

PAZIFISTEN, BELLIZISTEN,
SCHOLASTIKER

DREI GRUNDHALTUNGEN
ZU KRIEG UND FRIEDEN
IN DER RENAISSANCE

VON MARIANO DELGADO

Mit heiligem Eifer, guten Argumenten und brillanter Feder hat Erasmus den Krieg und dessen Folgen stets angeprangert. In *Süß ist der Krieg den Unerfahrenen* (1515) heißt es, den Krieg sollte man «auf jede Weise vermeiden, verdammen und verbannen [...]. Denn nichts ist gottloser, unheilvoller, bei weitem verderblicher, zählebiger, abscheulicher und überhaupt für den Menschen, geschweige denn für den Christen, entwürdigender.»¹ Und in *Die Klage des Friedens* (1517) werden die Folgen des Krieges schonungslos wie eine Plage «in crescendo» beschrieben – bis zur Verachtung der Religion: «Wenn du je zerstörte Städte, niedergerissene Dörfer, ausgebrannte Kirchen und brachliegende Felder gesehen hast, dann bedenke, dass dieser erbarmungswürdige Anblick die Frucht des Krieges ist. [...] Wenn du Raubüberfälle verabscheust: Sie lehrt der Krieg. Wenn du den Mord verfluchst: Ihn lernt man im Krieg. [...] Wenn du Vergewaltigung, Inzest und noch Schlimmeres für abscheulich hältst: Der Krieg ist der Lehrmeister alles dessen. Wenn die Quelle alles Bösen die Gottlosigkeit und die Verachtung der Religion ist: Eben sie wird durch die Kriegsstürme hinweggefegt.»²

Mit diesen Worten brachte Erasmus in der Renaissance «Eulen nach Athen». Denn in diesem ansonsten von hegemonialen «Bru-

derkriegen» und Konfessionskriegen unter Christen, Abwehrkriegen gegen den türkischen Expansionismus und kolonialen Expansionskriegen in Übersee geprägt, «bellizistischen» Zeitalter leuchtete allen ein, dass der Krieg und seine Schrecken ein großes Übel sind. Die Geister schieden sich aber bei der Beantwortung der Frage, ob der Krieg angesichts der *conditio humana* in bestimmten Situationen nicht auch ein «notwendiges Übel» sei, ein Faktum, auf das man sich vorbereiten und das man völkerrechtlich regeln sollte, ja, ein Mittel zur Friedenssicherung durch präventive Abschreckung potentieller Aggressoren. Drei Meinungsgruppen sind hierfür in der Renaissance zu unterscheiden: die Pazifisten, die Bellizisten und die Scholastiker.

PAZIFISTEN

ERASMUS ist der bekannteste Vertreter des pazifistischen Lagers. Seine Haltung zwischen *Süß ist der Krieg den Unerfahrenen* (1515) und der *Erörterung der Frage eines Kriegs gegen die Türken* (1530) ist alles in allem von eindrucksvoller Konsequenz. Mit Jean-Claude Margolin kann man vom «bleibenden Charakter des erasmischen Pazifismus» sprechen.³ Auch wenn sich Erasmus in der zuletzt genannten Schrift, nach der Wiener Türkenbelagerung von 1529 geschrieben, genötigt sieht, eine Tür für den Krieg gegen die Türken zu öffnen, bleibt für ihn bis zum Schluss die Sentenz aus der ersten prägend: «Ein wahrhaft christlicher Lehrer aber wird niemals den Krieg gutheißen, und wenn er ihn vielleicht doch einmal zulässt, dann nur widerwillig und nicht ohne Reue.»⁴ Fragt man nach den Wurzeln des erasmischen Pazifismus, so könnten wir diese drei Grundprinzipien seines Denkens nennen: eine optimistische Anthropologie, den Unterschied zwischen dem «Gott der Juden» und dem «Gott Christi» und schließlich die Berufung der Christen zu einem

radikal-friedlichen Leben nach der *Philosophia Christi* der Bergpredigt.

Die Anthropologie ist wichtig, weil die Unterschiede zwischen den Vertretern der verschiedenen Lager letztlich darin wurzeln. Während die Pazifisten in der Nachfolge des Pelagius anthropologische Optimisten sind, die – kontrafaktisch – von der natürlichen Neigung des Menschen zum Guten und seiner grundsätzlichen Erziehbarkeit zu den guten Sitten und der *Philosophia Christi* ausgehen, sind die Bellizisten abgeklärte Kenner der Abgründe der menschlichen Natur und der Faktizität der Geschichte – und die Scholastiker schließlich wissen bei jeder Betonung des freien Willens und der Fähigkeit des Menschen zum Guten, das heißt zur Nachahmung Jesu, dass die menschliche Natur auch verdorben ist und immer wieder das Böse schafft.

Nur vor dem Hintergrund seines anthropologischen Optimismus ist Erasmus' metaphorische Sicht des Krieges als Kampf gegen die Laster zur Läuterung des Menschen verständlich, wie er im *Handbüchlein eines christlichen Streiters* (1503) zu verstehen gibt, ein Kampf, der – ähnlich der Meinung einiger heutiger Interpreten des islamischen Dschihad-Gedankens in spiritueller Hinsicht – mit «Gebet und Wissen» zu bestreiten ist: «Das reine Gebet leitet unsere Neigung zum Himmel, wie zu einer dem Feind unzugänglichen Burg. Das Wissen festigt den Verstand mit heilsamen Meinungen».⁵ Erasmus, der feine Geist, hatte bei sich selber erfahren, dass Gebet und Wissen ihn auf dem Weg der Nachahmung Christi weiter brachten, und ging davon aus, dass diese Mittel zur Besserung des Menschengeschlechts führen werden – obwohl ihm, zum Beispiel im *Lob der Torheit* (1509/1511) und im *Brief an Paul Volz* (1518), die grundlegende Zwietracht selbst unter den Theologenschulen und den Ordensleuten nicht verborgen war.

Dieser kontrafaktische Optimismus wirkt im Zeitalter der «Dialektik der Aufklärung» einerseits naiv. Denn heute können wir nicht vergessen, dass nach der biblischen Erzählung die

Menschheit auch eine «kainitische Abstammung» hat, so dass sie aus der Gewalt und dem Brudermord hervorgegangen ist. Daher mutet sie wie eine «Höllmaschine» an, um es mit Adornos *Minima Moralia* zu sagen.⁶ Zwischen der Steinschleuder der Vorzeit und den Massenvernichtungswaffen per Knopfdruck unserer Zeit gibt es zweifelsohne einen technischen Fortschritt, aber auch einen anthropologisch-moralischen? Das ist mehr als zweifelhaft. Vielmehr spricht vieles dafür, dass die Natur des Menschen bei allen Zivilisationsschüben eine Strukturkonstante der Geschichte geblieben ist. Kant ahnte deshalb, dass der Fortschritt hin zur Idee der Menschheit «gerade an der Natur des Menschen scheitern könnte». Daher zog er diese pessimistische Schlussfolgerung: «Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.»⁷ Nicht zuletzt aus diesem Grund hat der Prozess der Zivilisation einschließlich des Beitrags der Religionen das Gewaltproblem bis heute nicht gelöst.

Andererseits ist der erasmische Optimismus so etwas wie ein «Glaubensakt», ein Wachhalten der Verheißung, dass im historischen Kampf das Lamm schließlich stärker als der Drache sein wird. Erasmus war davon überzeugt, dass der Mensch mit Gebet und Wissen in der Nachfolge Jesu die Sache des Lammes in sich selbst und in der Geschichte vorantreiben kann. In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie vom 22. Dezember 2005 drückte es der Augustinuskennner Benedikt XVI. so aus: Wenn der Mensch sich Christus und seiner göttlichen Barmherzigkeit öffne, könne die Kraft des Guten die Mächte des Bösen überwinden.⁸

Einer der heute sperrigsten Aspekte des erasmischen Friedensdenkens ist seine Unterscheidung zwischen dem «Gott der Juden» und dem «Gott der Christen», denn dies kann nach Markionismus, also nach einer Ablehnung des Alten Testaments als Heilige Schrift der Christen klingen – und so wurde es auch

damals von einigen missverstanden. Erasmus begründet seine hermeneutische Differenzierung so: «Geradezu frivol ist es aber, wenn einige daherschwätzen, in der Bibel sei vom ‹Gott der Heerscharen› und vom ‹Gott der Rache› die Rede. Denn zwischen dem Gott der Juden und dem Gott der Christen besteht ein sehr großer Unterschied, auch wenn es seinem Wesen nach ein und derselbe Gott ist.»⁹ Sieht man genauer hin, so geht es Erasmus nicht um den Aufbau eines Gegensatzes zwischen dem Gott Israels und dem Gott Jesu. Vielmehr zeigt er auf – bezogen auf Krieg und Frieden –, dass es im Alten Testament eine Entwicklung im Gottesbild gibt, auch wenn seine Rede «von den blutigen Gemetzeln, von denen die Bücher der Juden nur so strotzen»,¹⁰ aus heutiger Sicht mehr als bedenklich ist. Erasmus bemüht sich, diese Gemetzel «allegorisch» als Kampf gegen die Laster zu deuten, und betont die Friedensbotschaft der Propheten: «Sooft die Heilige Schrift von der vollkommenen Seligkeit spricht, verkündet sie diese im Namen des Friedens. Wie Jesaja sagt: ‹Wohnen wird mein Volk in der Herrlichkeit des Friedens.› Und ein anderer spricht vom ‹Frieden über Israel. Jesaja wiederum rühmt ‹die Füße derer, die den Frieden verkünden, die Gutes ankündigen.›»¹¹ Christus steht für Erasmus in dieser prophetischen Tradition, nicht in der des Herrn der Heerscharen Josuas. Daher gilt: «Wer immer Christus verkündet, verkündet den Frieden.»¹²

Und so ist der Friedensbringer Christus mit seiner Philosophie, das heißt mit der Bergpredigt, die Erasmus als Lehre von Liebe und Eintracht versteht, die beste Schule für die christliche Friedenserziehung. Die Erwartungen, die Erasmus zunächst an sich selber, dann an die christlichen Fürsten und an alle Christen diesbezüglich stellt, sind sehr hoch. In seiner *Erörterung der Frage eines Kriegs gegen die Türken* versucht er einerseits an der *Philosophia Christi* als Richtschnur festzuhalten, andererseits eine Tür für den Krieg gegen die Türken zu öffnen, ohne ins

Lager der Bellizisten zu wechseln. Und dabei erweist er sich immer wieder in seiner Kritik an den Christen und seinem Versuch, die Türken in die Humanitas einzugliedern bzw. als potentielle Christen zu betrachten, als «Meister der Ironie». Erasmus distanziert sich sowohl von denen, die «auf Krieg mit den Türken brennen», als auch von denen, die «von einem Krieg abraten». Beide sind für ihn «gleichermaßen im Irrtum». ¹³ Dass Erasmus kein Pazifist um jeden Preis war, zeigt sich an seiner Reaktion auf die Meinung, «das Recht auf Kriegführung sei den Christen überhaupt verwehrt». Diese Meinung hält er «für zu abwegig, als dass sie einer Widerlegung bedürfte». Was er lehrt, ist, «dass ein Krieg niemals vom Zaun gebrochen werden darf, außer wenn er sich nach Ausschöpfung aller anderen Mittel nicht mehr vermeiden lässt.» ¹⁴ Ausdrücklich distanziert sich Erasmus von der Luther unterstellten Meinung, «wonach es nicht erlaubt sei, sich den Türken zu widersetzen, weil Gott durch sie die Seinen für ihre Missetaten züchtigt». Denn das hieße, es sei auch nicht erlaubt, «bei Krankheiten den Arzt zu rufen, weil Gott ja auch die Krankheiten schickt, um die Seinen zu läutern». ¹⁵

Auf dem Boden der Theorie des gerechten Krieges steht auch Erasmus' Meinung, die Religionsverschiedenheit allein könne niemals ein gerechter Kriegsgrund sein – womit er auf den volkstümlichen Kreuzfahrergeist anspielt. Im Endergebnis rät Erasmus nicht vom Türkenkrieg ab. Er ist sich aber nicht sicher, ob ein solcher Krieg mit den konventionellen Waffen, das heißt mit Bombarden und Arkebussen, erfolgreich begonnen und geführt werden kann; und solange man sich nicht des Sieges sicher sei, sei es besser, mit der Türkengefahr zu leben. Erasmus' Empfehlung für den Türkenkrieg ist schließlich ein Missionsprogramm, eine Ermütigung, mit den «Waffen Christi» zu kämpfen: «Als beste Lösung von allen schiene mir, die Länder des Türkenreiches auf dieselbe Weise zu unterwerfen, wie die Apostel alle Völker der Welt Christus dem Herrn unterworfen haben. Die zweitbeste

Option aber wäre, die Sache im bewaffneten Kampf so auszutragen, dass es den Türken zur Freude gereichte, besiegt worden zu sein» – weil die Christen ein höheres Ethos haben und humaner sind. Dazu wäre ein Dreifaches nötig: erstens, dass die Christen selbst mit gutem Beispiel vorangehen und sich nach der *Philosophia Christi* richten; zweitens die Aussendung von aufrechten Verkündern des Evangeliums, die für sich keinen Vorteil suchen, sondern nur für Jesus Christus; und schließlich solle man erlauben, dass diejenigen, die das Christentum (noch) nicht annehmen wollen, unter ihrem Gesetz leben können, «bis sie nach und nach mit uns verschmelzen».¹⁶

Erasmus war von der Kraft des Christentums als der wahren Religion überzeugt. Und er dachte – kontrafaktisch und reichlich naiv im Falle des Islam als «nachchristlicher Religion» mit einem Beerbungsanspruch gegenüber dem Christentum –, dass sich die Türken dem Christentum nicht verweigern könnten, wenn dieses von den Christen als sanftes Joch und leichte Last vorgelebt und verkündet wird.

Ähnlich dachte im Endergebnis auch der Spanier JUAN LUIS VIVES (1492–1540),¹⁷ vielleicht der einzige Humanist, der Erasmus in Scharfsinn, Rhetorik und schriftstellerischer Fruchtbarkeit das Wasser reichen konnte. Es gab aber zunächst eine Phase, in der beide Humanisten divergente Meinungen in Sachen Türkenkrieg vertraten. Zwischen 1522 und 1526 verfasst Vives kleine, kontextuelle Schriften über den Zustand der Christenheit, in denen er den Krieg geißelt und zum Frieden (Eintracht) ermahnt, damit man die Türken besiegen und aus Europa vertreiben könne. Diese Schriften sind grundsätzlich vom Exklusionsschema geprägt, doch werden die Türken darin auch als gewiss nicht so grausam wie die Christen selbst untereinander dargestellt.

Besonders einflussreich war *De Europae dissidis, et bello turcico. Dialogus* (Dialog über den Dissens in Europa und den Krieg gegen

die Türken, 1526). Dieser Dialog, der in der Unterwelt stattfindet, wurde geschrieben unter dem Eindruck des türkischen Sieges über die Ungarn bei der Schlacht von Mohács und wird mit der Frage eröffnet, was denn hier oben geschehe, dass so viele Seelen in die Hölle wie Hagelkörner nach einem sehr starken Gewitter fallen. Es folgt eine erasmisch klingende Klage über den allgemeinen Zustand von Zwietracht und Hass, der in der Christenheit herrsche: «Der Italiener verachtet und hasst alle Transalpinen als Barbaren, der Franzose spuckt, wenn er das Wort Engländer hört; diese mögen die Schotten und die Franzosen nicht sehr; zwischen den Franzosen und den Spaniern haben in unserer Zeit Kriege mit großen Blutbädern stattgefunden, die in ihren Herzen tiefe Wurzeln der Feindschaft geschlagen haben [...] In den philosophischen Schulen [...] gibt es unter denjenigen, die sich dem Studium des Lateinischen und des Griechischen, der Dialektik und der Philosophie widmen, Rivalitäten, und gewiss todernste [...] Dann kommen die theologischen Schulen: einige sind Anhänger des Thomas, andere des Duns Scotus, wiederum andere des Ockham [...] Auch unter den Lutheranern herrscht weder Liebe noch Eintracht, obwohl sie Glaube, Evangelium und Nächstenliebe ständig im Mund führen. Und was schließlich diejenigen betrifft, die äußerste Nächstenliebe gelobt haben und daher Brüder genannt werden: welche Streitigkeiten gibt es unter ihnen und wie blutig sie manchmal sind! Die Mönche gegen die Bettelmönche, die Minderbrüder gegen die Predigerbrüder, die konventualen Minderbrüder gegen die Observanten: welche Angriffe und Beschimpfungen, welche Drohungen und Verfolgungen!»¹⁸

Mit beißender Ironie werden die vielen «Bruderkriege» unter Christen beschrieben, die es in Europa gab. Auf die Frage «Was taten unterdessen die Türken? Vielleicht Schlafen?»¹⁹ folgt eine Beschreibung der unaufhaltsamen türkischen Expansion seit der Eroberung Konstantinopels (Rhodos, Belgrad, Mohács) und



Juan Luis Vives

eine Klage über die von den untereinander zerstrittenen Christen verpassten Chancen: «Ach, wie viel Land und Meer hätte man mit dem in den Bruderkriegen vergossenen Blut erobern können! Man hätte nicht nur die Türken vernichtend schlagen, sondern auch das ganze Land und Meer zwischen dem Osten und dem Westen erobern können.»²⁰

Besonders kritisch beurteilt Vives den unfrommen Nichtangriffspakt mancher christlicher Könige (er denkt natürlich an

Franz I. von Frankreich) mit den Türken: «Wer hat den Türken im Namen der Christen versprochen, dass nach ihrem Einfall in Ungarn sich nicht alle Christen gegen sie verbünden, zu den Waffen greifen und eilen würden, um sie zu zerstören, wie man einen Brandherd löscht? [...] Die enorme und unversöhnliche Zwietracht unter den Christen genügt den Türken als Garantie, dass alles ruhig bleiben wird [...] Nichts scheint gut genug be- eidet, sanktioniert, abgesichert und vertraglich vereinbart worden zu sein; es gibt keinen gültigen Frieden und keinen sicheren Friedensvertrag; was erreicht war, wird wieder zerstört; was fest vereinbart wurde, wird wieder außer Kraft gesetzt.»²¹

Denjenigen, die in dieser Situation dem Leben unter der Herrschaft eines anderen christlichen Königs ein Leben unter türkischer Herrschaft vorzuziehen scheinen, hält Vives entgegen, das sei ein überaus großer Unsinn: «Mit den Christen wird man immer durch Gesandte, durch das Recht, durch Beratungen, durch gemeinsame Freunde, durch Gesuche und Vermittler verhandeln können; von den Türken wird man hingegen niemals etwas Gutes und Rechtes erreichen. Mit ihnen haben die Christen nichts Gemeinsames, weder in den Bräuchen, noch bezüglich dessen, was das Volk betrifft, noch hinsichtlich Gottes. Werden etwa die Völker [Europas] nicht unter einem christlichen Fürsten besser leben können als unter den Türken? [...] Wenn nun die Türken siegen: Welchen Trost werden sie noch haben? Welche Hoffnung werden sie noch hegen? Dieses Szenario betrachten sie nichtstuend und sorglos; und fern vom gemeinsamen Feind bekämpfen sie sich untereinander.»²²

Vor der Belagerung Wiens 1529, die eine neue Stufe in der Bedrohung Europas durch die Türken darstellt, waren in der Tat nicht wenige Christen geneigt, angesichts der grausamen Kriege unter den Christen und der päpstlichen «Tyrannei» die türkische Herrschaft für ein kleineres Übel zu halten. So dachten vor allem Antitrinitarier, aber auch der Luther der *Tischreden* meinte, es

sei im Zweifelsfall besser, von den Türken als von den Spaniern beherrscht zu werden, denn die Türken würden mindestens Gerechtigkeit walten lassen, während die Spanier, wie die Mailänder wissen, sich «ganz wie Bestien benehmen».²³ Und auch viele Ostchristen zogen nach der Eroberung Konstantinopels und des Balkans der päpstlichen Tiara den türkischen Turban vor. Vives ist anderer Meinung. Um sie zu untermauern, hat er im Jahr 1526 in einer kleinen Schrift mit dem Titel *De conditione vitae christianorum sub turca* (Über das Leben der Christen unter den Türken) das elendige Leben beschrieben, das auf Christen unter Türkenherrschaft wartet: ein Leben ohne Macht, Ämter und Würden, ein Leben als Hunde, ohne Freiheit, ohne Pflege der Künste und der christlichen Frömmigkeit.²⁴

Die Christen sollten die Gefahr der Stunde erkennen, die Zwietracht unter sich beilegen und ihre Kriegslist gegen die Türken richten, ja den Krieg nach Asien tragen, denn ein vereintes Europa habe bisher Asien immer geschlagen. Mit dem Krieg gegen die Türken würde man große Schätze und einen erhabenen Ruhm gewinnen, und die Christen könnten die Türken – als «Feinde ihrer Religion und des Christen Namen» – sogar «wie wilde Tiere auf der Jagd verfolgen».²⁵ Der Krieg gegen die Türken, so Vives' Resümee, sei die ruhmreichste Aufgabe dieser Zeit, «sowohl um die Völker Europas von Angst und Sklaverei gegenüber den Türken zu befreien, als auch um die christliche Welt zu erweitern und vielen das Christentum zu predigen. Ich weiß nicht, ob Christus dasselbe denkt, auf alle Fälle wäre dies ein kleineres Übel als der Wahnsinn der Bruderkriege.»²⁶

Vives ist sich 1526 also nicht ganz sicher, ob der «gerechte» Krieg gegen die Türken auch im Sinne der erasmischen *Philosophia Christi* wäre. Gerade dieser Gedanke steht im Zentrum seines Werkes *De concordia et discordia in humano genere* (Über Eintracht und Zwietracht im Menschengeschlecht), das er im Juli 1529, am Vorabend der türkischen Belagerung Wiens, Karl V. wid-

met. In den ersten drei Büchern vertieft Vives philosophisch und theologisch das oben vorgestellte Gedankengut: Eintracht in der Christenheit, das heißt Europa, um die Türken, das heißt Asien, vernichtend schlagen zu können. Wenn Vives darin die Friedensstifter, die Sanften und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten seligpreist²⁷ und auf 1 Joh 4,20 («Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner»)²⁸ verweist, so denkt er in erster Linie an die Eintracht unter den christlichen Fürsten als Bedingung der Möglichkeit für die Abwendung der türkischen Gefahr, die das christliche Europa zu vernichten droht: «Mit der Eintracht der Meinungen, der Niederlegung der Waffen seitens der Fürsten, unter der Führung der Mäßigung und der Vernunft, ohne Hass und Leidenschaft könnte man so großen Übeln abhelfen. In der Tat, nichts hat unsere Religion mehr gestärkt als die Eintracht unter den Christen, und nichts hat sie so sehr geschwächt wie die Uneinigkeit. Was das Gesetz der Liebe betrifft, gilt zweifelsohne dies: Was kann ihm angemessener sein als der Konsens, der Friede, die Eintracht und die Einstimmigkeit? Und was widerspricht ihm mehr und gelangt ihm mehr zum Nachteil als die tiefe Uneinigkeit?»²⁹ Dies ist auch der Tenor der ersten Kapitel im vierten und letzten Buch: «An den Toren des orbis christianus klopfen die Türken mit großem Terror an, die Niederlage und die Zerstörung der Christenheit vor sich her verbreitend»³⁰ – und nur der Zwietracht in der Christenheit sei der türkische Vormarsch zu verdanken.

In den Kapiteln XII–XIV – und im Büchlein *De pacificatione* (Über die Friedensstiftung), das Vives ebenfalls 1529 abschloss und Alfonso Manrique, dem mit Erasmus sympathisierenden Erzbischof von Sevilla und Großinquisitor widmete³¹ – wird aber der Weg zur wahren Eintracht und zum wahren Frieden im Sinne der Bergpredigt beschrieben. Dieser ist der von Christus selbst – «unserem Führer und sehr weisen Vater»,³² der als Vorbild menschlichen Lebens gesagt hat: «Lernt von mir, denn ich bin

gütig und vom Herzen demütig» (Mt 11,19)³³ – vorgelebte Weg. Die *Philosophia Christi* bedeutet: Der Wunsch nach Rache ist illegitim;³⁴ wir sollen vergeben, damit uns vergeben wird;³⁵ das Liebesgebot nach Joh 13,34,³⁶ das Vives bisher im Hinblick auf die binnenchristliche Eintracht zitierte, wird nun unter Einschluss der Feindesliebe und der Türkenliebe verstanden: «Welches Unding ist es zu denken, Christsein bedeute, die Türken oder andere Sarazenen zu hassen! Und denjenigen, der viele davon tötet, betrachten wir als Märtyrer, als ob der perverseste und grausamste Dieb dies nicht besser machen könnte! Man muss die Türken lieben, da sie Menschen sind. Sie soll lieben, wer dem Wort gehorchen möchte ‹Liebt eure Feinde› (Mt 5,44; Lk 6,27).»³⁷

Die Stoßrichtung der früheren – von der Exklusion bestimmten – Schriften Vives' lautet «Eintracht/Friede in der Christenheit – Krieg gegen die Türken» bzw. das zivilisierte Europa gegen das barbarische Asien, ein Topos, der Vives aus der Antike (Aristoteles' Barbarenlehre), aber auch aus den Schriften Pius' II. wohl bekannt ist. Bedeutet nun die erasmisch klingende Ermahnung in den Schriften von 1529, gegenüber den Türken die Feindesliebe zu praktizieren, dass Vives den Krieg gegen sie nicht mehr für nötig und gerecht hielt? Wohl kaum. Anders als Erasmus oder Martin Luther hat sich Vives zwar nach 1529 kaum mehr ausdrücklich zur Kontroverse des Türkenkrieges geäußert, aber einige Stellen in seinen späteren Schriften deuten an, wie die Aufforderung zur Türkenliebe zu verstehen ist.

Im Brief vom 13. Januar 1531 an Heinrich VIII. erinnert er daran, wie sehr die Siege der Türken die Christenheit in Bedrängnis gebracht haben und dass bei Fortsetzung der Zwietracht ganz Europa in die Klauen der Türken fallen wird.³⁸ Und in der Spätschrift *De veritate fidei christianae* (Über die Wahrheit des christlichen Glaubens, 1540 beendet, 1543 postum erschienen) stellt er nochmals heraus, wie schrecklich das Leben der Christen unter den Sarazenen sei.³⁹ Zugleich aber betont er, dass

in Glaubenssachen kein Zwang zulässig (*nulla violentia est in fide*)⁴⁰ und das Christentum nur auf die friedliche, apostolische Art und Weise zu verbreiten sei.

Nein, ebenso wenig wie Erasmus hat Vives aufgehört, die Türken als eine akute Gefahr für das christliche Europa zu betrachten, gegen die sich die Christen als *ultima ratio* in einem *bellum iustum et necessarium* verteidigen sollten. Aber die Stoßrichtung seiner Aufforderung zur Feindesliebe ist eine andere, eine missionarische wie beim späten Erasmus: Schlagen wir die Türken nicht mit den gewöhnlichen Waffen des Krieges zurück, sondern versuchen wir, sie mit den «Waffen Christi» umzustimmen und zu gewinnen, so wie wir selbst von den Aposteln bekehrt wurden: «mit Argumenten, die der Natur und dem Verstand des Menschen angemessen sind, mit einer integren Lebensführung, mit Enthaltbarkeit und Mäßigung, mit untadeligen Sitten».⁴¹ Von der Wahrheit und Schönheit des christlichen Glaubens überzeugt,⁴² teilt Vives schließlich die auch von Erasmus gehegte Hoffnung, dass eines Tages auch die Türken sich dem Christentum nicht werden verschließen können. «Asien» muss nicht mehr aus Europa zurückgedrängt, sondern evangelisiert und europäisiert werden.

BELLIZISTEN

Nicht alle Humanisten waren so vorsichtig angesichts der Wiener Belagerung. In seiner Schrift *Ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas* (An Karl V., damit er zum Krieg gegen die Türken schreitet, 1529) ermutigt JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1490–1573) den Kaiser, sich nicht nur zu verteidigen, sondern zum Angriff überzugehen. Diese Schrift ist nicht unbeeinflusst von den zitierten Schriften Vives' aus dem Jahr 1526. Als Negativfolie dienen Sepúlveda, ohne sie namentlich zu nen-



Juan Ginés de Sepúlveda

nen, vor allem Luther, aber auch Erasmus, wenn er sich von denjenigen distanziert, die in den Türken eine Geißel Gottes sehen oder dazu ermahnen, sie nicht mit Gewalt zu besiegen, sondern mit Geduld und Nachahmung Christi, was Sepúlveda in diesem Kontext nicht gelten lässt: «Wenn wir also aus keinerlei Grund Krieg führen dürften, weil weder Christus noch die Apostel ihn führten, und ihr Leben und ihre Taten unsere Lehre

bilden sollen: heißt dies, dass wir aus demselben Grund denken sollen, dass Christen Ehebrüche erlaubt sind, weil Christus die Ehebrecherin nicht verurteilte, oder dass Christen kein Recht auf die Ehe haben, weil Christus und die Apostel unverheiratet waren?»⁴³ In solchen Sätzen zeigt uns Sepúlveda, dass auch er ein «Meister der Ironie» sein konnte. Sepúlveda führt dem Kaiser vor, dass er mit den mutigen Italienern, Spaniern und Deutschen in seinen Truppen, geschickt im Umgang mit den Bombarden und Arkebussen, der Infanterie und der Kavallerie, die Türken besiegen könne, auch wenn diese in der Überzahl wären. Er ermutigt Karl V., sich mit seiner «ganzen Seele» diesem «sehr heiligen und heiligsten Krieg» zu widmen,⁴⁴ der ihn zur Eroberung Jerusalems und zur Weltherrschaft oder Universalmonarchie führen werde.

Bereits nach dem Sieg bei Pavia 1525 über den Erzrivalen Franz I. von Frankreich träumte ALFONSO DE VALDÉS (1490–1532) von der Eroberung Jerusalems auf dem Weg zur Universalmonarchie: «Es scheint, dass Gott dem Kaiser diesen Sieg auf wunderbare Weise ermöglicht hat, nicht nur damit er die



Alfonso de Valdés

Christenheit verteidigen und der Macht des Türken widerstehen könne, wenn dieser sie anzugreifen wäge, sondern vielmehr damit er, nachdem diese Bruderkriege (denn so müssten wir sie nennen, da sie unter Christen geschehen) beruhigt worden sind, selbst zum Angriff gegen Türken und Mauren übergeht; weiter damit er – indem er unseren heiligen katholischen Glauben verherrlicht, wie es seine Vorfahren auch taten – das Reich von Konstantinopel sowie die heilige Stätte von Jerusalem zurückerobert, welche jene aufgrund unserer Sünden in Besitz halten. Dies möge geschehen, damit, wie von vielen bereits prophezeit wurde, die ganze Welt unseren heiligen katholischen Glauben annehme und die Worte unseres Erlösers in Erfüllung gehen: «Es soll nur eine Herde geben und einen Hirten».»⁴⁵ Nicht anders dachte zum Beispiel auch PAULO GIOVIO (1483–1552) in seinem *Commentario delle cose de' Turchi* (1532), der humanistische Irenik und Gelehrsamkeit mit Ermutigung zum Kreuzzug vereint.

Den Bellizismus, den Sepúlveda in seiner kurzen Oratio an Karl V. verkörpert, begründet er eingehender in zwei weiteren Schriften in Dialogform: *Democrates primus*, um 1530 vor dem Hintergrund der Türkenfrage geschrieben, und *Democrates secundus*, 1544–45 entstanden, um die gerechten Gründe des Krieges gegen die Indianer in der Neuen Welt zu erläutern. Die erste Schrift mit dem Untertitel «Dialog über die Kompatibilität zwischen dem Soldatenberuf und der christlichen Religion» ist wohl als Antwort auf den Pazifismus des Erasmus etwa in seinem *Handbüchlein* zu verstehen. Sepúlveda betont, dass der gerechte Krieg nicht nur nicht dem göttlichen Gesetz widerspreche, sondern in der göttlichen Autorität wurzele,⁴⁶ weshalb der Soldatenberuf ein sehr ehrbarer sei. Nicht ohne Ironie vermerkt er, es sei zwar eine sehr gute Sache, ja «die gesündeste für das Menschengeschlecht [...] aus den Herzen der Menschen die Idee des Krieges auszutreiben». Doch bevor man die Schwerter in Pflugscharen umschmieden könne, müsse man aus den Herzen

der bösen Menschen die Ungerechtigkeit und die Bosheit gänzlich ausreißen: «wenn man nämlich die Wölfe und andere schädliche Tiere nicht beseitige, könne man nicht erwarten, dass der Hirte auf die Hilfe der Hunde verzichte.»⁴⁷ Hier zeigt sich, dass Sepúlveda von einer anderen Anthropologie als Erasmus ausging.

Er teilte auch nicht dessen Opposition zwischen dem «Gott der Juden» und dem «Gott Christi», wonach es den Juden bei der Landnahme erlaubt war, Krieg zu führen, und den Christen der Krieg so gut wie verboten sei. Denn Christus selbst sagt in der Bergpredigt: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.»⁴⁸ Vielmehr sei den Christen gegen ihre Feinde dasselbe Vorgehen wie den hebräischen Heerscharen erlaubt, ja aus dem Buch Deuteronomium (Kap. 20) könne man sogar lernen, wie der Gott gefällige Krieg zu führen sei. Kurz und gut: Christliche Bellizisten wie Sepúlveda gehen davon aus, dass wir in der *Ecclesia militans* leben und die von Joachim von Fiore erträumte Geistkirche oder *Ecclesia spiritualis*, von deren Faktizität der optimistische Erasmus mit seinem Vertrauen in die Kraft von «Gebet und Wissen» zur Überwindung der Laster und seinem konsequenten Pazifismus auszugehen scheint, in dieser Welt eine Chimäre bleibt.

In die Geschichte der Rechtfertigung des Krieges ist Sepúlveda vor allem aufgrund seines *Democrates secundus* eingegangen, in dem er, wie gesagt, legitime Rechtsgründe für die Eroberungskriege gegen die Indianer beizubringen versucht. Freimut und Redlichkeit sind ihm nicht abzuspochen, denn er hat bei der «Disputation von Valladolid» 1550/1551 eine entsprechende Ehrenerklärung abgegeben: «[...] da sollte kein Verdacht am Platz sein, dass ich der Gerechtigkeit oder der Wahrheit, die so teuer sind, irgendeinen anderen Belang voranstelle.»⁴⁹ Sepúlveda war ein «Humanist», kein Scholastiker. Das merkt man nicht nur an seinem eleganten, ciceronianischen Latein, sondern auch und

vor allem an der Art und Weise, wie er mit manchen theologischen Argumenten umgeht. Mit seiner Betrachtung der Spanier als Vollstrecker des Zornes Gottes ob der Sünden wider die Natur der Indianer, mit seiner Auslegung der «Sünde» des Unglaubens als Kriegsgrund, seinem Verständnis der Konzessionsbulle von Papst Alexander VI. 1493 als Freibrief zur Eroberung der Neuen Welt und seiner Verteidigung des Missionsrechts unter Einschluss des Zwangs zur Anhörung der Glaubenspredigt handelte sich Sepúlveda die akademische Verachtung der Scholastiker ein. Für sie war er «ein Mann, der eher in den humanen als in den göttlichen Wissenschaften gelehrt sei».⁵⁰

Aber Sepúlveda war kein wütiger Kriegstreiber. Sein Bellizismus setzt die klassische Theorie des gerechten Krieges voraus, die er im ersten Teil seines *Democrates secundus* brillant zusammenfasst:⁵¹ Man solle den Krieg an sich nicht suchen, nur das empfangene Unrecht berechtige nach dem Naturrecht jeden zu einer bewaffneten Antwort, während bei anderen Gründen nur die dazu befugte Autorität den Krieg als ultima ratio erklären dürfe; und auch hier wäre zu bedenken, dass die Gier nach Macht oder die Gewinnung von Lebensraum für ein enges und überfülltes Reich kein legitimer Grund wäre.⁵² Und bei alledem dürfe man schließlich die Verhältnismäßigkeit nicht vergessen, damit, wenn möglich, den Unschuldigen kein Leid zugefügt werde etc.

Sepúlvedas Absicht in der kolonialen Kontroverse ist, auf «andere Gründe für einen gerechten Krieg» aufmerksam zu machen, «die nicht so oft zur Anwendung kommen, aber als sehr gerecht gelten und dem natürlichen sowie dem göttlichen Gesetz» entsprechen:⁵³ Diese sind die aristotelische Lehre der Sklaven von Natur; die «Sünde» des Unglaubens bzw. des Götzendienstes, wenn dieser mit abscheulichen, widernatürlichen Praktiken wie Sodomie und Menschenopfern einhergeht; die Befreiung von Unschuldigen aus dem sicheren Tod in Menschenopfern; und

schließlich die Erleichterung der Ausbreitung des Christentums durch die präventive Unterwerfung der Indianer.

Das aristotelische Argument ist der wichtigste Beitrag Sepúlvedas zur Kontroverse. Demnach können diejenigen, deren natürliche Verfassung so beschaffen ist, dass sie anderen gehorchen müssten, «mit den Waffen» unterworfen werden, «wenn sie nun deren Herrschaft ablehnen und kein anderer Weg da ist». Auf den Einwand, das sei eine erstaunliche Lehre «und weit entfernt von der allgemeinen Meinung», lässt Sepúlveda antworten: «Erstaunlich vielleicht, aber nur für diejenigen, die die Philosophie nur von der Schwelle begrüßt haben. So erstaune ich darüber, dass ein so gelehrter Mann wie du eine Lehre für neues Dogma hält, die unter den Philosophen alt ist und dem Naturrecht sehr entspricht.»⁵⁴

Sepúlveda bezieht sich vor allem auf das dritte, das fünfte und das achte Kapitel des ersten Buches der *Politik*. Zunächst unterscheidet er, Aristoteles folgend, zwischen dem juristischen und dem philosophischen Sklavereibegriff. Nach dem ersten bestehe die Sklaverei in einem akzidentiellen Grund, der zum Freiheitsverlust führe; nach dem zweiten geht sie auf ein angeborenes Unvermögen des Verstandes sowie unmenschliche und barbarische Sitten zurück. Die verschiedenen Formen der Herrschaftsverhältnisse – des Vaters über den Sohn, des Mannes über die Frau, des Herrn über die Sklaven, des Richters über die Bürger, des Königs über die Völker, die seiner Herrschaft unterworfen sind – wurzeln im Naturrecht, das, wie die Weisen lehren, auf ein einziges Prinzip und Dogma zurückgeht: «Die Befehlsgewalt und Herrschaft des Vollkommenen über das Unvollkommene, der Stärke über die Schwäche, der erhabenen Tugend über das Laster».⁵⁵ Wer diesem Prinzip nicht freiwillig Folge leisten möchte, der könne dazu legitimerweise mit Gewalt gezwungen werden, etwa im Rahmen eines gerechten Krieges, wie die Philosophen lehren, wofür Sepúlveda nun eine Stelle aus der *Politik*

des Aristoteles paraphrasiert: «Daher wird auch die Kriegskunde in gewissem Sinne von Natur eine Erwerbskunde sein. Denn die Jagdkunst ist ein Teil von ihr, und sie kommt teils gegen die Tiere, teils gegen solche Menschen zur Anwendung, die von Natur zu dienen bestimmt sind, aber nicht freiwillig dienen wollen, so dass ein solcher Krieg dem Naturrecht entspricht.»⁵⁶

Unter Berufung auf Aristoteles' *Politik*⁵⁷ stuft dann Sepúlveda «alle» Einwohner der Neuen Welt bezüglich Klugheit, Scharfsinn, allerlei Tugenden und menschlichen Gefühlen im Vergleich mit den Spaniern als so unterlegen ein «wie die Kinder den Erwachsenen, die Frauen den Männern, die grausamen und inhumanen Menschen den sehr sanften, die äußerst Unbeherrschten den Beherrschten und Maßvollen», kurzum: Alle Indianer sind für ihn «arme, schwache Geschöpfe» (homunculi), barbarische Menschenfresser wie die Skythen der Antike, die kaum als vernunftbegabte Wesen zu betrachten sind und die man folglich, wenn sie sich freiwillig nicht unterordnen, wie Tiere zu jagen hat. Auch haben sie kaum eine erwähnenswerte Kulturleistung zustande gebracht. Dass die Indianer über Häuser und ein gewissermaßen vernünftiges politisches Regiment in ihren Königreichen verfügen, zeige schließlich nur, dass sie keine bloßen Bären oder Affen bar jeder Vernunft seien.

Nicht wenige Autoren wundern sich heute, dass Sepúlveda eine schlechte Presse hat. Sie meinen, dass er letztlich nur die Prinzipien des aristotelischen Humanismus auf die spanische Expansion anwenden wollte.⁵⁸ Das Problem ist aber nicht, dass Sepúlveda für die Führung des jeweils Besseren eintrat, denn ein solches Prinzip, rein philosophisch verstanden, wäre im Sinne der Meritokratie auch heute gültig. Das Problem liegt eher darin, dass er ganze Völker in globo als «Skaven von Natur» bezeichnete, und unter Verachtung ihrer Kulturen und Religionen daraus einen Grund für ihre dauerhafte Unterwerfung konstruierte. Denn dass die Indianer jemals fähig sein könn-

ten, sich selber «vernünftig», das heißt zivilisiert nach europäischen Maßstäben, zu regieren, ist bei Sepúlvedas Vokabular mehr als fraglich. Daher verdient er meines Erachtens auch in der *Controversia de Indis* den Vorwurf, den ihm Erasmus am 16. August 1532 machte, nachdem Sepúlveda ihm seine *Antapologia* (ein Werk, in dem er sich gegen eine Verteidigungsschrift des Erasmus an Alberto Pio, den Fürsten von Capri, wandte, der vorher Erasmus ob dessen Pazifismus als so schädlich wie Luther bezeichnet hatte) gesandt hatte: «Ich bewundere in Deinem Werk sowohl die Gelehrsamkeit und Begabung als auch den glanzvollen Stil. Dennoch war ich zutiefst enttäuscht, als ich sah, dass Du Dein Können in den Dienst einer solchen Sache stellst. Es ist bedauerlich, dass eine Begabung wie die Deinige, die nur Christus und den Musen zu verdanken ist, sich von einer polemischen Minderheit missbrauchen lässt.»⁵⁹

Unter den Bellizisten darf man NICCOLÒ MACHIAVELLI (1469–1527) nicht vergessen, der sich in seinen Werken *Il Principe* (Der Fürst, 1513), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Diskurse über die erste Dekade des Titus Livius, 1517) und *Dell'Arte della Guerra* (Über die Kunst des Krieges, 1521) intensiv mit dem Krieg befasste. Dieser abgeklärte Kenner der menschlichen Natur betrachtete den Krieg eher unter funktionalen als moralischen Kriterien: Krieg gehört nunmehr dazu, er hänge von der Staatsräson oder der souveränen staatlichen Gewalt ab, und der Fürst täte gut daran, sich in Friedenszeiten gründlich darauf vorzubereiten.⁶⁰ Während Erasmus nach der Devise vorging: Wenn du den Frieden willst, bereite ihn auch vor, galt für Machiavelli das alte römische Prinzip: Wenn du den Frieden willst, rüste zum Krieg auf und sei auf der Hut. Auf müßige Diskussionen über den gerechten Krieg lässt er sich daher nicht ein. Gleichwohl hält er die Bekämpfung der Invasoren Italiens (Franzosen, Spanier) für «eine höchst gerechte Sache» und gibt in diesem Zusammen-



Niccolò Machiavelli

hang mit Titus Livius zu verstehen, dass der Krieg gerecht ist für den, «der dazu gezwungen wird, und die Waffen sind heilig, wenn allein in ihnen die Hoffnung liegt». ⁶¹ In den Augen des Machiavelli-Biographen Volker Reinhardt will das heißen: «Gerecht ist der Krieg, dessen Sieger damit seinen Staat stärkt und sein Imperium erweitert, denn langfristig siegt nur, wer die politischen Klugheitsregeln der alten Römer beherzigt.» ⁶²

Auf der anderen Seite vertritt Machiavelli keinen Militarismus moderner Art bzw. keine Doktrin des Krieges um des Krieges willen: «Krieg um des Krieges willen entstand in Italien vielmehr durch jene Berufssoldaten, die von Machiavelli als eine der schlimmsten Ursachen für den Ruin des Staates abgelehnt werden.» ⁶³

SCHOLASTIKER

Anders als die protestantische Theologie, die in der Schule des strengen Augustinismus «die Ohnmacht des Menschen unter der Sünde und seine radikale Angewiesenheit auf eine besonde-

re Gnade Gottes vertritt»,⁶⁴ neigt die katholische Theologie zu einer stärkeren Betonung der menschlichen Freiheit im Heilsgeschehen und zu einer eher optimistischen Sicht der menschlichen Natur. Aus dem Gesetz «Ut vim: Die Natur schuf eine gewisse Verwandtschaft unter den Menschen», das im Titel «De iustitia et iure» in den *Digesta* vorkommt,⁶⁵ zieht FRANCISCO DE VITORIA (um 1483/1492–1546) in seiner Vorlesung *De Indis* (Über die Indianer, 1539) folgenden Schluss: «Daher ist es naturrechtswidrig, dass ein Mensch einem anderen Menschen ohne irgendeinen Grund in feindlicher Absicht entgegentritt. Es ist nämlich nicht so, dass ‹der Mensch dem Menschen ein Wolf ist›, wie der Komödiendichter sagt, sondern ein Mensch.»⁶⁶ Mit dem Komödiendichter ist bekanntlich Titus Macius Plautus gemeint, der in *Asinaria* (2,4) den Satz «homo homini lupus est» geprägt hatte. Der protestantische Philosoph Thomas Hobbes betont in seinem *Leviathan* (1651) auch die Wolfsnatur des Menschen. Gewiss, Hobbes' Denken ist viel komplexer und kann nicht auf die Patenschaft für eine Staatskonzeption reduziert werden, «die dem diktatorischen Missbrauch staatlicher Gewalt Tür und Tor



Francisco de Vitoria

öffnet». ⁶⁷ Man hat auch «auf das konstruktivistische ‹Kunstwerk› des Friedens in der politischen Philosophie des Thomas Hobbes» verwiesen und den Leviathan als «(innen)politischen Friedensstifter» verstanden. ⁶⁸ Entscheidend ist aber, dass Hobbes angesichts der Anarchie der englischen Bürgerkriege von einer Konfliktnatur des Menschen ausgeht, während die Salmantiner Scholastiker die Entstehung der Polis und des Staates auf die natürliche «Soziabilität» des Menschen zurückführten – gemäß der aristotelisch-thomistischen Tradition. Diese optimistische Sicht, die mit Erasmus gewissermaßen konvergiert, wird heute in der historischen Anthropologie vielfach vertreten, so etwa, wenn aufgrund von Fallstudien angenommen wird, dass nicht der Mord, sondern die Kooperation am Anfang der Kulturentwicklung gestanden haben dürfte. ⁶⁹

Den Krieg betrachten die Scholastiker als ein Faktum, eine ethisch-moralische Gewissensfrage, deren Behandlung daher «nicht allein den Rechtskundigen» zukomme: «vielmehr ist es auch Aufgaben der Theologen, hier Stellung zu beziehen». ⁷⁰ Aus diesem Grund haben sich so gut wie alle Salmantiner Theologen dazu geäußert, allen voran der Dominikaner Francisco de Vitoria, Begründer der Schule von Salamanca.

In seiner allgemeinen Vorlesung *De iure belli* (Über das Kriegrecht, 1539) hat Vitoria die Latte für einen «gerechten Krieg» sehr hoch gelegt: Christen sei zwar erlaubt, Kriegsdienst zu leisten und Kriege zu führen, aber weder die Religionsverschiedenheit noch die Erweiterung des Herrschaftsbereichs, noch persönlicher Ruhm oder ein anderer Vorteil für den Herrscher stelle einen gerechten Kriegsgrund dar, sondern allein «empfangenes Unrecht», wobei nicht jedes Unrecht jeden beliebigen Umfangs für einen Krieg ausreiche. ⁷¹ Vitoria wollte damit sicherlich den Krieg als Übel eindämmen, wie aus dieser Schlussfolgerung hervorgeht: «Man muss sich daran erinnern, dass die anderen Mitmenschen sind, die wir wie uns selbst zu lieben verpflich-

tet sind, und dass wir alle einen gemeinsamen Herrn haben, vor dessen Richterstuhl wir alle über unsere Taten Rechenschaft ablegen müssen. Es ist nämlich ein Zeichen schlimmster Rohheit, nach Gründen zu suchen und sich dann darüber zu freuen, dass es Gründe für die Tötung und Verfolgung von Menschen gibt, die Gott schuf und für die Christus starb. Man muss sich vielmehr nur gezwungenermaßen und unfreiwillig in die Notwendigkeit eines Krieges fügen.»⁷² Nicht anders dachte auch Erasmus.

Vitoria hat in der Forschung einen sehr guten Ruf: Er gilt als der nüchterne Scholastiker mit dem scharfen Verstand, der das moderne Völkerrecht begründet und die klassische Theorie des gerechten Krieges, die von rechtem Grund (*causa iusta*), rechter Absicht (*recta intentio*) und legitimer Autorität (*legitima auctoritas*) sprach, um Prinzipien wie die Verhältnismäßigkeit (*proportionalitas*), die allerletzte Möglichkeit (*ultima ratio*), das akzidentielle Töten von Unschuldigen oder die «Kollateralschäden» (*per accidens autem etiam scienter aliquando licet interficere innocentes*), das Bestehen des Rechts im Krieg (*ius in bello*, also dass im Krieg nicht alles erlaubt ist, auch nicht im Umgang mit den Besiegten), die Verteidigung der Unschuldigen (*defensio innocentium*) als Grund für eine humanitäre Intervention ergänzt hat. Von Vitorias Recht im Krieg ist der Weg zu den Genfer Konventionen von 1949 nicht mehr weit.

Bei der Anwendung seiner Kriegsethik auf die *Controversia de Indis*, auf die wir hier nicht näher eingehen können, hat man allerdings den Eindruck, dass Vitoria schließlich bestrebt ist, die Faktizität der spanischen Herrschaft nachträglich zu legitimieren. Er wirkt wie ein Zauderer, ein organischer Intellektueller, der die von Sepúlveda und anderen Hardlinern verteidigten Rechtstitel zunächst demontiert, um sie dann durch ein humanitäres Interventionsrecht zu ersetzen, das viele Trugschlüsse enthält. So könnte nach Vitoria eine christliche Mehrheit in der Bevölkerung nach einem christlichen Herrscher verlangen, wie

einst die Franzosen unter Childerich.⁷³ Und wie könnte eine christliche Mehrheit in den Städten und Territorien der Neuen Welt entstehen?: durch spanische Wahrnehmung des Migrations- und Missionsrechts, zu deren Durchsetzung auch die graduale Gewaltanwendung erlaubt sei. Durch das Migrationsrecht, weil damit viele Christen dorthin gelangen könnten, die in der zweiten Generation Bürger jener Länder wären; durch das Missionsrecht, weil damit auch viele Indianer für das Christentum und die spanische Herrschaft gewonnen werden könnten. Sogar Schüler Vitorias, wie Melchor Cano und Domingo de Soto, betonten, was evident war, nämlich dass die Spanier nicht als *Peregrini*, sondern als *Invasores* kamen: «Kämen die Franzosen so nach Spanien, würden die Spanier das nicht dulden.»⁷⁴

Mit BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484–1566) schließt sich der Kreis. Er war kein Scholastiker im engen Sinne des Wortes, denn er war kein akademischer Lehrer der Theologie. Aber als Dominikaner kannte er sehr gut die Lehre vom gerechten Krieg, die seine Ordensmitbrüder an der Universität Salamanca vertraten. Einen Ehrenplatz in der Ideengeschichte verdient er aufgrund seiner Widerlegung der Thesen Sepúlvedas über die Indianer als Sklaven von Natur und seiner Apologie der Würde der Menschen, Religionen und Kulturen der Neuen Welt, die in einem epochalen Perspektivenwechsel gründete. Denn Las Casas fragte sich, ob die europäischen Ankläger der Indianer als Sklaven von Natur so sprechen würden, «wenn sie selbst Indianer wären».⁷⁵ Damit begründete er eine neue Gattung apologetischer Literatur, die Europa und dem Christentum zur Ehre gereicht. Anders als Sokrates und die Tradition machte Las Casas in seinen zwei apologetischen Werken nicht eine Apologie seiner selbst gegen unsachliche Vorwürfe, sondern der Wahrheit und der Rechte der «Anderen», die ihn zur Proklamation der Einheit des Menschengeschlechtes führte: «So gibt es denn ein



Bartolomé de Las Casas

einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich, und niemand wird unterrichtet geboren.»⁷⁶

Aber hinsichtlich des Krieges hatte Las Casas zwei Seelen in seiner Brust. Weil er die Spanier als Tyrannen oder Usurpatoren von Anfang an betrachtete, die ihre Herrschaft in der Neuen Welt ohne jede Legitimation mit List und Gewalt an sich gerissen hatten, gewährte Las Casas zum Beispiel den Indianern des Inka-Reichs das äußerste Widerstandsrecht gegen Tyrannei, das die katholische Tradition kannte: «Von der Stunde an, da jene 170 Pseudo-

Apostel [so nennt Las Casas ironisch die Konquistadoren] jenes Land überfielen, spätestens aber seit sie König Atahualpa gefangen nahmen, galt für die Söhne und Erben jenes Königs Atahualpa und für alle Völker jener Königreiche ein dauerhaftes Recht zum fortwährenden gerechten Krieg gegen alle Spanier wie gegen öffentliche Feinde der Menschheit. Dieses Recht, gegen alle unsere Spanier permanent einen gerechten Krieg zu führen, dauert bis zum Tag des Gerichts an, wenn es nicht auf eine der vier folgenden Arten unterbrochen wird: durch Friedensschluss, Waffenstillstand, durch Genugtuung, welche die Spanier den Geschädigten leisten, oder aber dadurch, dass die Geschädigten aus eigenem freien Willen, ohne durch Zwang oder Angst dazu gebracht zu sein, die Wiedergutmachung erlassen unter der Bedingung, dass das Unrecht, die Tyrannei und die Unterdrückung, unter der jene Völker gegenwärtig leiden, aufhört.»⁷⁷

Der Schluss ist auf dem Boden der Theorie des gerechten Krieges einwandfrei, auch wenn man bei der Bezeichnung der Spanier generell (gemeint sind eher die Konquistadoren) als «öffentliche Feinde der Menschheit» erschauert. Denn Las Casas doppelt nach mit einer gewissen Maßlosigkeit: «Wir sagten im Schluss <wie Feinde des Menschengeschlechts>, denn wenn man die Geschichte von der Sintflut an betrachtet, so dürfte sich wohl keine Nation finden, die dem Menschengeschlecht so viel Leid, Vernichtung und Zerstörung mittels so zahlreicher, neuer, unmenschlicher Grausamkeiten zugefügt hätte, wie wir es in den letzten sechzig Jahren jenen unschuldigen Völkern angetan haben.»⁷⁸

Weil Las Casas die Indianer im Sinne der Theorie des gerechten Krieges als «unschuldig» betrachtet, das heißt als Menschen, die den Spaniern kein Unrecht zugefügt und somit diesen keinen Kriegsgrund geliefert hatten, in den von Sepúlveda angeführten Kriegsgründen einen schönfärbenden, dem Naturrecht und dem Glauben widersprechenden Bellizismus sieht, und die päpstli-

che Konzessionsbulle von 1493 nicht als Freibrief zur Unterwerfung der Neuen Welt versteht, sondern als Missionsauftrag zur Gewinnung der Indianer «mit den Waffen Christi», zeigt uns Las Casas bei der Verteidigung der Eingliederung der Indianer in die Christianitas durch friedliche Evangelisation sein «erasmisches» Gesicht. Wir wissen nicht, ob er den Humanistenfürsten gelesen hat oder ob die erstaunlichen Gemeinsamkeiten einfach aus einer spontanen «Kongenialität» des Denkens herrühren. Las Casas, der seine entsprechenden Werke ab 1536 schreibt, hütet sich jedenfalls davor, Erasmus zu zitieren, und das ist verständlich. Denn ab dem 9. Januar 1536 fragen die Edikte der Spanischen Inquisition, ob man «Bücher Luthers oder seiner Adepten oder Bücher des Erasmus» besitze.⁷⁹

Erasmisch klingt die Klage des Krieges bei Las Casas', und dabei tut er nichts anderes, als Sammlungen des römischen und kirchlichen Rechts des Mittelalters zu zitieren: «Im Krieg werden die Viehherden weggetrieben, die Felder verwüstet, die Bauern gemordet, im Lauf vieler Generationen aufgebaute Landgüter werden im Stich gelassen, die blühendsten Städte werden in der Zeit der unheilvollen Kriege zerstört; man ist viel eher geneigt zu verletzen, denn wohlzutun. [...] Die Gesetze schweigen, die Humanität wird verlacht, Gerechtigkeit findet nirgends Platz, die Religion dient nur dem Hohn, und jede Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen wird gänzlich verwischt. Ebenso ist im Krieg alles voll von Söldnern, Räubern und Frauenschändern, überall finden sich Brandstiftung und Mord. Was ist der Krieg denn anderes als allgemeiner Mord und Ausplünderung vieler Menschen? [...] Schließlich richten die Menschen im Krieg ihre Seelen und Körper und ihre Reichtümer zugrunde.»⁸⁰

Quasi-erasmisch, aber auch nach den Scholastikern Salamanca klingt sein anthropologischer Optimismus: «Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim

Menschen aus diesen beiden Vermögen ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.»⁸¹ Las Casas geht so weit, dass er von den Bewohnern mancher karibischen Insel (Bahamas) sagt, sie seien so einfältig, gelassen und friedfertig, dass es scheine, Adam habe in ihnen nicht gesündigt,⁸² ein engelgleiches Geschlecht also – während er auf der anderen Seite die Wirkung der Konkupiszenz, also der verderbten, sündhaften Natur bei den Konquistadoren und Sklavenhaltern ganz genau kennt und ihre Herrsch-, Ehr- und Habsucht mit allen möglichen rhetorischen Registern anprangert.

Erasmisch klingt sein Bezug auf Mt 13,24–30 zur Begründung der Gelassenheit und Geduld im Umgang mit dem Götzendienst bzw. zur Duldung der Indianer in ihrer Lebensart, bis sie, von der Wahrheit des Christentums überzeugt, es freiwillig annehmen und ihre Götzen und alten Gewohnheiten selber aufgeben.⁸³

Um die Unzulässigkeit von Sepúlvedas Berufung auf die Eroberung des gelobten Landes durch die hebräischen Heerscharen als Muster für die spanische Eroberung der Neuen Welt zu kritisieren, verfällt Las Casas nicht der erasmischen Gegenüberstellung zwischen dem «Gott der Juden» und dem «Gott Christi». Er macht das viel eleganter, ohne antisemitische Klischees zu bemühen. Moderne Exegeten relativieren die in der Bibel dokumentierte Blutrünstigkeit der altisraelitischen Landnahme, indem sie darauf hinweisen, dass sie viel weniger gewaltsam war, als es berichtet wird, ja, dass viele Gewaltberichte der literarischen Gattung des Märchens und des Mythos angehören und nicht wörtlich zu nehmen sind. Las Casas konnte damals auf diese Erkenntnisse nicht zurückgreifen; und dennoch verrät seine Antwort einen gesunden Menschenverstand für den

Umgang mit diesen Berichten. Die – entweder von Gott selbst ausgeführte oder von ihm angestiftete – unverhältnismäßige befreiende Gewalt gegen die unterdrückenden Ägypter sowie die erobernde Gewalt gegen die götzendienerischen Kanaaniter hält Las Casas, übrigens mit Augustinus, für ein unergründliches Rätsel, eine wundersame Tat des allmächtigen Gottes, über die wir staunen, die wir aber keineswegs nachahmen sollten, denn dies sei unwiederholbar und nicht übertragbar auf andere Völker und Zeiten⁸⁴ – ein Argument, das jedem Fundamentalismus in der Bibelauslegung den Boden entzieht.

Nach der universalen Anziehungskraft der *Philosophia Christi* klingt schließlich sein *ceterum censeo*: dass die Indianer sich dem Christentum nicht verschließen werden können, wenn dieses ihnen friedlich von gelehrten und untadeligen, von Herrsch-, Hab- und Ehrsucht freien Glaubensboten gepredigt wird, die ihren Verstand mit Vernunftgründen überzeugen und ihren Willen mit dem Beispiel eines guten Lebens nach Art des guten Hirten und der Apostel anlocken.⁸⁵ Dies ist für Las Casas «die einzig mögliche» Option zur Eingliederung der neu entdeckten Völker in die *Christianitas*, denn die Spanier dürfen in der Neuen Welt nicht ein *bellum iustum* beanspruchen, sondern lediglich das Evangelium mit den «Waffen Christi» und der Apostel verbreiten.⁸⁶

So kann man zum Abschluss sagen, dass erasmisches Friedensdenken im Alten Europa angesichts der Konfessionskriege und der Türkengefahr nicht nur verhalte. Als «lascasisches» Denken verschaffte es sich auch im Schatten der Eroberung und Evangelisation der Neuen Welt nachdrücklich Gehör.