Francisco de Vitoria

und der Disput um die Rechtstitel der *Conquista* in der Neuen Welt

von Ingo Runde

Inhalt:

1. Zu Person und Wirken Vitorias
2. Vitoria und der 'gerechte Krieg':
   a) Dürfen Christen Krieg führen?
   b) Wer darf einen 'gerechten' Krieg erklären?
   c) Die 'gerechten' Kriegsgründe
   d) Das Kriegsrecht bei Vitoria
3. Grundlagen und Kompetenzen eines Staates
4. Vitoria und die Neue Welt:
   a) Zum Rechtsstatus der Barbaren vor der Ankunft der Spanier
   b) Illegitime Rechtstitel der Conquista
   c) Legitime Bedingungen spanischer Prävalenz
5. Informationsquellen über die Ereignisse in der Neuen Welt
6. Ergebnisse
7. Anmerkungen
8. Literaturverzeichnis

Das Jahr 1492, eng verknüpft mit weltbewegenden Ereignissen wie der Entdeckung Amerikas, der Einnahme Granadas durch die Katholischen Könige oder der Vertreibung der Juden aus Spanien und durch diese Kumulation historischer Wendepunkte von vielen Fachleuten als Ende des Mittelalters apostrophiert, sorgte anläßlich seines fünfhundertsten Jahrestages 1992 immer wieder für Schlagzeilen und weltweite Dispute. Dabei ging es nicht allein um die Person des Christoph Kolumbus, sein Schicksal und seine nautischen Fähigkeiten. Viel heftiger wurde um das Thema der Menschenrechte gestritten, um Eurozentrismus und tendenziöse Geschichtsschreibung sowie um das nach dem Ende des kalten und dem Auflodern heißer Kriege an vielen Kriesenherden dieser Welt gerade heute so wichtige und aktuelle Problem des gerechten Krieges (*bellum iustum*), welches in der frühen Neuzeit eng mit dem der Legitimität und Validität der Schwertmission verbunden war.

Eine Vielzahl namhafter Gelehrter des 16. Jahrhunderts beschäftigte sich bald nach Verlautbarung der Entdeckung fremder Kulturen in einer neuen Welt mit dadurch aufgeworfenen oder zumindest in neuem Lichte erscheinenden Fragen von fundamentaler staatsrechtlicher Bedeutung. Der Jurist Dr. Juan Gines de Sepúlveda wie die Dominikaner Bartolomé de las Casas und Francisco de Vitoria ermöglichen durch ihre prononcierten Standpunkte eine gewisse Disposition der äußerst vielfältigen und mehr oder weniger konträren Meinungen. Doch jeder einzelne, erst recht aber alle drei Positionen zusammengenommen, sprengen den Rahmen dieser Arbeit. So wird eine thematische und personelle Eingrenzung notwendig. Wie aus dem Titel ersichtlich, erfolgt sie durch eine Konzentration auf die grundlegenden Argumentationen des Dominikaners Francisco de Vitoria. Sein universitärer Ansatz mag als Versuch einer möglichst objektiven Betrachtung christlicher, bzw. spanischer Ansprüche in der Neuen Welt Einblick in die Gedankenwelt des 16. Jahrhunderts geben. Im direkten Vergleich zu den disparaten Vorstellungen der Protagonisten jener legendären *Junta de Valladolid* des Jahres 1550, Sepúlveda und las Casas, sollen die Grenzen des spanischen Kolonialdiskurses abgesteckt werden.

Noch heute spiegeln sich die Gegensätze zwischen den widerstreitenden Parteien in der neueren Literatur[1]. Angesichts dieser kontroversen und emotionalen Dispute[2] erscheint ein Blick auf den Wortlaut der Quellen angebracht, um möglichst frei von moralischen Urteilen historiographischer Literatur der Alten oder Neuen Welt Paradigmen der frühneuzeitlichen Kolonialethik in Spanien aufzuzeigen.

In der markanten Struktur seiner Schriftzeugnisse ist gerade bei Francisco de Vitoria exemplarisch der Versuch erkennbar, durch akkurate Bibelexegese und den Einsatz der *ratio* der Probleme mit den Rechtstiteln der *Conquista* in den überseeischen Territorien Herr zu werden, ohne a priori in das Räderwerk kaiserlicher, päpstlicher oder wirtschaftlicher Lobbyisten gezogen zu werden.

1. Zu Person und Wirken Vitorias

Francisco de Arcaya y Compludo, 1483 im kastilischen Burgos geboren, trat dort 1504 unter dem Namen Francisco de Vitoria in den Dominikanerkonvent San Pablo ein[3]. 1509 zum Studium nach Paris entsandt, gab Vitoria unter den Einflüssen von Humanismus und niedergehendem Nominalismus gemeinsam mit seinem flämischen Mitbruder und Lehrer Peter Crockaert den zweiten Teil der *Summa Theologica* des Thomas von Aquin heraus[4]. Es waren die Lehrjahre Vitorias, in denen er sich vor seinem 1513 beginnenden Studium der Theologie in den Künsten schulte, sich mit dem Griechischen vertraut und sich durch intensive Lektüre auch das Gedankengut nicht im Kollegium vertretener Lehrer zu eigen machte oder seine Ausbildung in der Mathematik und der Astronomie vorantrieb[5].

1523 nach Spanien zurückgekehrt, wirkte er bereichernd und konsolidierend auf die Restauration der scholastischen Theologie ein[6]. Drei Jahre nach seiner Heimkehr folgte Vitoria am 7. Dezember 1526 einem Ruf an das geistige Zentrum Spaniens, die Universität von Salamanca[7]. Mit der sogenannten *Schule von Salamanca* ging ein "Meilenstein der Spätscholastik"[8] auf Vitorias Lehrtätigkeit zurück. Sie endete erst mit seinem Tode am 12. August des Jahres 1546; die begeisterten Studenten trugen den gichtkranken Meister die letzten Jahre noch auf einem Sessel in den Hörsaal[9]. Allein ihren Aufzeichnungen ist es zu verdanken, daß jene durch die Wirren der Reformation und Gegenreformation nahezu in Vergessenheit geratenen Vorlesungen des Spätscholastikers mit den Arbeiten des belgischen Völkerrechtlers Ernest Nys im 19. Jahrhundert wieder in das Bewußtsein der Forschung gelangen konnten, da sie das einzige niedergeschriebene Relikt seiner Vorlesungen darstellen[10].

Vitoria, der sich zu Beginn der kolonialethischen Diskussion im Jahre 1512 noch in Frankreich aufhielt, kannte Schriften angesehener Wissenschaftler zu diesem Thema, doch blieben sie gerade hinsichtlich kritischer Anmerkungen gegenüber den Rechtstiteln der *Conquista* auf einer eher allgemeinen Ebene, so daß er über einen ihm neuen Punkt zu berichten vermochte[11]. Dabei stand Vitoria im Vergleich zu Denkern wie Erasmus von Rotterdam in einer Wissenschaftstradition, welche die Einheit von Religion, Ethik, Recht und Politik nicht in Zweifel zog, so daß seine Leistung auch in einem Transfer überlieferter und gereifter Ansichten auf die bislang unbekannte Situation in der Neuen Welt bestand[12]. Seine Darstellungen, aus denen im Folgenden für die Schwertmission relevante Gedanken behandelt werden, waren zunächst grundsätzlicher Natur und ließen ihn und seine Schüler neben Hugo Grotius zu den Begründern eines modernen, dem päpstlichen Weltherrschaftsprinzips entgegengesetzten Völkerrechts avancieren[13]. Später nahm er sich konkret der Problematik in der Neuen Welt an, wobei er seine kriegs- und staatsrechtlichen Prinzipien auf die neuartige Situation anzuwenden vermochte.

2. Vitoria und der 'gerechte Krieg'

a) Dürfen Christen Krieg führen?

Wie schon eingangs erwähnt, ist die Frage nach dem 'gerechten Krieg' eng mit der Schwertmission verbunden, nimmt sie mit dem Schwert als militärischem Symbol doch bereits die erste Hälfte des Begriffs selber ein und besitzt daher große Brisanz für die Rechtstitel der lateinamerikanischen *Conquista*. Bei Vitoria allerdings muß sich ein Mensch, der dem christlichen Glauben angehört, zuvor noch dem Problem stellen, ob er überhaupt einen Krieg führen darf. Einen wichtigen Anstoß zu dieser Überlegung nennt er gleich zu Beginn seines Vortrages. Es handelt sich dabei um eine Sequenz aus dem Neuen Testament: "*Tunc ait illi Iesus: Converte gladium tuum in locum suum; omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt.*"[14] Man möchte meinen, hier sei bereits eine Sackgasse für die Kriegführung der Christenheit erreicht, doch kommt Vitoria nun auf die Ausführungen der ehrwürdigen Kirchenväter zu sprechen. Augustinus bezieht sich in dieser heiklen Angelegenheit auf eine Stelle im Lukasevangelium, da Johannes der Täufer auf die Frage von Soldaten, was diese für ihr Heil tun könnten, antwortete[15]: "*Neminem concutiatis, nemini iniuriam feceritis*"[16]. Die Schlußfolgerung des Augustinus aus diesem Zitat läßt Vitoria direkt nachfolgen: "*ergo si (inquit Augustinus) christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in evangelio daretur, ut abicerent arma seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concutiatis, contenti estote stipendiis vestris*"[17]. Somit steht der kriegführende Christenmensch nicht grundsätzlich mit dem Evangelium in Konflikt, da dieses Faktum eben nicht ausdrücklich Erwähnung fand[18].

Neben Augustinus kann der Spätscholastiker auch Thomas von Aquin ins Feld führen, der basierend auf dem Bibelwort "*Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est vindex in iram ei qui male agit*"[19] und "*Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris libertate*"[20] feststellt, daß es immer widerspenstige und zum Laster geneigte Menschen gebe, die sich nur schwer durch Worte bewegen ließen; diese müßten durch Zwang und Furcht vom Bösen abgehalten werden[21]. Es geht für ihn damit um die Wahrung des zeitlichen Friedens des Gemeinwesens[22], was den Krieg als Mittel zur Durchsetzung der *lex humana* legitimiert[23]. Ein gerechter Krieg dient seiner Meinung nach der Heilsfürsorge wie der Verteidigung der Ehre Gottes, da durch ihn Sünden verhindert würden[24].

Gleichermaßen existiere, so Vitoria, das Faktum des gerechten Krieges im Naturgesetz, weil schon Abraham gegen vier Könige kämpfte[25] wie auch im geschriebenen Gesetz durch das Beispiel Davids und der Maccabäer[26]. Da wiederum die *lex evangelica* nichts verböte, was im Naturgesetz als legitim deklariert wurde, müsse der 'gerechte Krieg' als durch die Heilige Schrift sanktioniert gelten, was sich mit Sicherheit *de bello defensivo* sagen ließe[27].

Doch damit nicht genug. Selbst der offensive Krieg kann nach Vitoria als gerecht gelten[28], wobei er sich auf ein Zitat bei Augustinus[29] stützt, das sich auch in Gratians *Decretum* findet[30]. Dessen Prämissen für einen 'gerechten Krieg' lassen sich auf zwei zentrale Punkte komprimieren: "*Une guerre juste est fait pour repousser l'ennemi, récupérer des biens illicitement détenus et sans se préoccuper en tout cela si le préjudice a été causé au propre peuple ou à des voisins amis*."[31]

Weitere Gründe, durch die ein Offensivkrieg für Vitoria opportun erscheint, sind seine abschreckende Wirkung auf Übeltäter und letztlich die Sicherstellung von Friede und Sicherheit im Staate[32]. Das Wohlergehen des ganzen Erdkreises hängt nach seinem

Dafürhalten von der aktiven Eindämmung des Unrechts und dem Schutz unschuldiger wie rechtschaffener Menschen ab, was auch die Sicherung der *Ecclesia Cristiana* durch tatkräftige Herrscher miteinbezieht[33]. Die Rechtfertigung von Angriffs- oder Verteidigungskriegen durch begangenes Unrecht der gegnerischen Partei stellt in gewisser Weise einen Reflex römischer Eroberungspolitik dar, deren Grundsätze als Fragmente in den Schriften der Kirchenväter die Jahrhunderte überdauerten und mit diesen auch noch Vitorias Lehren prägten[34].

b) Wer darf einen 'gerechten' Krieg erklären?

Die Frage nach der Kompetenz und legitimen Autorität der Person oder Körperschaft, die ein '*bellum iustum*' erklären kann, ist für Vitoria eindeutig aufzuzeigen. Jeder, sei er auch nur ein *homo privatus*, kann einen Defensivkrieg bestreiten[35]. Ebenso hat jede *respublica* die Autorität, einen Krieg zu erklären und zu führen[36].

Dieselbe Autorität räumt Vitoria auch den *principes* ein, deren legitime Machtfülle er der *respublica* gleichsetzt[37]. Hierbei stützt er sich auf Gratian, der vergleichbar Augustinus feststellt: "*Ordo naturalis paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium apud principes sit*"[38]. Einschränkend fügt Vitoria hinzu, daß allein diejenigen *principes*, welche einer *republica perfecta* vorstehen, diese Machtfülle besäßen[39]. Ein "*dux albanus aut comes beneventanus*"[40] hingegen seien lediglich Herrscher über einen Teil des kastilischen Reiches und somit völkerrechtlich der spanischen Krone und ihren Entscheidungen unterworfen[41].

c) Die 'gerechten' Kriegsgründe

Nachdem geklärt wurde, ob die Christenheit überhaupt und wenn ja wer aus ihrer Mitte, einen Krieg rechtmäßig erklären dürfe, bleibt die Frage offen, was dessen Legitimation darstellen könnte.

Als erstes ist in diesem Zusammenhang zu konstatieren, daß "*causa iusta belli non est diversitas religionis*"[42]. Besitz der '*barbari*' darf damit nicht mit der ausschließlichen Begründung, sie seien nicht Angehörige der christlichen Religion, okkupiert werden[43].

Ebensowenig kann ein Krieg als 'gerecht' tituliert werden, wenn er allein der territorialen Expansion oder privaten Zwecken des *princeps* dient, da erstere verglichen mit den Wurzeln des *bellum iustum* im Verteidigungskrieg genau dessen Gegenteil wäre und letztere tyrannischen Ursprungs seien, wodurch es dem Herrscher an seiner Legitimität, welche er aus dem *bonum publicum* bezöge, ermangele[44].

Nachdem durch diese Einschränkungen so manch' gängiger Kriegsgrund weggefallen ist, bleibt für Vitoria nur ein legitimer über: "*iniuria accepta*"[45]. Er führt dazu Augustinus und den Aquinaten ins Feld, welche sich gleichermaßen dafür aussprechen[46]. Die Begründung für einen Offensivkrieg ist die Bestrafung zugefügten Unrechtes. Ohne Unrecht aber dürfe es konsequenterweise auch keine Strafe und mit ihr keinen Krieg geben[47]. Zwangsläufig ergibt sich für den Gelehrten der Schluß, daß ein *princeps*, welcher über Ausländer letztlich ja kaum mehr Macht besitzt, als über seine eigenen Untertanen, jene ebensowenig ohne Grund bestrafen kann, wie er es aufgrund der Fürsorgepflicht mit den Seinen zu tun vermag[48]. Diese Ansicht stehe in Bezug auf den Schutz Unschuldiger auch im Einklang mit dem berühmten Pauluswort "*Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est vindex in iram ei qui male*

agit"[49]. Die Schlußfolgerung, daß die Rache allein Sache des Herrn sei und keiner irdischen Einflußnahme bedürfe, läßt der Dominikaner als Hypothese beiseite[50].

Bleibt noch die Proportionalität der Strafe zum begangenen Unrecht zu klären. Muß die Härte der Strafe dem Delikt angemessen sein, kann ein Krieg in seiner ganzen tödlichen Tragweite nicht durch jedwedes Unrecht legitimiert sein[51].

d) Das Kriegsrecht bei Vitoria

Silent leges inter arma, heißt es. Francisco de Vitoria jedoch nennt seine Modalitäten eines 'gerechten Krieges'. So ist prinzipiell alles statthaft, was dem *bonum publicum* oder dessen Verteidigung dient[52]. Ferner ist die Rückeroberung geraubten Gutes oder einer angemessenen Entschädigung legitim[53]. Auf Seiten der böswillig Geschädigten und dadurch zu einem Krieg veranlaßten Partei entsteht ein Anspruch auf Wiedergutmachung für das erlittene Ungemach[54].

In der kriegerischen Auseinandersetzung ist es dem *princeps* der geschädigten Seite erlaubt, alle Mittel einzusetzen, die einen Frieden erzwingen oder eine sicherheitsfördernde Wirkung haben könnten[55]. Darüber hinaus erhält der Angegriffene das Recht, nach erfolgreichem Kampf nicht nur die verlorenen Güter einzuziehen und Frieden wie Sicherheit wiederherzustellen, sondern zudem eine adäquate Wiedergutmachung und Bestrafung durchzuführen[56]. Feindliche Waffen, Schiffe, Kriegsmaschinen, kurz alle Güter, die gegen die eigene ('gerechte') Partei zum Einsatz gebracht werden können, dürfen einbehalten werden[57]. Sogar das Eigentum schuldiger wie unschuldiger Gegner kann bei Fortdauer des Krieges letztlich eingezogen werden, da es zu dessen weiterem Bestand beiträgt, doch sei es nach Vitoria von Vorteil, wenn diese Maßnahme nicht zum Einsatz kommen müsse[58]. Nach Beendigung des Krieges können Privatgüter allgemein noch einmal in Gefahr geraten, konfisziert zu werden, wenn die zu unrecht geraubten Güter nicht zurückerstattet werden oder deren Verlust keine adäquate Kompensation durch Reparationen erfährt[59].

Was aber geschieht, wenn beide Seiten das Recht auf der ihren wähnen? In diesem Falle handeln alle Beteiligten im Sinne eines '*bellum iustum*', da beide nicht vorsätzlich und entgegen besseren Wissens töten[60]. Vitoria bezieht an dieser Stelle explizit den islamischen Djihad in seine Argumentation ein, da die Krieger islamischen Glaubens einen Dienst für Gott zu verrichten meinen[61]. "*Sed non solum qui male agunt, sed qui consentiunt digni sunt morte*"[62], so daß jeder Berater und militärische Führer wie alle die in direktem Kontakt zur Regierung stehen, verpflichtet sind, die gerechten Kriegsgründe zu hinterfragen und auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen[63]; das ist ein Recht und eine Obliegenheit, die dem normalen Bürger nicht zukommen, da diesem nicht alle Gründe und Hintergründe jeder Staatsangelegenheit offengelegt und transparent gemacht werden können[64]. Doch bestätigen Ausnahmen auch hier die Regel, wenn es nämlich um extreme, allen offensichtliche Verbrechen geht, wie es für den Theologen die Ausführung der Kreuzigung Christi oder die diesbezügliche Anfeuerung durch den jüdischen Pöbel war[65].

Eine weitaus problematischere Sachlage entsteht jedoch, wenn Zweifel in der Schuldfrage vorliegen. Im Falle eines noch so vagen Verdachtes, der Kontrahent könnte einen berechtigten Grund für sein Handeln haben, ist zumindest ein Präventivkrieg kein probates Mittel, auf dessen Aktionen zu antworten[66]. Es muß auch seitens einer umstrittenen Stadt oder Provinz ein Kompromiß gefunden werden, der auf friedlichem Wege die Affäre bereinigt[67]. Erste Bedenken hinsichtlich der Rechtmäßigkeit eines Besitztitels sollen allerdings nicht Anlaß geben, diesen zunächst einmal aufzugeben, vielmehr kann er bis zu eindeutigen Beweisen einbehalten bleiben[68]. Die Untertanen sind und bleiben im Defensiv-, aber auch im

Offensivkrieg dem *princeps* und seinem Schutz verpflichtet[69], so daß sie wiederum für einen erst im Nachhinein als ungerecht erkannten Krieg nur zur Verantwortung gezogen werden können, wenn sie mit "*mala fide*"[70] kämpften, indem sie eindeutige Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihrer Aktionen hegten[71]. Dies ist vor allem wichtig, bedenkt man, daß es nach Vitoria - Unwissenheit ausgenommen - keinen für beide Parteien 'gerechten Krieg' gibt, sondern dieses Faktum für die eine Seite zutreffend sein mag, während die andere allein durch ihre "*bona fide*"[72] entschuldigt werden kann.

Welche Punkte sind aber zu beachten, wenn ein '*bellum iustum*' einmal ausgebrochen ist, und, wie in jeder kriegerischen Auseinandersetzung größerer Art auch, Unschuldige ihr Leben lassen müssen? Francisco de Vitoria sieht selbst für diesen Fall legitime Möglichkeiten vor. Bei einem Großangriff auf eine gegnerische Feste oder befestigte Stadt müssen, so meint er, schließlich zwangsläufig *innocentes* in Mitleidenschaft gezogen werden, da schweres Kriegsgerät nicht zwischen gut und böse zu unterscheiden vermag[73]. Von einer direkten und absichtlichen Tötung ist jedoch abzusehen[74], da es schon in der Bibel heißt: "*Insontem et iustum non occides*."[75]. Dies verbietet ebenso die Tötung der männlichen Nachkommenschaft des Feindes aufgrund einer zukünftig von ihnen ausgehenden Gefahr, zumal jeder Gefangene, dessen Unschuld als erwiesen angesehen wird, obligatorisch auf freien Fuß gesetzt werden muß[76]. Weder Enteignung und Versklavung Unschuldiger oder Kinder ist statthaft[77], noch dürfen Geiseln infolge eines Vertragsbruchs des Gegners in Zeiten der Waffenruhe bzw. nach Beendigung des Krieges getötet werden, falls diese im Verfaufe des Konfliktes nicht zu faktisch in Gefechte involvierten Personen zu zählen waren[78]. Ist es umgekehrt erlaubt, alle feindlichen Waffenträger ohne Unterschied zu töten? Vitoria bemüht eine Stelle aus dem Deuteronomium[79], welche besagt, daß lediglich ein sich sofort ergebender Feind sowie Frauen und Kinder davon auszunehmen seien[80], da ein 'gerechter Krieg' ansonsten auch der Bestrafung für bereits zuvor begangenes Unrecht und zur Sicherung der Zukunft diene, selbst wenn im Moment keine Gefahr mehr von den feindlichen Männern ausgehen mag[81]. Hierbei gilt für eigene Untertanen prinzipiell das gleiche Recht wie für die gegnerischen, da der siegreiche und durch die gerechte Sache gedeckte Herrscher denselben Status wie ihr legitimes Oberhaupt genießt[82]. Doch, darf er schon die Schuldigen unter den eigenen Untertanen nicht allein zur Strafe kollektiv töten lassen, so ist es ihm aufgrund der zuvor erwähnten Rechtslage auch bei der besiegten Bevölkerung nicht erlaubt[83]. Nur in dem einen Fall, daß sich unter keinen Umständen Frieden von ihnen erwarten läßt, sei es ihm gestattet, als letzte Konsequenz alle schuldigen Waffenträger exekutieren zu lassen[84].

Gewiß ist dies nicht der Schlußpunkt der Ausführungen Vitorias zum '*bellum iustum*', doch mögen diese recht markanten Stellen wie die grundlegenden Gedanken zuvor hinsichtlich der Thematik einer lateinamerikanischen Schwertmissionsapologetik durchaus genügen, um zumindest eine Basis für seine nachfolgenden Argumentationsschritte geschaffen zu haben.

3. Grundlagen und Kompetenzen eines Staates

Nachdem Vitorias Ansichten zu der heiklen Frage eines auch für die Christenheit rechtmäßigen Krieges eine gewisse Klärung erfahren haben, ist es vor deren direkter Anwendung auf die Problematik in der Neuen Welt notwendig, sein Verständnis vom Staat, dessen Herkunft und Verfügungsgewalt zu untersuchen, da auch diese Aspekte in der Begegnung mit fremden Kulturen unabdinglich impliziert sind. Aufgrund des großen Materialumfanges ist es wiederum geboten, die themenspezifischen Kernthesen zusammenzufassen.

Zu Beginn seiner Ausführungen "*de potestate civili*"[85] verweist Francisco de Vitoria auf die Urheberschaft Gottes in öffentlicher wie privater Autorität, die selbst durch einen "*orbis totius consensu*"[86] weder aufgehoben noch abgeschafft werden könne. Die grundlegenden Gedanken über die Menschheit beiseite lassend, ist die Basis eines Staates insofern interessant, als daß Vitoria von der Feststellung der Notwendigkeit gegenseitiger Hilfe ausgehend[87], die aristotelische Ansicht aufgreift, der Mensch sei von Natur aus ein Wesen, welches zu einem staatlichen Verband gehöre[88]. Somit stamme auch der Ursprung der Städte und Staaten aus der Natur, da sie dem Sterblichen als Hilfsmittel zu seinem Fortbestand dienen, womit "*eumdem esse finem eamdemque necessitatem publicarum potestatum*"[89]. Die öffentliche Gewalt, durch das *ius naturalis* eingerichtet, muß gerade deswegen auch konstituierendes Element des Staates sein, der letztlich auf sie angewiesen ist[90]. Für Vitoria liegt damit die Schlußfolgerung mit den Worten des Apostels Paulus nahe: "*Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.*"[91]. Der Staat kann sich solcher Personen im Notfall trotz des generellen Verbotes im Alten Testament[92] durch Tötung erwehren, da er "*ex usu et consuetudine*"[93] und somit "*a iure divino*"[94] die dazu notwendige *auctoritas* erwarb[95]. Diese Machtfülle, so Vitoria, liege jedoch zumeist in der Hand von Königen, deren Legitimität des öfteren bestritten würde, da der Mensch in Freiheit geschaffen worden sei[96]. Er vertrete allerdings die Auffassung, daß jene nicht nur gerechter und rechtmäßiger Weise herrschen, sondern darüber hinaus "*a iure divino et naturali habere potestatem*"[97]. Nicht einmal der biblische Freiheitstopos sei als Einwand gegen diese These zu betrachten, da prinzipiell nichts durch das Evangelium verboten werde, was wiederum mit dem Naturrecht in Einklang stünde[98]. Vitoria findet dazu die passenden Worte in der Heiligen Schrift, wo es heißt: "*Per me reges regnant*"[99] und: "*Non haberes potestatem adversus me ullam nisi tradita tibi esset desuper*"[100]; doch lassen sich seine Argumente auch auf heidnische Machthaber übertragen? Dies wäre nach Vitoria nur dann nicht möglich, wenn der betreffende Fürst zuvor ein Christ war[101], ansonsten stehe dem auch und gerade auf der Grundlage der zuvor zitierten Apostel nichts im Wege, da jene noch in heidnisch dominierten Zeiten die göttliche Investitur der Könige anerkannten[102].

Wenn hier nahezu ausschließlich von monarchischen Strukturen gesprochen wird, so liegt das an Vitorias Ansicht, diese Staatsform enthielte nicht nur ein Maß an Freiheit, welches den anderen gleichkäme[103], sondern zeige in ihrer universalen Ausprägung unter der Führung "*ab uno principe et domino sapientissimo*"[104] gegenüber der Aristokratie und Demokratie sogar die bessere Alternative auf, wobei die in Spanien übliche Mischform die sicherste sei[105]; schon weil der gesamte Staat für Verfehlungen des Königs zur Rechenschaft gezogen werden könne[106]. Die Mehrheit der Christen ist seiner Meinung nach allerdings in der Lage, einen Alleinherrscher über sich einzusetzen[107], da sie als ein Leib zu gelten habe[108]. Seine und die Gesetze der Herrscher im allgemeinen verpflichten derart, daß Personen, die gegen sie verstoßen, "*in foro conscientiae culpae rei sint*"[109], was für staatliche wie kirchliche Verordnungen gleichermaßen gilt[110]. Menschliche und göttliche Gesetze sind somit letztlich in ihrer "*vis obligandi*"[111] homonom zu beurteilen, sei es nun bei einer Verpflichtung "*ad*

veniale"[112] oder "*ad mortale*"[113]. Dabei gilt es den anzulegenden Maßstab zu beachten[114], der bei tödlichen Vergehen durch einen Verstoß gegen die Ehre Gottes oder die Nächstenliebe und im Falle verzeihlicher Delikte durch eine Diskrepanz zu Vernunft oder Gesetz ohne Verletzung der zuvor genannten Punkte gekennzeichnet ist[115]. Alle, auch die herrschenden Gesellschaftsschichten als Urheber der Gesetze, sind an diese gebunden: "*Libere enim quisquis paciscitur, pactis tamen tenetur*"[116].

Wenn Francisco de Vitoria hier von Königsherrschaft und Gesetzesgrundlagen spricht, so ist für die Problematik in der Neuen Welt deren Bindung an das Völkerrecht von großer Bedeutung:

"*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 republica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium.* [...] *In rebus tamen gravioribus, ut est de incoluminate legatorum, neque licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate.*"[117].

Gesetze an sich können dabei im Allgemeinen nur durch Wegfall des Grundes ihres Zustandekommens oder im Einzelfall als juristisch fundierte Ausnahmeregelungen außer Kraft gesetzt werden[118]. Selbst die Tatsache, daß sie von einem Tyrannen erlassen wurden, entbindet die Untertanen nicht von deren Verpflichtung zur Einhaltung der Verordnungen, da sie letztlich staatlichen Ursprungs sind und die Befolgung ungerechter Gesetze immer noch besser sei, als jegliche Ordnung aufzugeben[119].

4. Vitoria und die Neue Welt

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln Vitorias Vorstellungen über den 'gerechten Krieg' und legitime Staatsstrukturen erläutert wurden, steht schließlich noch ihre Anwendung auf den konkreten Fall, die spanische *Conquista*- und Missionstätigkeit in der Neuen Welt, aus.

Bis in unsere Zeit ist nicht geklärt, ab wann Francisco de Vitoria begann, sich mit den Problemen der neu entdeckten Welt auseinanderzusetzen[120]. Das erste schriftliche Zeugnis einer Beschäftigung mit dieser Thematik stellt sein Brief vom 8. November 1534 an den dominikanischen Provinzial der andalusischen Ordensprovinz P. Miguel de Arcos dar[121]. Hier gesteht er, daß die indischen Angelegenheiten trotz seiner langjährigen Erfahrungen "*se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas*"[122]. Eine Erforschung dieses Gegenstandes erweise sich, so Vitoria, als problematisch, da ratsuchende *peruelos* seine Forschungen zu den indischen Angelegenheiten einerseits als Zweifel an päpstlichen Erlassen oder schismatische Ideen und andererseits als Mißachtung der kaiserlichen Majestät wie der *Conquista* allgemein auslegten[123]. Unter Eingeständnis seiner Schwäche und Berücksichtigung der Tatsache, daß sich immer Befürworter dieser Position finden würden, möchte er von einem Konflikt mit jenen Leuten absehen[124]. Zu einer Stellungnahme gezwungen, sehe er allein das Kriegsrecht als Titel der *Conquista*, müsse jedoch dazu bemerken, daß er in dieser Frage die gerechten Kriegsgründe nicht sehen könne[125]. Ohne darüber zu diskutieren, ob der Kaiser *las Indias* nun zu erobern vermag oder nicht, führt er das gewiß in frischer Erinnerung befindliche Beispiel *Tabalipas* (Atahuallpas) an[126], welcher 1533 durch Francisco Pizarro ermordet[127] wurde und sein Reich Vitoria zufolge gewaltsam und unverschuldet an die Spanier verloren habe[128]. "*Y aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no saben ni lo pueden saber.*"[129] Davon abgesehen führe der Kaiser seinen Krieg gegen seine eigenen Untertanen und nicht gegen Fremde[130]. Selbst wenn man die Indios nicht als menschliche Wesen mit den entsprechenden Rechten und Pflichten, sondern vielmehr als Affen tituliere, wären sie nicht einmal schuldfähig[131]. Handelt es sich jedoch um vollwertige Menschen und damit um Vasallen des Kaisers, seien die grausamen und tyrannischen Geschehnisse im Verlaufe der *Conquista* nicht zu entschuldigen, noch wäre es einzusehen, worin der Dienst am Herrscher bestehen solle, brächte man dessen Untertanen um[132].

Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas möchte man bei der Betrachtung der kaiserlich-administrativen Bemühungen um einen wirksamen Schutz und eine gerechte Behandlung der exotischen Untertanen in der Neuen Welt resümieren[133]. Die praktischen Auswirkungen und besonderen Einzelfälle vor Ort sind jedoch nicht Gegenstand der grundsätzlichen Betrachtungen des Gelehrten von Salamanca. In seiner 1539 verfaßten *Relectio de Indis*[134] versucht er, basierend auf der Beantwortung essentieller Fragen, eine eher abstrakte Klärung fundamentaler Rechtstitel.

a) Zum Rechtsstatus der Barbaren vor der Ankunft der Spanier

A priori bezweifelt Vitoria den Sinn eines langwierigen Disputes, ob die Barbaren nun zu Recht annektiert wurden oder nicht und hält es mit Aristoteles, welcher in seiner *Ethik* für eine schnelle Entscheidung plädiert, falls diese notwendig erscheinen sollte[135]. Da bei ausgiebigen Konsultationen zu jeder einzelnen Entscheidung kein Staat zu führen sei, dürfe man den Königen bei einer friedlichen und in gutem Glauben durchgeführten Okkupation grundsätzlich keinen Vorwurf machen; und eben an der Rechtschaffenheit wie Christlichkeit seiner Majestäten bestehe nach Francisco de Vitoria kein Zweifel[136]. Doch kommt er zu der Feststellung, daß in Zweifelsfällen grundsätzlich der Rat von Spezialisten einzuholen sei, da

nur auf diese Weise Klarheit über die Legitimität einer Unternehmung gewonnen werden könne[137]. Konsequenterweise ist ein Herrscher an den Beschluß der Gelehrten gebunden, selbst wenn er für ihn negativ ausfallen sollte[138]. Viceversa sieht er sich durch ihn gedeckt, falls das Vorhaben durch diese legitimiert wurde, doch realiter nicht mit den Gesetzen in Einklang stand[139].

Um nun aber zu ermitteln, ob die *Conquista* in Lateinamerika als gerechtfertigt bezeichnet werden kann, stellt sich für Vitoria zunächst die Frage nach den dortigen Herrschaftsverhältnissen vor der Ankunft der Spanier[140]. Waren die Barbaren also zuvor tatsächlich Eigentümer privaten wie öffentlichen Gutes und gab es rechtmäßige Gebieter über die einheimische Bevölkerung[141]? Wenn Aristoteles von Menschen spricht, die von Natur aus zum Dienen geboren seien[142], so scheint dies für die Legitimität der spanischen Okkupation zu sprechen. Zusammen mit dem Bibelwort: "*Qui stultus est serviet sapienti*"[143] wurde das Argument auch freudig von den Befürwortern der gewaltsamen Eroberung der Neuen Welt aufgegriffen. Deren prominentester Vertreter war der Jurist und Hofchronist Dr. Juan Gines de Sepúlveda[144], der zu dem Schluß kommt, daß "*ad summam probos viros virtute, intelligentia et humanitate praestantes disimilibus imperare, utrisque commodum esse constituunt et natura justum*."[145] Eine Entkräftung erfuhr diese Aussage bereits durch den Dominikanermönch und späteren Bischof von Chiapas, Bartolomé de las Casas[146], dessen Stimme sich mit unerbittlicher Strenge gegen die Schuldigen an dem Völkermord in den neuentdeckten Territorien erhob[147]. Die 'Barbaren' in drei Gruppen unterteilend und dabei zum Teil Griechen wie Römern, ja sogar den brutal vorgehenden Spaniern gleichsetzend[148], bestreitet er die Gültigkeit der Behauptung Sepúlvedas, welche letztlich darauf hinauslief, daß diejenigen mit Waffengewalt unterworfen werden sollten, deren natürliche Beschaffenheit es ist, anderen zu gehorchen, wenn sie diese Herrschaft nicht anerkennen und keine andere Möglichkeit zur Durchsetzung der Herrschaft bestehe[149].

Auch für Vitoria sind jene, welche "*omnino sunt inhabiles ad regendum*"[150] besser unter der Führung qualifizierter Machthaber aufgehoben und könnten in Übereinstimmung mit Aristoteles niemals selbständig Herrschaft ausüben[151]. Verlieren aber die Barbaren ihre Herrschaftslegitimation bereits durch eine Stigmatisierung als Ungläubige, Sünder oder Kretine? Folgt man Sepúlveda, ist ihr Heidentum für sich genommen eine Sünde und Idolatrie, welche Sanktionen nach sich ziehen muß[152]. Las Casas führt dagegen die Unwissenheit der Indios gegenüber der christlichen Lehre ins Feld, die sie im Vergleich zu Juden oder Mohammedanern von jeder Schuld freisprechen müsse[153]. Tatsächlich verhindert sogar die Todsünde für Vitoria weder den Besitz von Eigentum, noch die Herrschaftsausübung[154]. Wenn einem Menschen in Todsünde jegliche Proprietät abgesprochen würde, ginge er auch des Rechtes auf den Besitz von Nahrung verlustig, was wiederum das "*dominium naturale*"[155] in Mitleidenschaft zöge, welches als göttliche Gabe nicht durch irdische Gewalt aufhebbar ist; "*ergo habet peccator ius defendam propriam vitam*"[156]. Beispiele von sündigen Königen aus der Heiligen Schrift, der Schutz jüdischer Herrschaft bis zum jüngsten Tag[157], die apostolische Anweisung, auch schlechten Herrschern zu gehorchen[158], wie der Ausspruch, "*solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos*"[159] dienen Vitoria desweiteren als Belege für die Grundrechte der Sünder und mit ihnen der Barbaren[160]. Wie problematisch solche Aussagen für die Eroberungspraktiken in der Neuen Welt waren, wird deutlich, wenn man die für eine schnelle Kontrolle neuer Territorien zwar effektiven, doch nun äußerst schwer legitimierbaren Festnahmen indianischer Häuptlinge berücksichtigt[161]. Idolatrie nämlich scheidet nach Vitoria als Begründung aus, um deren Besitzansprüche zu verleugnen, wie die vielen alttestamentalischen Kontakte des auserwählten Volkes mit heidnischen Fürsten dokumentieren[162]; gleiches gelte auch für Ketzer, da die Konfiskation ihrer Güter eine Strafe

darstelle und solche im göttlichen Gesetz nicht vorgesehen sei[163]. "*De iure humano*"[164] müssen sie sich erst eines Verbrechens schuldig machen, ehe Sanktionen folgen dürften[165].

Nachdem Christen den Barbaren also weder aufgrund ihrer Ungläubigkeit, noch wegen anderer Todsünden ihre herrschaftliche Potenz absprechen dürfen, bleibt die Frage, ob dies im Falle geistiger Mängel erlaubt sei. Erlischt bei fehlender *ratio* Besitz- wie Herrschaftsanspruch, da sie es ist, die den Menschen durch die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Vorgehensweisen abzuwägen, von den Tieren unterscheidet[166]? Doch wenn der Anspruch auf Eigentum für den Menschen aus seiner Eigenschaft, Abbild Gottes zu sein, erwächst, gelte dies auch für Kinder, die ihren Verstand noch nicht gänzlich einzusetzen wüßten[167]. Selbst Geisteskranke, die Ungerechtigkeit erfühlend und dadurch Rechte besitzend, könnten Eigentümer verkörpern, weshalb dies auch den Barbaren nicht abzusprechen sei[168]. Privat wie öffentlich seien sie zweifelsohne wahrhaftige, den Christen gleichgestellte Inhaber ihres Besitzes[169].

b) Illegitime Rechtstitel der *Conquista*

Ausgehend von den zuvor geschilderten Besitzrechten negiert Francisco de Vitoria das biblische "*reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari*"[170] und kommt zu dem eindrucksvollen Schluß, daß auch der Kaiser nicht Anspruch auf Weltherrschaft erheben könne[171]. Nach den Worten des Thomas von Aquin "*in iure naturali homines liberi sunt, excepto dominio paterno et maritali*"[172] habe kein Mensch das natürliche Recht, über den Erdkreis zu herrschen[173]. "*Dominium et praelatio introducta sunt iure humano*"[174], wie schon der Aquinat bemerkte. Aristoteles teilt die *potestas* in eine natürliche, familiäre Machtbefugnis des Vaters über Frau und Nachkommenschaft wie eine bürgerliche, durch das Gesetz definierte Autorität ein[175]. Da sich in keiner Bibelstelle ein tatsächliches Weltreich unter einem Führer nachweisen ließe[176] und selbst Christus die Auffassung vertrete, "*regnum meum non est de hoc mundo*"[177], könne also von keiner weltlichen Macht dieser Größenordnung die Rede sein[178].

Selbst wenn man dem Kaiser eine rechtmäßige Weltherrschaft unterstellt, hält Vitoria die Okkupation barbarischer Provinzen, die Institution neuer Fürsten nach Liquidation der Vorgänger und die Erhebung von Steuern keinesfalls für legitim, da sein Titel nicht auf ein Besitzrecht gegenüber dem Erdkreis zielt, sondern auf die Jurisdiktion beschränkt bleibt[179]. Ähnlich, aber doch evident anders verhält es sich bei dem päpstlichen Anspruch auf universale Geltung. Als Angehöriger des Dominikanerordens bestreitet Francisco de Vitoria diese Ambition des Heiligen Stuhles, wenn sie sich auf die staatliche oder zeitliche Hegemonie über Besitz und Macht auf der Erde im eigentlichen Sinne bezieht[180], da die Anweisung Jesu "*Pasce oves meas*"[181] in Verbindung mit dem Spruch: "*Quid ad me [enim mihi] de his, qui fortis sunt, iudicare?*"[182] für ihn eindeutig auf die spirituelle Prävalenz des Papstes als Statthalter Gottes auf Erden hinweist[183]. Die Stelle aus dem ersten Korintherbrief des Apostels Paulus spielt auch in der Apologetik von las Casas eine zentrale Rolle, wenn es darum geht, christliche Ansprüche auf eine Jurisdiktion über die Bevölkerung der Neuen Welt von der Hand zu weisen[184]. Analog zu seiner Vorgehensweise bei der Behandlung kaiserlicher Machtansprüche, argumentiert Vitoria ebenso in diesem Falle weiter, daß selbst bei einer zugestandenen weltlichen Autorität des Papstes, er diese nicht auf mundane Potentaten übertragen könne[185]. Unter Berufung auf die Doktrin Torquemadas beschränkt sich für ihn die päpstliche Macht in weltlichen Dingen auf die Administration der spirituellen Angelegenheiten, wobei in diesem Falle die weltliche der geistlichen Autorität untergeordnet sei[186]. Indem Vitoria zuletzt die Befürworter des päpstlichen Universalismus durch eine mittelalterliche Reminiszenz an die reformerische Umdeutung der frühmittelalterlichen Zwei-Schwerter-Lehre und den damit verbundenen Hegemoniebestrebungen Gregors VII. als

relativ antiquiert erscheinen läßt[187], beschließt er den allgemeinen Disput zu dem Thema und bemüht sich um einen Transfer des Gesagten auf die Problematik in der Neuen Welt. Dort wie im Falle aller Ungläubigen hat der Papst seiner Meinung nach keine weltlichen Befugnisse, weshalb er gegen die 'Indios' weder Krieg führen, noch deren Güter und Territorien annektieren kann[188]. Damit entkräftet Vitoria die Bullen Alexanders VI. und entzieht so einem der wichtigsten Rechtstitel der spanischen Krone den Boden, was für den gesamten Diskurs um die Legitimität der überseeischen Ausbreitung gravierende Auswirkungen hatte, die sich in Verunsicherungen und Skrupeln seitens der Krone manifestierten[189]. Das Richtungsweisende an der Dementierung des kaiserlichen Universalismusprinzips und der Reduktion päpstlicher Befugnisse auf geistliche Belange war jedoch Vitorias Versuch, die nun als vakant deklarierte Autorität nicht traditionsgemäß anderen Machthabern, sondern der abstrakten, ethischen Instanz des Völkerrechts zuzuführen[190]. Durch diese internationale Ordnung wird der alte Unterschied zwischen Christen und Heiden kraft einer von Gott gesetzten Universalgemeinschaft aller Menschen aufgehoben[191]. Ungeachtet dieser theoretischen Erwägungen bleibt ein Zusammenleben von unterschiedlichen Kulturkreisen mit ungemein großen Schwierigkeiten belastet, zumal, wenn eine der beiden die andere, aus welchen Motiven auch immer, zu manipulieren versucht[192].

Abgesehen von irdischen Institutionen und Machtbefugnissen von Kirche und Staat stellte sich für die spanischen Gelehrten des 16. Jahrhunderts noch die Frage, ob die Indios angesichts ihrer reservierten Haltung gegenüber dem christlichen Glauben zu dessen Annahme gedrängt werden müßten[193]. Basierend auf dem Bibelwort "*qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur*"[194] wurde diese These aufgestellt und durch den Aquinaten indirekt gefestigt[195]. Für Vitoria liegt der Fall bei den Indios allerdings völlig anders, da sie durch ihre Unkenntnis der Gnade diese auch nicht bewußt und entsprechend der Heiligen Schrift[196] erst durch den Vorsatz sündhaft ablehnen konnten[197]. Auch dürfe man sie nicht verurteilen, lehnten sie bei der ersten Verkündigung der christlichen Botschaft diesen Glauben ab, da es ihnen an den entsprechenden Beweisen für die einzig wahre Religion fehle[198]. Allein, wenn die Barbaren trotz Bitten und Mahnungen, den Predigern friedlich zuzuhören, dieses verweigern, verfielen sie der Todsünde[199]. Damit nicht genug muß ihnen der christliche Glaube durch plausible und vernünftige Erläuterungen, mit dem Zeugnis eines würdigen Lebens sowie in Übereinstimmung mit den Naturgesetzen nicht nur einmal und leichtfertig, sondern beharrlich nahegebracht werden, um seine obligatorische Rezeption seitens der Barbaren zu erreichen[200]. In Ermangelung dieser Modalitäten, welche im Zusammenwirken mit Wundern als *conditio sine qua non* für eine Sündhaftigkeit des barbarischen Unglaubens zu gelten haben, träfe auch diese Argumentation nicht auf die Situation der Indios zu[201]; und selbst wenn dies der Fall wäre, dürfe man sie nicht mit Krieg oder Enteignungen zur Annahme des Glaubens zwingen, da eine erfolgreiche Missionierung nicht mit Repressalien, sondern allein durch Überzeugung erreicht werden könne[202]. Im Gegensatz zu las Casas, der dies allerdings aus eigener Erfahrung verifizieren kann[203], teilt Sepúlveda diese Auffassung nicht, da er, dem Alten Testament folgend, die Idolatrie bereits als Grund für Sanktionen betrachtet[204].

Mit den für Vitoria so zentralen und bereits zuvor verwandten Worten des Apostel Paulus, nach denen es nicht an ihm, sondern an Gott sei, die 'Draußenstehenden' zu richten[205], bestreitet der Gelehrte das Interventionsrecht der christlichen Fürsten bei heidnischen Verstößen gegen das Naturrecht[206]. Unter Berufung auf Papst Innozenz IV. setzt er in dieser Angelegenheit auch die päpstliche Autorität außer Kraft, da zum einen das Amt des Vikars Christi nicht dessen ganze Machtfülle impliziere und es zum anderen schon in den eigenen Reihen mit der Befolgung der Gebote nicht allzu weit her sei: "[...] *cum in omni provincia sint multi peccatores, quotie posset mutare regna.*"[207]

Selbst, wenn Indios freiwillig ihre Güter den Spaniern überlassen und sich der spanischen Krone unterordnen, ist dies nach Vitoria kein Titel für eine rechtmäßige Annexion, da Angst und Unwissenheit als Teil solcher Vorgänge jegliche Wahl verfälschten[208]. Die Neue Welt als Geschenk Gottes zu betrachten, welches aufgrund barbarischer Sünden in die christlichen Hände der Spanier fiel, ist für Vitoria lediglich eine gefährliche Spekulation, da es an Wundern oder sonstigen Beweisen fehle, welche die Erfüllung von Prophezeiungen zu begleiten pflegen[209].

Francisco de Vitoria beschließt seine Darlegung mit dem Hinweis, daß er nie zuvor etwas über die Frage gelesen noch an einem entsprechenden Disput teilgenommen habe, welche der bislang eingesetzten Argumente für eine rechtmäßige Okkupation barbarischen Territoriums ungeeignet seien[210]. Dies verwundert nicht, ist es doch aus einem Brief Karls V. an den Prior von San Esteban de Salamanca vom 10. November 1539 ersichtlich, wie ungehalten ihre Majestät über solche kritischen Gedanken, die Rechtstitel ihrer Herrschaft in der Neuen Welt betreffend, reagierte, zumal diese verlautbart wurden, ohne sie vorab zu informieren[211]. Doch schon seit den vierziger Jahren des 15. Jahrhunderts ergaben sich mit dem Erreichen heidnischer, nicht islamischer Territorien fundamentale Änderungen in den Rechtstiteln für einen 'gerechten Krieg'[212]. So geriet nach der Eroberung der Kanaren mit ihrer bislang unbekannten Kultur der Guanchen das einfache wie vertraute Feindbild einer geschlossenen und durchweg islamisch dominierten Umwelt ins Wanken, was sich durch die Entdeckung indianischer Hochkulturen zu einer substantiellen Krise ausweitete[213]. 1542 zweifelte auch der mächtigste Herrscher der Christenheit, welcher seit dem Jahre 1516 seinen grenzenlosen Herrschaftsanspruch in dem Symbol der Säulen des Herkules und dem Motto *Plus Ultra* zu demonstrieren pflegte[214], an der Rechtmäßigkeit der Vorgänge in den fernen Kolonien[215]. Durch heftige Klageschriften von Klerikern aus der Neuen Welt beunruhigt, konsultierte er in Valladolid geistlichen wie juristischen Beistand, um für diese Probleme gemeinsam Lösungen zu finden, die er als Christ und Staatsmann verantworten konnte[216]. Worum es sich dabei handeln könnte, zeigt bereits Vitorias *Relectio de Indis* auf.

c) Legitime Bedingungen spanischer Prävalenz

Aus völkerrechtlichen Gründen ist es den Spaniern erlaubt, durch die Territorien der Barbaren zu reisen und dort zu verweilen, so lange sie keinen Schaden anrichten[217]. Die Verbannung der Europäer aus der Neuen Welt wäre nach Vitoria nicht rechtens und würde, ohne Verschulden der Ankömmlinge angeordnet, als ein Mittel des Krieges ausgelegt, welches seitens der Barbaren jeglicher juristischen Basis entbehre[218]. Auch sei es dem Menschen angemessen, getreu dem Naturgesetz "*communia sunt omnium*"[219] und dem christlichen Grundgebot "*diliges proximum tuum*"[220] zu handeln sowie das Gastrecht zu achten[221].

In eine ähnliche Richtung zielt Vitorias Aussage zur Legitimität des gegenseitig freien Handels zwischen den Spaniern und den Indios[222]. Ohne Ansehen der Nationen sei der freie Warenaustausch völkerrechtlich festgelegt, wobei zusätzlich die naturrechtliche Weisung zur zwischenmenschlichen Liebe es den Indios verböte, das Wohlergehen der Spanier zu beeinträchtigen, solange diese kein Unrecht an ihnen verübt haben[223]. Mit jenem Wohlbefinden hängt wohl auch der nächste Rechtstitel der Spanier in der Neuen Welt zusammen. Vitoria gesteht darin den Spaniern Umgang mit und Beteiligung an gemeinschaftlich nutzbaren Dingen der Indios zu, wenn diese gleichfalls anderen Ausländern offenstünden[224]. Ausdrücklich bezieht er hierbei die Nutzung kollektiver Naturschätze ein, die ohne Besitzer laut Völkerrecht ihrem Finder gehörten[225]. Ferner stehe den in der Neuen Welt geborenen Spaniern das entsprechende Bürgerrecht zu, was auch durch Einheirat geschehen könne[226]. Sollten die Indios diesen Rechtstiteln ihre Zustimmung verweigern oder gar

militärische Interventionen durchführen, wären die Spanier nicht nur berechtigt, sich zu verteidigen und Festungsanlagen zu errichten, sondern könnten das ganze Potential des 'gerechten Krieges' ausschöpfen[227]. Doch darf der zuvor erwähnte Unterschied bei der Behandlung absichtlich Schuldiger und durch ihre Unwissenheit Unschuldiger nicht außer acht gelassen werden, um die Legitimität der Kriegshandlungen aufrecht zu erhalten[228]. Falls die Spanier jedoch aller Versuche zum Trotz Sicherheit und Frieden nur durch die Eroberung und Unterwerfung der barbarischen Städte erreichen könnten, sei ihnen dies schon durch die Kirchenväter zugestanden[229]. Wenn sie zudem unter Verwendung größter Sorgfalt den Barbaren durch Worte wie Taten gezeigt haben, daß sie weder deren friedliches Leben stören, noch sich in ihre inneren Angelegenheiten einmischen wollten, jene aber dessenungeachtet in der schlechten Absicht verharrten, die Spanier zu verderben, so seien die Barbaren nicht länger als Unschuldige zu betrachten, sondern mit allen Titeln des '*bellum iustum*' zur Rechenschaft zu ziehen[230]. Wenn es nämlich gerecht sei, Krieg zu führen, dürfe man dies auch mit allen im Völkerrecht verankerten Modalitäten tun, was die Versklavung und Enteignung der Feinde impliziere[231].

Gewichtiger und deutlich unkomplizierter formuliert Vitoria dagegen das Recht auf ungehinderte Verkündigung des Evangeliums in der Neuen Welt: "*Christiani habent ius predicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum.*"[232]. Das apostolische Gebot "*praedicate Evangelium omnae creaturae*"[233] wie jenes "*verbum Domini non est alligatum*"[234] lassen für Vitoria an diesem Rechtstitel keinen Zweifel. Vielmehr wäre es gegenüber den Barbaren nicht billig, enthielte man ihnen die Chance auf Erlösung vor, so daß Spanien und mit ihm die Christenheit geradezu verpflichtet sei, jene im Sinne der Nächstenliebe auf den rechten Weg zu bringen[235]. Diese Bedeutung der Missionsarbeit findet auch in den Schriften von las Casas Zustimmung[236], während Sepúlveda die Schilderung dramatischer Szenen indianischer Gewalt gegen die Missionsversuche Francisco Fernandes[237] oder Pedro de Cordobas[238] nutzt, um ebenfalls mit der Anweisung aus dem Markusevangelium grundsätzlich eine abgesicherte und erleichterte Arbeit der Prediger durch militärische Interventionen zu fordern[239]. Dies ist sicher nicht im Sinne Vitorias, der zudem betont, daß der Missionsauftrag der ganzen Christenheit obliege und es somit nicht in der Macht des Papstes stehe, ein bestimmtes Volk mit ihm zu betrauen und andere davon auszuschließen[240]. Lehnten die Barbaren die christliche Botschaft ab, nachdem sie deren Predigt zuvor frei und ohne Behinderungen zuließen, so stellt dies seiner Meinung nach keinen Grund für die Erklärung eines 'gerechten' Krieges dar[241], weil sie sich keines dafür notwendigen Vergehens schuldig gemacht hätten[242]. Im Umkehrschluß ist es den Spaniern also erlaubt, *faute de mieux* die freie Predigt und den Schutz bereits zum Christentum Konvertierter durch Gewaltanwendung zu erzwingen, ohne jedoch eingedenk der Worte des Apostels Paulus[243] den Nutzen für das Wohlergehen der Barbaren bei der Wahl der Mittel aus dem Blickwinkel zu verlieren[244]. Da sich die Konvertiten als Christen nunmehr unter der ausdrücklichen Ägide ihrer Glaubensbrüder befinden, muß jeder barbarische Fürst mit militärischen Konsequenzen rechnen, zwingt er sie zur Rückkehr in die Idolatrie[245]. Gleichzeitig muß sich der neugewonnene Bruder in Christo der Justiz des Papstes beugen, welcher im Sinne des Aquinaten[246] nun dessen heidnischen Führer durch einen christlichen ersetzen kann[247]. Unabhängig vom päpstlichen Plazet können Vitoria zufolge barbarische Tyrannen oder auch tyrannische Gesetze, die Unschuldigen Schaden zufügen, durch spanische Fürsten verboten werden[248]. Das Gebot, Unschuldige vor Praktiken wie Kannibalismus oder Menschenopfer zu bewahren[249], verfügt bereits im Alten Testament über eine Reverenzstelle: "*Erue eos, qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare necesses.*"[250] An dieses Zitat knüpft auch Sepúlvedas Argumentation an, wenngleich seine Schlußfolgerung auf eine generelle Überlegenheit der spanischen Wesensart und einen daraus resultierenden Vorherrschaftsanspruch abzielt[251]. Allein las Casas referiert in seiner *Apologetica Historia*

über antike Opfertraditionen Europas und verweist auf alttestamentalische Textstellen[252] wie der Begebenheit im Lande Moria, wo selbst Abraham seinen Sohn Isaak zu opfern bereit war[253]. So ficht er mit immensem Aufwand[254] das Interventionsrecht der Spanier zur Rettung vom Opfertot bedrohter Menschen der Neuen Welt an, indem er Parallelen zu Traditionen der Alten aufzeigt[255] und den Opferritus der Indios sogar als entschuldbar bezeichnet[256]. Er spricht der Christenheit wie dem Papst in dieser Angelegenheit jegliche Jurisdiktion über Andersgläubige ab[257]. Gerade dessen Votum für die Spanische Okkupation in der Neuen Welt stellt aber für Sepúlveda ein wichtiges Argument in dem Disput um die Rechtstitel der *Conquista* und Schwertmission dar[258]. Vitoria hingegen, der ähnlich wie las Casas den Einfluß des Papstes einer kritischen Prüfung unterzieht, legt auch bei Verbrechen gegen die Natur den Einsatz eines '*bellum iustum*' in die Hände weltlicher Autoritäten, welche durch schwere Verfehlungen belastete Regierungen der Barbaren gegen neue austauschen und die Verantwortlichen einer angemessenen Strafe zuführen können[259]. Ist der barbarische Führer eines Stammes mit verbrecherischen Riten zum Christentum konvertiert, so kann er Kraft seiner Autorität und mit Hilfe der Spanier das Verbot von Verbrechen gegen das *ius naturale* und *ceteris paribus* das *ius divinum* bei seinen Untertanen durchsetzen[260]. Ähnliches gilt für den Fall, daß ein barbarischer Stamm aus legitimen Motiven Krieg gegen einen anderen führt, da es den Spaniern laut Vitoria hier erlaubt ist, ihm als Bundesgenosse gegen den Aggressor beizustehen, wie dies schon im Römischen Reich Usus gewesen sei[261]. Fraglich, doch nicht ausgeschlossen, sei dagegen der Rechtstitel, nach dem die Spanier den dazu unfähigen, kindlichen Indios ein Verwaltungssystem und eine Regierung, ja sogar neue Fürsten geben könnten, wenn dies für ihr Wohlergehen und Seelenheil unabdingbar erscheine[262]. Entscheiden sich die barbarischen Fürsten und ihre Untergebenen allerdings tatsächlich vollkommen freiwillig für die spanische Administration und akzeptieren damit die Oberhoheit des spanischen Königs, so stehe dieser friedlichen Vorgehensweise auch nichts im Wege[263]. Allerdings dürfen die heidnischen Untertanen nicht stärker als die christlichen belastet oder ihrer Reichtümer beraubt werden[264].

Betrachtet man die Fasson der Argumentationsweise Vitorias, so wird anhand der Vielzahl von Einschränkungen und Sonderkonditionen bei den zugestandenen Rechtstiteln der *Conquista* der konkrete Hintergrund seiner theoretischen Diskurse deutlich. Woher aber bezog Vitoria seine Informationen, wo sammelten Sepúlveda und las Casas das Material für ihre aufsehenerregenden Dispute vor Karl V.?

5. Informationsquellen über die Ereignisse in der Neuen Welt

Wenn in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts die Forderung nach Quellen und Belegstellen für aufgestellte Theorien und Lehrmeinungen erhoben wird, so gilt dies in gewisser Hinsicht auch für das 16. Jahrhundert. Allerdings gibt es dort grundlegende Unterschiede in der Einschätzung der Beweiskraft unterschiedlicher Informationsquellen. Im Gegensatz zur heutigen Wissenschaftspraxis besaß die Bibelexegese einen nicht zu unterschätzenden Beweischarakter[265], was man auch an den Ausführungen dieser Arbeit unschwer abzulesen vermag. Doch bereits bei der Auswahl und Interpretation der großen Fülle biblischen Textmaterials können Tendenzen und Absichten des betreffenden Autors sichtbar werden. Während zum Beispiel Francisco de Vitoria viele Aussagen aus dem Neuen Testament bezieht, ohne dabei den älteren Teil zu vernachlässigen, hält sich Sepúlveda für seine bedingungslos erscheinende Apologetik der Schwertmission in weitaus größerem Umfang an das Alte Testament. Für ihn stellt der strafende Gott und die strengen Gebote im Deuteronomium oder Leviticus eine lohnende Basis für seine Philippika wider barbarische, ja unmenschliche Sitten und Gebräuche der Indios dar. Aus dem neuen Testament entnimmt er lediglich vereinzelte Fragmente wie die Missionsaufforderungen an die Apostel, während las Casas seine Verteidigungsreden auf neutestamtentlichen Fundamenten aufbaut und das Liebesgebot eines verzeihenden Gottes als Maxime vertritt, die zu einer erfolgreichen Mission durch friedliche Vorbildfunktion der Christen führen soll.

Für alle gleichermaßen dienen die bisweilen abweichenden Interpretationen antiker Autoren wie Aristoteles oder Gratian, die Kirchenväter mit ihrem prominenten Vertreter Augustinus und nicht zuletzt Thomas von Aquin als Schlüssel zur Bewältigung der ethischen Probleme, die eine so ungeheure Entdeckung von unbekannten Kulturen in einer Neuen Welt mit sich brachte. Eben der Aspekt einer Novität wirft die Frage auf, woher die spanischen Gelehrten Informationen über die aktuellen Gegebenheiten in *ultima Thule* erhielten. Visionen und Utopien waren die eine, Fakten und handfeste Interessenskonflikte die andere Quelle literarischer Aktivitäten[266], deren Sinngehalte jedoch für eine möglichst sachliche Einschätzung der Lage in den fernen Kolonien wenig förderlich gewesen sein durften. Dennoch legen sie Zeugnis dafür ab, daß wohl beide Aspekte bei der ideologischen Basis des Projektes einer imperialen Hegemonie des Christentums eine Rolle spielten[267].

Las Casas jedenfalls war als Augenzeuge und als Beteiligter in die Angelegenheiten der Neuen Welt involviert[268], was sicherlich für seine Sachkompetenz spricht. In emotionaler Hinsicht birgt dies jedoch zumindest die Gefahr, durch allzu große persönliche Anteilnahme am Schicksal einzelner Indios die tatsächlichen Machtverhältnisse nicht richtig einschätzen zu können oder zu wollen. Juan Gines de Sepúlveda unterließ es, die Neue Welt in Augenschein zu nehmen, wobei er und seine Thesen dort in weiten Kreisen auch auf wenig Sympathie gestoßen wären[269], wenngleich er innerhalb seiner Interessengruppen ein hohes Ansehen genoß[270]. So sah er sich auf Berichte anderer angewiesen, deren Wahrheitsgehalt für ihn nur schwer überprüfbar war. Diesen Mangel suchte er durch strategisches Geschick, Intellekt und eine kunstvolle Rhetorik zu überspielen[271], die nicht nur einem Erasmus von Rotterdam[272], sondern auch seinem spanischen Antagonisten Anerkennung abverlangte[273]. Beispiele der von Sepúlveda verwandten Dokumentationen sind die persönliche, von einer Gruppe handelnde Chronik des Bernal Díaz[274] oder die Aufzeichnungen Sahagúns im *Florentiner Codex*, eine durch die Dominanz des Fatums geprägte Dokumentation des aztekischen Volkes nach dem Untergang seines Reiches[275]. Ferner zieht gerade Sepúlveda sehr tendenziöse Texte zu Rate, um durch ein äußerst negatives Bild der indianischen Kulturen einen Krieg gerecht und

geboten erscheinen zu lassen. Die Problematik des vom europäischen Publikum goutierten Bildes vom barbarischen und grausamen Indio liegt allerdings auch an den begierig rezipierten Aufzeichnungen der äußerst intensiven Eindrücke erster Begegnungen mit den Einwohnern der Neuen Welt[276]. Diese allerdings erfolgten naturgemäß mit der Bevölkerung auf den Karibikinseln oder an den Küstenzonen, welche sicherlich in noch größerem Maße als diejenige der Binnenländer auf ungewohnt 'freie' Weise lebte, was zur Herausbildung eines schwer revidierbaren Vorurteils bezüglich aller Einwohner führte[277]. Als besonders hervorstechende Vertreter einer harschen Kritik an der 'barbarischen' Lebensweise der Indios seien an dieser Stelle G. Fernández de Oviedo y Valdés[278] und Tomás Ortiz mit seinem erstaunlichen Bericht an den Indienrat[279], ausgerechnet ein Dominikaner[280], genannt.

Francisco de Vitoria, dem ebenfalls der Amerikanische Kontinent fremd blieb, schöpfte als Angehöriger des dort in der Regel sehr engagierten Dominikanerordens und als bedeutender Vertreter der Universität von Salamanca für seine recht kritischen Gedanken auch aus dafür nützlichen Quellen. Aus einem Brief Karls V. vom 31. Januar 1539 an Vitoria geht hervor, daß ihm die von dem mexikanischen Bischof Juan de Zumarraga schriftlich dem Indienrat vorgetragenen Zweifel an den Praktiken der *Conquista* zur eingehenden Prüfung zugesandt wurden[281]. Vitoria nahm zudem konkreten Einfluß auf die Entscheidungsprozesse im Indienrat[282]. In seinem Brief vom 18. April desselben Jahres beauftragte ihn Karl V., Schüler aus den Kreisen der *Escuela de Salamanca* auszuwählen, um sie mit einer Mission in der Neuen Welt zu betrauen[283]. Auf seine Veranlassung hin führten Konsultationen von las Casas mit den Professoren von Salamanca zu einer Petition an den Kaiser, welche Vorschläge für eine bessere Durchführung der Missionsarbeit in der Neuen Welt enthielt[284]. Nicht gesichert ist, ob der alte Meister noch die Thesen Sepúlvedas kannte; die bisweilen so modern anmutende und zumeist pro-indianische Einstellung seiner Schüler, in denen die Ansichten ihres außerordentlich beliebten Dozenten[285] fortbestanden, zeigt jedoch mit aller Deutlichkeit, welche Geisteshaltung in den ehrwürdigen Hallen von Salamanca gelehrt wurde.

6. Ergebnisse

Betrachtet man den Gang der Argumentation Francisco de Vitorias, so ist sein Bemühen um Stringenz auffällig, das selbst vor kritischen Anmerkungen zu päpstlichen oder kaiserlichen Machtbefugnissen nicht Halt macht - selbst wenn man sie bisweilen zwischen den Zeilen lesen muß. Naturgemäß emotionaler und direkter ist der Ton seiner Briefe, der schon eher dem eines Bartolomé de las Casas entspricht. Daß sich letzterer jedoch zwei Jahrzehnte später mit solcher Verve in aller Öffentlichkeit vor seinem Kaiser gegen einen Mann wie Juan Gines de Sepúlveda einzusetzen vermochte, obwohl dieser (kompromißlos) die staatlichen Interessen vertrat, ist nicht zuletzt das Verdienst des einflußreichen Universitätsdozenten Vitoria, der kritisches Gedankengut auch gegen Vorbehalte der Machthaber hoffähig machte und dadurch den Weg für die heftigen Dispute Mitte des 16. Jahrhunderts bereitete.

Durch seine Krankheit an der Teilnahme am Konzil von Trient gehindert, erlebte der 1546 verstorbene Gelehrte nicht mehr die Höhepunkte verbaler Auseinandersetzungen um die Rechtstitel und Vorgehensweisen bei der *Conquista*, die Sepúlveda und las Casas vor Karl V. austrugen. Sie fanden aber unter den Augen seiner ehemaligen Studenten statt, die nun als Bischöfe oder königliche Ratsmitglieder das öffentliche Leben Spaniens zu beeinflussen vermochten.

Das Scheitern vieler Reformvorhaben jener Zeit an der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen kaiserlicher Universalismusidee und tatsächlichen Einflußmöglichkeiten eines Herrschers, in dessen Reich die Sonne nicht unterging, trug zu einer *leyenda negra*[286] bei, die das Spanienbild in der Moderne prägte. Doch wie jedes Land seine lichten und dunklen Momente erlebte, muß gerade die Tatsache, daß bereits im Spanien des 16. Jahrhunderts überhaupt ein öffentlicher Disput um die Rechtstitel der *Conquista* in den neu hinzugewonnenen Kolonien geführt werden konnte, der mit den *Leyes Nuevas* anfangs sogar legislative Konsequenzen für den Schutz der einheimischen Bevölkerung zeitigte, als wichtiger Markstein in der europäischen Geschichte bezeichnet werden. Das Ausmaß, in dem Francisco de Vitoria direkt an der Initiierung und durch seine Lehre indirekt am gesamten Prozeß dieser Diskussion partizipierte, verschwand für lange Zeit aus dem Rampenlicht historischen Interesses; verdeckt durch den Schatten der 'Schwarzen Legende', zugleich übertönt von dem lautstarken Disput nach seinem Ableben, mußten Jahrhunderte vergehen, bis seine nüchternen Arbeiten, in denen er voll' indirekter Kritik am Bestehenden neue Schlüsse aus alter Tradition zog, Einfluß auf den Völkerrechtsdiskurs im 19. Jahrhundert nehmen konnten.

7. Anmerkungen

1. Vgl. die Versuche, einer (latein-)amerikanischen Geschichtsschreibung durch Dussel, Enrique: A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492-1979), Grand Rapids, Michigan 1981; oder die engagierte Reprise bei Mires, Fernando: Im Namen des Kreuzes, Fribourg / Brig 1989 und Ders.: Kolonisierung der Seelen, Fribourg / Luzern 1991 auf der Grundlage von Höffner, Joseph: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier (3) 1972 und Mittler, Max: Mission und Politik. Untersuchungen über das koloniale Imperium Karls V., Zürich 1951.
2. Vgl. die Zusammenfassung heutiger Positionen in Spanien und Lateinamerika zu den Ereignissen ab 1492 bei Bernecker, Walther L.: "Die Sicht auf 1492 im heutigen Spanien und in Lateinamerika", in: 1492 aus der Sicht von 1992. Von Spanien nach Amerika, hg. v. Alte Synagoge Essen, Essen 1992, S.31-43.
3. Vgl. Justenhoven, Hans-Georg: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (= Theologie und Frieden 5), Köln 1991, S.9.
4. Vgl. ebd.
5. Vgl. Beltrán de Heredia, Vicente: "Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal", in: Francisco de Vitoria, Relectio de Indis o libertad de los Indios (= Corpus Hispanorum de Pace 5), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.XVII.
6. Vgl. ebd., S.XIX.
7. Vgl. Höffner: Kolonialismus und Evangelium, S.249.
8. Justenhofen: Vitoria, S.9.
9. Vgl. Höffner: Kolonialismus, S.249.
10. Vgl.: Justenhoven: Vitoria, S.9ff.
11. Vgl.: Höffner: Kolonialismus, S.252.
12. Vgl. Lutz, Heinrich: Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert, Münster 21961, S.35f.
13. Vgl.: Gründer, Horst: "Conquista und Mission", in: Aus Politik und Zeitgeschichte 37, 1992, S.14; demgegenüber meint Kimminich, Otto: "Der gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts", in: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus (= Friedensanalysen 12; Vierteljahres-schrift für Erziehung, Politik und Wissenschaft), Red. Reiner Steinweg, Frankfurt a. M. 1980, S.208: "Die Bezeichnung 'Väter des Völkerrechts' verdienen sie [u. a. Francisco de Vitoria] nur deshalb, weil sie die Grundlage für die Theorie des Völkerrechts schufen, die ein Menschenalter später entstand und ihrerseits das Fundament für die durch den Westfälischen Frieden zementierte Völkerrechtsordnung darstellte.". Wie im Verlauf dieser Arbeit verdeutlicht wird, geht er jedoch zumindest hinsichtlich der Haltung Vitorias fehl, wenn er lapidar anmerkt: "Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß die 'Väter des Völkerrechts' zu dem Ergebnis kamen, die Kriege der Spanier und Portugiesen gegen die heidnischen Völker seien gerecht. Die meisten dieser vor allem an den Universitäten Salamanca und Coimbra tätigen Gelehrten standen ja im Dienste der Könige von Spanien bzw. Portugal.". Gerade angesichts eines gewissen Abhängigkeitsverhältnisses erscheinen nämlich die durchaus kritischen Anmerkungen jener Gelehrten in einem anderen Licht als dies durch eine solch verallgemeinernde Äußerung geschieht.
14. Mt. 26, 52.
15. Vgl.: Justenhoven: Vitoria, S.30.
16. Lk. 3,14.
17. Vitoria, Francisco de: Relectio de Iure Belli (= Corpus Hispanorum de Pace VI, hg. v. Luciano Pereña, Madrid 1981), I,2 [S.102].
18. Vgl. Justenhoven: Vitoria, S.31.
19. Röm. 13,4.
20. Psalm 81,4.
21. Vgl. Doctores Angelici Divi Thomae Aquinatis sacri ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia: Volumen secundum: Summa Theologica continuatio Partis Prime et Prima Pars Secundae seu Summa Moralis Universalis, hg. v. Stanislai Eduardi Fretté / Pauli Maré, Paris 1882, q.95, a.1, resp. [Künftig als STH zitiert].
22. STH I-II, q.98, a.1, resp.

23. Vgl. Beestermöller, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg: Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae (= Theologie und Frieden 4), Köln 1990, S.88f.
24. Vgl. ebd., S.90.
25. Gn. 14,1-17.
26. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, I,2 [S.104].
27. Vgl. ebd.
28. Vgl. ebd. [S.106].
29. Vgl. Augustinus: "Quaestiones in Heptateuchum", in: MPL 34, lib. 6, X.
30. Vgl. Gratian: "Decretum", in: Corpus Iuris Canonici, Pars Prior, hg. v. Aemilius Friedberg, Graz 1959, c. 23 q.2 c.2 [Sp.894f].
31. Regout, Robert Hubert Willem: La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours, Ndr., Aalen 1974 [1934], S.66.
32. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, I,2 [S.106]
33. Vgl. ebd. [S.108]
34. Vgl. Engelhardt, Paulus: "Bedingungen des 'gerechten Krieges' - Wege des Friedens", in: Moral, hg. v. Anselm Hertz, Mainz 1972, S.230.
35. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, I,2 [S.108].
36. Vgl. ebd., II,2 [S.114].
37. Vgl. ebd., II,3 [S.118].
38. Augustinus: "Contra Faustum Manichaeum", in: MPL 42, lib. XXII, cap. 75.
39. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, I,3 [S.120].
40. Ebd., Z.37.
41. Vgl. ebd., Z.37-42.: "*Sunt enim partes regni Castellae et per consequens non habent perfectas respublicas sed truncatas.*".
42. Vgl. ebd.
43. Vgl. ebd.
44. Vgl. ebd., III,2-3 [S.124].
45. Ebd. III,4 [S.126].
46. Vgl. ebd.; vgl. auch Augustinus: "Heptateuchum", lib. VI, cap. 10 und STH II II, q. 40, a.1.
47. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, III,4 [S.126].
48. Vgl. ebd.
49. Röm. 13,4.
50. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, III, 4 [S.128].
51. Vgl. ebd., III,5.
52. Vgl. ebd.
53. Vgl. ebd., IV,I,2 [S.132].
54. Vgl. ebd., IV,I,3.
55. Vgl. ebd., IV,I,4 [Hierbei schließt Vitoria die Präventivzerstörung friedensbedrohender Waffen und Anlagen des gegners mit ein: "[...] *puta diruere arcem et alia omnia quod ad hoc expectant*"].
56. Vgl. ebd., IV,I,5 [S.134].
57. Vgl. ebd., IV,II,2 [S.172].
58. Vgl. ebd.
59. Vgl. ebd., [S.174].
60. Vgl. ebd., IV,I,6 [S.138].
61. Vgl. ebd.
62. Vgl. ebd., IV,I,7 [S.142, Z.10f.]; zurückgehend auf Röm 1,32: "*Qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt, digni sunt morte; et non solum qui eam faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*".
63. Vgl. ebd.
64. Vgl. ebd., IV,I,7 [S.144].
65. Vgl. ebd.; wobei auf Parallelstellen im Neuen Testament verwiesen wird, in denen von der jüdischen Bevölkerung "*tolle, tolle, crucifige eum*" (Io 19,15 / Lc 23,21-23 / Mc 15,13-14 / Mt 27,23) gerufen worden sein soll.

66. Vgl. ebd., IV,I,8 [S.146]; als Beispiel dient hier ein 'fiktiver' Konflikt zwischen dem französischem König und der spanische Krone um den Besitz Burgunds, bei dem auf beiden Seiten nicht von der Hand zu weisende Ansprüche vorliegen, die nach Vitoria einen 'gerechten Krieg' für alle Beteiligten ausschließen.
67. Vgl. ebd.; der 'Stein des Anstoßes' kann dabei der durch den Tod des legitimen Herrschers vakante Thron sein, auf den zwei Parteien relativ vergleichbare erbliche Ansprüche zu erheben vermögen.
68. Vgl. ebd. [S.150].
69. Vgl. ebd.
70. Vgl. ebd., IV,I,10 [S.158].
71. Vgl. ebd.
72. Durch den guten Glauben, im Recht zu sein; Vgl. ebd., IV,I,9 [S.156].
73. Vgl. ebd., IV;II;1 [S.166].
74. Vgl. ebd. [S.164].
75. Ex. 23,7.
76. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, IV,II,1 [S.170].
77. Vgl. ebd., IV,II,3 [S.176].
78. Vgl. ebd., IV,II,4. [S.176f.].
79. Dt. 20,10-14.
80. Vgl. Vitoria: De Iure Belli, IV,II,5 [S.178f.].
81. Vgl. ebd. [S.180].
82. Vgl. ebd.
83. Vgl. ebd.
84. Vgl. ebd. [S.182].
85. Vgl. Vitoria, Francisco de: Über die staatliche Gewalt. De Potestate Civili (= Collegia. Philosophische Texte), Einl. u. Übers. v. Robert Schnepf, Berlin 1992.
86. Vitoria: De Iure Belli, 1, S.34; wobei Thomas von Aquin (STH II-II) und Aristoteles (Physik) seine Bezugspunkte darstellen.
87. Vgl. ebd., 4, S.44; hier verweist er auf die natürliche Beschaffenheit und Verletzlichkeit des Menschen im Vergleich zu den Tieren.
88. Vgl. Aristoteles: Politics (= The Loeb classical Library 264), hg. u. übers. v. H. Rackham, London 1977, I.I, 1253 a, 9: "*áti à a)/nqrwpoj fu/sei politiko\n z%=on*"; hinsichtlich der Einwohner in der Neuen Welt sicherlich ein wichtiges Einstufungskriterium.
89. Vgl. Vitoria: De Potestate Civili, 5, S.48.
90. Vgl. ebd., 6, S.50.
91. Röm. 13,2.
92. Ex. 20,13; Dt.5,17.
93. Vgl. Vitoria: De Potestate Civili, 7, S.54.
94. Vgl. ebd.
95. Vgl. ebd.
96. Vgl. ebd., S.56.
97. Ebd., 8, S.58.
98. Vgl. ebd., S.62.
99. Pr. 8,15
100. Joh. 19,11; an dieser Stelle sei eine Bemerkung zur Problematik dem Kontext entrissener Textstellen erlaubt, da beide Zitate Vitorias urspünglich auf die Betonung und Durchsetzung der göttlichen gegenüber der weltlichen, königlichen Macht zielten, nicht aber zu deren Rechtfertigung dienten.
101. Vgl. Vitoria: De Potestate Civili, 9, S.66.
102. Vgl. ebd., S.68.
103. Vgl. ebd., 11, S.70: "[...] *et tantum uni melius sit subiici quam pluribus*".
104. Ebd., S.170f.; mit Blick auf die imperialen Vorstellungen seines Kaisers Karl V., welcher 1528, da diese *Relectio* an der Universität zu Salamanca gehalten wurde [Vgl. Schnepf, Robert: "Aufbau und Argumentation der Relectio De Potestate Civili des Francisco de Vitoria", in: Vitoria, Francisco de. Über die staatliche Macht. De Potestate Civili (= Collegia. Philosophische Texte), Einl. u.

Übers. v. dems., Berlin 1992, S.3], noch in Kämpfe mit der französischen Krone verstrickt war, mochte dies sicherlich opportun gewesen sein.

105. Vgl. ebd.

106. Vgl. ebd., 12, S.72.

107. Vgl. ebd., 14, S.100.

108. Vgl. Röm. 12,5: "*Omnes unum corpus sumus in Christo.*"; es wäre wahrscheinlich, daß Vitoria hierbei an seinen Kaiser Karl V. als Beschützer der Christenheit gedacht hat. Die Idee der Universalmonarchie an sich darf auch im 16. Jahrhundert als recht verbreitet gelten und konnte als eine mögliche Rechtfertigung für den, durch die implizite Vorherrschaftslegitimation begründeten, 'gerechten Krieg' dienen, wie dies zum Beispiel bei Hernán Cortés der Fall war [Vgl. Straub, Eberhard: Das Bellum Iustum des Hernán Cortés in Mexico (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 11), Köln / Wien 1976].

109. Vitoria: De Potestate Civili, 15, S.102.

110. Vgl. ebd., S.106.

111. Vgl. ebd., 17, S.114.

112. Vgl. ebd.

113. Vgl. ebd.

114. Mit der Berücksichtigung der Verhältnismäßigkeit der Mittel und Opfer zur Erreichung eines Zieles wie eines übergreifenden Gemeinwohls fügt Vitoria den Vorgaben Thomas' von Aquin zwei neue Gesichtspunkte hinzu; vgl. Engelhardt, Paulus: "Die Lehre vom 'gerechten Krieg' in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft - Wandlungen - Krise", in: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus (= Friedensanalysen 12; Vierteljahresschrift für Erziehung, Politik und Wissenschaft), Red. Reiner Steinweg, Frankfurt a. M. 1980, S.90.

115. Vgl. ebd., S.116.

116. Ebd., 21, S.122.

117. Ebd., S.122-125: "Das Völkerrecht hat seine Kraft nicht allein aus einem Vertrag und einer Übereinkunft unter den Menschen, sondern es hat auch die Kraft des Gesetzes. Denn der gesamte Erdkreis, der in gewisser Weise ein einziger Staat ist, hat die Gewalt, allen gleiche und angemessene Gesetze zu machen, wie sie sich im Völkerrecht finden. [...] Und es ist keiner Königsherrschaft gestattet, sich der Bindung durch das Völkerrecht zu verweigern; denn es ist mit der Vollmacht des gesamten Erdkreises gemacht.".

118. Vgl. ebd., 22, S.124-126.

119. Vgl. ebd., 23, S.126; mit Blick auf Vitorias diesbezügliche Erwähnung des biblischen Unterordnungsgebotes (Eph. 5,22-23) der Frauen unter den Mann wie der Gehorsamspflicht der Kinder ahnt man bei aller völkerrechtlicher Fortschrittlichkeit des Spätscholastikers wieder die Nähe zu Relikten mittelalterlicher Ordnungsbegriffe.

120. Vgl. Agostino Iannarone, Reginaldo di: "Genesis del pesamiento colonial en Francisco de Vitoria", in: Francisco de Vitoria. Relectio de Indis, hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.XXXI.

121. Vgl.: Höffner: Kolonialismus, S.252f.

122. Vitoria, Francisco de: "Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias", in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.137.

123. Vgl. ebd.: "*Y los unos llegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque pones en duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenais a su Magestad y que condenais la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca.*"

124. Vgl. ebd.; diese Aussage Vitorias mag als beredtes Zeugnis für die Stärke der *Conquista*-Lobby stehen, die sogar Kaiser Karl V. in die Knie zwingen konnte [vgl. Anm. 133].

125. Vgl. ebd., S.138.

126. Vgl. ebd.

127. Vgl. Konetzke, Richard: Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft (= Fischer Weltgeschichte, Band 22), Frankfurt a. M. 1965, S.22.

128. Vgl. Vitoria: Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos, S.138.

129. Ebd.

130. Vgl. ebd.

131. Vgl. ebd., S.138f.

132. Vgl. ebd., S.139.

133. Vgl. Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich: Bartolomé de las Casas. Dominikaner - Bischof - Verteidiger der Indios, Mainz 21992, S.88: "Entscheidende Erlasse aus den fortschrittlichen *'Leyes Nuevas'* wurden 35 Monate nach ihrer Unterzeichnung von Kaiser Karl V. unter dem Druck von Encomenderos, Klerus, Militär, Verwaltung und Justiz am 20. Oktober 1545 widerrufen, wodurch das ausbeuterische *Encomienda*-System für weitere 200 Jahre Bestand hatte.".

134. Vitoria, Francisco de: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967.

135. Vgl. Aristoteles: "Ethica Nicomachea", in: Oper omnia II, hg. v. Ambrosio Firmin Didot, Paris 1850, Lib. III, c. 3, 1112 [S.27].

136. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2 [S.4f.]; Vitoria zieht wohl mit Absicht an dieser Stelle nicht die Problematik in sein Kalkül, daß es bei der Eroberung der Neuen Welt durchaus nicht um ein alltägliches Vorhaben ging und dieses Projekt somit eine gründliche Untersuchung der Rechtstitel verdient hätte.

137. Vgl. ebd., I, 5 [S.9].

138. Vgl. edb., I, 6, [S.10].

139. Vgl. ebd., I, 7.

140. Vgl. ebd., I, I [S.12]: "*Utrum Barbari essent veri domini ante adventum Hispanorum*".

141. Vgl. ebd., I, I [S.13].

142. Vgl. Aristoteles: Politics, I, II, 1254 b 13-22: "*e)/ti de\ to\ a)/rren pro\j to\ qh=lu fu/sei to\ me\n krei=ton to\ de\ xei=ron, to\ me\n a)/rxon to\ d) arxo/menon. to\n au)to\n de\ tro/pon a)nagkai=on ei)=nai kai\ e)pi\ pa\ntwn a)/nqrw/pwn; ßsoi me\n ou)=n tosou=ton diesta=sin ßson yuxh\ sw/matoj kai\ a)/nqrwpoj qhri/ou* [...] *ou(=toi me/n ei)si fu/sei dou=loi, oi(=j be/ltio/n e)stin a)/rxesqai tau/thn th\n a)rxh/n, ei)/per kai\ toi=j ei)rhme/noij. e)/sti ga\r fu/sei dou=loj o(duna/menoj a)/llou ei)/nai.* [...]".

143. Sprüche 11,29.

144. Vgl. Fischer-Fabian, S.: Um Gott und Gold, Bergisch Gladbach 1991, S.330.

145. Sepúlveda, Juan Gines de: Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios, hg. v. Marcelino Menendez y Pelayo / Manuel Garcia-Pelayo, Mexiko 1941 [1892], S.86.

146. Vgl. Eggensperger: Bartolomé de las Casas, S.59ff.

147. Vgl. Goytisolo, Juan: Spanien und die Spanier, München / Luzern 1982, S.49.

148. Vgl. Las Casas, Bartolomé de: "Apologia", in: Obras completas 9, hg. v. Angel Losada, Madrid 1988, p. I, 14-31v., S.81-126.

149. Vgl. Losada, Ángel: Fray Bartolomé de las Casas a luz de la moderna crítica histórica, Madrid 1970, S.251.

150. Vitoria: De Indis, I, I, 1 [S.13].

151. Vgl. ebd.

152. Vgl. Sepúlveda: Tratado sobre las justas causas, S.112: "*Quae peccata, flagitia et impietas barbarorum tam nefaria odiosaque Deo ut his potissimum sceleribus offensus mortales omnes, Noe et perpaucis innocentibus exeptis, universali diluvio delevisse memoretur.*".

153. Vgl. Losada: Las Casas, S.257.

154. Vgl. Vitoria: De Indis, I, I, 3 [S.17].

155. Ebd. [S.18].

156. Ebd.

157. Vgl. Gen. 49,40.

158. Vgl. Röm. 13,5 und Pet. 2,18.

159. Math. 5,45.

160. Vgl. Vitoria: De Indis, I, I, 3 [S.18].

161. Vgl. Lockhart, James / Schwartz, Stuart B.: Early Latin America. A History of colonial Spanish America and Brazil (= Cambridge Latin America Studies 46), Cambridge 1983, S.80.

162. Vgl. Vitoria: De Indis, I, I, 4 [S.20].

163. Vgl. ebd., I, I, 5 [S.21].

164. Ebd., I, I, 6.

165. Vgl. ebd. I, I, 9 [S.24].

166. Vgl. ebd., I, I, 12 [S.27]; Vitoria beruft sich hiebrei auf die Aussage des Aquinaten: "[...] *quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere.*" (STH, I, II, 82, 1-3).

167. Vgl. ebd., I, I, 13 [S.28f.].
168. Vgl. ebd., I, I, 14-15 [S.29].
169. Vgl. ebd., I, I, 16 [S.30].
170. Luk. 2, 1.
171. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 2 [S.36].
172. STH, I, 92, 1-2.
173. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 2 [S.36].
174. STH II II, 10, 10.
175. Vgl. Aristoteles: Politics, I, II, 1255b; wobei diese bürgerliche, durch Gesetze bestimmte Macht aufgrund der Feststellung, daß es sich bei dem Menschen von Natur aus um ein staatlich organisiertes Wesen handele, letztlich ebenfalls natürlichen Ursprungs sein muß.
176. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 2 [S.37]; selbst an dem beliebten Beispiel Nebukadnezars ließe sich solches durch die fehlende Präzision bei der Definition seines Herrschaftsraumes nicht aufzeigen, zumal auch dort Gott als Ursprung dieser Autorität feststehe: "*Omnis potestas a Domino Deo est*" [Röm. 13, 1] und "*Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*" [Prov. 8, 15].
177. Joh. 18, 36.
178. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 2 [S.40].
179. Vgl. ebd., I, 2, 3 [S.42].
180. Vgl. ebd., I, 2, 5 [S.46].
181. Joh. 21, 17.
182. I Kor. 5, 12.
183. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 5 [S.48].
184. Vgl. Las Casas: Apologia, p. II, c. 7, 38-39, S.142-144.
185. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 6 [S.49].
186. Vgl. ebd., I, 2, 7.
187. Vgl. ebd., I, 2, 7 [S.51]: "*Et ad hunc sensum intellegenda sunt iura quae dicunt quod Papa habet utrumque galdium, quae multa sunt.*"; vgl. zu den mittelalterlichen Zusammenhängen Hampe, Karl: Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, 41919, S.45: "Diese Idee [Gregros VII.] war die Verwirklichung des Gottesreiches hienieden unter Leitung des Papstes als des Vertreters der von Christus eingesetzten apostolischen Gewalt, der die Brücke bildete zwischen Diesseits und Jenseits, und dem daher die uneingeschränkte Verfügung über alles Geistliche und Weltliche auf Erden zustehen mußte."
188. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 8-9 [S.51f.]
189. Vgl. Pietschmann, Horst: Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika (= Handbuch der Lateinamerikanischen Geschichte: Teilveröffentlichung), Stuttgart 1980, S.31.
190. Vgl. Dickmann, Fritz: Friedensrecht und Friedenssicherung, Göttingen o. J., S.122.
191. Vgl. Hertz, Anselm: "Die Lehre vom 'gerechten Krieg' als ethischer Kompromiß", in: Handbuch der christlichen Ethik, Band 3: Wege ethischer Praxis, hg. v. dems. / Wilhelm Korff / Trutz Rendtorff / Hermann Ringeling, Freiburg / Basel / Wien 1982, S.437.
192. Vgl. Zea, Leopoldo: Filosofía de la historia americana, Mexiko 1978, S.117.
193. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 11 [S.54]; an dieser Stelle wird der auch für Vitoria kaum erwähnenswerte Titel der Entdeckung als Okkupationsgrund elidiert, da durch die vorangegangenen Ausführungen bereits das Recht der Indios auf Eigentum erläutert wurde.
194. Mk. 16, 16.
195. STH II II, 10, 3: "*Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum*".
196. Joh. 15, 22: "*Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.*"; Vitoria führt zudem die Stelle in Röm. 10, 14-15 ins Feld, welche besagt: "*Quomodo credent, nisi audiant; quomodo autem audient sine praedicante?*".
197. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 12 [S.57].
198. Vgl. ebd., I, 2, 15 [S.61ff.]; ohne adäquate Wunder fehlt nach Vitoria allgemein das Motiv zu einer Konversion, was in Joh. 15, 24 Plazet findet: "*Si signa non fecissem,* [...] *peccatum non haberet.*".
199. Vgl. ebd., I, 2, 17 [S.64].
200. Vgl. ebd., I, 2, 18.
201. Vgl. ebd. I, 2, 19 [S.65].

202. Vgl. ebd., I, 2, 20 [S65ff.].

203. Vgl. Las Casas: Apologia, p. III, c. 39, 172, S.470:: "[...] *la gran esperanza y vehemente presunción de que tales infieles se convertirán y se corregirán de tales errores; pues no incurren en ellos con ánimo obstinado, sino por ignorancia de las cosas divinas* [...]. *Tal clase de pecados, especialmente la inmundicia de la idolatría, de ninguna manera pueden ser (violentemente) desarraigados o corregidos, pues están fuertemente adheridos a los corazones de los idólatras, por su raiz, su tronco, sus ramas y hasta por sus residuos, como bellamente enseña Guillermo de París.*".

204. Vgl. Sepúlveda: Tratado, S.118: "*'Cavete ne vos similiter evomat, cum paria feceritis, sicut evomuit gentem quae fuit ante vos'* [Lev.18,26]. *Quibus verbis Deus aperte docet illa scelera, quorum maximum erat idolorum cultus proinde in homine pio atque pagano esse vindicanda.*" ['Hütet Euch, dasselbe zu tun wie sie, denn ich werde Euch ebenso vernichten wie ich das Volk vernichtete, welches vor Euch so handelte.' Mit diesen Worten gab Gott deutlich zu verstehen, daß jene Verbrechen, unter denen der Götzendienst das größte war, gleichermaßen beim redlichen wie sündigen Menschen bestraft werden sollen.].

205. I Kor. 5, 12-13.

206. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 22 [S.69ff.]; zu diesen Verstößen gegen das Naturrecht zählen Kannibalismus, Inzest, Homosexualität und Unzucht. Übergriffe "*contra legem divinam positivam*" [Ebd., I, 2, 21] seien erst recht nicht durch die Christenheit strafbar.

207. Ebd.

208. Vgl. ebd., I, 2, 23 [S.73].

209. Vgl. ebd., I, 2, 24 [S.74]; solche Visionen erfüllter Prophezeiungen wurden nicht nur durch die Apologetiker der *Conquista* zu deren Legitimation herangezogen, sondern auch von den Gegnern der Okkupation eingesetzt, wenn sie von einem Neuen Jerusalems sprechen, das, getrennt von dem alten und dekadenten Spanien, in der Neuen Welt entstehen sollte [Vgl. Rech, Bruno: "Bartolomé de las Casas und Aristoteles", in: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas 22, 1985, S.65].

210. Vgl. ebd. [S.75]: "*Haec de falsis et non idoneis 'titulis' occupandi provincias barbarorum sufficant. Sed notandum quod ego nihil vidi scripti de haec questione nec unquam interfui disputationi aut consilio de haec materia.*"; die Schlußfolgerung bei Höffner: Kolonialismus und Evangelium, S.252 scheint jedoch zu weit gegriffen: "Da jedoch die Neue Welt nicht ausdrücklich von Cajetan genannt wird, konnte Vitoria, als er um die Jahreswende 1538/39 seine berühmte Relectio "über die kürzlich entdeckten Indios" hielt, erklären: 'Mir ist keine Schrift über diese Frage vor die Augen gekommen. Auch habe ich niemals an einer Disputation teilgenommen'." Vitoria bezieht sich im Kontext lediglich auf die Frage nach den illegitimen Rechtstiteln, welche im Zusammenhang mit der *Conquista* gebräuchlich sind. Daß allein die bei der ihm bekannten Schrift Cajetanos nicht explizit erfolgte Nennung der Neuen Welt eine solche Äußerung rechtfertigen müsse, erweckt den Anschein, etwas sehr weit hergeholt zu sein. Die Folgerung, daß Vitoria die Texte des 'Indianerapostels' las Casas auch aufgrund dieser Äußerung nicht gekannt habe, bleibt allerdings richtig, da deren Inhalt gerade jener, von Vitoria erwähnten Fragestellung entspricht.

211. Vgl. Karl V.: "Carta al Prior de San Esteban de Salamanca", in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.152-153.

212. Vgl. Wriedt, Markus: "Kirche und Kolonien in der frühen Neuzeit", in: Saeculum 44, 1993, S.223.

213. Vgl. Zavala, Silvio: La filosofía política en la Conquista de América, Mexiko 1947, S.33.

214. Vgl. Elliott, J. H.: Spanin and America in the sixteenth and seventeenth Centuries, in: The Cambridge History of Latin America, Vol. 1: Colonial Latin America, hg. v. Leslie Bethell, Cambridge1984, S.287.

215. Vgl. Lucena, Manuel: "Crisis de la Conciencia nacional: Las Dudas de Carlos V", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.163f.

216. Vgl. ebd.; zugleich wird in der neueren lateinamerikanischen Historiographie darauf aufmerksam gemacht, daß durch die enge Kooperation von Kirche und Staat und dem damit ermöglichten sozialen Konsens, eine Festigung hegemonialer Strukturen in Lateinamerika erreicht wurde; vgl. dazu Dussel, Enrique: "Historia de la Iglesia en América Latina: Una interpretación", in: Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana (1492-1945), Congreso VIII de Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa, hg. v. Adám Anderle, Szeged (Ungarn) 1989, S.9.

217. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 1 [S.77f.]; Vitoria sieht als Weltprinzip an , daß jedermann die von ihm angestrebten Regionen aufsuchen darf, was ihm erst dann nicht mehr gestattet ist, wenn er Schaden anrichtet oder Unrecht begeht. Ein 'rechtmäßiges' Argument, welches aus heutiger Sicht gerade für

Europäer in der Neuen Welt problematisch sein muß, da abgesehen von direkten Tötungen oder unmenschlichen Behandlungen die weitaus größte Zahl der Indios durch den 'Mikrobenschock' ums Leben kam, welcher schon allein durch den Kontakt zwischen den bislang isoliert voneinander lebenden Kulturen verursacht wurde [Vgl. dazu Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a. M. 1985, S.162].

218. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 1 [S.79].
219. Vgl. ebd.
220. Mat. 22, 39.
221. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 1 [S.79f.].
222. Vgl. ebd. I, 3, 2 [S.80].
223. Vgl. ebd. [S.81].
224. Vgl. ebd., I, 3, 3 [S.81f.].
225. Vgl. ebd.; namentlich erwähnt Vitoria hierbei den Goldfund im Niemandsland oder die Perlenfischerei in Flüssen und Meeren. Die Immunität der Botschafter, die Freiheit der Meere, die legitime Versklavung von Kriegsgefangenen seien wie der Schutz von Fremden durch die Gatsgeber ältestes Naturrecht.
226. Vgl. ebd., I, 3, 4 [S.82f.].
227. Vgl. ebd., I, 3, 5 [S.83f.]; ausdrücklich erwähnt Vitoria auch die Anwendung von Strafaktionen.
228. Vgl. ebd.
229. Vgl. ebd., I, 3, 6 [S.85]; Vitoria verweist auf Augustinus: "Epistola ad Bonifacium", 189 s., in: MPL 33, 856: "*Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum quaeritur ut pax acquiratur.*".
230. Vgl. ebd., I, 3, 7 [S.85].
231. Vgl. ebd.
232. Vgl. ebd., I, 3, 8 [S.87].
233. Mk. 16, 15.
234. 2 Tim 2, 9.
235. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 8 [S.87].
236. Vgl. Las Casas: Apologia, p. III, c. 40, 176, S.478: "*Es indudable que la palabra de Dios desarraiga la idolatría y todo otro vicio y ablanda los corazones de cualquier clase de gente, por muy salvaje que sea, por medio de su admirable poder.*".
237. Vgl. Sepúlveda, Juan Ginés de: De rebus Hispanorum ad novum terrarum orbem Mexicumque gestis (de orbe novo), hg. v. Antonio Ramírez de Verger, Stuttgart / Leipzig 1993, S.101f.
238. Vgl. Sepúlveda: Tratado, S.144: "*Nondum igitur ad tuas aures pervenit multis in locis monachos praedicatores cum praesidium Hispanorum recessiset a male pacatis barbaris sublatos fuisse, nec audisti Petrum Cordubam pietate insignem monachum Dominicanum, qui praefectus erat monachorum Provinciae Hispaniolae cum sociis in continente contra Cubaguam insulam crudeliter a barbaris christianam religionem aversantibus fuisse concisum?*" [Vielleicht ist es Dir noch nicht zu Ohren gekommen, daß predigende Brüder, als man ihnen den Schutz der Spanier entzog, von schlecht befriedeten Barbaren getötet wurden? - Und hast Du nichts von Pedro de Córdoba gehört, dem dominikanischen Bruder, ausgezeichnet durch seine Frömmigkeit, Provinzial der Insel Española, der zusammen mit seinen Begleitern mit Sicht auf die Insel Kuba durch der christlichen Religion feindlich gesonnene Barbaren geopfert wurde?].
239. Vgl. Sepúlveda: Tratado, S.139; desweiteren von essentieller Bedeutung: "*Mittere autem apostolos et evangelistas in gentes barbaras et impacatas, res est difficilis et plena periculi, et quae multifariam impedita nimium aut nihil fructus paritura videatur.*" [Apostel und Evangelisten aber zu barbarischen und unbefriedeten Völkern zu schicken, ist eine schwierige Sache, die voller Gefahren steckt, und durch die großen Hindernisse, auf die man dabei stoßen muß, kann kaum oder gar nichts Fruchtbares dabei herumkommen.]. "*Quamquam ego non solum ut praedicatores audiant in ditionem barbaros redigendos esse dico, sed etiam ut ad doctrinam et monita addantur, et minae et terror incutiantur, quo a flagittis et ab idolorum cultu deterreantur.*" [Und daher sage ich, daß die Barbaren nicht nur unterworfen werden, um unseren Predigern zuzuhören, sondern daß auch Unterweisung, Verwarnung, Drohung und Schrecken hinzugefügt werden, damit sie Unzüchtigkeit und Götzendienst aufgeben].
240. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 9 [S.88].
241. Vgl. ebd., I, 3, 10 [S.89].
242. STH II II, 40, 1.

243. 2 Kor. 6,12: "*Omnia mihi licet, sed non omnia expediunt.*".
244. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 11 [S.89f.].
245. Vgl. ebd, I, 3, 12 [S.91].
246. STH II II, 10, 10.
247. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 13 [S.92].
248. Vgl. ebd., I, 3, 14 [S.93f.].
249. Vgl. ebd.; dies kann auch durch Präventivmaßnahmen wie die Befreiung Gefangener bei Stämmen, welche für vergleichbare Riten bekannt sind, erfolgen.
250. Spr. 24,11.
251. Sepúlveda: Tratado, S.131; zur Verdeutlichung seiner Position noch grundlegende Textstelle, S.112: "*Quod quamquam verissimum est, si sanas et pias hominum mentes intelligas, isti tamen dictum non ad vivificantem spiritum, ut verbis utar Pauli* [2 Cor.3]*, sed ad occidentem litteram referentes et stultissime ac barbare interpretantes, victimis humanis litandum putabant, et hominum pectoribus ereptis corda divellebant, et his ad nefandas aras oblatis, rite sese litasse, Deosque placasse putabant, ipsique mactatorum hominum carnibus vescebantur. Has igitur gentes tam incultas, tam barbaras, tam flagitiosas, et cunctis sceleribus et impiis religionibus contaminatas, dubitabimus ab optimo, pio, justissimoque Rege, qualis et Ferdinandibus fuit et nunc est Carolus Caesar, et ab humanissima et omni virtutum genere praestante natione jure optimo fuisse in ditionem redactas?*" [Und obwohl dieses (der Götzendienst) eine heilsame und mitleidige Interpretation erhalten könne, so richteten sich diese nicht nach dem Geist, der belebt (nach den Worten des hl. Paulus 2 Cor. 3), sondern nach dem Wort, welches tötet, und, die Dinge nach unwissender und barbarischer Art beurteilend, opferten sie Menschen und entrissen Herzen aus menschlichen Brüsten und brachten sie auf den schändlichen Opferaltaren dar und glaubten damit, ihre Götter gemäß dem Ritus beruhigt zu haben, und dieselben ernährten sich von dem Fleisch der geopferten Menschen. Wie also können wir daran zweifeln, daß solche unkultivierten, barbarischen, mit immensen Frevelhaftigkeiten und Schändlichkeiten verunreinigten Völker zu recht erobert wurden von einem solchen hervorragenden, frommen und gerechten König wie Fernandus es war und Kaiser Karl es nun ist, und durch eine äußerst humane und in allen Tugenden hervorragende Nation?].
252. Vgl. Las Casas, Bartolomé de: "Apologetica Historia", in: Obras escogidas de Bartolome de las Casas IV (= Bibliotheka de Autores Españoles 105/106), Madrid 1958, c. 135ff, S.9ff.
253. Vgl. Gen. 22,1-11.
254. Vgl. Losada: Las Casas, S.261.
255. Vgl. Las Casas: Apologetica Historia, c. 135ff., S.9ff.
256. Vgl. Las Casas: Apologia, p. III, c. 34, 152, S.423: "*Indi enim, idola colentes, quamvis apud Deum excusari non possint, apud homines tamen omnio excusati sunt* [...]".
257. Vgl. ebd., p. III, c. 34, 152-154v., S.423-429
258. Vgl. Sepúlveda: Tratado, S.134: "*Praesertim accedente Pontificis Maximi qui Christi vices gerit auctoritate et justitiae belli hujus declaratione. Nam, ut bella quae auctore Deo gesta sunt, ut multa de quibus est in Sacris Historiis, injusta esse non possunt, ut ait Augustinus [Contra Faust. 22], si justa esse putare fas est, quae summi Sacerdotis Dei Christi Vicarii, et Apostolici senatus consensu et approbatione geruntur. Praesertim quae pertinent ad Christi praeceptum evangelicum exequendum, quae alia causa est, et quidem justissima, cur bellum jure barbaris istis inferri posse videatur.*" [Die Gerechtigkeit des Krieges resultiert sehr evident aus der Betrachtung, daß er durch den Papst autorisiert wurde, der in der Reihenfolge Christi steht. Denn wenn Kriege mit der Autorität Gottes begonnen wurden, wie es von vielen in der Heiligen Schrift berichtet wird, können sie nicht ungerecht sein, wie St. Augustinus sagt, so können wir auch die als gerecht ansehen, die mit der Zustimmung des höchsten Priesters Gottes und des apostolischen Senates geführt werden, gerade die, welche sich nach der Erfüllung eines von Christus vorgegebenen Evangeliums richten, denn dessen Erfüllung ist ein anderer, sicherlich gerechter Grund, Krieg gegen die Barbaren zu führen.].
259. Vgl. Vitoria: De Indis, I, 3, 14 [S.94].
260. Vgl. ebd, II, 2-3 [S.103f.]; hier stützt sich Vitoria unter anderem auf Röm. 13,1: "*Omnis anima potestatibus sublimioribus subiecta sit.*".
261. Vgl. ebd., I, 3, 16 [S.95f.].
262. Vgl. ebd., I, 3, 17 [S.97f.].
263. Vgl. ebd, I, 3, 15 [S.94]; an dieser Stelle sei an den illegitimen Titel der 'freiwilligen' Wahl bei Beeinflussung durch Angst oder Unwissenheit erinnert [Vgl. Vitoria: De Indis, I, 2, 23].

264. Vgl. ebd., II, 13-14 [S.112f.]; ein Ministeriale hat über die Einhaltung dieser Regeln zu wachen, will sich der König nicht einer Vernachlässigung der Fürsorgepflicht schuldig machen.

265. Vgl. Romano, Ruggiero / Tenenti, Alberto (Hgg.): Die Grundlegung der modernen Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation (= Fischer Weltgeschichte, Band 12), Frankfurt a. M. 1967, S.256: "[...] ihr Humanismus äußerte sich weniger in einer erneuten Kenntnis der Klassik als in einem leidenschaftlichen Studium der antiken religiösen Texte, der patristischen und vor allem der biblischen. [...]".

266. Vgl. Strosetzki, Christoph: "Die europäische Entdeckung Amerikas und der Umgang mit den Ureinwohnern im Spiegel zeitgenössischer Texte", in: 1492 aus der Sicht von 1992. Von Spanien nach Amerika, hg. v. Alte Synagoge Essen, Essen 1992, S.7-14 [besonders 12ff.] und Stern, Steve J.: "Paradigms of Conquest: History, Historiographie, and Politics", in: Journal of Latin America Studies, 24, Quincentenary Supplement 1992, S.9.

267. Vgl. Girardi, Giulio: La conquista de América. ¿Con qué derecho?, San José (Costa Rica) 21989, S.36f.

268. Vgl. Zander, Hans Conrad: Gottes unbequeme Freunde. Heilige für unsere Zeit, Hamburg 1982, S.182ff.

269. Vgl. González Rodríguez, Jaime: "La Junta de Valladolid convoca por el emperador", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.219: "[...] *el 19 de octubre de 1550 se prohibiese en el Perú la lectura de la 'Apología' de Sepúlveda; en septiembre se había prohibido la 'Historia' de Oviedo;* [...]".

270. Vgl. Bitterli, Urs: Alte Welt - neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontaktes vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, München 1986, S.94.

271. Vgl. Abril-Castelló, Vidal: "La bipolarización Sepúlveda - Las Casas y sus consequencias: La revolución de la duodecima replica", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.252.

272. Vgl. Mires: Im Namen des Kreuzes, S.66.

273. Vgl. Las Casas: Apologia, p. introducida III, 9, S.71.

274. Vgl. Todorov: Die Eroberung Amerikas, S.146.

275. Vgl. Doujovne, M. (Hg.): La conquista de México, Mexiko 1978; dazu auch Todorov: Die Eroberung Amerikas, S.146ff.

276. Vgl. König, Hans-Joachim: "Das Bild des amerikanischen Indio in Europa im 16. Jahrhundert", in: Fünfhundert Jahre Lateinamerika. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin (Vortragsreihe 1988/1989), hg. v. Bernhard Mensen, Nettetal 1989, S.36.

277. Vgl. ebd.

278. Vgl. Oviedo y Valdéz, Gonzalo Fernández de: Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, 5 Bde. (= Bibliotheca de Autores Españoles, Bd. 117-121), Madrid 1959 (Natural History of the West Indies); Todorov S.183

279. Vgl. Anghiera, Pietro Matryr (Hg.): Acht Dekaden über die Neue Welt (De Orbe Novo), 2 Bde., Darmstadt 1972-75.

280. Nicht nur Dominikaner, sondern auch die gleichermaßen engagierten Franziskaner übertrafen sich nicht immer in Toleranz und Friedfertigkeit. So bevorzugte der Mönch Juan Gallegos aus dem Gefolge Don García de Mendozas die Predigt mit Gewehrunterstützung und hielt es mit Sepúlvedas Auffassung von dem 'gerechten Krieg' gegen die Indios [Vgl. Reinhard, Rudolf: "Zur spanischen Kolonialethik in Chile im 16. Jahrhundert", in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Band 10, hg. v. Johannes Vincke, Münster 1955, S.96].

281. Vgl. Karl V.: "Carta a Francisco de Vitoria" (31.01.1539), in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.154-155.

282. Vgl. Pereña, Luciano: "La Escuela de Salamanca y la Duda indiana", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.294f.

283. Vgl. Karl V.: "Carta a Francisco de Vitoria" (18.04.1539), in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.156.

284. Vgl. Pereña: La Escuela de Salamanca, S.294f.

285. Vgl. Höffner: Kolonialismus und Evangelium, S.146.

286. Vgl. Straub, Eberhard: Spanien, eine schwarze Legende?, Heidelberg 1991.

8. Literaturverzeichnis

a) Abkürzungen

MPL = MIGNE, J. P. (Hg.): Patrologiae cursus completus, Series II: Ecclesia latina 1-221 (218-221 Indices), Paris 1841-1861.

STH = STANISLAI EDUARDI FRETTÉ / PAULI MARÉ (Hgg.): Doctores Angelici Divi Thomae Aquinatis sacri ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia 1-6, Summa Theologica, Paris 1882.

b) Quellen

ANGHIERA, PIETRO MARTYR (Hg.): Acht Dekaden über die Neue Welt (De Orbe Novo), 2 Bde., Darmstadt 1972-75.

ARISTOTELES: "Ethica Nicomachea", in: Opera omnia II, hg. v. Ambrosio Firmin Didot, Paris 1850.

Ders.: Politics (= The Loeb classical Library 264), hg u. übers. v. H. Rackham, London 1977.

AUGUSTINUS: "Contra Faustum Manichaeum", in: MPL 42.

Ders.: "Epistola ad Bonifacium", in: MPL 33.

Ders.: "Quaestiones in Heptateuchum", in: MPL 34.

CORPUS IURIS CANONICI, pars prior: Decretum Magistri Gratiani, hg. v. Aemilius Friedberg, Graz 1959.

DOUJOVNE, M. (Hg.): La conquista de México, Mexiko 1978.

KARL V.: "Carta al Prior de San Esteban de Salamanca", in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.152-153.

Ders.: "Carta a Francisco de Vitoria" (31.01.1539), in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.154-155.

Ders.: "Carta a Francisco de Vitoria" (18.04.1539), in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.156.

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE: "Apologetica historia", in: Obras escogidas de Bartolomé de las Casas III/IV (= Bibliotheca de Autores Españoles 105/106), hg. v. Perez de Tudela Bueso, Madrid 1958. Ders.: "Apologia", in: Obras completas 9, hg. v. Angel Losada, Madrid 1988.

OVIEDO Y VALDÉZ, GONZALO FERNÁNDEZ DE: Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, 5 Bde. (= Bibliotheca de Autores Españoles, Bd. 117-121), Madrid 1959.

SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE: De rebus Hispanorum ad novum terrarum orbem Mexicumque gestis (de orbe novo), hg. v. Antonio Ramírez de Verger, Stuttgart / Leipzig 1993.

Ders.: Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios, hg. v. Marcelino Menendez y Pelayo / Manuel Garcia-Pelayo, Mexiko 1941 [1892].

VITORIA, FRANCISCO DE: "Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias", in: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.137.

Ders.: Relectio de Indis (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. V), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967.

Ders.: Relectio de Iure Belli (= Corpus Hispanorum de Pace VI), hg. v. Luciano Pereña, Madrid 1981.

Ders.: Über die staatliche Gewalt. De Potestate Civili (= Collegia. Philosophische Texte), Einl. u. Übers. v. Robert Schnepf, Berlin 1992.

c) Literatur

ABRIL-CASTELLÓ, VIDAL: "La bipolarización Sepúlveda - Las Casas y sus consequencias: La revolución de la duodecima replica", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.229-288.

AGOSTINO IANNARONE, REGINALDO DI: "Genesis del pesamiento colonial en Francisco de Vitoria", in: Francisco de Vitoria. Relectio de Indis, hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.XXXI-XLI.

BEESTERMÖLLER, GERHARD: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg: Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae (= Theologie und Frieden 4), Köln 1990.

BELTRÁN DE HEREDIA, VICENTE: "Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal", in: Francisco de Vitoria, Relectio de Indis o libertad de los Indios (= Corpus Hispanorum de Pace 5), hg. v. Luciano Pereña / J. M. Perez Prendes, Madrid 1967, S.XIII-XXIX.

BERNECKER, WALTHER L.: "Die Sicht auf 1492 im heutigen Spanien und in Lateinamerika", in: 1492 aus der Sicht von 1992. Von Spanien nach Amerika, hg. v. Alte Synagoge Essen, Essen 1992, S.31-43.

BITTERLI, URS: Alte Welt - Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontaktes vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, München 1986.

EGGENSPERGER, THOMAS / ENGEL, ULRICH: Bartolomé de las Casas. Dominikaner - Bischof - Verteidiger der Indios, Mainz 21992.

ELLIOTT, J. H.: Spanin and America in the sixteenth and seventeenth Centuries, in: The Cambridge History of Latin America, Vol. 1: Colonial Latin America, hg. v. Leslie Bethell, Cambridge1984, S.287-340.

ENGELHARDT, PAULUS: "Bedingungen des 'gerechten Krieges' - Wege des Friedens", in: Moral, hg. v. Anselm Hertz, Mainz 1972, S.226-248.

Ders.: "Die Lehre vom 'gerechten Krieg' in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft - Wandlungen - Krise", in: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus (= Friedensanalysen 12; Viertel- jahresschrift für Erziehung, Politik und Wissenschaft), Red. Reiner Steinweg, Frankfurt a. M. 1980, S.72-99.

DICKMANN, FRITZ: Friedensrecht und Friedenssicherung, Göttingen o. J.

DUSSEL, ENRIQUE: A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492-1979), Grand Rapids, Michigan 1981.

Ders.: "Historia de la Iglesia en América Latina: Una interpretación", in: Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana (1492-1945), Congreso VIII de Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa, hg. v. Adám Anderle, Szeged (Ungarn) 1989, S.1-29.

FISCHER-FABIAN, S.: Um Gott und Gold, Bergisch Gladbach 1991.

GIRARDI, GIULIO: La conquista de América. ¿Con qué derecho?, San José (Costa Rica) 21989.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, JAIME: "La Junta de Valladolid convoca por el Emperador", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.199-227.

GOYTISOLO, JUAN: Spanien und die Spanier, München / Luzern 1982.

GRÜNDER, HORST: "Conquista und Mission", in: Aus Politik und Zeitgeschichte 37, 1992, S.3-15.

HERTZ, ANSELM: "Die Lehre vom 'gerechten Krieg' als ethischer Kompromiß", in: Handbuch der christlichen Ethik, Band 3: Wege ethischer Praxis, hg. v. dems. / Wilhelm Korff / Trutz Rendtorff / Hermann Ringeling, Freiburg / Basel / Wien 1982, S.425-448.

HÖFFNER, JOSEPH: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 31972.

JUSTENHOVEN, HANS-GEORG: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (= Theologie und Frieden 5), Köln 1991.

KIMMINICH, OTTO: "Der gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts", in: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus (= Friedensanalysen 12; Vierteljahresschrift für Erziehung, Politik und Wissenschaft), Red. Reiner Steinweg, Frankfurt a. M. 1980, S.206-222.

KONETZKE, RICHARD: Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft (= Fischer Weltge- schichte, Band 22), Frankfurt a. M. 1965.

KÖNIG, HANS-JOACHIM: "Das Bild des amerikanischen Indio in Europa im 16. Jahrhundert", in: Fünfhundert Jahre Lateinamerika. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin (Vortragsreihe 1988/1989), hg. v. Bernhard Mensen, Nettetal 1989, S.29-48.

LOCKHART, JAMES / SCHWARTZ, STUART B.: Early Latin America. A History of colonial Spanish America and Brazil (= Cambridge Latin America Studies 46), Cambridge 1983.

LOSADA, ÁNGEL: Fray Bartolomé de las Casas a luz de la moderna crítica histórica, Madrid 1970.

LUCENA, MANUEL: "Crisis de la Conciencia nacional: Las Dudas de Carlos V", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.163-198.

LUTZ, HEINRICH: Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert, Münster 21961.

MIRES, FERNANDO: Im Namen des Kreuzes, Fribourg / Brig 1989.

DERS.: Kolonisierung der Seelen, Fribourg / Luzern 1991.

MITTLER, MAX: Mission und Politik. Untersuchungen über das koloniale Imperium Karls V., Zürich 1951.

PEREÑA, LUCIANO: "La Escuela de Salamanca y la Duda indiana", in: La Ética en la Conquista de América (= Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXV), hg. v. dems., Madrid 1984, S.291-344.

PIETSCHMANN, HORST: Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika (= Handbuch der Lateinamerikanischen Geschichte: Teilveröffentlichung), Stuttgart 1980.

RECH, BRUNO: "Bartolomé de las Casas und Aristoteles", in: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas 22, 1985, S.39-68.

REGOUT, ROBERT HUBERT WILLEM: La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours, Ndr., Aalen 1974 [1934].

REINHARD, RUDOLF: "Zur spanischen Kolonialethik in Chile im 16. Jahrhundert", in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Band 10, hg. v. Johannes Vincke, Münster 1955, S.96-112.

ROMANO, RUGGIERO / TENENTI, ALBERTO (Hgg.): Die Grundlegung der modernen Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation (= Fischer Weltgeschichte, Band 12), Frankfurt a. M. 1967.

SCHNEPF, ROBERT: "Aufbau und Argumentation der Relectio De Potestate Civili des Francisco de Vitoria", in: Vitoria, Francisco de. Über die staatliche Macht. De Potestate Civili (= Collegia. Philosophische Texte), Einl. u. Übers. v. dems., Berlin 1992, S.1-25.

STERN, STEVE J.: "Paradigms of Conquest: History, Historiographie, and Politics", in: Journal of Latin America Studies, 24, Quincentenary Supplement 1992, S.1-34.

STRAUB, EBERHARD: Das Bellum Iustum des Hernán Cortés in Mexico (= Bei- hefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 11), Köln / Wien 1976.

Ders.: Spanien, eine schwarze Legende?, Heidelberg 1991.

STROSETZKI, CHRISTOPH: "Die europäische Entdeckung Amerikas und der Umgang mit den Ureinwohnern im Spiegel zeitgenössischer Texte", in: 1492 aus der Sicht von 1992. Von Spanien nach Amerika, hg. v. Alte Synagoge Essen, Essen 1992, S.7-14.

TODOROV, TZVETAN: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a. M. 1985.

WRIEDT, MARKUS: "Kirche und Kolonien in der frühen Neuzeit", in: Saeculum 44, 1993, S.220-242.

ZANDER, HANS CONRAD: Gottes unbequeme Freunde. Heilige für unsere Zeit, Hamburg 1982.

ZAVALA, SILVIO: La filosofía política en la Conquista de América, Mexiko 1947.

ZEA, LEOPOLDO: Filosofía de la historia americana, Mexiko 1978.

I