo se convierta en la mediadora cultural entre el Oriente y el Occidente de la época.- *La Escuela de Traductores de Toledo* tuvo dos periodos separados por una fase de transición. El primero fue el del arzobispo don Raimundo que, en el siglo XII, impulsó la traducción de obras de filosofía y religión del árabe al latín. Gracias a su labor, en las universidades europeas comenzó a conocerse el aristotelismo neoplatónico. Se tradujeron libros de Aristóteles comentados por filósofos árabes como Avicena y Alfarabi, de autores hispano- judíos como Ibn Gabirol, y también se tradujeron el Corán y los Salmos del Antiguo Testamento. Por otra parte, en esta fase se empieza a recibir la ciencia oriental en Europa, a través de las traducciones de obras que sirvieron de manuales para los universitarios hasta el siglo XVI: el *Canon* de Avicena y el Arte de Galeno. La astrología, astronomía, y la aritmética se enriquecen igualmente al ser vertidas al latín las obras de Al-Razi, Ptolomeo o Al- Juwarizmi.- Con la llegada del rey Alfonso X, ya en el siglo XIII, comienza la etapa de las traducciones de tratados de astronomía, física, alquimia y matemática. La recepción de un caudal de conocimientos tan enorme fructifica en la composición, a instancias del rey, de obras originales como el *Libro de las Tablas Alfonsíes*. Se tradujeron tratados de Azarquiel, de Ptolomeo y de Abu Ali al-Haitam, pero también obras recreativas como los Libros del ajedrez, dados y tablas y recopilaciones de cuentos tan fecundas para las literaturas occidentales como *Calila e Dimna* y *Sendebat*. En esta segunda fase, las traducciones ya no se hacen al latín, sino al castellano, con lo que el romance se desarrollará para ser capaz de abordar temas científicos que hasta entonces sólo habían sido tratados en latín.

⁴ Filósofo y traductor hispano. En colaboración con Juan Hispalense tradujo numerosas obras árabes. Su filosofía depende del aristotelismo y del neoplatonismo árabes así como de Ibn Gabirol y Al-Fargani.

⁵ Geboren in Bagnorea 1221, tritt in den franziskaner Orden (1240). Studium in Paris. Starb in Lyon (1274).

⁶ San Alberto nace en el seno de la noble familia de los Ingollstad en Lauingen, Diócesis de Augsburgo en la Baviera Alemana en 1.206. En 1.228 es enviado a su Patria como profesor y enseña, primero en Köln, später in Hildesheim, Freiburg, Ratisbona, Strasburg y en la Sorbona de París, donde tendrá como discípulo predilecto a Santo Tomás de Aquino.

⁷ Resulta interesante resaltar el hecho de que casi siempre ha sido considerado GUILLERMO DE OCKHAM (1300-1350) o alguno de sus discípulos como el padre de la ciencia moderna. Pero, como nos dice DIJKSTERHUIS, “se puede preguntar con razón si tal postura crítica fue realmente favorable para la ciencia” (*Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, p.185) Y, realmente, la postura acosmística del terminismo, por la cual

moderna. La intuición supera el discurso. Con Guillermo de Occam (ca. 1295-1349) se inicia la *via moderna*, que dominó durante décadas la Universidad de París, y se intenta abandonar la *via antiqua*. En este contexto, no podemos olvidar la importancia que Suárez otorga al conocimiento intelectual de lo particular y concreto y a su concepción del *principium individuationis*. Pero sería erróneo admitir que la escolástica, por otra parte, no hubiera colaborado en el campo de las ciencias empíricas, como lo atestiguan algunos historiadores modernos de la ciencia.⁸

Dios, con su voluntad absoluta, podría producir en nosotros la impresión del mundo sin su existencia real, nos lleva a un escepticismo incompatible con la nueva ciencia. No es, pues, el nominalismo, sino el *realismo* el que introduce el nuevo pensamiento científico, que desde Kepler hasta Planck postula la existencia de leyes universales y una verdad superior al hombre.

⁸ Son quizás otros autores los que pueden tener el mérito de haber sido los impulsores de la nueva ciencia. Así el gran historiador de la ciencia HERBERT BUTTERFIELD en *The Origins of modern science:1300-1800*, London 1965: "A particular development of ideas was already taking place in the later middle ages has come to stand as the first chapter in the history of the transition to what we call the scientific revolution... It is curious that these despised scholastic disquisitions should now have come to hold a remarkable key-position in the history of the evolution of the modern mind. Perhaps the lack of mathematics, or the failure to think of mathematical ways of formulating things, was partly responsible for what appeared to be subtleties and an excessive straining of the language in this men who were almost yearning to find the way of the modern science of mechanics" (S. 14 f.). Y no olvidemos que, a pesar del rechazo que obtuvo la física de Aristóteles en la Edad Media –si exceptuamos los tratados científicos del siglo XIV, en los que a penas se nota una hostilidad contra el Estagirita– fue éste el que inició la física con el planteamiento de nuevos problemas: cómo se mueven los cuerpos. Es verdad que su física es *fenoménica* y *descriptiva*, pero no por eso *falsa*, ya que lo que su método científico intenta es una *descripción* sobre el *aparente movimiento de los cuerpos* hacia su "lugar natural", mientras que la física moderna es *abstractiva*, en busca de una *ley universal* como causa *invisible* de los fenómenos: la ley de la inercia con su formulación matemática, la conservación de la cantidad de movimiento (con su fórmula matemática: $m \cdot v$), explicando así muchos fenómenos por condiciones adicionales o marginales, como la resistencia del medio. Fueron el mismo Alberto Magno, ROBERTO GROSSETESTE (1170-1253), ROGER BACON (1210/15-ca 1292); FRANCIS OF MARCHIA (1290-1344) y NICOLÁS ORESMES († 1382) grandes propugnadores de la ciencia experimental, emancipándola de la antigua ciencia y asentando los fundamentos de la física y astronomía modernas. IOHANNES BURIDANUS (ca 1295-1356), ALBERTO DE SAJONIA († 1390) y MARSILIO DE INGHEN los que inventaron y desarrollaron el concepto de *impetus*, como tendencia interior de un cuerpo para mantener su movimiento. Idea mucho más cercana a la aristotélica de *dynamis-enérgeia* que a las concepciones nominalistas, que no reconocen las realidades de propiedades intrínsecas e *invisibles*. En realidad, esta idea del *impetus* deriva del pensador alejandrino y gran comentador de Aristóteles del siglo VI, IOANNES PHILOPONUS (*Grammaticus*, 490-570), llegando a la ciencia moderna a través de los árabes.⁸ Este concepto de *impetus* será desarrollado después por Descartes con su concepto de *cantidad de movimiento*, por Galileo (*momento*) y por Newton (*impulso* o *quantitas motus= m.v*).- En resumen, podríamos decir que los orígenes de la ciencia moderna están más en la progresiva *matematización de las leyes de la naturaleza*, que en el voluntarismo ockhamiano.- ROGER BACON (1214-1292) y su maestro ROBERTO GROSSETESTE (1168-1253), franciscanos ambos, fueron grandes conocedores de la ciencia árabe y defensores de la aplicación de las matemáticas para el estudio de la naturaleza.- La ciencia árabe con su alto nivel matemático fue la determinante para la aparición de la nueva física. Los estudiosos de esta ciencia –GERBERTO DE AURILLAC (Papa Silvestre II: 930-1003) estudió en Ripoll y Vich la matemática árabe; PEDRO ALFONSO DE HUESCA (ca. 1100) viajó a Francia e Inglaterra; las traducciones de ROBERTO DE CHESTER (el *Ketenensis*) y de ADELARDO DE BATH familiarizaron a Europa con el álgebra y la aritmética de uno de los más geniales matemáticos de la historia, AL-KHWĀRIZMĪ (*Algoritmi*), quien inventó un sistema numérico con signos hindúes con el número 0, de tanta importancia para el cálculo moderno; JOHN NAPIER (1550-1617) *er dachte die Idee des Logarithmus* (*Mirifici logarithmorum canonis descriptio*); LEONARDO FIBONACCI DE PISA (1170-1240) aprendió árabe a sus 12 años y conoció las obras de ABRAHAM BAR HIYYA (el *Savasorda*), quien trabajó con ecuaciones de segundo grado– fueron decisivos para la introducción de la física moderna, contando, como ya ha quedado dicho con las aportaciones matemáticas formales de Platón y Pitágoras. Pero justo es reconocer que no siempre se practicó esta metodología, al entregarse muchos de sus continuadores al ejercicio estéril de la lógica, contribuyendo así a la decadencia de la misma filosofía.