

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 76 (2020)
Heft: 1

Artikel: Gerechte Kriege? : Anmerkungen aus historischer Perspektive
Autor: Zahnd, Ueli
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-914121>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.03.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gerechte Kriege?

Anmerkungen aus historischer Perspektive¹

«Ein verstaubter Begriff wird aufgefrischt: der Begriff des gerechten Krieges.»² So setzte am 23. März 2003 in der *NZZ am Sonntag* ein Gastbeitrag von Alois Riklin ein, dem bedeutenden und damals bereits emeritierten Politikwissenschaftler aus St. Gallen. Anlass für Riklins Feststellung war der drei Tage zuvor, am 20. März 2003, entfachte Dritte Golfkrieg, den die USA unter George Bush Junior zusammen mit Toni Blairs Grossbritannien und einigen weiteren in der «Koalition der Willigen» gegen den Irak Saddam Husseins führte; dies als militärische Reaktion auf die Terror-Anschläge vom 11. September 2001. In diesem Krieg und mehr noch in den Debatten, die in seinem Vorfeld geführt wurden, sah Riklin den unmittelbaren Grund für das Wiederaufkommen dieser «verstaubten Begrifflichkeit» der alten Lehre vom Gerechten Krieg; und tatsächlich fanden in den eineinhalb Jahren zwischen dem 11. September 2001 und dem Beginn des zweiten Irakkriegs grosse Kontroversen längst nicht nur unter Politikern, sondern in der breiten Zivilbevölkerung statt, in denen über eine angemessene Reaktion auf 9/11 gestritten wurde.³ Nicht zuletzt auch die

- 1 Dies ist die leicht überarbeitete Fassung meines Abschlussvortrags anlässlich der Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Basel vom Herbstsemester 2018 zum Thema «Religion und Krieg», gehalten am 11. Dezember 2018.
- 2 A. Riklin: Gerechter Krieg?, *NZZ am Sonntag*, 23. März 2003, S. 22f. Vgl. mit Blick bereits auf den ersten Irakkrieg H. Zinser: *Religion und Krieg*, München 2015, 92f.
- 3 A. Gershkoff / S. Kushner: *Shaping Public Opinion. The 9/11-Iraq Connection in the Bush Administration's Rhetoric, Perspectives on Politics* 3 (2005) 525–537; vgl. auch T. Endler / M. Thunert: *Der Streit der Worte und das Ringen um Sinn. Der 11. September 2001 und seine Aufarbeitung im transatlantischen intellektuellen Diskurs*, in: *Zeitenwende*

Religionsgemeinschaften und Kirchen beteiligten sich rege an diesen Debatten und brachten sich ein: Allein aus den USA sind von christlichen Kirchen im Zeitraum zwischen dem 11. September 2001 und dem Beginn des Dritten Golfkriegs mehr als 80 Stellungnahmen und Verlautbarungen veröffentlicht worden; und tatsächlich orientierte sich fast die Hälfte von diesen kirchlichen Stellungnahmen mehr oder weniger explizit an der Begrifflichkeit der Lehre vom gerechten Krieg.⁴ Kirchen, kirchliche Gremien, theologische Seminare und Universitäten griffen also auf einen historischen Kriterienkatalog zurück, den Kirchenväter und Scholastiker einst unter dem Schlagwort des *bellum iustum* entwickelt hatten, um abzustecken, unter welchen Umständen ein Krieg legitimerweise geführt werden dürfe. Das Ergebnis bei den US-Kirchen war eindeutig: Von den über 80 Statements kamen nur gerade vier zu einem positiven Schluss und hielten eine militärische Intervention im Irak für legitim, während die überwältigende Mehrheit betonte, dass ein Krieg zum damaligen Zeitpunkt nicht zu rechtfertigen sei.⁵

Geholfen hat dies bekanntlich wenig. Der Krieg wurde allen mahnenden Vorbehalten zum Trotz begonnen und führte zum Sturz Saddam Husseins – und zur politischen Situation im Vorderen Orient, mit der wir uns bis heute herumschlagen. Allein, trotz dieses Misserfolgs der mahnenden Worte und der Theorien über legitime Kriege hörte der Rückgriff auf die scholastische Lehre vom gerechten Krieg nicht auf, und was Riklin als ein «Auffrischen» beschrieben hatte, hat sich inzwischen zu einem wahren Boom entwickelt, einem Boom, der längst auch die Wissenschaft erreicht hat: Zahlreiche Studien sind in den letzten zwei Jahrzehnten zur Theorie des gerechten Krieges erschienen; Theologen, Historiker, Politologen, Philosophen und Juristen haben sich aus

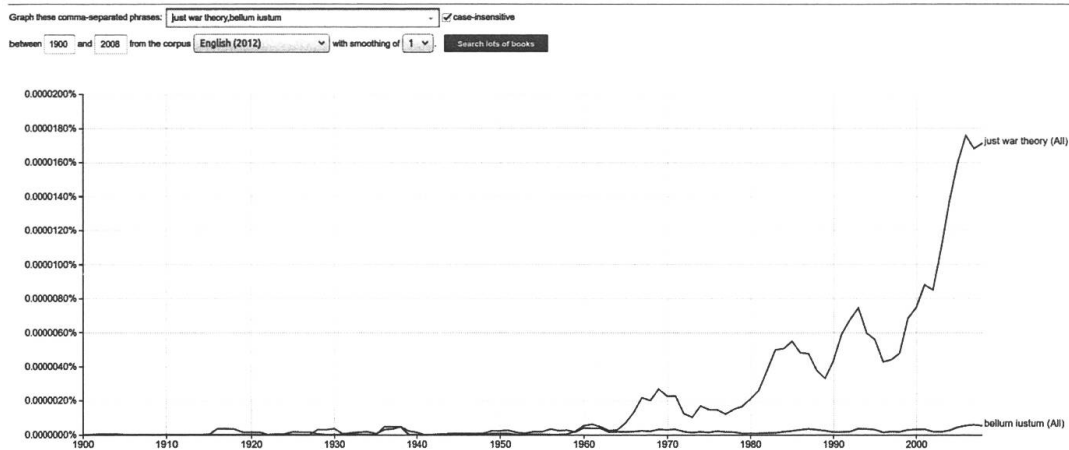
9/11? Eine transatlantische Bilanz, hg.v. T. Karmann et al., Berlin 2016, 50-69.

4 Die Zahlen basieren auf einer privaten Sammlung von kirchlichen Statements, die zwischen 2001 und 2003 im Internet publiziert worden sind. Ein Grossteil dieser Statements ist heute leider nicht mehr online verfügbar. Vgl. allgemeiner aber M.J. Morgan (Hg.): *The Impact of 9/11 on Religion and Philosophy. The Day that Changed Everything?*, New York 2009.

5 Drei der befürwortenden Statements stammen aus dem Kreis der Southern Baptists, eines aus dem Umfeld der United Methodist Church. Zwei der Statements der Southern Baptists sind weiterhin online verfügbar: *On the War On Terrorism* (2002), <http://www.sbc.net/resolutions/1115/on-the-war-on-terrorism>, und *On the Liberation of Iraq* (2003), <http://www.sbc.net/resolutions/1126/on-the-liberation-of-iraq> (beide zuletzt besucht am 15. Januar 2020).

historischer und systematischer Perspektive mit der Frage herumgeschlagen, was als legitimer Krieg gilt, gegolten hat oder gelten soll.⁶ Das illustriert sehr augenfällig ein Blick in die Statistiken von Google Books, wo sich als sogenanntes Ngram ein gewichteter Graph über das gesamte Englische Korpus seit 1900 zum Stichwort «just war theory» zeichnen lässt, der verdeutlicht, wie eklatant die Beschäftigung mit der Lehre ab 2001 zugenommen hat.⁷ Die Tendenz ist deutlich: Die Lehre vom gerechten Krieg ist zurück.

Google Books Ngram Viewer



Wer das ganze Semester in dieser Ringvorlesung sass, den mag das vielleicht erstaunen. Wir haben uns ein Semester lang mit dem Verhältnis von Religion und Krieg auseinandergesetzt; haben vorgeführt erhalten, wie bereits seit der frühesten Kirche in einem spannungsvollen Umgang mit den unvereinbaren Ansprüchen von christlichen Idealvorstellungen und lebensweltlicher Realität gerungen wurde, so dass sich dann über die Kreuzzüge und den 30-jährigen Krieg bis hin ins 20. und 21. Jahrhundert Vertreterinnen und Repräsentan-

- 6 Bezeichnend ist etwa, dass P. Ramsey: *The Just War. Force and Political Responsibility*, New York 1968, ein Klassiker aus der Zeit des Vietnamkriegs, 2002 neu aufgelegt wurde. Vgl. allgemeiner J.A. Schulze: *Der Irak-Krieg 2003 im Lichte der Wiederkehr des gerechten Krieges*, Berlin 2005, und D. Janssen / M. Quante (Hg.): *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtstphilosophische und ethische Beiträge*, Münster 2017. Zudem sind in der Folge mehrere Handbücher erschienen, vgl. zuletzt S. Lazar / H. Frowe: *The Oxford Handbook of Ethics of War*, New York 2018.
- 7 Unter folgender Adresse lässt sich der vorliegende Graph reproduzieren: https://books.google.com/ngrams/graph?content=just+war+theory%2C+bellum+iustum&case_insensitive=on&year_start=1900&year_end=2008&corpus=15&smoothing=1 (letzter Zugriff am 15. Januar 2020).

ten von religiösen Gemeinschaften, Theologen, Kleriker und Seelsorgerinnen längst nicht nur auf der Seite der Kriegs-Kritiker gefunden haben, sondern im schlechten Fall unter denen, die geschwiegen haben, und im noch schlechteren Fall unter denen, die direkt zum Krieg aufriefen. Die Lehre vom Gerechten Krieg ist dabei in unterschiedlichen historischen Re-Aktualisierungen an der einen oder anderen Stelle bereits aufgetaucht – doch wenn sie aufgetaucht ist, dann nicht unbedingt als ein Lehrstück, das dem Frieden besonders förderlich gewesen wäre. Vielmehr nutzte bereits Augustin die Lehre, um den Krieg gegen Donatisten und arianische Gothen zu rechtfertigen,⁸ und die Verschmelzung von Gerechtem und Heiligem Krieg nutzten Theologen und Juristen des Hohen und Späten Mittelalters, um die unterschiedlichsten Kreuzzüge zu legitimieren.⁹ Den eingangs erwähnten zahlreichen kirchlichen Statements zur Irakkrise zum Trotz scheint es daher ein Ergebnis dieser Vorlesung zu sein, dass es bisher nicht allzu gut gekommen ist und dass es für den Frieden nicht allzu lohnenswert war, wenn sich Theologen und sonstige Gelehrte über Kriege und ihre Rechtmässigkeit Gedanken machten und dazu aus historischen Quellen schöpften.

Dennoch – oder gerade deshalb – möchte ich noch einmal einige historische Beispiele aufgreifen, in denen aus theologischer Perspektive über die Rechtmässigkeit von Kriegen nachgedacht worden ist, und möchte dabei letztlich auf ein Konzept zurückkommen, das etwa mit Blick auf Pazifismus-Debatten immer wieder prominent hervorgehoben worden ist: jenes nämlich der Ambivalenz.¹⁰ Denn das gelehrte, theologische Nachdenken über den Krieg scheint fast so ambivalent wie das Kriegen selbst: So sehr es nämlich jeglichen pazifistischen Idealen widersprechen mag, kriegerische Gewalt anzuwenden,

8 Vgl. J.M. Mattox: *St. Augustine and the Theory of Just War*, London 2006, 66–70; J. Brachtendorf: *Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik*, in: *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, hg.v. A. Holzem, Paderborn etc. 2009, 234–253 (245–247).

9 Allerdings wurde die Lehre vom Gerechten Krieg bereits zu Kreuzzugszeiten auch genutzt, um die Kreuzzüge zu kritisieren, so etwa von Radulphus Niger, vgl. L. Schmugge: *Deus lo vulb? Zu den Wandlungen der Kreuzzugs-idee im Mittelalter*, in: *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, hg.v. K. Schreiner, München 2008, 93–108 (99).

10 So nun auch D. Kiesel: *Die Ambivalenz des Guten. Augustin über den gerechten Krieg*, in: *Gerechter Krieg?* hg.v. C. Ferrari und D. Kiesel, Frankfurt a.M. 2018, 99–131; vgl. zudem D.H. Weiss: *Christians as Levites. Rethinking Early Christian Attitudes toward War and Bloodshed via Origen, Tertullian, and Augustine*, *HTR* 112 (2019) 491–516.

ist es manchmal ein noch grösseres Übel, auf ein gewaltvolles Eingreifen zu verzichten und untätig zu bleiben;¹¹ und ebenso kann es bisweilen schlimmer sein, eine Diskussion zu meiden, als einen Diskurs mitzugestalten, in dessen Konsequenz es theoretisch auch liegen kann, dass Unrecht legitimiert wird.

Ich möchte mich daher als Abschluss dieser Ringvorlesung eingehender mit dieser Lehre vom gerechten Krieg beschäftigen, wie sie im lateinischen Kulturraum insbesondere von christlichen Theologen entwickelt worden ist. Dazu möchte ich auf deren Grundlegung zuerst bei Augustin¹² und dann auch noch in der für lange Zeit prominentesten Ausarbeitung beim scholastischen Theologen Thomas von Aquin eingehen. Mein eigentliches Ziel gilt aber ihrer Rolle in der Auseinandersetzung um ein kriegerisches Vorgehen an der Schwelle zur Frühen Neuzeit: nämlich der kriegerischen Eroberung der von Kolumbus sogenannten «entdeckten» «Neuen Welt» insbesondere durch die Truppen der spanischen Krone. Ich möchte dazu auf vier Theologen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu sprechen kommen, die sich zur Rechtmässigkeit dieser Eroberung äusserten: auf den schottischen Gelehrten John Mair und auf die spanischen Theologen Juan Ginés de Sepulveda, Bartolomé de Las Casas und Francisco de Vitoria.

I Grundlegungen

Um bei der Alten Kirche und bei Augustin zu beginnen, ist es sinnvoll, sich kurz die politische Situation an der Wende zum 5. Jahrhundert vor Augen halten, als Augustin wirkte und seine Schriften und Lehren verfasste. Die Frage nach christlichen Soldaten, die Frage danach also, ob es Mitgliedern der christlichen Kirche möglich sein sollte, auch Kriegsdienst zu leisten, hatte sich da der Frühen Kirche längst gestellt, und mit Mt 22,21: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist», hatte sie diese Frage längst dahingehend gelöst, dass auch Kriegsdienst zu dem gehöre, was des Kaisers sei.¹³ Krieg

11 Zu diesem «Spannungsverhältnis von Gewaltverzicht und Gewaltausübung im Dienste des Rechts» vgl. W. Lienemann: Frieden. Vom «gerechten Krieg» zum «gerechten Frieden», Göttingen 2000, 30.

12 Dazu kritisch P. Lee: Selective Memory: Augustine and Contemporary Just War Discourse, *Scottish Journal of Theology* 65 (2012) 309–322.

13 H.C. Brennecke: Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission, in: *Krieg und Christentum* (Anm. 8), 180–211; vgl. auch U. Luz: Feindesliebe und Gewaltverzicht. Zur Struktur und Problematik neutestamentlicher Friedensideen, ebd. 137–149.

und Kriegsdienst waren Tatsachen in einem vorerlösten, weltlichen Diesseits, Tatsachen, die jenseits der Verfügungsgewalt von Christinnen und Christen standen und in die sie sich daher einzufügen hatten. Mit den Umwälzungen des 4. Jahrhunderts, als das Christentum nicht nur zu einer anerkannten Religion, sondern schliesslich gar zur Staatsreligion des römischen Reiches wurde, änderte sich nun aber auch die Frage nach dem Umgang mit dem Krieg. Plötzlich waren Christen nicht mehr nur dienstleistende Soldaten, sondern standen in Positionen, die über Krieg und Frieden bestimmen durften und berechtigt waren, anderen Menschen zu befehlen, in den Krieg zu ziehen und zu töten.¹⁴

Ambrosius von Mailand, der dann auch Lehrer und Mentor von Augustin werden sollte und sich nicht scheute, selbst den römischen Kaiser offen zu kritisieren, war einer der ersten christlichen Theologen, der diese neuen politischen Umstände ethisch zu reflektieren versuchte. Er entwarf dazu seine berühmte christliche Pflichtenlehre, das *De officiis ministrorum*, eine Schrift, die sich mit den neuen Gegebenheiten als *Gegebenheiten* auseinandersetze, die Tatsache einer Durchdringung von grosser Politik und christlicher Religion also nicht grundsätzlich hinterfragte, aber doch kritisch reflektierte. Entsprechend schrieb Ambrosius in Buch 35 dieser Pflichtenlehre: «Selbst in Sachen des Krieges ist darauf zu achten, ob Kriege gerecht oder ungerecht sind.»¹⁵ Diese Idee von gerechten und ungerechten Kriegen hatte Ambrosius von Cicero übernommen und dem lateinischen Abendland damit *das* Schlagwort geliefert, wie von nun an über Krieg nachzudenken war. Und bereits in diesen knappen Zeilen zeigt sich die ganze Ambivalenz der weiteren Debatten. Denn man kann das Zitat lesen mit Betonung auf der Tatsache, dass es offensichtlich *ungerechte* Kriege gibt, und dann dient die Ausarbeitung von Kriterien, wann Kriege ungerecht seien, der *Einschränkung* von Kriegen: Sie bauen Hemmnisse auf, um kriegereischer Willkür Einhalt zu gebieten, und so war das wohl ursprünglich bereits auch von Cicero gemeint.¹⁶ Oder aber man legt die Betonung auf die Tatsache, dass es offensichtlich auch *gerechte* Kriege gebe, und dann dienen

14 J. Jensen: Krieg um des Friedens willen. Zur Lehre vom gerechten Krieg, Baden-Baden 2015, 66–76, sowie Weiss: Christians as Levites (Anm. 10) 513f.

15 Ambrosius von Mailand: De officiis ministrorum I, XXXV.176, ed. M. Testard, CCSL 15, Turnhout 2000, 65: In ipsis rebus bellicis iusta bella an iniusta sint spectandum putetur.

16 Vgl. neben Mattox: Theory of Just War (Anm. 8), 15–18, A. Keller: Cicero und der gerechte Krieg: eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung, Stuttgart 2012, sowie U. Kleemeier: Krieg, Recht, Gerechtigkeit, in: Gerechter Krieg (Anm. 6), 13–30 (14f.).

Kriterien zur Abgrenzung von gerechten und ungerechten Kriegen eben nicht mehr nur der Eindämmung, sondern auch der dann expliziten Erlaubnis zum Führen von Kriegen.

I.1 Augustin

Als nun Ambrosius' Schüler Augustin diese Rede von gerechten Kriegen ein erstes Mal ausführlich aufgriff, ging es ihm allerdings nicht um einen Beitrag zu dieser Debatte um Rechte und Pflichten von christlichen Amtsträgern.¹⁷ Nach seiner Bekehrung zum Christentum stritt Augustin in den 390er Jahren vielmehr zuerst als Presbyter und dann als Bischof von Hippo insbesondere mit den Manichäern, jener gnostisch geprägten Religionsgemeinschaft also, der Augustin selbst vor seiner Bekehrung angehört hatte. Der Manichäismus war bekanntlich eine dualistische Religion, die von zwei Urprinzipien ausging, einem dunklen, materiellen Bösen, und einem lichten, geistigen Guten, und die entsprechend auch beim Christentum und gewissen neutestamentlichen Passagen Anleihen zu machen wusste, grosse Teile des Alten Testaments aber als Zeugnis für das Wirken des Bösen Prinzips verwarf.¹⁸ Der Vorteil und das Attraktive an dieser manichäischen Religion war, dass sie eine sehr einfache und einleuchtende Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Bösen zu geben wusste – das stammte eben vom bösen Prinzip, und zu dessen Machenschaften zählten selbstverständlich auch die Kriege. In der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus musste Augustin daher nicht nur die Einheit von Altem und Neuem Testament verteidigen, sondern auch eine Antwort auf die Theodizee-Frage bieten, was unter anderem in der Problematik gipfelte, dass der alttestamentliche Gott gemäss biblischem Zeugnis selbst immer wieder Krieg geführt und Kriege befohlen hatte, und dass es auch an der Wende zum 5. Jahrhundert weiterhin Kriege gab.¹⁹ Ich denke, dass es unheimlich wichtig ist, sich vor Augen zu halten, dass es Augustin bei seinem Aufgreifen der Rede von gerechten Kriegen daher nicht um eine staats-theoretische oder moralpoli-

17 Zu Augustins Kriegslehre vgl. Brachtendorf: Friedensethik und Friedenspolitik (Anm. 8); Jensen: Krieg um des Friedens willen (Anm. 14), 79–92; Mattox: Theory of Just War (Anm. 8); sowie Weiss: Christians as Levites (Anm. 10) 513–515.

18 Dazu differenziert E. Moiseeva: The Old Testament in Fourth-Century Christian-Manichaean Polemic, *Journal of Late Antiquity* 11 (2018) 274–297.

19 Dazu unten, Anm. 28.

tische Frage ging, sondern um das genuin theologische Problem der Herkunft des Bösen.

Knapp zehn Jahre nach Ambrosius' *De officiis* verfasste Augustin eine grosse Schrift gegen den Manichäer Faustus. In deren Verlauf bot er eine ausführliche Verteidigung des Alten Testaments und kam entsprechend auch auf die alttestamentlichen Kriege zu sprechen. Dazu schrieb er folgendes:

Was wird denn eigentlich am Krieg missbilligt? Etwa dass einige, die ohnehin sterblich sind, sterben, damit in Frieden gehalten werden, die leben sollen? Einen solchen Vorwurf erheben Feiglinge, nicht religiöse Menschen. Die Begierde zu schaden, Grausamkeit in der Rache, ein nicht zu besänftigender und unversöhnlicher Geist [...], das sind Dinge, die man im Krieg zurecht missbilligt. Und oft ist es, damit solches zurecht bestraft und der Gewalt widerstanden wird, dass die Guten sei es auf göttlichen, sei es auf sonst einen rechtmässigen Befehl hin Krieg führen.²⁰

Eigentlich ganz auf Ambrosius' Linie, der nicht nach einer grundsätzlichen Kritik, sondern nach einem reflektierten Umgang mit den politischen Gegebenheiten suchte, akzeptierte auch Augustin Krieg als ein Übel, das es grundsätzlich hinzunehmen galt, denn immerhin konnte daraus auch eine Befriedung erfolgen. Aber es galt dieses Übel eben nicht *schlechthin* hinzunehmen, sondern es galt, gewisse Haltungen im Krieg zu verurteilen – daraus sollte später das Kriterium werden, dass es eine *recta intentio*, eine rechte Absicht brauche, damit Krieg geführt werden dürfe. Doch weil es diese zu verurteilenden Haltungen faktisch gab, brauchte es bisweilen Krieg, um deren Verurteilung zu vollstrecken – es gab also legitime Anlässe, um Krieg zu führen, woraus das Kriterium der *causa iusta*, des legitimen Grundes werden sollte.²¹ Allerdings waren Urteilstvollstreckungen keine Sache der Selbstjustiz, sondern Sache derer, die legitimerweise die Befehlsgewalt dazu hatten, was zum Kriterium der *auctoritas principis*, der Urheberschaft eines Herrschers wurde.

20 Augustin: Contra Faustum XXII.74, ed. J. Zycha, CSEL 25, Prag etc. 1891, 672: Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace uicturi? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque inplacabilis animus [...], haec sunt, quae in bellis iure culpantur, quae plerumque ut etiam iure puniantur, aduersus uiolentiam resistentium siue Deo siue aliquo legitimo imperio iubente gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis. Dazu auch Lee, Selective Memory (Anm. 12), 315.

21 Bezeichnend ist, dass Augustin bei der Beschreibung aller drei Kriterien die juristische Dimension verdeutlicht, indem er zweimal den Begriff «zurecht» (*iure*) und einmal «rechtmässig» (*legitime*) benutzt.

Das sind die drei Kriterien: dass es einen autorisierten Befehlshaber, einen legitimen Grund und die richtige Absicht brauche, welche von da an über Jahrhunderte hinweg den Grundbestand der Lehre vom gerechten Krieg ausmachen und welche Augustin hier in Abgrenzung von der manichäischen Kritik an Kriegen an sich und an alttestamentlichen Kriegen im Besonderen zusammentrug. Die ersten beiden dieser Kriterien untersuchte Augustin gleich noch etwas eingehender:

Hier nun über die gerechten und ungerechten Kriege zu disputieren, führt zu weit und ist nicht notwendig. Wichtig ist immerhin, aus welchen Gründen und aufgrund welcher Autorität Menschen Krieg zu führen beginnen. Die natürliche Ordnung, die auf Frieden für die Menschen angelegt ist, verlangt, dass die Autorität und Beschlussgewalt, einen Krieg zu beginnen, beim *Princeps* liegt, während die Ausführung der Kriegsbefehle zum allgemeinen Frieden und Wohl den Soldaten zukommt. Bei einem Krieg aber, der aufgrund von göttlicher Autorität begonnen wird, gebührt es sich nicht zu bezweifeln, dass er zurecht begonnen worden ist – sei es, um den Hochmut der Sterblichen einzuschüchtern, zu vernichten oder zu beugen.²²

Hier wird deutlich, wie sehr diese Ausführungen der neuen politischen Situation zum Trotz weiterhin auf der Linie der Frühen Kirche lagen, wo es der einzelnen Christin, dem einzelnen Christen nicht zukam, über das, was des Kaisers ist, zu reflektieren. Natürlich mochte es sein, dass es inzwischen christliche Kaiser gab, aber die waren Teil einer «natürlichen *Ordnung*» (und dieser Ordnungsbegriff wird uns noch beschäftigen).²³ Herrscher und *Principes* hatten ihre Autorität ja nicht aus sich selbst, sondern – als Teil dieser Ordnung – von Gott verliehen, so dass es ihnen auch tatsächlich zustand, über den Beginn eines Krieges zu entscheiden.²⁴ Denn dass ihnen solches zustand, dass grund-

22 Augustin: Contra Faustum XXII.74-75 (Anm. 20), 673: De iustis quidem iniustisque bellis nunc disputare longum est et non necessarium. Interest enim, quibus causis quibusque auctoribus homines gerenda bella suscipiant; ordo tamen ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit, exequendi autem iussa bellica ministerium milites debeant paci salutique communi. Bellum autem, quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi dubitare fas non est uel ad terrendam uel ad obterendam uel ad subiugandam mortalium superbiam. Dazu auch Jensen: Krieg um des Friedens willen (Anm. 14), 80f.

23 Dazu auch Lee: Selective Memory (Anm. 12), 312, Mattox: Theory of Just War (Anm. 8), 102f.; Kiesel: Die Ambivalenz des Guten (Anm. 10), 101.

24 Vgl. Augustin: Contra Faustum XXII.75 (Anm. 20), 673: «Es gibt nämlich keine Macht, ausser Gott ordnet sie an oder lässt sie zu» – non est enim potestas nisi a Deo siue iubente siue sinente.

sätzlich mit Fug ein Krieg begonnen werden durfte, das hatte Gott ja selbst vordemonstriert in den zahlreichen, von ihm veranlassten Kriegen des Alten Testaments.

Damit sind wir wieder bei Augustins eigentlichem theologischen Problem: Weil er davon ausgehen will, dass der alt- und der neutestamentliche Gott ein- und derselbe sind, und weil der alttestamentliche Gott Kriege veranlasst hat, kann es für Augustin gar nicht anders sein, als dass es legitime Kriege gibt. Denn sonst müsste er den Manichäern recht geben und wie einst Markion das Alte Testament fallen lassen. Das scheint mir nun ein ganz wesentlicher Punkt zu sein, der mindestens bis ins 18., wenn nicht bis ins 20. und 21. Jahrhundert von Bedeutung blieb: Solange Christinnen und Christen die Bibel als historischen Bericht verstanden und an ihr als ganze festhalten wollten, mussten sie davon ausgehen, dass es gerechte Kriege gab.

Für Augustin war damit allerdings erst ein Teil seines theologischen Problems gelöst: Offen war weiterhin die Frage nach der Theodizee. Wenn Gott Kriege veranlasste, trug er dann nicht auch die Verantwortung für all das Leid und Übel, das deren Folge war? Im eben gelesenen Zitat zeichnet sich bereits ab, dass Augustin keinesfalls Gott die Schuld am durch Kriege verursachten Leid geben wollte – denn es handelte sich bei göttlich befohlenen Kriegen um Strafkationen wider den menschlichen Hochmut, so dass die Schuld ganz allein bei den Menschen lag. Hätten sich die Menschen nicht versündigt, dann wäre auch kein göttlicher Krieg nötig gewesen, so dass die Schuld der Menschen zur *causa iusta* für göttlich veranlasste Kriege wurde. Doch damit wird es heikel, denn das heisst, dass auch bei anderen gerechten Kriegen – weil dazu ja ein legitimer Anlass gehört – die Schuld nicht bei den Kriegführenden, sondern bei den Bekriegten liege, dass es in einem gerechten Krieg also die Angegriffenen seien, die für all das Leid und die Zerstörung die Verantwortung tragen müssen. Ich betone noch einmal, dass es Augustin keinesfalls darum ging, einen theoretischen Freipass für absolutistische Monarchen zu entwickeln, mit dem diese selbst noch die *Schuld* an ihren Kriegen den Opfern zuweisen konnten; vielmehr ging es ihm darum, im Ringen um die Theodizee-Frage Gott völlig schuldlos zu halten und von daher sämtliche Verantwortung für das Böse in der Welt auf die Menschen zu laden.²⁵ Aber die Kriegs-Theorie, die er dazu

25 So stieg Augustin bereits mit einer deutlichen Feststellung in die vorliegende Problematik ein: «Die von Moses geführten Kriege soll man weder bewundern noch verabscheuen, denn

entwarf, beschränkte er eben nicht nur auf das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, sondern öffnete sie auch für innerweltliche kriegerische Auseinandersetzungen, und das sollte sich bisweilen als verheerend erweisen.

In solchem Ringen darum, alles Böse von Gott fernzuhalten, begann Augustin gar, das in seinen Augen auch Gute an Kriegen zu betonen; nämlich etwa die am Ende des letzten Zitats begegnende Züchtigung und Demütigung²⁶ – für eine *fromme* Seele konnte das ja nur eine wünschenswerte göttlich-väterliche Zurechtweisungen sein. Dem äusserlichen Schaden stand in Augustins Augen für die Frommen daher ein viel grösserer innerlicher Gewinn gegenüber, wenn man es denn nur richtig betrachtete. Und diese Trennung von Aussen und Innen²⁷ erlaubte ihm sogar, auf eine Versöhnung mit den pazifistischen Aussagen des Neuen Testaments hinzuarbeiten:

Wenn sie aber glauben, dass Gott kein Kriegführen befehlen konnte, weil der Herr Jesus Christus später sagte: «ich aber sage euch: widersteht nicht dem Bösen, sondern wenn dich einer auf deine rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die linke hin», dann müssen sie verstehen, dass diese Haltung nicht den Körper, sondern das Herz betrifft. Denn dort ist der heilige Sitz der Tugend, welche auch in jenen unseren alten, gerechten Vätern wohnte. Eine solche Verteilung und Aufteilung der Zeiten verlangte aber die Ordnung, damit zuerst deutlich werde, dass selbst die irdischen Güter, zu denen auch menschliche Herrschaft und Siege über die Feinde zählen, allein auf des einen wahren Gottes Macht und Entscheidungsgewalt zurückgehen.²⁸

auch darin hat er sich – indem er bloss den göttlichen Befehlen gehorchte – nicht grausam, sondern gehorsam gezeigt; und auch Gott, als er dies befahl, war nicht grausam, sondern bestrafte angemessen, wer es verdient, und warnte, wer es nötig hatte» – [...] *nec bella per Moysen gesta miretur aut horreat, quia et in illis diuina secutus imperia non saeuens, sed oboediens fuit, nec Deus, cum iubebat ista, saeuiebat, sed digna dignis retribuebat dignosque terrebat* (Augustin: *Contra Faustum* XXII.74 [Anm. 20], 671f.); dazu passt dann auch der bekenntnishafte Satz am Ende dieser Ausführungen: «Gott kann nichts Böses befehlen, wie jeder weiss, der ihm dient» – *quem male aliquid iubere non posse nemo, qui ei seruit, ignorat* (ebd. XXII.75, 673).

26 Vgl. Augustin: *Contra Faustum* XXII.75 (Anm. 20), 673: «Selbst wenn ein Krieg aufgrund von menschlicher Gier geführt wird, kann er nicht nur Gott nichts anhaben, der unvergänglich ist, sondern auch seinen Heiligen nicht, denen er vielmehr als Übung in Geduld und als Demütigung der Seele und als Empfang väterlicher Züchtigung zum Nutzen gereicht» – *quando ne illud quidem, quod humana cupiditate geritur, non solum incorruptibili Deo, sed nec sanctis eius obesse aliquid potest; quibus potius ad exercendam patientiam et ad humiliandam animam ferendamque paternam disciplinam etiam prodesse invenitur*.

27 Dazu dann auch D.H. Weiss: *Aquinas's Opposition to Killing the Innocent and its Distinctiveness Within the Christian Just War Tradition*, JRE 45 (2017) 481–509 (484).

28 Augustin: *Contra Faustum* XXII.76 (Anm. 20), 674: *Si autem propterea putant non potu-*

Was hier erneut und besonders prominent begegnet, ist dieser Begriff der Ordnung, einer Ordnung, nach der Gott das Weltgeschehen eingerichtet hatte und die nun als Grundstruktur den Menschen – ihrem sündigen Tun zum Trotz – aufzeigte, was richtig und was falsch sei. Gut zehn Jahre später und vor dem Eindruck der Plünderung Roms durch die Goten, einem allgemein als massiven Ordnungsverlust empfundenen Ereignis, sollte Augustin diese Ansätze weiterentwickeln zu seiner Lehre von der *civitas Dei*, dem Gottesstaat, als Gegensatz zu irdisch manifestierten Staatswesen, die zwar auch ihre göttliche Ordnung hatten – der Kaiser war ja Kaiser von Gottes Gnaden –, aber als bloss weltliche, diesseitige Gebilde dem letztlichen Untergang geweiht waren.²⁹

Diese nunmehr klare Scheidung von zwei *civitates* sollte es Augustin erlauben, deutlich stärker als in *Contra Faustum* zu betonen, dass das Ziel auch von kriegesischen Handlungen immer der Friede sein müsse, selbst wenn dessen vollkommene Durchsetzung in eschatologischer Perspektive allein der *civitas Dei* vorbehalten blieb. Was den irdischen *civitates* blieb, war, wo die göttliche Ordnung durch das sündige Tun der Menschen verletzt war, diese wieder herzustellen und damit dem Frieden entgegenzuarbeiten. Ein letztes Augustin-Zitat dazu aus Buch 19 von *De civitate Dei*:

So besteht denn der Friede eines Körpers in dem geordneten Verhältnis seiner Teile [...], der Friede zwischen Leib und Seele in dem geordneten Leben und Wohlbefinden des beseelten Wesens [...], der Friede unter Menschen in der geordneten Eintracht [...], der Friede des Staates in der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen, der Friede des himmlischen Staates in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung. Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist.³⁰

isse Deum bellum gerendum iubere, quia Dominus postea Iesus Christus, *ego*, inquit, *dico vobis non resistere aduersum malum; sed si quis te percusserit in maxillam tuam dexteram, praebe illi et sinistram*, intellegant hanc praeparationem non esse in corpore, sed in corde; ibi est enim sanctum cubile uirtutis, quae in illis quoque antiquis iustis nostris patribus habitauit sed eam rerum dispensationem ac distributionem temporum ordo poscebat, ut prius adpareret etiam ipsa bona terrena, quibus et humana regna et ex hostibus uictoriae deputantur, propter quae maxime ciuitas inpiorum diffusa per mundum supplicare idolis et daemonibus solet, non nisi ad unius Dei ueri potestatem atque arbitrium pertinere.

29 Mattox: Theory of Just War (Anm. 8), 26f.; Kiesel: Die Ambivalenz des Guten (Anm. 10), 111.

30 Augustin: De civitate Dei XIX.13, ed. B. Dombart / A. Kalb, CCSL 48, 1955, 678f.: Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium [...], pax corporis et animae ordinata uita

1.2 Thomas von Aquin

Lassen wir Augustin damit stehen.³¹ Seine grundlegende Bedeutung für das lateinische Christentum beförderte auch den Erfolg seiner Lehre vom gerechten Krieg, die nun allerdings weitgehend losgelöst vom unmittelbaren theologischen Kontext rezipiert wurde, aus dem heraus Augustin sie ursprünglich entwickelt hatte. Als kurzes Theoriestück fand sie im 12. Jahrhundert Eingang ins *Decretum Gratiani*, einen kirchenrechtlichen Grundtext,³² so dass die Kriterien, die Augustin zusammengetragen hatte, zum selbstverständlichen Gerüst jeglicher theologischen und auch juristischen Auseinandersetzung mit Kriegsfragen wurden. Das lässt sich sehr schön an einem anderen, ebenfalls äusserst wirkmächtigen Text zeigen, an der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Zu Thomas' Person sei bloss gesagt, dass er als Dominikaner einem Orden angehörte, der ursprünglich in Südfrankreich gegründet worden war als Reaktion auf die dortigen Erfolge der Katharer.³³ Die Katharer waren eine von gnostisch-dualistischen Motiven geprägte und von der Kirche als Häresie verfolgte Bewegung, gegen die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts unter Papst Innozent III sogar ein innereuropäischer Kreuzzug geführt wurde. Wir befinden uns also längst in diesem Zeitalter der Kreuzzüge, einer Form also von Angriffskriegen, die aber gemeinhin als göttlich legitimiert dargestellt wurden und bei denen es daher, wie inzwischen klar sein sollte, keiner allzu grossen

et salus animantis [...], pax hominum ordinata concordia [...], pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (hier nach der Übersetzung von W. Thimme: Vom Gottesstaat, München 1997, II.552).

- 31 Weitere Punkte, mit denen Augustin die abendländische Kriegslehre massgeblich beeinflussen sollte, waren seine Forderungen, dass Soldaten von regeltem Sold statt von Beute leben sollten und dass gefangene Feinde nicht hingerichtet, sondern «bloss» versklavt werden sollten, vgl. Jensen: Krieg um des Friedens willen (Anm. 14), 90–92. Was die Versklavung betraf, hielt Augustin aber explizit fest, dass kein Mensch «von Natur aus Sklave» sei: Augustin: De civitate Dei XIX.15 (Anm. 26), 682: Nullus autem natura [...] servus est hominis aut peccati. Zur Sklavenproblematik vgl. dann unten, bei Anm. 57.
- 32 Gratianus: Decretum II.23, q. 2, ed. A. Friedberg, Corpus iuris canonici 1, Leipzig 1879, 894f.; vgl. Kleemeier: Krieg, Recht, Gerechtigkeit (Anm. 16), 17. Von Bedeutung wurde vor allem die *auctoritas principis*, um das Fehdewesen eindämmen zu können.
- 33 Ausführlich und mit weiterführender Literatur G.M. Reichberg: Thomas Aquinas on War and Peace, Cambridge 2017; vgl. auch Jensen: Krieg um des Friedens willen (Anm. 14), 120–139; Zinser: Religion und Krieg (Anm. 2), 83–86; sowie Weiss: Aquinas's Opposition to Killing the Innocent (Anm. 27).

theoretischen Finesse bedurfte, um sie auf der Grundlage der augustinischen Kriterien als gerechte Kriege darzustellen.³⁴

Bei Thomas scheinen diese realpolitischen Hintergründe auf einen ersten Blick allerdings keine Rolle zu spielen. In der zweiten Hälfte des zweiten Teils seiner *Summa* (der II^aII^{ae}; Thomas dürfte den vorliegenden Abschnitt um 1270 verfasst haben)³⁵ fügte er im Rahmen der Morallehre einen nüchtern gehaltenen Abschnitt über den Krieg ein, in dem er insbesondere der Frage nachging, ob Kriegführen immer eine Sünde sei. Thomas hielt es nicht einmal für nötig, als Antwort eine explizite Verneinung (oder auch Bejahung) zu geben, vielmehr stieg er in die Beantwortung direkt mit der Feststellung ein, dass es «für einen gerechten Krieg» drei Dinge brauche:

Erstens die Vollmacht des Fürsten, auf dessen Befehl hin der Krieg zu führen ist. Denn es ist nicht Sache einer Privatperson, einen Krieg zu veranlassen. [...] Da nämlich die Sorge für die öffentliche Ordnung den Fürsten anvertraut ist, ist es auch ihre Sache, die öffentliche Ordnung der ihnen unterstehenden Stadt oder des Königreiches oder einer Provinz zu schützen. [...] Zweitens wird ein gerechter Grund verlangt. Es müssen nämlich diejenigen, die mit Krieg überzogen werden, dies einer Schuld wegen verdienen. [...] Drittens wird verlangt, dass die Kriegführenden die rechte Absicht haben, nämlich entweder das Gute zu mehrn oder das Böse zu meiden.³⁶

Der Ausschnitt spricht weitgehend für sich selbst und es finden sich in kondensierter Form sämtliche Elemente, die Augustin zusammengetragen hatte: die drei Kriterien, der Ordnungsbegriff, die Idee, dass den Fürsten ihre Macht von Gott anvertraut sei, und der Gedanke, dass die Schuld bei einem gerechten Krieg bei den Bekriegten liege. So weit, so knapp.

34 A. Bysted: *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades*, c. 1095–1216, Leiden 2015, 209–212; vgl. aber auch oben, Anm. 9.

35 Zum Kontext dieses Teils der *Summa Theologiae* vgl. J. McEvoy: *Freundschaft und Liebe*, in: Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae*, hg.v. A. Speer, Berlin 2005, 298–321.

36 Thomas von Aquin: *Summa theologiae* II^aII^{ae}, q. 40, a. 1, ed. P. Caramello, Turin 1962, 206f.: *Utrum bellare semper sit peccatum. Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere [...]. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. [...] Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. [...] Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur.*

Spannender wird es, wenn man sich Thomas' Umsetzung dieses Theoriegerüsts auf die damals im Raum stehende Kreuzzugsfrage ansieht, und zwar von Kreuzzügen sowohl gegen Muslime als auch gegen häretische Gruppierungen innerhalb des christlichen Europas. Diese Auseinandersetzung findet sich allerdings an etwas verborgener Stelle. Am Beginn der *II^aII^{ae}* war Thomas unter anderem auf den Begriff des Unglaubens eingegangen und hatte in dem Zusammenhang gefragt, ob man Ungläubige eigentlich zum Glauben zwingen dürfe.³⁷ Und wie es sich für einen Scholastiker gehörte, führte Thomas als Antwort erst einmal eine Differenzierung ein:

Von den Ungläubigen haben einige niemals den Glauben angenommen, wie die Heiden und die Juden. Solche sind denn auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, damit sie aus sich glauben; denn Glauben ist Sache des Willens.³⁸

Das Argument klingt reichlich vernünftig: Glaube ist nichts, was sich erzwingen lässt, und daher wäre es auch sinnlos, jemanden durch Gewaltanwendung zum Glauben bringen zu wollen. In der Konsequenz hiess das natürlich auch, dass ein Krieg gegen Ungläubige – einfach nur, weil es sich um Ungläubige handelte – nicht erlaubt war. Allein, es liessen sich durchaus andere Gründe finden, um gegen sie in den Krieg zu ziehen:

Doch müssen sie [die Ungläubigen] von den Gläubigen, wenn die Möglichkeit besteht, genötigt werden, dem Glauben nichts in den Weg zu legen, sei es durch Lästerungen [...] oder gar durch offene Verfolgungen. Und aus diesem Grund führen die Christen häufig Krieg gegen die Ungläubigen, nicht um sie zum Glauben zu zwingen, sondern nur deshalb, um sie zu nötigen, den Glauben an Christus nicht zu hindern.³⁹

37 Vgl. J.H. Weed: Aquinas on the Forced Conversion of Jews. Belief, Will, and Toleration, in: *Jews in Medieval Christendom*, hg.v. S.T. Not, Leiden 2013, 129–146. Dazu auch Jensen: *Krieg um des Friedens willen* (Anm. 14), 137.

38 Thomas von Aquin: *Summa theologiae II^aII^{ae}*, q. 10, a. 8 (Anm. 36), 58: *Utrum infideles compellendi sint ad fidem? Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est.*

39 Ebd. 58f.: *Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediunt vel blasphemias [...], vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant [...], sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediunt.*

Dass dies ein einigermaßen massvoller Ansatz ist, wird nicht direkt deutlich⁴⁰ – Thomas ist aber immerhin zugute zu halten, dass er mitten im Zeitalter der Kreuzzüge aufgrund der Anforderung, dass ein Krieg einen gerechten Grund haben muss, dahin gelangte, nicht jede Form von Krieg gegen Heiden *per se* gut zu heissen. Ohnehin gab es ja auch noch eine zweite Art von Ungläubigen, nämlich die Häretiker, und dort sah es mit Zwang und Gewaltanwendung schon weniger massvoll aus. Im direkten Anschluss an den vorangegangenen Text schreibt Thomas:

Es gibt aber andere Ungläubige, die einmal den Glauben angenommen haben und ihn offen bekennen, wie die Häretiker und alle Abtrünnigen. Und solche sind auch mit körperlichen Mitteln zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für allemal angenommen haben.⁴¹

Das erstaunt etwas. Denn warum soll bei Häretikern und Abtrünnigen, bei solchen also, die sich weiterhin Christen nennen, aber in wichtigen Punkten der etablierten Lehre nicht folgen, warum soll bei ihnen erlaubt sein, was bei Juden und Heiden nicht erlaubt ist? Die vordergründige Antwort, die Thomas liefert, bezieht sich auf das ursprüngliche Verständnis von Religion als Anbindung, als rechtliche und rechtlich bindende Verpflichtung, so dass Häresie und Apostase einen Rechtsbruch darstellen, der entsprechend geahndet werden darf – oder mehr noch: geahndet werden muss. Denn, und das scheint mir hier erneut im Hintergrund zu stehen, solche Rechtsbrüche sind eine Verletzung der Ordnung, sie sind damit eine Verletzung des Friedens; und wenn nun ein *princeps* seiner Aufgabe nicht nachkommt, die Häretiker in seinem Einflussbereich zur Rechenschaft zu ziehen, wenn er also die Friedensordnung nicht selbst herstellt, dann ist es Aufgabe und Pflicht anderer *principes*, gegen diese Häretiker in den Krieg zu ziehen und die allgemeine Ordnung wiederherzustellen.⁴²

40 G.M. Reichberg: Thomas Aquinas Between Just War and Pacifism, JRE 38 (2010), 219–241, sowie J.R. Bowlin: Democracy, Tolerance, Aquinas: JRE 44 (2016) 278–299 (285). Vgl. auch K. Pultar: «Sklaven von Natur aus»? Die *servitus* bei Thomas von Aquin, in: Theologie und Sklaverei von der Antike bis in die frühe Neuzeit, hg.v. N. Priesching und H. Grieser, Hildesheim etc. 2016, 91–132.

41 Thomas von Aquin: Summa theologiae II^aII^{ae}, q. 10, a. 8 (Anm. 36), 59: Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur, sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

42 Im Hintergrund dürfte hier natürlich die Katharerfrage stehen, wie sie das auch an anderen

Damit scheint eines klar: Die Lehre vom gerechten Krieg hatte durchaus Potential. Sie hatte das Potential, Wildwuchs und Willkür einzudämmen, und das längst nicht nur mit Blick auf die Kreuzzüge, sondern etwa auch mit Blick auf das Fehdewesen, weil eben nicht mehr jeder dahergelaufene Ritter einen bewaffneten Konflikt anzetteln durfte; und Krieg durfte zwar zur Wiedergutmachung eines begangenen Unrechts geführt werden, aber nicht als reiner Rachezug. Aber die Lehre hatte eben auch das Potential, schönzureden, bzw. schönzuthetheoretisieren, was an Kriegen so anstand, und gerade in der Verbindung mit einem starken Ordnungsbegriff, wie ihn das lateinische Mittelalter kannte, schien es ein leichtes, in etwelchen Ordnungsverletzungen einen gerechten Grund für das Führen eines Krieges zu finden.⁴³

II Die Indio-Frage

Wie ambivalent dieses Potential war, sollte sich auch in der Frage nach dem Umgang mit der indigenen Bevölkerung Mittelamerikas zeigen, nachdem Kolumbus 1492 den Kontinent – aus europäischer Perspektive – entdeckt hatte. Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Darstellung. Auch im frühen 16. Jahrhundert blieb – dieser «Entdeckung» Amerikas, den Impulsen der Renaissance und selbst auch dem Kommen der Reformation zum Trotz – vieles gleichsam «mittelalterlich»; Theologien, Philosophien und auch politische Theorien erhielten zwar neue Impulse, doch prägten weiterhin ähnliche Fragen das politische Klima – aus den Sarazenen waren inzwischen zwar Türken geworden, aber das Thema eines Kreuzzugs war deswegen nicht vom Tisch, und auch die Ressourcen, auf die man zur Behandlung dieser Fragen zurückgriff, blieben sich gleich.⁴⁴ Mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Krieg waren es am Beginn der Neuzeit aber doch zwei Faktoren, die hinzukamen und die es entsprechend zu bedenken galt: Erstens fanden sich bereits seit den Hussitenkriegen, und dann vollends mit der Durchsetzung der Reformation

Stellen von Thomas' Kriegslehre tat, vgl. Reichberg: *Between Just War and Pacifism* (Anm. 40), 230 und 236, sowie J. Oberste: *Krieg gegen Ketzer? Die «defensores», «receptatores» und «fautores» von Ketzern und die «principes catholici» in der kirchlichen Rechtfertigung des Albigenserkrieges*, in: *Krieg und Christentum* (Anm. 8), 368–391.

43 Vgl. G. Wieland: *Die Ordnung des Kosmos und die Unordnung der Welt*, in: *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, hg.v. B. Schneidmüller, Ostfildern 2006, 19–36.

44 Vgl. N. Bisaha: *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia 2004.

im Einzugsgebiet der lateinischen Christenheit mehrere Formen von Christentum, die sich gegenseitig die Legitimität absprachen, aber innerhalb einzelner Herrschaftsbereiche je als legitim galten. Die eine Ordnung, von der mittelalterliche Theologen zumindest *idealiter* noch hatten ausgehen können, existierte nicht mehr.⁴⁵ Zweitens, und das soll uns hier vor allem interessieren, drang mit den Erkundungen der Neuen Welt die Existenz von Völkern ins abendländische Bewusstsein, die vom Christentum bisher nicht nur nichts gehört hatten, sondern nichts davon hatten hören können, und die zudem eine Lebensweise aufzeigten, die jeglichen Ordnungsvorstellungen lateinischer Gelehrter widersprach und daher schlicht als barbarisch taxiert wurde.⁴⁶ Wie aber war mit diesen Barbaren politisch umzugehen?

II.1 John Mair

Einer der ersten, der sich mit dieser Frage auseinandersetzte, war ein schottischer Theologe, ein Scholastiker namens John Mair, der fast seine gesamte akademische Karriere an der Pariser Universität verbrachte.⁴⁷ Wie alle scholastischen Theologen verfasste Mair als Abschluss seiner akademischen Ausbildung einen sogenannten Sentenzenkommentar, ein theologisches Überblickswerk, das er ab 1509 publizierte und in dessen zweitem Band er an einer reichlich unscheinbaren Stelle ganz unverhofft auf die Frage zu sprechen kam, ob es christlichen Herrschern erlaubt sei, die Sarazenen, die Tartaren und die übrigen Heiden anzugreifen, indem Krieg gegen sie geführt werde.⁴⁸ Auch John Mair stieg gut scholastisch zuerst einmal mit einer Differenzierung in diese Problematik ein:

45 Dazu J. Burkhardt: Konfessionsbildung und Staatsbildung. Konkurrierende Begründungen für die Bellizität Europas?, in: Krieg und Christentum (Anm. 8), 527–552.

46 V. Seth: Europe's Indians. Producing Racial Difference, 1500-1900, Durham/London 2010, sowie C. Dierksmeier: Globalization Ethics in the Sixteenth Century? Why We Should Re-Read Francisco de Vitoria, in: Bartolomé de Las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion, hg.v. D.T. Orique und R. Roldán-Figueroa, Leiden 2019, 197–217.

47 Zur Person vgl. J. Farge: John Mair: An Historical Introduction, in: A Companion to the Theology of John Mair, hg.v. J.T. Slotemaker und J.C. Witt, Leiden 2015, 13–22.

48 John Mair: In secundum sententiarum d. 44, q. 3, Paris 1510, fol. 96ra: Secundo circa hanc materiam quaeritur an licite Christiani principes possint impetere saracenos – proprie agarenos, tartaros et reliquos gentiles – bella movendo. Mit Blick auf Augustin und den Kontext seines *Contra Faustum* ist zu beachten, dass auch bei Mairs Text die Theodizeefrage im Hintergrund steht, geht es doch in dieser 44. Distinktion um die Frage nach dem Ursprung des menschlichen Vermögens zu sündigen.

Unter den Ungläubigen gibt es einige, die Ländereien der Christen besetzt halten [...]; andere gibt es, die Ländereien nicht so über Raubzüge besitzen, sondern aufgrund von gültigen heidnischen Rechtstiteln (d.h. Titel, die ein heidnischer Philosoph gerecht nennen würde), und die können sich auf unterschiedliche Weise verhalten: Entweder erlauben sie den Christen, Christus zu predigen unter denen, die Christus und das Gesetz nicht verachten, oder sie widersetzen sich der Einpflanzung des Glaubens.⁴⁹

Wer nun meinte, dass John Mair dieser Differenzierung gemäss seine Eingangsfrage unterschiedlich beantworten würde, sollte sich täuschen. Zwar war es im ersten Fall besonders naheliegend, dass es den Christen erlaubt sein sollte, Krieg gegen heidnische Besetzer christlicher Lande zu führen,⁵⁰ doch beanspruchte er ganz allgemein, dass christliche Fürsten heidnische Länder besetzen durften, und zwar aufgrund der Autorität der Kirche. Denn, so begründete John Mair:

Ein untergeordneter Machthaber, der auf jede Weise die Abspaltung von seinem Vorgesetzten betreibt, von dem er sämtliche Autorität zum Herrschen erhalten hat, verdient es legitimerweise, dass er seiner Herrschaft beraubt wird. Aber alle Ungläubigen, zu welcher Sekte auch immer sie gehörten, haben sich bemüht, die Abspaltung von Christus zu betreiben, von dem sie sämtliche Macht erhalten haben, wie aus Römer 13 deutlich wird.⁵¹

Bereits Augustin hatte ja das frühchristliche sich Abfinden mit weltlicher Herrschaft ganz dem biblischen Zeugnis gemäss dahingehend in seine Kriegelehre integriert, dass Herrschaft von Gott komme, was natürlich auch für heidnische Herrscher gelten musste.⁵² Wenn heidnische Herrscher nun aber das Christentum nicht förderten oder ihm gar aktiv Hindernisse in den Weg legten, dann

49 Ebd., fol. 96ra-b: Respondetur nam infidelium aliqui sunt habentes terras Christianorum [...]. Alii sunt habentes terras non sic per rapinam, sed gentilibus titulis iustis, hoc est titulis quos gentilis philosophus iustum appellaret; et tales possunt multifariam se habere: vel permittunt Christianos praedicare fidem Christi, inter illos Christum et legem non contemnentes; vel resistunt plantationi fidei.

50 Zu solch heidnischen Besatzungen eigentlich christlicher Lande zählte Mair grosszügig Syrien und die Levante, Aegypten, Arabien, die Türkei und Griechenland: ebd., fol. 96ra-b. Dies war seit jeher ein klassisches Argument in den Kreuzzugslegitimationen, vgl. Schmugge: «Deus lo vulv?» (Anm. 9), 94.

51 John Mair: In secundum sententiarum d. 44, q. 3 (Anm. 48), fol. 96rb: Dominus inferior omni via procurans discessionem a suo superiori a quo totam auctoritatem dominandi habet iuste meretur privari illo dominio; sed omnes infideles cuiuscumque secte fuerint moluntur procurare discessionem a Christo, a quo est omnis potestas, ut patet Rom. xiii.

52 S.o., Anm. 24.

war das Auflehnung, und damit Ordnungsverletzung und Rechtsbruch, so dass für John Mair die Kirche als irdische Repräsentantin der göttlichen Ordnung legitimerweise zum Mittel des Krieges greifen durfte. Anders als Thomas, der allein eine aktive Behinderung der Christen als legitimen Kriegsgrund angesehen hatte, sah Mair bereits im falsch umgesetzten Herrschaftsauftrag der Heiden ein Problem, das einer Art Abfallen von Gott gleichkam und sich damit von der Apostasie der Häretiker nicht mehr grundsätzlich unterschied. Entsprechend konnte Mair auch für Heiden verlangen, was Thomas noch bloss auf Häretiker beschränkt hatte: nämlich Bekehrung unterstützt durch Gewaltanwendung.⁵³

Aber was war mit jenen Heiden der eingehenden Differenzierung, die einer friedlichen Mission keine Steine in den Weg legten? John Mair schien die Frage erst einmal schlicht sinnlos:

Über die Muslime und Tartaren, die sich einer Einpflanzung des Glaubens nicht widersetzen (d.h., die zwar den Glauben nicht annehmen wollen, aber zulassen, dass Christen die Wahrheit unseres Glaubens frei verkünden und aus den heiligen Schriften den Irrwitz von jenen hervorheben), [darüber] brauche ich nicht zu sprechen, denn solche finden sich nirgends.⁵⁴

Allein, damit hatte John Mair es sich zu einfach gemacht. Denn bereits zur Abfassungszeit von Mairs Kommentar, nur wenige Jahre nach Kolumbus' erster Reise nach Amerika, stand fest, dass zwar nicht Muslime und Tartaren, dafür aber die Indios durchaus bereit waren, christliche Missionare einzulassen. Allein Mair wusste sich natürlich auch da zu helfen:

Wenn du sagst: die Spanier haben solche [also der Mission sich nicht widersetzende Heiden] im atlantischen Meer gefunden – haben sie daher zurecht die Herrschaft von ihnen weggenommen, welche ihr König vorher innehatte [...]?, dann antworte ich: Weil sie die spanische Sprache nicht verstanden und die Verkündiger des göttlichen

53 Vgl. John Mair: *In secundum sententiarum* d. 44, q. 3 (Anm. 48), fol. 96rb: «Hinzu kommt: Christliche Fürsten haben ein Interesse, den christlichen Kult zu betreiben und zu befördern; aber dies geschieht am besten, wenn deren [d.h. der Heiden] Länder eingenommen und [ihnen] Christen aufgedrängt werden.» – *Praeterea Christianorum principium interest cultum divini nominis procurare et ipsum augere; sed hoc potissimum fit terras eorum capiendo et imponendo Christianos.*

54 Ebd., fol. 96va: *De Mahometistis et Tartaris plantationi fidei non resistentibus – scilicet qui nolunt fidem suscipere, sed permittunt christianos libere predicare veritatem fidei nostrae et eorum deliria ex sacris historiis depromere – non loquor, quia nusquam inveniuntur.*

Wortes nicht ohne grosses Heer zuliessen, war es nötig, hier und dort eine Festung aufzubauen [...], und weil für all dies grosse Ausgaben nötig waren, welche der andere [heidnische] König nicht begleichen wollte, ist es zulässig, dass sie erobert wurden, denn der andere [König] hätte dies der Vernunft nach wollen müssen.⁵⁵

Das Christentum, darin war sich John Mair mit all seinen christlichen Zeitgenossen einig, war die einzig vernünftige Religion, und daher hätte ein Indio-König vernünftigerweise dafür aufkommen müssen, dass seine Untertanen christianisiert wurden. Weil er das nicht tat, durfte sein Land erobert werden, um die damit verbundenen Kosten zu decken.

Damit ist vor allem eines deutlich: wenn man nur will, dann lässt sich alles so drehen, dass es gerechtfertigt klingt – sogar ein Krieg gegen Heiden, die sich dem Christentum nicht verschliessen. Aber John Mair genügte das noch nicht, denn noch viel spannender als die Rechtmässigkeit der spanischen Invasion war doch die Frage, warum die Indios nicht so vernünftig waren, für die Annahme des Christentums auch noch zu bezahlen. Und jetzt trug John Mair richtig dick auf:

Ohnehin ist es ganz anders: Dieses Volk lebt bestialisch rings um den Äquator, und auch in den Polarregionen leben wilde Menschen [...], weshalb der erste, der sie einnimmt, rechtmässig über sie herrscht. Denn der Natur nach sind das Sklaven, wie auch aus dem ersten Buch von Aristoteles' *Politik* deutlich wird, wo er sagt, dass einige von Natur aus Sklaven seien, andere frei, [...] und dass der Natur nach ein Barbar und ein Sklave dasselbe sei.⁵⁶

John Mair führte in die christlich-augustinische Lehre vom gerechten Krieg die aristotelische Lehre von den Barbaren als naturgemässe Sklaven ein.⁵⁷ Das

55 John Mair: In secundum sententiarum d. 44, q. 3 (Anm. 48), fol. 96va: Sed dicis: Hispani tales invenerunt in mari Athlantico; an iuste regnum ab eis abstulerunt quod rex eorum prius habebat? Respondetur: cum linguam hispanicam non intelligerent nec concionatores verbi divini sine magno milite admitterent, necesse erat arces munitas hic et illic extruere [...], et quia in omnibus istis faciendis magne requiruntur impense, quas rex alius non ministrat, licitum est ergo illas capere, quia alius hoc velle rationabiliter debebit.

56 Ebd.: Etiam aliud est: populus ille bestialiter vivit citra ultraque equatorem, et sub polis vivunt homines ferini [...], quare primus eos occupans iuste eis imperat, quia natura sunt servi, ut patet primi *Politicorum* III; et IV dicit Philosophus quod sunt alii natura servi, alii liberi manifestum est, et [...] quod idem sit natura barbarus et servus. Vgl. Aristoteles: *Politik* I.2, ed. Bekker 1252b8.

57 Grundlegend zu Aristoteles O. Gigon: Die Sklaverei bei Aristoteles, *Entretiens sur l'Antiquité classique* 11 (1965) 245–283; vgl. J.K. Ward: *Ethnos* in the *Politics*: Aristotle and

hiess im vorliegenden Kontext nichts weniger, als dass den Indios, weil sie eine andere Natur hatten als die freien Europäer, gar nicht dieselben Rechte zukamen, so dass es müssig war, über deren Recht zu diskutieren, vor Krieg geschützt zu werden.⁵⁸

Man kann, was John Mair hier tut, psychologisieren. John Mair war – wie gesagt – Schotte, er stammte also aus dem Norden Europas, aus der Nähe der eben auch genannten Polarregionen mit ihren Wildlingen; und die Textstelle, auf die er sich hier bei Aristoteles bezog, hatte nun dummerweise jene Barbaren, deren Natur es sei zu dienen, als das Volk bezeichnet, das im Norden lebt.⁵⁹ Nur: im Norden lebten eben beispielsweise auch die Schotten, so dass eine ganze Reihe von schottischen Gelehrten am Beginn des 16. Jahrhunderts damit kämpften, diesem aristotelischen Barbaren-Vorwurf entgegen die eigene, nördliche Zivilisiertheit zu beweisen, und dafür nach Alternativ-Modellen für die Abgrenzung zwischen Zivilisation und Barbarei suchten.⁶⁰ Was lag da näher, als gleich bei Aristoteles zu bleiben, dessen Naturen-Lehre zu bemühen und statt einem Nord-Süd-Schema, das angesichts der neu erschlossenen Welt ohnehin hinfällig schien, auf unterschiedliche Menschenwesen und damit letztlich auf ein protorassistisches Modell zu setzen?

II. 2 *Frühe spanische Zweitscholastik*

Das Unkraut war damit gesät. John Mair hatte in Paris eine ganze Reihe von spanischen Studenten, die seine Überlegungen aufsogen, damit nach Hause zurückkehrten und den dortigen Diskurs über die spanischen Eroberungen zu prägen begannen. Für einmal allerdings zeigte sich auch die positive Seite in der ambivalenten Lehre vom gerechten Krieg.

Race, in: *Philosophers on Race. Critical Essays*, hg.v. J.K. Ward und T.L. Lott, Oxford 2002, 14–37.

58 Dazu jüngst N. Matsumori: *The School of Salamanca in the Affairs of the Indies. Barbarism and the Political Order*, London 2019, 65–69; vgl. ausführlicher M. Delgado: *Die Indios als Sklaven von Natur? Zur Aristoteles-Rezeption in der Amerika-Kontroverse im Schatten der spanischen Expansion*, in: *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit. Kontinuität oder Wiederaneignung?* hg.v. G. Frank und A. Speer, Wiesbaden 2007, 353–382 (bes. 357–361).

59 Aristoteles: *Politik* VII.6, ed. Bekker 1327b23–27.

60 Vgl. U. Zahnd: *Civilized Scots? Climate, Race and the Barbarian North in Early Modern Scottish Philosophy*, in: *The Territories of Philosophy in Modern Historiography*, hg.v. K. König-Pralong et al., Turnhout 2019, 127–147.

Natürlich gab es die, welche die Lehre in John Mairs Ausprägung nutzten, um den spanischen Eroberern einen Freipass herbeizuargumentieren. Allen voran gilt dies für einen gewissen Juan Ginés de Sepúlveda, der in den 1540er Jahren in Buchform ein Lehrgespräch über die gerechten Gründe für den Krieg bei den Indios erarbeitete, den sogenannten *Zweiten Demokrates*, in dem er vor allem anhand der Nacktheit, der kultischen Riten und insbesondere des Kannibalismus der Indios deren barbarischen Status hervorstrich.⁶¹ Er schrieb da etwa:

Wollen wir also wirklich daran zweifeln, dass diese so unzivilisierten, so barbarischen, von so schändlichen Opferriten und sündhaften Religionsübungen durchsetzten Heiden mit vollem Recht und sehr zum Vorteil der Barbaren selbst von einem so äusserst gerechten König [...] und von einer frommen, menschlichsten [...] Nation zur Beherrschung unterworfen wurden? Diese Heiden [...] unterscheiden sich nun, da sie mit unserer Herrschaft auch unsere Geistesbildung aufnehmen [...], so sehr von sich selbst und ihrer vorherigen Art zu sein, wie sich eben Barbaren von zivilisierten Menschen unterscheiden [...], oder, um es einmal auszusprechen, fast schon wie Menschen von Tieren.⁶²

Und er fuhr fort:

Daraus wird nun ersichtlich [...], dass sie alle Barbaren sind [...], zur Knechtschaft erzogen, ohne Geistesbildung, die jegliche zivilisierte und dem Gemeinwohl entsprechende Lebensführung, Existenzweise und Sittlichkeit verabscheuten und durch solche Schändlichkeiten verdorben waren, von denen jede für sich genommen bereits Grund für einen allgerechtsten Krieg darstellte.⁶³

61 Allgemein zu Sepúlveda vgl. C. Schäfer: Juan Ginés de Sepúlveda und die politische Aristotelesrezeption im Zeitalter der Conquista, *Vivarium* 40 (2002) 242–271, sowie ders.: Einleitung, in: Juan Ginés de Sepúlveda: *Democrates secundus* – Zweiter Dekokrates I.11, hg. und übers.v. C. Schäfer, Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, xiii–lxxiv. Vgl. auch Jensen: Krieg um des Friedens willen (Anm. 14), 194–200.

62 Juan Ginés de Sepúlveda: *Democrates secundus* – Zweiter Dekokrates I.11 (Anm. 61), 66f.: *Has igitur gentes tam incultas, tam barbaras, tam nefandis sacrificiis et impiis religionibus contaminatas, dubitabimus ab optimo, pio iustissimo rege [...] et a pia humanissimaque [...] natione iure optimo in ditionem fuisse redactas? Qui [...] nunc cum imperio litteris et legibus ac moribus nostris acceptis [...], tantum a se ipsis et illa priore conditione differunt [...] quantum a barbaris humani, a caecis oculati, piique ab impiis, et, ut semel dicam, quantum pene homines a belluis.*

63 Ebd. 68: *Quo intelligitur [...] omnes esse [...] barbaros et serviliter educatos, sine litteris, a civili et humaniore cultu, vita et moribus abhorrentes et iis flagitiis contaminatos, quae per se alteram causam faciunt iustissimi belli.*

Sepúlveda zog diese Zuschreibung eines tierisch-barbarisch-sklavischen Status so weit, dass er die Indios überhaupt nicht mehr als Rechtsträger akzeptierte, ihnen also – den antiken Sklavengesetzen gemäss – aufgrund ihrer Natur auch etwa das Recht auf Eigentum oder auf Familie absprach, so dass es ihm rechtlich legitim schien, sie ihrer Besitztümer zu berauben und Frauen, Männer und Kinder ungeachtet ihrer Familienbande zu verhöckern.⁶⁴ Der Sklavenhandel, wie er die nächsten gut 300 Jahre westliche Expansionsgeschichte prägen sollte, hatte sein theoretisches Fundament.

Allein, es gab auch andere Reaktionen. Bereits 1519, nur 9 Jahre nach dem Erscheinen von Mairs Sentenzenkommentar, setzte sich ein gewisser Bartolomé de Las Casas gegen diese These der Indios als Sklaven von Natur zur Wehr. De Las Casas war bereits 1502 nach Mittelamerika gereist, 1507 liess er sich zum Priester weihen, wurde Missionar für die Indios, und als solcher wurde er Zeuge der Gräueltaten durch die Spanier in Mittelamerika.⁶⁵ Geschockt von den Bestialitäten, welche diese ach so zivilisierten Eroberer da begingen, machte er sich kurzum zum Anwalt der Indios. Er dokumentierte minutiös die Gräuel, die er sah oder die ihm zu Ohren kamen, und veröffentlichte diese Berichte in Spanien, was ihm mehrfach den Vorwurf des Hochverrats eintrug. Aber er stiess auch mehr und mehr auf offene Ohren, begann, sich in die gelehrten Diskurse einzubringen und veröffentlichte schliesslich eine ganze Reihe von Traktaten und Thesenreihen, in denen er das spanische Vorgehen gegen die Indios auch dem spanischen König gegenüber kritisierte.⁶⁶

Seine Kritik setzte an zwei Punkten an: Erstens verteidigte er die Indios als vollwertige Menschen wie alle anderen Menschen auch – hier ein Zitat aus einer seiner historischen Schriften:

64 So dann vor allem am Beginn von Buch II (zur Kontextualisierung vgl. X. Tubau: Canon Law in Juan Ginés de Sepúlveda's *Democrates secundus*, BHR 73 [2011] 265–277 [274f.]). Immerhin hielt auch Sepúlveda fest, dass die Verantwortlichen eines ruchlos geführten Kriegs gegen die Indios «nicht anders als Diebe und Menschenräuber» zur Rechenschaft zu ziehen seien (ebd. 50).

65 Allgemein zu de Las Casas vgl. L.A. Clayton: Bartolomé de las Casas. A Biography, Cambridge 2012, sowie D.T. Orique: The Life, Labor, and Legacy of Bartolomé de Las Casas, *Peace Review: A Journal of Social Justice* 26 (2014) 325–333.

66 De Las Casas legte sich auch direkt mit John Mair an, vgl. J. Keenan: John Mair's Moral Theology and Its Reception in the 16th Century, in: *A Companion to the Theology of John Mair* (Anm. 47), 194–220 (219f.).

Es gibt keine Völker in der Welt, so roh und ungebildet, wild und barbarisch [...] und beinahe tierisch sie auch sein mögen, die man nicht zu jeder guten Ordnung und Regierungsform bewegen kann. [...] Denn alle Völker der Welt bestehen ja aus Menschen, und für alle Menschen und jeden einzelnen gibt es nur eine Definition, und diese ist, dass sie vernunftbegabte Lebewesen sind; alle haben eigenen Verstand und Willen und Entscheidungsfreiheit, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind.⁶⁷

Das hiess natürlich, dass die Indios als ebenbürtige Rechtssubjekte zu betrachten waren, dass ihnen also Freiheits- und Eigentumsrechte und vor allem Kriege zu kommen. In der Lehre vom gerechten Krieg galten für sie daher nicht andere Massstäbe als gegenüber Bewohnern der Alten Welt, doch gab es, und das war der zweite Kritikpunkt de Las Casas', keinen ersichtlichen gerechten Grund, warum die Indios mit Krieg zu überziehen und als Kriegsgefangene zu versklaven seien. In einem Traktat über die Indiosklaverei von 1547 schrieb er:

Dass es keinen gerechten Grund gibt, liegt auf der Hand, denn von all den Gründen, die einen Krieg rechtfertigen, findet sich auch nicht einer in diesem Krieg: weder infolge eines Unrechts, das die Indios [den Spaniern] angetan, noch weil sie sie etwa verfolgt, bekämpft oder in Schrecken versetzt hätten [...]; auch nicht weil sie etwa unsere Länder besetzt gehalten [...]; auch nicht weil sie recht eigentlich Feind und wilde Gegner unseres heiligen Glaubens wären [...]. Niemals gab es ein menschliches oder göttliches Gesetz, das einen Krieg zur Ausbreitung und Predigt des Glaubens unter den Heiden und im Heidenlande, wie es jenes Westindien ist, billigen oder erlauben würde.⁶⁸

67 Bartolomé de Las Casas: *Apologética Historia Sumaria* II.48, hg.v. M. Serrano y Sanz, Madrid 1909, 127f. / *Werkauswahl* II, hg.v. M. Delgado, Paderborn etc. 1995, 376f.: Claramente parece no haber naciones en el mundo, por rudas e incultas, silvestres y bárbaras [...] y quasi brutales que sean, que no puedan ser persuadidas a toda buena orden y policía [...], porque todas las naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres y de cada uno dellos es una no más definición, y ésta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios.

68 Bartolomé de Las Casas: *Tratado sobre los Indios* I.2, in: *Obras escogidas* V, hg.v. J. Pérez de Tudela y Bueso, Madrid 1958, 258f. / *Werkauswahl* III.1, hg.v. M. Delgado, Paderborn etc. 1996, 68: Que no haya habido causa justa parece, porque vistas todas las causas que justifican las guerras, ni todas ni algunas dellas no se hallará que en esta guerra concurren. Porque ni por injurias que los indios les hobiesen hecho, ni porque les persiguiesen, impugnasen, ni inquietasen [...]; ni porque detuviesen nuestras tierras [...]; ni tampoco porque sean hostes propios o enemigos capitales de nuestra sancta fee [...]. Pues por sola la ampliación y predicación de la fee entre gentes e tierra de gentiles como son aquéllas,

De Las Casas *nutzte* also die Lehre vom gerechten Krieg, er nutzte sie, um die Unrechtmässigkeit des Vorgehens der Spanier herauszustreichen.⁶⁹ Ohne schlechthin in Abrede zu stellen, dass es gerechte Kriege geben konnte, verneinte er deziidiert, dass die vorliegende kriegerische Unterwerfung und Versklavung der Indios die Kriterien erfüllten. Mehrfach rief de Las Casas die spanische Krone daher auf durchzusetzen, dass die Eroberungskriege eingestellt, die indianischen Sklaven freigelassen und die spanischen Eroberer als Räuber und Diebe verurteilt würden. Das war – natürlich – zu viel verlangt, doch die Krone schenkte ihm insofern Gehör, als sie 1550 ein grosses Streitgespräch zwischen de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda organisierte, in dem beide ihre Argumente vorbringen durften.⁷⁰ Einen offiziellen Sieger gab es bei diesem Streitgespräch zwar nicht, aber de Las Casas war immerhin so überzeugend, dass Sepúlveda seinen *Democrates secundus* nicht veröffentlichen durfte und auch weitere spanische Verteidiger der *conquista* keine Druckerlaubnis mehr erhielten. Auf Diskursebene war das immerhin ein Sieg, auch wenn die praktischen Konsequenzen ausblieben. Spanien war so sehr auf die Einnahmen aus den Eroberungskriegen angewiesen, dass erst 1573, als Azteken- und Inkareich endgültig befriedet waren und es gar nichts mehr zu erobern gab, weitere *conquistas* offiziell für unangebracht erklärt wurden.⁷¹

Auf der Diskursebene brachte die Auseinandersetzung mit der Indio-Frage noch ein Zweites und letztlich viel Weiterreichenderes, und darauf möchte ich zum Schluss noch kurz eingehen: Ein weiterer Spanier nämlich, der in Paris unter John Mair studiert hatte, war Francisco de Vitoria, der nun nicht nur John Mairs Denken nach Spanien mit zurücknahm, sondern dort als Professor an der Universität von Salamanca Thomas von Aquins *Summa Theologiae* als Lehrbuch einführte und als aufmerksamer Zeitgenosse bald schon mit den Berichten und Gedanken de Las Casas in Berührung kam. Auch Vitoria schien, dass es für einen reinen Eroberungskrieg gegen die Indios keinen legitimen Grund gab, wozu er

nunca hobo ley divina ni humana que guerra consintiese ni permitiese.

69 Dazu jüngst D.R. Brunstetter: Las Casas and the Concept of Just War, in: Bartolomé de Las Casas, O.P. (Anm. 46), 218–242.

70 Die ausführlichste moderne Einbettung dieses Streitgesprächs findet sich bei N. Capdevilla: Impérialisme, empire et destruction, in: La controverse entre Las Casas et Sepúlveda, hg.v. N. Capdevilla, Paris 2007, 7–200. Vgl. auch C. Ginsburg: Civilization and Barbarism, *Σημειωτική – Sign Systems Studies* 45 (2017) 249–262. Eine deutsche Übertragung findet sich in Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl I, hg.v. M. Delgado, Paderborn etc. 1994, 347–436.

71 Vgl. M. Delgado: Einleitung, in: de Las Casas: Werkauswahl I (Anm. 70), 339–346 (343).

sich vor allem auf Thomas' Unterscheidung von unterschiedlichen Ungläubigen stützte und John Mair damit widersprach, dass sämtliche Ungläubige als Ordnungsbrecher letztlich wie Häretiker zu behandeln seien.⁷² Eine Eroberung war ja ein weltliches Geschäft, weshalb es, so Vitoria, auch nicht der Kirche und dem Papst zukommen konnte, einen Eroberungskrieg zu autorisieren. So unscheinbar das klingen mag, führte Vitoria damit doch zu einer Desakralisierung des Kriege Rechts, wie sie gerade mit Blick auf die sich abzeichnende innerchristliche Spaltung durch die Reformation von tragender Bedeutung werden sollte.⁷³

Den wichtigsten Schritt unternahm Vitoria aber in einem anderen Rechtsbereich. Denn de Las Casas' Verteidigung der Indios hing ja davon ab, dass man grundsätzlich akzeptierte, dass diese Indios echte Menschen und nicht naturgemässe zweitklassige Barbaren waren. Das war – so absurd das klingen mag – eine argumentative Schwachstelle bei de Las Casas, wie sich das in den noch folgenden gut 400 Jahren Sklaverei und Rassendiskriminierung bestätigen sollte.⁷⁴ Doch wenn der rechtliche Status einzelner Indios als vollwertige Rechtssubjekte nicht fest gesichert war, wie liess sich dann die Unrechtmässigkeit eines reinen Angriffskriegs gegen sie aufweisen? Vitoria war auch juristisch geschult, und er griff 1539 in einer Doppelvorlesung «über die Indios und über das Kriege Recht der Spanier gegen die Barbaren» auf einen kurzen, unter damaligen Juristen völlig geläufigen Abschnitt aus dem römischen Recht zurück, einen Abschnitt, den Vitoria nun aber entscheidend modifizierte. In den *Institutiones Iustiniani* aus dem 6. Jahrhundert stand:

Was die natürliche Vernunft bei allen *Menschen* festsetzt, das wird Recht der Völker genannt.⁷⁵

72 Vgl. Jensen: Krieg um des Friedens willen (Anm. 14), 179–194, sowie Dierksmeier: Globalization Ethics (Anm. 46).

73 Lienemann: Frieden (Anm. 11), 38f. Vgl. auch S. Kadelbach: Mission und Eroberung bei Vitoria. Über die Entstehung des Völkerrechts aus der Theologie, in: Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria, hg.v. K. Bunge et al., Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, 289–322.

74 De Las Casas selbst hatte zuerst mit solchen Unterscheidungen operiert und im Gegensatz zur Versklavung der Indios jene von Schwarzafricanern gutgeheissen. Später revidierte er aber dieses Urteil und wandte sich gegen jegliche Form von Sklaverei, vgl. M. Gillner: Batolomé de Las Casas und die Menschenrechte, JCSW 39 (1998) 143–160 (153f.), und nun A. Lampe: Las Casas and African Slavery in the Caribbean: a Third Conversion, in: Bartolomé de Las Casas, O.P. (Anm. 46), 421–436.

75 Corpus iuris civilis, Institutiones Iustiniani I.2.1, hg.v. O. Behrends et al., Heidelberg 1993,

Vitoria machte daraus:

Was die natürliche Vernunft bei allen *Völkern* festsetzt, wird Recht der Völker genannt.⁷⁶

Die Differenz klingt erst einmal banal, aber sie sollte von grösster Tragweite sein.⁷⁷ Denn in Vitorias Version waren die Träger, die Subjekte dieser Rechte, die sich aufgrund der natürlichen Vernunft bei allen Völkern fanden, nicht mehr die einzelnen Menschen, die diese Völker ausmachten, es waren also nicht mehr die einzelnen Indios, deren Status menschlicher Vollwertigkeit ja in Frage stand, sondern es waren die Völker selbst, die zu Rechtsträgern wurden. Und dass die Indios zu den *gentes* zählten, das war weit schwieriger in Frage zu stellen und zu bestreiten. Ihre Rechte waren damit zumindest juristisch gegeben.

In der Auseinandersetzung mit der Lehre vom gerechten Krieg, in der konkreten Situation eines offensichtlich ungerechten, aber nicht ohne weiteres als solcher zu definierenden Krieges begründete Vitoria damit nichts weniger als das Völkerrecht, das Völkerrecht, wie es bereits von Vitoria selbst und dann von vielen weiteren Theologen und Rechtsgelehrten in den folgenden Jahrhunderten weiter theoretisch ausgebaut,⁷⁸ aber angesichts absolutistischer und dann auch nationalistischer Staaten erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts auch praktisch zum Tragen kommen sollte. Immerhin.

Ein kurzes Schlusswort

Ich habe an einer Reihe von Beispielen aufzuzeigen versucht, wie die Auseinandersetzung mit dem uralten Lehrstück vom gerechten Krieg immer wieder

2: quod vero naturalis ratio inter omnes *homines* constituit, id [...] vocatur ius gentium.

76 Francisco de Vitoria: *De Indis recenter inventis* III.2, hg.v. W. Schätzel, Tübingen 1952, 92f.: quod naturalis ratio inter omnes *gentes* constituit, vocatur ius gentium.

77 Die moderne Forschung stellt zwar in Frage, ob Vitoria explizit einen neuen Rechtstitel habe definieren wollen – doch entscheidender als Vitorias mögliche Absicht war, dass insbesondere von Francisco Suarez der Begriff dann tatsächlich als eigener Rechtstitel rezipiert wurde, vgl. T. Kleinlein: *Konstitutionalisierung im Völkerrecht. Konstruktion und Elemente einer idealistischen Völkerrechtslehre*, Heidelberg 2012, 237–259.

78 Vgl. J. Schwarz: *Völkerrecht*, in: *Handbuch der Internationalen Politik*, hg.v. C. Masala et al., Wiesbaden 2010, 353–367 (354f.), sowie M. Kaufmann: *Francisco de Vitorias Beitrag zur Ablösung des ius gentium vom ius naturale*, in: *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria* (Anm. 73), 393–409.

die Ambivalenz dieser Lehre hat aufscheinen lassen. So sehr sie dazu gedacht schien, angesichts der schlichten Existenz von Kriegen eine theologische Einordnung und Kriterien zumindest zur Eindämmung des Kriegswesens zu bieten, hat sie historisch doch immer auch anders gewirkt und Kriege weniger eingedämmt, als vielmehr legitimiert. Diese Ambivalenz hat sie übrigens auch in ihrem zeitgenössischen Revival, in ihrer Entstaubung am Beginn des 21. Jahrhunderts nicht verloren. Natürlich hat die überragende Mehrheit der eingangs erwähnten US-kirchlichen Statements den anstehenden dritten Golfkrieg *nicht* gutgeheissen und die Lehre vom gerechten Krieg deswegen aufgegriffen, um dieser Kritik eine solide Substanz zu verleihen. Aber es ist bezeichnend, dass von den marginalen vier Statements, die sich für eine Invasion in den Irak aussprachen, jedes einzelne explizit auch auf die Lehre vom gerechten Krieg zurückgriff und die Kriterien für gegeben hielt, einen Angriff auf den Irak zu starten.⁷⁹ Sind solche Lehren daher nur Makulatur, ist solch gelehrtes Nachdenken und Aktualisieren von historischen Theorien bloss eine Farce? Wie auch bei der Pazifismus-Debatte lässt sich hier keine abschliessende Antwort geben – aber das historische Material zeigt doch immerhin, dass die Lehre vom *bellum iustum* durchaus auch einen positiven Effekt auf das theologische Ringen um die Rechtmässigkeit von Kriegen hatte und daher nicht vorschnell zu den verstaubten Begrifflichkeiten zurückgestellt werden sollte.

79 S.o., Anm. 5; sowie Lee: Selective Memory (Anm. 12).

Abstract

Spätestens seit dem 2. Irakkrieg ist die «Lehre vom gerechten Krieg» wieder in aller Munde, mit der seit der Spätantike legitime von illegitimen Kriegsakten unterschieden werden sollten. Sie steht allerdings seit jeher im Verdacht, eher als Feigenblatt denn als Hindernis für Militäreinsätze genutzt worden zu sein. Anhand historischer Beispiele zeichnet der Beitrag nach, wie die Lehre entwickelt und – insbesondere mit Blick auf die spanischen Eroberungskriege in Mittelamerika – genutzt wurde, um die Rechtmässigkeit von Kriegen zu beurteilen. Dabei zeigt sich, dass ihr Potential durchaus ambivalent war; doch ähnlich, wie bei militärischen Interventionen selbst, die manchmal noch grösseres Leid verhindern, ist auch die Lehre vom gerechten Krieg als potentiell hilfreiches (wenn auch nicht unfehlbares) Theoriegerüst zu betrachten.

At the latest since the Second Iraq War, the «just war theory» has again been on all minds, which since late antiquity was intended to distinguish legitimate from illegitimate acts of war. However, this theory has always been suspected to have been used more as a fig leaf than as a hindrance to military operations. Based on historical examples, the article traces how the doctrine was developed and – especially in view of the Spanish conquest wars in Central America – how it was used to assess the legitimacy of wars. It is shown that its potential was ambivalent indeed; but similar to military interventions which sometimes prevent greater suffering, the just war theory should be regarded as a potentially helpful (though not infallible) theoretical framework.

Ueli Zahnd, Genf