

Über das Universelle im modernen Völkerrecht

Von José Manuel Pureza

»Ob wir wollen oder nicht, das Völkerrecht ist aus der Entdeckung der Indianer geboren, jener ›anderen‹, von deren Existenz man bis dahin nichts ahnte.«¹

Präliminarien: Die Staatenwelt des späten Mittelalters

Es dürfte feststehen, daß sowohl die Verschiedenheit politisch organisierter Gemeinschaften als auch die Regelung entsprechender Beziehungen durch Verträge und juristische Prinzipien – letztlich die beiden Voraussetzungen Internationalen Rechts – in längst vergangenen Zeiten ihre Wurzeln haben. Das Entstehen eines internationalen Rechtssystems aus den Fundamenten des Westfälischen Friedens als eine Art *big bang* des Internationalen Rechts ansehen zu wollen, macht wenig Sinn. Elementare Institutionen und Prinzipien unserer modernen staatsrechtlichen Ordnung – etwa die Überzeugung vom bindenden Charakter der Verträge, welche nach festgelegtem *Procedere* und in bestimmter Form geschlossen werden oder die Anerkennung von diplomatischer Immunität – haben ihren Anfang im Ursprung abendländischer Zivilisation.

In gewisser Weise ist es aber gerade das allzu Selbstverständliche dieser Ur-Requisiten Internationalen Rechts, das sie dünn und brüchig macht. Wie Mosler erinnert, fehlt den grundlegenden Abhandlungen zu einem Internationalen Recht in Altertum und Mittelalter immer die verallgemeinernde Dimension, zumal die politische Struktur der Gesellschaft in Staaten dieser Zeit *de facto* wenig galt. Die vor-modernen Staatengemeinschaften wurden immer durch ihren regionalen Charakter geprägt. Selbst wenn sich ein Reich als universal proklamierte, es handelte sich doch um regionale, in den meisten Fällen in sich geschlossene Systeme, die unfähig waren, im Fremden ihresgleichen zu erkennen. Der Anspruch nationaler Exklusivität, zumal religiös begründet, machte ein Recht notwendig, daß eine kulturelle und politische Heterogenität überwandt.

Und doch: Trotz aller natürlicher Dissonanz konvergiert dieses System einer Staatengemeinschaft, ähnlich – um das Bild A. Truyols aufzugreifen² – einzelner Kreise, die sich einer gemeinsamen Tangente annähern.

1 J. Verhoeven, *Vitoria ou la matrice du droit international*, in: *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*. Brüssel 1988, S. 109.

2 Vgl. A. Truyol y Serra, *La sociedad internacional*. Madrid ⁴1983.

Der kulturelle und politische Erdrutsch, der mit seinen Entdeckungen das 15. und das 16. Jahrhundert erschüttert, leitet ein neues Verständnis von »Staatengemeinschaft« ein: Mit zunehmendem Durchmesser werden die vormals tangierenden Kreise in einem Integrationsprozeß zentriert.

In der Tat wird sich die mittelalterliche *respublica christiana* unserer Charakterisierung nicht entziehen können. Als Erbin einer dualistischen Weltanschauung, die zwischen einem »zivilisierten, menschlichen« Inneren (römisch, griechisch etc.) und einem »barbarischen, abtrünnigen« Äußeren unterschied, verlagerte die mittelalterliche Gemeinschaft der katholischen Staaten diesen Kontrast, indem sie sich als »christliche Welt« (*christianitas, corpus christianum*) in unvermeidlichem Gegensatz zur heidnischen betrachtete.

Die Untersuchung von G. Stadtmüller, für den das mittelalterliche System der westlichen Staaten einer Ellipse ähnelt, um deren zwei Brennpunkte, dem Pontifikat und dem Imperium, sich alle Staaten ordnen³, stellt letztlich das Verbindende innerhalb dieser grundsätzlichen Polarität heraus. Auf einer internen Ebene – von den monistischen Thesen wie der eines Dante, Gil de Roma oder Johann von Salisbury⁴ einmal abgesehen – stellt sich die *respublica christiana* wie eine *communitas communitatum* dar, also als eine Konstellation von politisch autonomen Gebilden, die sich auf kultureller Ebene in ihren Wertvorstellungen zusammenschlossen – was zuletzt ja ein systemimmanentes Völkerrecht ermöglichte –, die sich ihrerseits in einem vertikalen Prinzip artikulierten, da die dem Papst zukommende geistliche Macht de facto einer Vormundschaft über die weltlichen Herrscher gleichkam.

Diese hierin begründete Homogenität wird dann auf die äußeren Dimensionen des Systems übertragen. Die (lateinische) Christenheit versteht sich als eine in sich kohärente Einheit, und als solche unterscheidet sie sich von anderen Staatengemeinschaften, insbesondere von den benachbarten: von Byzanz und vom Islam. Hierher rührt der Unterschied in Inhalt und Form der systeminternen und -externen Beziehungen. Während erstere von einem gemeinsamen Recht geleitet werden und von einer Werte- und Religionsidentität zwischen den einzelnen Gliedern ausgehen, sind letztere sporadisch und, wenn ausnahmsweise einmal nicht konfliktgeladen, immer vom Prinzip der Differenzierung bestimmt: der Moslem, der Türke ..., der Andere ist kein Gleicher, sondern ein Fremder, ein potentieller Angreifer und daher auch entweder hinter die fernen Grenzen des Universums (eigentlich ja des Systems) zurückzuweisen, oder aber – legitim – zu eliminieren.

Das Christentum leistet durch die prinzipielle Anerkennung der in verschiedene Nationen gespaltenen Menschheit jene Synthese, die trotz alledem die

3 Vgl. G. Stadtmüller, Geschichte des Völkerrechts. Hannover 1951, S. 72.

4 Vgl. hierzu grundsätzlich A. Nussbaum, A concise history of the law of nations. New York 1947, dt. Ausg.: Ders., Geschichte des Völkerrechts in gedrängter Darstellung. München/Berlin 1960.

Beziehung zwischen Einheiten unterschiedlicher politischer und kultureller Färbung ermöglichen wird. Derselbe Gott, der die gesamte Menschheit in Jesus eint (»Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus«, Gal 3,28) »hat bestimmt die Zeiten und Grenzen, wo sie wohnen sollen« (Apg 17,26). Der Gottesstaat fragt nicht »nach Unterschieden in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen«, da dies nicht hindert, »den einen und höchsten Gott zu verehren«⁵, bestätigt der heilige Augustinus. Und hierin verzeichnet das Christentum einen sensiblen Vorteil im Vergleich zum Ideal der *civitas maxima*, welches einer wirklichen universellen Republik vorgreift, die natürliche Pluralität der Völker und Kulturen indes verkennt.⁶ Zugleich gibt das Christentum der Idee von Einheit, Ursprung und Natur des gesamten Menschengeschlechts einen neuen Sinn, indem sie in der gleichen Würde aller Menschen als Abbilder des einen Vaters begründet wird. Diese »Einheit in der Verschiedenheit« als Grund eines gemeinsamen Naturrechts schreibt so den genetischen Code eines tatsächlich universellen Internationalen Rechts im »internen« Völkerrecht der *respublica christiana* fest.

Prämissen: Der doppelte Bruch der Moderne

Es ist also nicht zulässig, das Internationale Recht als eine Schöpfung der Moderne *ex novo* anzusehen. Während des Zerfalls des weströmischen Imperiums finden wir – für die interne und externe Perspektive – eine ganze Reihe politischer Ereignisse und juristischer Theorien, die J.A. Carrillo in überzeugender Weise als unzweifelhafte Anfänge Internationalen Rechts identifizieren konnte.⁷ Es sind tatsächlich jene Grundsteine, auf denen sowohl die iberische Neoscholastik des 16. und 17. Jahrhunderts (und später dann Hugo Grotius) ihre Konzeption des Völkerrechtes als auch jene Anstrengungen um eine rationalistische Begrifflichkeit politischer Macht, wie sie insbesondere von Jean Bodin entwickelt wurde, aufbauen.

Trotz aller Kontinuität bleibt jedoch unbestritten, daß die Moderne radikale Veränderungen mit sich bringen wird. Eine ganze Reihe von Faktoren kommen – allein in der internen Ordnung des Systems – zusammen, die die strukturierenden Prinzipien der *respublica christiana* nachhaltig erschüttern. Die Religionseinheit und der damit verbundene Wertekonsens, die ja bereits durch das Morgenländische Schisma in Frage gestellt wurden, zerbrechen endgültig mit

5 Augustinus, *De civitate Dei* XIX,17.

6 Vgl. A.V. Truyol, *Prémises philosophiques et historiques du »totus orbis« de Vitoria*, 1946/47, S. 179ff.

7 J.A. Carrillo Salcedo, *El derecho internacional en perspectiva histórica*. Madrid 1991, S. 18.

der Reformation. Dieser Faktor seinerseits verstärkt noch einmal nachdrücklich den Prozeß von Konzentration und Säkularisation politischer Macht: es ist das Neue des Staates als einer Nation, das in Europa ein System unabhängiger Staaten, teilweise verbunden mit eigenen Kirchen und Konfessionen, unbeschadet jeglicher historisch oder theologisch begründeter Vormundschaft, entstehen läßt, so daß aus mittelalterlicher Betrachtungsweise die ursprüngliche Universalität einer verwirrenden Unordnung weichen muß.

Die Geschichte jenes berühmten Edikts *Inter Coetera*, durch das Alexander VI. die Missionsbereiche, die Portugal und Kastilien im Rahmen ihrer Entdeckungsfahrten zugewiesen wurden, durch eine Demarkationslinie trennte, ist ein bezeichnendes Beispiel für die neu entstandene Situation: nicht nur daß andere Seemächte fortan die Legitimität des Pontifikats anfochten; auch die eigentlichen Adressaten des Edikts setzten es außer Kraft, indem sie im Folgejahr durch den bilateralen Vertrag von Tordesillas jene Demarkationslinie korrigierten, und spätere Konflikte – wie etwa den um die Molukken, der 1529 durch den Vertrag von Saragossa beigelegt werden konnte – ohne päpstliche Intervention in eigenständiger Diplomatie zu verhindern suchten.

Die einende Religionsgemeinschaft räumt den nationalen Verschiedenheiten das Feld, die Macht einer umklammernden geistlichen Gewalt zerfällt zugunsten der Souveränität unabhängiger Staaten: Horizontalismus, Autonomie, Dezentralismus – das ist das »interne« Triptychon der frühen Moderne.

Für die externe Weltsicht öffnet die expansive Seefahrt Portugals und Spaniens endgültig den Blick auf eine internationale Völkergemeinschaft. Mit den Entdeckungen werden letztendlich die Grenzen des Universums festgeschrieben und eine »räumliche Revolution« (Schmitt) freigesetzt, die sich in der Verschiebung des zivilisatorischen Gravitationszentrums von den mediterranen zu den ozeanischen Bezugspunkten entlädt.

Mit übertragen werden sollte dabei übrigens auch die Rivalität zwischen den zentralen Mächten der ozeanischen »neuen Ordnung«: es entbrannte eine heftige Diskussion darüber, ob die neuen Seewege monopolen Ansprüchen oder allgemeiner Zugänglichkeit unterlägen.⁸ Die Argumente, die einerseits von Selden, Gentilis oder den Portugiesen Serafim de Freitas, Bento Gil, Cabedo de Vasconcelos und Fernando Rebêlo⁹, andererseits von Vázquez de Menchaca, Vitoria und vor allem Grotius in den Streit eingebracht wurden, spiegeln den Kampf zwischen einem »konkurrierenden« und einem »monopolistischen« Weg für ein- und dasselbe Ziel wider: die Ausbreitung eurozentrischer Modelle auf die neuentdeckten Breiten.

8 Vgl. hierzu E. Nys, *Les origines du droit international*. Brüssel/Paris 1894, S. 379ff., und V. Marotta Rangel, *Natureza jurídica e delimitação do mar territorial*. São Paulo 1970, S. 53ff.

9 Zu den portugiesischen Positionen in diesem Streit vgl. P. Merla, *Novos Estudos de História do Direito*. Barcelos 1937, S. 19ff.

Das Wesen der »anderen« Volksgemeinschaften läßt eine unmittelbare Integration nicht zu. Der europäische Staatenverband übernimmt die Dichotomie von innerchristlichen und christlich-heidnischen Staatsbeziehungen, weitet diese allerdings in eine Gegenüberstellung von »zivilisierten Staaten« und »unterentwickelten« oder »wilden« Völkern aus.

Und doch ragt aus alledem eine unzweifelhafte Neuheit heraus: die Entdeckungen forcieren die Vereinigung des Menschengeschlechts unter ein und demselben Dach (Toynbee). Erstmals in seiner Geschichte tritt die universelle Völkergemeinschaft aus der Sphäre idealistischer Spekulation heraus, um vom modernen Menschen als eine unwiderrufliche Tatsache betrachtet zu werden.

Projektionen: Die Entwürfe des Völkerrechts in der frühen Moderne

Das unvermittelte Nebeneinander von internationaler Gemeinschaft und Internationalem Recht bringt die Spannung zwischen Dezentralismus und Universalismus in ganzem Umfang zum Ausdruck. Das mittelalterliche Verständnis, nach dem sich »äußere Beziehungen« unter gemeinsame juristische Regeln unterzuordnen hätten, stützte sich auf die universelle Moral- und Glaubensgemeinschaft zwischen den einzelnen, seien sie nun Herren oder Vasallen. Die neue soziale Physiognomie kann diese Kohärenz nicht mehr gewährleisten. Weltweite Beziehungen müssen nun als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Nationen und konsequenterweise als Ausgleich der Kräfte gedacht werden. Die spanische Neoscholastik geht den entscheidenden Schritt in Richtung einer polyzentrischen Konzeption¹⁰, die das Internationale Recht als seine Grundlage nie wieder verlassen wird.

In der *Relectio di Indis recenter inventis* von 1539 entwickelt Francisco de Vitoria eine Position, die erstmals das Völkerrecht als »jenes, das die natürliche Vernunft zwischen allen Nationen (*inter omnes gentes*) eingeführt hat«, definiert und somit das klassische *inter omnes homines* eines Gaius symptomatisch ersetzt. Das *ius gentium* ist nicht mehr das Recht, daß von Rom bestimmt wird und dessen Universalität lediglich aus seiner »allgemeinen« Anwendung durch alle, die mit dem Imperium in Beziehung stehen, herrührt, sondern umfaßt vielmehr den ganzen Kanon juristischer Regeln, der die Beziehungen zwischen unabhängigen Staaten definiert.

Francisco Suárez vertieft diese Überlegungen, indem er das *ius gentium inter gentes* vom *ius gentium intra gentem* verselbständigt. Wenn ersteres die juristischen Grundsätze meint, die auf die interne Ordnung eines jeden Staates anwendbar sind, so umfaßt zweiteres bereits Beziehungen der Staaten untereinander. »Da die Universalität der Menschen nicht in einem einzigen politischen

Körper zusammengeschlossen ist, sondern geteilt in verschiedene Gemeinschaften« – schreibt Suárez im *De legibus* – »(und) damit diese Gemeinschaften sich gegenseitig helfen und Gerechtigkeit und Friede sich unter ihnen erhalten kann (die für das Wohl des Universums unabdingbar sind), war es notwendig, daß sie, angesichts eines Vertrages und Konsenses, bestimmte gemeinsame Gesetze berücksichtigten. Diese Gesetze, die mehr durch Tradition und Gewohnheit als durch jegliche Verfassung eingeführt wurden, bezeichnet man als Völkerrecht.«

Diese Passage bei Suárez eröffnet uns das wesentliche Problem, das sich angesichts des dem modernen Polyzentrismus entwachsenden Internationalen Rechts stellt. Ist eine Grundlegung des Rechts in »Vertrag und Konsens« oder in »Tradition und Gewohnheit« nicht schon die Anerkennung eines vertraglich begründeten Internationalen Rechts, das lediglich aus dem Einverständnis zwischen den Staaten resultiert? Beugt sich, nachdem auch die Völkerfamilie der lateinischen Christenheit zerbrochen ist, das *ius inter gentes* der Neuzeit nicht dem souveränen Staatswillen, der sich in Verträgen und – stillschweigend – in einer von wiederholtem, unveränderlichem Gewohnheitsrecht gebildeten Praxis manifestiert?

Man kann an diesem Dualismus, der die juristische Sprache jener Zeit durchzieht, nicht vorbei. Man denke an die durch Vázquez de Menchaca und Hugo Grotius vorangetriebene Gegenüberstellung zwischen primärem und sekundärem Völkerrecht, wobei letzteres als veränderlich charakterisiert wird und ausschließlich in einer praktischen Übereinstimmung der Staaten verankert ist.¹¹ Aber es handelt sich noch immer nicht um die Verabsolutierung dieses relativen und säkularisierten Rechts, das in den Entwürfen der Iberischen Schule skizziert und erst bei Hugo Grotius vollends Gestalt annehmen wird.

Nicht zufällig. Die Iberische Halbinsel erreicht der politische und kulturelle Schock der frühen Moderne bedeutend abgeschwächt. Der Geist des Mittelalters bleibt weitgehend der bestimmende, und an den Universitäten von Salamanca, Alcalá de Henares oder Coimbra ist man bemüht, ihn in seiner Systematik zu vertiefen. Diese das intellektuelle Klima beherrschenden Möglichkeiten sollten eine bemerkenswerte Synthese von mittelalterlicher Tradition und neuen Ideen hervorbringen. Einerseits von allen unzeitgemäßen Grundsätzen gereinigt – wie etwa dem einer universellen Souveränität des Papstes oder des Imperiums –, erhielt sie sich doch den verbindenden und gemeinschaftsstiftenden Sinn einer *lex aeterna*, der beispielsweise für den den grotianischen Dualismus ablehnenden Gedankengang eines Serafim de Freitas kennzeichnend ist: ein Recht, welches zum einzigen Ziel das Wohl der gesamten Menschheit hat, ist ein einzigartiges Recht, so daß konsequenterweise die Ver-

¹¹ Vgl. C.V. Barcia Trelles, Fernando Vasquez de Menchaca. L'école espagnole du droit international, in: R.C.A.D.I. 1 (1939), besonders S. 480ff.

einigung aller Menschen in einer Republik nur unter der Autorität der natürlichen Vernunft gelingen kann.

Wie A. Carrión die Folgen resümiert: »Der Zusammenbruch des einheitlichen und hierarchischen *Imperium mundi* brachte keine internationale Anarchie mit sich, da es von der Idee der *societas gentium* ersetzt wurde.«¹²

Im Entwurf der iberischen Neoscholastik ist diese universelle Gemeinschaft als Ausdruck des natürlichen Sozialverhaltens und der gemeinsamen Natur aller Menschen die höchste Legitimationsinstanz des zwischen den Staaten geltenden Völkerrechtes. Nur eine vollkommene Gemeinschaft mit rechtsprechender Autorität hat die Macht, jene Normen durchzusetzen, die das Verhalten unter den Staaten zu regulieren vermag.¹³ Tatsächlich »hat das menschliche Geschlecht, auch wenn es in verschiedene Völker und Reiche geteilt ist, immer eine gewisse – nicht nur spezifische, sondern auch nahezu politische und ethische – Einheit, wie es das moralische Gebot gegenseitiger Liebe und Barmherzigkeit zeigt, das sich auf alle Menschen unter jeglichen Bedingungen und einschließlich aller Fremden erstreckt« (F. Suárez).

Sowohl die Eingliederung souveräner Staaten in einen juristischen Regelkanon als auch jedes praktische Handeln zwischen diesen Staaten machen nur im Kontext einer Völkergemeinschaft Sinn, die als eigenständige juristisch-moralische Realität gedacht und als natürlich eingesetzte moralische Person zu verstehen ist, die, versehen mit der Macht, Recht zu schaffen und durchzusetzen, die Einheit und ihre Glieder notwendig zusammenerhält und damit weit über den einfachen Vertrag unter politisch unabhängigen Staaten oder Staatengemeinschaften hinausgeht: »*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, potestate ferende legis, aequaset omnibus convenientes, quales sunt in Iure gentium. Ex quo patet, quo mortaliter peccant violantes jura gentium sive in pace, sive in bello, in rebus tamen gravioribus ut est de incolumitate legatorum, neque licet uni regno nolle teneri jure gentium, est enim latum totius orbis auctoritate.*«¹⁴

12 A. Carrión, *Lecciones de derecho internacional publico*. Madrid 1987, S. 45.

13 F. Suárez, *De legibus*, VII, 9,6: »An zweiter Stelle muß erwähnt werden, daß der juristische Maßstab nicht von irgendeiner Gemeinschaft eingeführt werden kann, sondern nur von derjenigen, die die Möglichkeiten hat, sich die Gesetze selbst vorzuschreiben oder die zumindest genügend Möglichkeit hat, ein wirksames Gesetz durchzusetzen.«

14 F. de Vitoria, *De potestate civili*, Nr. 21: »(Aus all dem Gesagten folgt:) Daß das Völkerrecht nicht nur durch einen Pakt oder einen Vertrag der Menschen in Kraft tritt, sondern Gesetzeskraft hat. Es ist die gesamte Weltstadt, die in gewisser Weise eine Republik ist, versehen mit der Macht, für alle gerechte und nützliche Gesetze zu verkünden, wie es das Völkerrecht war. Daraus ist zu schließen, daß diejenigen Todsünden begehen, die sowohl im Krieg als auch im Frieden das Völkerrecht verletzen, wenn es sich um zentrale Übereinkünfte wie etwa die der Unverletzbarkeit von Gesandten handelt. Es ist auch keinem Herrscher erlaubt, sich dem Völkerrecht als nicht verpflichtet anzusehen, da es von der Autorität der gesamten Weltstadt diktiert wird.«

Die Verinnerlichung staatlicher Souveränität und die damit konsequent einhergehende Egalität innerhalb der Staatengemeinschaft verlangt seitens der noch jungen Staatsrechtslehre keine atomistischen Konstruktionen. Die vitorianische Idee des *totus orbis* ist die evidente naturrechtliche Fundamentierung des Völkerrechtes; sie ist ein charakteristisches Merkmal der ersten modernen Konzeptionen, die noch vom Ideal einer organisch-lebendigen Einheit durch das *bonum commune humanitatis* geprägt war.

Protagonisten: Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, Bartholomé de Las Casas

Jules Michelet befand: »Zwei Dinge gehören stärker zu dieser Epoche als zu jeder anderen vorangegangenen: die Entdeckung der Welt, die Entdeckung des Menschen.«¹⁵

Die Öffnung der europäischen Staatengemeinschaft zur Welt baut zum größten Teil auf Ratlosigkeit und Verwirrung auf. Zum ersten Mal tritt der flüchtige und marginale Kontakt mit dem nicht-europäischen Menschen hinter einem sowohl durch ökonomische Interessen als auch einem durch Herrschaft und Missionierung engeren und anhaltenden Zusammenleben zurück. Das Zusammenwachsen des Heterogenen legt so der aus den Entdeckungen hervorgegangenen Menschheit und dem von ihr geschaffenen Völkerrecht eine erste große Prüfung auf. Was fortan in die Diskussion um die ethisch-juristische Dimension der Kolonisierung eingeworfen wird, ist letztendlich nichts anderes als die Forderung nach der vollen Anerkennung jeder Unterschiedlichkeit, der *Maxime* vollkommener Relativität, oder umgekehrt, die Anerkennung und Durchsetzung eines sozialen Modells vom prädeterminierten Menschen. Denn – wie J.H. Elliott richtig bemerkt – sind es »der Buchdruck und die Seefahrt, die die Welt an die Schwelle Europas geführt haben. Aber an die Schwelle zu gelangen ist das eine, sie zu überschreiten das andere.«¹⁶

Der alles beherrschende Blick auf diese Frage ist offensichtlich ein europäisches Phänomen. Wenn auch die menschliche Natur der Völker, die in die »Herrschaft« der Europäer »gebracht wurden«, nicht in Frage gestellt wurde, diskutierte man doch erregt über den Grad ihrer Menschlichkeit: Bis zu welchem Maße sind die Eingeborenen fähig, die als zivilisatorische Vorstufen angesehenen Verhaltensweisen zu erlernen? Wobei doch faktisch das Problem darin bestand, durch empirische Beobachtung herauszufinden, ob sich für die Eingeborenen irgendwelche Wege zum europäischen und christlichen Lebens-

15 J. Michelet, *Histoire de France*. Paris 1855, S. II-III.

16 J.H. Elliott, *Spain and its World, 1500-1700. Selected Essays*. New Haven/London 1989; span. Ausg.: Ders., *España y su mundo, 1500-1700*. Madrid 1990, S. 68.

stil weisen ließen. »Gesamte Menschheit« wurde also als ein höchst selektives Attribut verstanden, und »Universalität« hieß eigentlich Reduzierung und Uniformierung.

Die aristotelische Tradition mit ihrer Lehre von angeborener Minderwertigkeit und Unfähigkeit, die die Unterwerfung der »unterentwickelten« unter die »zivilisierten« Völker rechtfertigte, war der kulturelle Morast, in dem dieser Eurozentrismus keimte und in einer ängstlich-selbstbewußten Zeit Anschauung und Praxis bestimmte. Hier etwa hat die kolonialistische Idee der *Encomienda*, diese typische Institution der spanischen Kolonisierung Amerikas, ihre Wurzeln.¹⁷ Und vor allem liegt hier der Keim für die Verteidigung eines elitären Verstehens des Naturrechts.

Die Konzeption von Juan Ginés de Sepúlveda darf für diesen Geist stellvertretend stehen. Der offizielle Kronjurist Karls V. wendet die aristotelische These auf die Kenntnisse des Naturrechts an. Da das allgemeine Empfinden der Völker unterschiedlich ist, sind nur die Weisen und Tugendhaften, die ethisch und natürlich überlegenen Völker in der Lage zu unterscheiden, was in natürlicher Weise gerecht ist. Konsequenterweise beruft sich Sepúlveda auf dieselbe kulturelle Überlegenheit als Legitimation für die Eroberung der Neuen Welt: Wenn auch nicht vollends unberührt von der Vernunft, befinden sich die Indianer in einem solchen Zustand der Barbarei (Menschen schon, aber kleine Menschen, wie er abwertend hinzufügt), daß es die Pflicht der Spanier war, sie zur Zivilisation zu führen.¹⁸ Wenn man diesen Ansatz zu Ende denkt, dann ist es abermals dieses kulturelle Überlegenheitsgefühl, das sich wie ein roter Faden durch seine vier Gründe des gerechten Krieges gegen die Ungläubigen zieht, nämlich: 1) die Verweigerung der Unterordnung unter die Herrschaft der Stärkeren, Klügeren und Besseren; 2) die Verletzung von Naturrecht und Gottesgebot durch Kannibalismus; 3) die Rettung unschuldiger Opfer, die im blutigen, religiösen Kult geschlachtet werden, und 4) die Notwendigkeit, im voraus die Effizienz der Mission zu garantieren.

Bleibe noch die These von der Konversion zum christlichen Glauben und der Eingliederung in das Imperium zu prüfen: träte dann tatsächlich die Gleichheit der Rechte zwischen Christen und Eingeborenen in Kraft? Sepúlveda weist diese Forderung vorläufig zurück: »*In der Tat* benötigen die integren intelligenten Menschen mit ihren menschlichen Gefühlen die zivilrechtliche Anerkennung, da sie den freien Menschen angemessen ist, gleich dem königlichen Recht, welches die paternitäre Macht nachahmt; den Barbaren und jenen,

17 Vgl. hierzu C. Castañón, *Les problèmes coloniaux et les classiques espagnols du droit des gentes*, in: R.C.A.D.I. 2 (1954), S. 561ff.

18 J.G. de Sepúlveda, *Democrates Secundo*, hrsg. v. A. Losada. Madrid 1951, S. 83: »Diese Regionen sind nicht deshalb in spanische Herrschaft gelangt, weil die Spanier laut Völkerrecht Besitzer waren oder weil die Länder niemand besessen hätte, sondern weil diejenigen, die sie bewohnten, sich der Regierung der Christen und zivilisierten Völker vollständig verweigerten.«

die nur spärlich Kultur und hellen Geist haben, geziemt jedoch die herrschaftliche Bevormundung aus zweierlei Gründen: zum einen, weil sie von Natur aus Knechte sind (...) und zum anderen, weil sie angesichts des Verfalls ihrer Sitten und aus anderen Gründen ansonsten nicht zur Ausübung ihrer Pflichten angehalten werden können.«¹⁹

Die Thesen eines Sepúlveda geben den vorherrschenden Ton seiner Zeit wieder. Sie enthalten das, was René-Jean Dupuy den *assimilierenden Blick*²⁰ nennt: die weltweite Verbreitung abendländisch-christlicher Vorstellungen geschieht in der Erwartung, die Welt wäre bereit, diese sehnlichst zu verinnerlichen. »Dieser assimilierende Blick deduziert: wir denken, daß der andere uns gleich ist, weil er uns gleicht.«

Francisco de Vitoria distanziert sich von dieser landläufigen Sichtweise. Die juristischen Ansprüche, die traditionell eine Annexion legitimierten, ablehnend – unter ihnen die päpstliche Schenkung, die Weigerung der Eingeborenen, den christlichen Glauben anzunehmen, ihre Unfähigkeit zur öffentlichen und privaten Herrschaft –, stellt der *prima professor* der Theologie ihnen Argumente entgegen, die den Indianer mit einem vorher nie gekannten juristischen Status ausstattet. Im Gefolge des Palacios Rubios²¹ unterstreicht Vitoria ihre zweifellose Eigenschaft als Besitzer des Landes vor der Ankunft der *Conquistadores* – dies sowohl vom privatrechtlichen als auch vom staatsrechtlichen Standpunkt –, er verweist auf ihr Zusammenleben in organisierten Gesellschaften, dessen Bestand gesichert sein muß, und letztlich auf die ihnen eigene Menschenwürde, auch wenn sie sich in Unkenntnis der spanischen Sprache befänden.

Aber auch nach Widerlegung illegitimer Ansprüche zerschellt doch alles Wohlwollen an der Unerbittlichkeit der Prinzipien. Die Zulässigkeit eines Krieges für den Fall, daß die »Barbaren« durch die Verweigerung, das Recht der Spanier anzuerkennen, diesen eine »Beleidigung« zufügen, vernichtet jede Argumentation. Und dies um so mehr, als man sieht, daß diese fundamentalen Rechte keine anderen als die *ius praedicandi* und die *ius communicationis* sind: »Wie sollten Völker einer Zivilisation mit legitimen Prinzipien, mit Religion und Priesterschaft, mit einem Anspruch auf territoriale Souveränität, es untätig hinnehmen, sich als minderwertige Untergebene eines fremden Königs behandelt zu sehen, die gezwungen werden, eine Predigt anzuhören, die allein zum Ziel hat, ihren uralten Glauben zu zerstören, um ihnen zu guter Letzt ihre Schätze zu entreißen – ein Euphemismus, der für sie nur Ausplünderung bedeuten kann?«²²

19 Ebd., S. 119f.

20 R.J. Dupuy, *La clôture du système international. La cité terrestre*. Paris 1989, S. 116.

21 Vgl. A. Nussbaum, a.a.O., S. 369-370.

22 H. Mechoulam, *Vitoria, père du droit international?*, in: *L'actualité*, a.a.O., S. 24.

Der Vorschlag in dieser Abhandlung Vitorias zeigt sich also noch brüchig. Das tugendhafte, mutige Anerkennen der Indianer als eines Volkes, als einer Nation, ausgestattet mit Persönlichkeit, politischen Institutionen und materiellem Eigentum, einer Geschichte und eigenen Werten, und folglich auch mit dem nötigen juristischen Rahmen, um selbständige Beziehungen zu einer Kolonialmacht unterhalten zu können, löst sich vollständig in der Anwendung desselben Rechts als eines »höheren« Arguments zur Unterwerfung und Zählung dieser kürzlich entdeckten »anderen« auf.

Bezeichnenderweise wird Bartholomé de Las Casas gerade bei der Untersuchung der vitorianischen Argumentation zum dritten von Sepúlveda verteidigten Grund eines gerechten Kriegs gegen die Barbaren (die rechtmäßige Bewahrung Unschuldiger vor ritueller Anthropophagie) zum Herold eines revolutionären Verständnisses von Völkergemeinschaft und Internationalem Recht.

Die These von Vitoria könnte man als Begründung der Legitimität humanitär motivierter Intervention zusammenfassen. Als Folgerung seiner Vision vom *totus orbis* vertritt Vitoria die Ansicht, die ihr innewohnende allgemeine Pflicht zur Solidarität verpflichte zur Befreiung – notfalls auch mit Gewalt – der möglicher Opfer von rituellem Kannibalismus. »Ich bestätige«, schreibt er, »daß selbst ohne Erlaubnis des Papstes die Spanier die Barbaren hindern sollten, irgendeine Sitte oder ungerechte Zeremonie in die Praxis umzusetzen, da sie so die Unschuldigen vor einem ungerechten Tod schützen können. In Wahrheit gab Gott jedem Gebote für den Umgang mit seinem Nächsten. Nun, *alle* diese Barbaren sind unsere Nächsten. Und so kann also jedermann sie vor einer solchen Tyrannei und Unterdrückung schützen.«

Die Neuerung Las Casas', die das wagemutige Vorgehen vieler anderer, unter denen zweifelsohne António Vieira zu nennen ist, inspiriert hat, liegt darin, daß er diesen Ansatz überwindet und einen weiteren Schritt wagt. Was ihn radikal von allen vorangegangenen Entwürfen trennt, ist die integrative Anerkennung aller Implikationen einer wirklich universellen Gemeinschaft. Es ist seine Perspektive, die ihn grundlegend unterscheidet. Las Casas sieht sie nicht mehr aus einer traditionell eurozentristischen Perspektive, die mehr oder weniger bewußt auf der aristotelischen Differenzierung beruht, sondern er geht vielmehr von der Identifizierung mit jenen aus, um die sich ganze Kontroverse dreht: also »von der anderen Seite«.

So stellt Las Casas die vermeintliche kulturelle Überlegenheit und die gemeinte Objektivität des christlichen Ritus gegenüber anderen Ausdrucksformen der Gottesverehrung drastisch in Frage. Indem der Bischof von Chiapas das Verbot solcher Riten als unzulässig erzwungene Religionsverstümmelung ablehnt und erwähnt, daß sich hierin den Indianern die reichste Essenz aller Religion – die vollständige Hingabe – ausdrücke in der Überzeugung, daß sie durch diesen rituellen Dienst den wahren Gott verehrten, versetzt er sich in die staatsbürgerliche und juristische Perspektive des egalitären Naturrechts, in

dem sich ein der multikulturellen und universellen Gemeinschaft angemessenes Völkerrecht ankündigt.²³

Perspektiven: Gegenwart und Zukunft des modernen Völkerrechts

Das moderne Völkerrecht entsteht aus dem Bewußtsein einer Universalität, das indes zwischen minimalistischer Selbstreflexion gleichwertiger, nunmehr autonomer und souveräner Staaten – gleichsam den Komponenten des Systems – einerseits und dem maximalistischen Anspruch einer egalitären, deshalb aber keineswegs indifferenten Gemeinschaft von Menschen und Völkern, die auf der ererbten Identität des Glaubens und der Kultur aufruht, unbestimmt einherpendelt. Triebfedern dieses Bewußtseins sind einerseits die zentrifugale Kraft, die mit dem Aufkommen souveräner Staaten freigesetzt wird, andererseits aber die Verschiebung der Horizonte, die die Entdeckungen der Zeit mit sich bringen.

Die große Leistung des von der iberischen Neoscholastik entwickelten Völkerrechts besteht darin, sich der ins Bewußtsein tretenden Verschiedenartigkeit der Menschheit zu stellen. Die Begrenztheit ihrer Perspektive wird dabei durch die mögliche Realisation einer organisch kohärenten Völkergemeinschaft diktiert, die nicht nur durch die Ebenbürtigkeit der Staaten, sondern auch durch die gleiche Würde der Völker und Menschen strukturiert wird.

Dieses Vermächtnis erlebte in der liberalen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts insofern seine Verflachung, als diese von einem positivistischen Voluntarismus und einer Vertragslehre geprägt war, die sich auf die Absolutsetzung staatlicher Souveränität berief. Letztere drückt sich in der Identifizierung »äußerer« staatlicher Macht als einziger Quelle Internationalen Recht aus, welches auch als Ergebnis staatlicher Selbstbeschränkung angesehen werden kann. Nicht von ungefähr prophezeite Jeremy Bentham die Überwindung des Völkerrechtes durch das Internationale Recht.

Tatsache ist, daß sich die Staatengemeinschaft unserer Zeit wieder mit ähnlichen Problemen wie denen in der Folgezeit der Entdeckungen konfrontiert sieht. Einerseits rücken Entwicklungsländer mit ihren extrem unterschiedlichen geographischen, ideologischen und kulturellen Vergangenheiten ins Rampenlicht; andererseits konturiert sich das Profil einer Weltgemeinschaft, das sich im 16. Jahrhundert lediglich andeutete, immer weiter, gezeichnet vom untrüglichen Bewußtsein eines Verbundenseins in der Völkerfamilie und den daran orientierten globalen Herausforderungen.

23 Zu den Neuerungen von Las Casas vgl. M. Mahn Lot, Bartholomé de Las Casas et le droit des indiens. Paris 1982, und J. Joblin, Las Casas e as perspectivas actuais do direito internacional, in: *Brotéria* 121 (1985), S. 405ff.

Die Auflösung des Eurozentrismus war die Wiege für den »Tod der Menschheit«. Die Strukturierung der modernen internationalen Völkergemeinschaft kann nur von der Pluralität ihrer Bezugssysteme ausgehen. Ein Internationales Recht, daß auf apriorischem Objektivismus gründet, ist untragbar geworden. Bedingt durch die zunehmende Universalisierung, ist die Schaffung eines Internationalen Rechts schwieriger denn je. Abgenabelt von der uralten Logik objektiver Werte, wird heutzutage eine »bescheidene« methodische Prämisse verlangt: eine intersubjektive Konstruktion aus wirklich zerstreuten Fragmenten, die in einer multikulturellen Welt beheimatet sind.

Aber die Anerkennung dieser neuen Voraussetzungen Internationalen Rechts mit dem bei Las Casas vorweggenommenen Konsens bedeutet nicht die Verdammung zu totalem Relativismus. Die Sehnsucht nach einer wirklichen Völkergemeinschaft, beflügelt von der ethischen Neuorientierung unseres Jahrhunderts, zwingt zur Festlegung eines, wenn auch noch so kleinen Kerns materiellen Gemeingutes, das, da sich in ihm konkretisiert, was wir universelles öffentliches Interesse nennen könnten, unantastbare Grenzen für die Freiheit der Staaten bildet und dem sich die souveräne Macht zum Allgemeinwohl der Menschheit unterordnen muß.

Das Internationale Recht ist schon nicht mehr die indifferente und chaotische Summierung von Regeln, die kurslos im unbestimmten Raum absoluter Vertragsfreiheit einzelner Staaten dahinschwebt, sondern ein strukturierter normativer Körper, der, axiologisch und final dem Inhalt nach, durch minimale, aber fundamentale Regeln für ein zivilisiertes Miteinander von Nationen und Völkern orientiert und begrenzt wird.

Die Völkergemeinschaft versteht sich heute wieder als eine die Staatsraison im nationalen und den Voluntarismus im internationalen Rahmen relativierende Instanz. Sie ist gewissermaßen Träger eines überprüften modernen Völkerrechts.