

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 2

Artikel: Die spanische Kolonialethik und die "Begründung" der Menschenrechte : der Beitrag von Joseph Höffner

Autor: Franco, Giuseppe

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760722>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

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

GIUSEPPE FRANCO

Die spanische Kolonialethik und die „Begründung“ der Menschenrechte. Der Beitrag von Joseph Höffner

EINLEITUNG

Auf die Beiträge der spanischen Spätscholastiker des *Siglo de Oro* bauen einige der wichtigsten Errungenschaften des beginnenden modernen Denkens auf, die für die heutigen Globalisierungsprozesse, sowie für die Diskussion um die Menschenrechte eine erhebliche Aktualität aufweisen. Innerhalb der Spätscholastiker, die wichtige Auffassungen über ökonomisches, ethisches und juristisches Denken geleistet haben, spielen die Vertreter der Schule von Salamanca eine erhebliche Rolle.¹ Unter dieser Schule versteht man eine Gruppe von Theologen und Naturrechtsphilosophen, die an der Universität in Salamanca lehrten oder mit ihr in Verbindung standen. Der Höhepunkt des Schaffens dieser Denkschule kann im 16. Jahrhundert gesehen werden.

Bei diesen Theologen findet man die Begründung der Völkerrechtswissenschaft und die Idee einer argumentierten internationalen Ethik, die die Verteidigung der Menschenrechte und der Menschenwürde ins Zentrum stellte. Den Beiträgen der spanischen Kolonialethik zu den beiden angesprochenen Themen hat Joseph Höffner (1906–1987) seine Habilitationsschrift² gewidmet, die während der Jahre des Zweiten Weltkrieges

¹ Für einen systematischen Überblick über die Methodologie und Theologie der spanischen Spätscholastik vgl.: BELTRÁN DE HEREDIA, Vincente: *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca 1953; OCCHIPINTI, Giuseppe: *La Scuola teologica di Salamanca*, in: DERS. (Hg.): *Storia della teologia. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bd. 2. Roma: Edizioni Dehoniane 1996, 439–476; GIACON, Carlo: *La seconda Scolastica*, 3 Bde. Milano: Fratelli Bocca, 1944–1950; VEREECKE, Louis: *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300–1787)*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1990, 489–500. Zum Überblick über die wirtschaftsethischen Auffassungen der Schule von Salamanca vgl.: GRICE-HUTCHINSON, Marjorie: *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory (1544–1605)*. Oxford: The Clarendon Press 1952; GÓMEZ RIVAS, León: *Business ethics and the history of economics in Spain "The School of Salamanca". A bibliography*, in: *Journal of Business Ethics* 22 (1999), 191–202; FRANCO, Giuseppe: *Da Salamanca a Friburgo. Joseph Höffner e l'Economia Sociale di Mercato*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2015.

² Vgl. HÖFFNER, Joseph: *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. Trier: Paulinus-Verlag 1969. Die erste Auflage erschien 1947 unter dem Titel: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*. Über die Behandlung und die Entfaltung der Beiträgen von Höffner über das Thema der Menschenrechte und Menschenwürde in seinen gesamten Schriften vgl.: HILPERT,

entstanden ist. Der spätscholastische Hauptvertreter der ethischen und rechtlichen Auseinandersetzungen mit dem spanischen Kolonialismus und der Frage nach den Menschenrechten der Indios ist zweifellos Francisco de Vitoria (1492–1546). Die Leistung von Vitoria wird von Höffner in der Widmung seiner Habilitationsschrift mit folgender Formulierung zum Ausdruck gebracht: „Zum 400. Todestag des Vorkämpfers der Menschenwürde, des Begründers der Völkerrechtswissenschaft Francisco de Vitoria (+ 12. August 1546)“.

Der folgende Artikel widmet sich Höffners Analyse der Beiträge der Schule von Salamanca zur spanischen Kolonialethik. Es wird ein kurzer systematischer Überblick ihrer Beiträge über die Begründung der Völkerrechtswissenschaft und über die Verteidigung der Menschenrechte und der Menschenwürde gegeben. Von besonderer Bedeutung sind hier die Reflexionen von Francisco de Vitoria, denen Höffner in höherem Maße seine Aufmerksamkeit schenkt. Es wird darüber hinaus auf Höffners Beitrag zur Renaissance der Diskussion um das Naturrecht und die Menschenrechte eingegangen. Dabei geht es nicht darum, eine bis ins letzte Detail ausgearbeitete Analyse und Rekonstruktion der Auffassungen der Denker und Missionare der Spätscholastik über die Kolonialethik darzustellen – worüber es eine umfangreiche Literatur gibt³ – sondern letztlich darum, die Bewertungen und die theoretische Ergebnisse von Höffners Untersuchungen über die spanische Kolonialethik zu präsentieren und zu würdigen. Es wird darüber hinaus versucht, im Lichte der Ergebnisse der Untersuchungen von Höffner die Aktualität seiner Idee und die bleibende und haltbare Bedeutung des Naturrechtsdenkens aufzuzeigen.

1. DER KAMPF UM DIE WÜRDE DES MENSCHEN UND DER BEITRAG VON FRANCISCO DE VITORIA

Die grausamen Ereignisse des Zweiten Weltkrieges – in dem die Frage der Unantastbarkeit der Menschenwürde mit all ihrer Kraft und Notwendigkeit hervorgerufen wurde – bilden den Hintergrund von Höffners Habilitationsschrift, und in dieser Frage „wurzelt die Intensität“⁴, mit der er sich

Konrad: *Joseph Höffner und die Idee der Menschenrechte*, in: GABRIEL, Karl (Hg.): *Joseph Höffner (1906–1987). Soziallehre und Sozialpolitik*. Paderborn: Schöningh 2006, 51–67.

³ Über eine thematische bibliographische Auswahl über das Naturrechtsdenken in der Spätscholastik vgl.: TODESCAN, Franco: *Il problema del diritto naturale fra Seconda scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Una introduzione bibliografica*, in: ARICI, Fausto/TODESCAN, Franco (Hgg.): *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra Doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo*. Padova: Cedam 2007, 1–61.

⁴ Vgl. SCHÖNBERGER, Christoph: *Christentum und Menschenwürde. Kolonialethik und Anfänge des modernen Völkerrechts im spanischen Goldenen Zeitalter*, in: GOLDSCHMIDT, Nils/NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula (Hg.): *Freiburger Schule und Christliche Soziallehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 90–91.

der spanischen *Conquista* zugewandt hat. Die Entdeckung und die Eroberung der Neuen Welt, die durch die Verbindung von missionarischem Eifer, Entdeckerfreude und Hunger nach Gold und Macht charakterisiert war⁵, warfen viele Probleme auf, mit denen sich die spanischen Theologen beschäftigten. Auf Grund des christlichen Gewissens stellten sich die Missionare und Theologen im Goldenen Zeitalter die Frage, ob es den abendländischen Völkern erlaubt war, fremde Völker zu unterwerfen, diesen ihre Kultur und Religion einzuprägen, sie zu versklaven und zur Arbeit zu zwingen.

Gegen den Kolonialismus sowie die unmenschliche Behandlung und Unterwerfung der Indianer erhoben sich protestierend die Missionare und spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Die ersten, die die Methode des Kolonialismus erfahren hatten, waren jedoch nicht Professoren sondern Missionare. Diese Protestbewegung der spanischen Kolonialethiker, die für die Menschenrechte und Menschenwürde der Eingeborenen eintrat, wurde im Name der sozialen Gerechtigkeit und der christlichen Brüderlichkeit geführt und durch diese motiviert. Sie ist dem christlichen Bewusstsein der spanischen Missionare und Theologen entsprungen.⁶

Mit rationalen Argumentationen, die sich auf die Kraft und den Inhalt des Naturrechtes und der christlichen Offenbarung stützten, lehnten die spanischen Kolonialethiker einige intolerante Thesen und Rechtfertigungen der Kolonialherrschaft ab, wie z.B. die These, dass einige Menschen von Natur aus Sklaven sind, oder dass die Unterwerfung der Völker durch die These der päpstlichen und der kaiserlichen Weltherrschaft und Oberherrschaft gerechtfertigt ist. Sie wiesen auch mit Entschiedenheit die Theorie zurück, dass die Heiden wegen ihres Götzendienstes von den Christen bekämpft und bestraft werden müssten.⁷ Sie wandten sich gegen das Bewusstsein der abendländischen Völker, die eine „allseitige Überlegenheit“ gegenüber den anderen Völkern zu haben glaubten.⁸ Sie lehnten darüber hinaus den Glaubenskrieg ab und vertraten die Ansicht, dass der Glaube ohne Zwang zu verkünden sei. Die spanischen Theologen erkannten die Freiheit und Unabhängigkeit der Indianer an.⁹ Sie traten für die Verteidigung der Menschenwürde, für die Gleichheit aller Menschen und Staaten

⁵ Vgl. HÖFFNER, Joseph: *Kolonialismus und christliche Ethik* (1961), in: DERS.: *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze*, Bd. 1. Münster: Regensberg, 1966, 123.

⁶ Vgl. HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 189: „Es war das christliche Gewissen, das den Kampf aufgenommen hat, das christliche Gewissen, dem es nicht um persönliche oder nationale Vorteile ging, sondern um christliche Gerechtigkeit und Liebe. Gewiß, die Missionare und Theologieprofessoren waren auch, aber nicht nur Intellektuelle.“

⁷ Vgl. HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 264–303.

⁸ Vgl. HÖFFNER, Joseph: *Christliche Gesellschaftslehre*. Erkelenz: Altius Verlag 2011, 320–321; DERS.: *Kolonialismus und christliche Ethik*, 125–126.

⁹ Vgl. HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 367–408.

sowie für die Einheit der Menschheitsfamilie ein. Sie argumentierten und betonten, dass alle Menschen eine gemeinsame Natur haben und sowohl für Heiden, als auch für Christen, sowohl für Spanier, als auch für Indianer dieselben Rechtssätze gelten. Auf das Naturrecht stützten die spanischen Theologen ihre kolonialetischen Überlegungen, auf dieses bezogen sie die These der Gemeinschaft aller Staaten und Völker der Erde und dass alle Menschen gewisse Rechtssätze auf Grund ihrer Natur haben, wie das Recht auf Freiheit, Eigentum und Eigenstaatlichkeit.¹⁰

Diese theologische Reflexion und dieser Protest der spanischen Denker und Missionare führten nach Verhandlungen mit dem spanischen König Ferdinand II. Aragón 1512 mit Erfolg zu einer Kolonialgesetzgebung, die Schutzmaßnahmen für die Rechte der Indianer enthielt. In den verfassten sieben Sätzen wurde unter anderem Folgendes hervorgehoben:

„Die Indianer sind freie Untertanen des spanischen Königs, keine Sklaven [...]. Die Arbeit muß erträglich sein und sowohl tagsüber wie auch während des Jahres von angemessenen Erholungszeiten unterbrochen werden. Die Indianer sollen ihr eigenes Haus und Besitztum haben [...]. Den Eingeborenen muß für ihre Arbeit Lohn bezahlt werden.“¹¹

Damit, stellt Höffner fest, könne man von den ersten Ansätzen einer staatlichen Sozialpolitik reden.

Die reifste und originellste Erarbeitung der philosophischen, ethischen und rechtlichen Fragen, die im Zusammenhang mit dem Kolonialismus stehen, ist vor allem Vitoria zu verdanken, der als der Theoretiker der Menschenrechte innerhalb der Diskussion um die spanische Kolonialetik und der Wegbereiter eines internationalen Völkerrechts angesehen werden kann.¹² Vitorias Hauptquelle zu diesem Thema sind seine *Relectiones*, die öffentliche außerordentliche Vorlesungen waren, die die ordentlichen Professoren vor Studenten und Dozenten der Universität von Salamanca gehalten haben. Im Allgemeinen basierte der Inhalt dieser Vorlesungen auf den *Lecturae*, d.h. die Universitätsvorlesungen, die Vitoria während des akademischen Jahres gehalten hat. Dabei präsentierte er die Ergebnisse seiner Untersuchungen und Auffassungen über bestimmten Themen. Ins-

¹⁰ Vgl. HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 303–327; 409–422.

¹¹ HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 194.

¹² Über Vitorias Auffassungen und Beiträge zu Naturrecht und Menschenwürde vgl.: LAMACCHIA, Ada: *Francisco de Vitoria e l'innovazione moderna del Diritto delle genti. Introduzione storico-filosofica*, in: VITORIA, Francisco de: *Relectio de Indis – La questione degli Indios*, übersetzt und hrsg. von Ada Lamacchia. Bari: Levante 1996, IX–XCIV; DERS.: *Le Relectiones di Francisco de Vitoria e la innovazione filosofico-giuridica nell'Università di Salamanca*, in: DERS. (Hg.): *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*. Bari: Levante 1995, 17–118; HAFNER, Felix/LORETAN, Adrian/SPENLÉ, Christoph: *Naturrecht und Menschenrecht. Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte*, in: GRUNERT, Frank/SEELMANN, Kurt (Hgg.): *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001, 123–153.

gesamt hat Vitoria fünfzehn *Relectiones* gehalten, von denen nur dreizehn überliefert worden sind. Die am besten ausgearbeitete und durchdachte *Relectio* über das Thema der Kolonialethik ist die *Relectio de Indis*, gehalten von Vitoria im Jahre 1539. In ihr sind auch die theoretischen Erkenntnisse und Auffassungen eingeflossen, die Vitoria während seiner Forschungen und in seinen vorherigen *Relectiones* gewonnen hatte¹³, unter denen die *Relectio De potestate civili* und *De potestate ecclesiae* zu erwähnen sind, wo sich Vitoria mit der Frage nach der politischen Gewalt und Herrschaft des Papstes und des Kaisers über die Welt sowie mit den Fragen des Natur- und Völkerrechts auseinandergesetzt hatte.

Die *Relectio de Indis*¹⁴ ist in drei Teile gegliedert, denen ein *Praeludium* vorangestellt ist, in dem Vitoria die Notwendigkeit betont, die theologische Reflexion beim Zweifel bezüglich einer Handlung und der Lösung von Gewissenskonflikten zu berücksichtigen, die im Zusammenhang mit rechtlichen Fragen der Herrschaft (*dominium*) stehen. Im ersten Teil analysiert und befasst sich Vitoria mit dem Herrschaftsrecht der Barbaren bzw. der Indios vor Ankunft der Spanier. Vitoria verteidigt und argumentiert für die Legitimität der Rechte und der Herrschaft der Indianer und wendet sich gegen die Ansicht, ihre Unterwerfung oder Enteignung durch die Spanier sei zu rechtfertigen. Der zweite Teil der *Relectio* behandelt die unrechtmäßigen Titel, mit denen die Barbaren der Neuen Welt unter spanische Herrschaft gekommen sind. Diese Titel betreffen: die weltliche Vollmacht des Papstes und Kaisers sowie ihr Anspruch, eine universelle Herrschaftsgewalt über die Welt zu besitzen; das Recht der Entdeckung; das Recht auf Glaubenszwang, dessen Ablehnung seitens der Indios nicht ein berechtigter Grund eines gerechten Kriegsrechtes darstellen soll; die Sünde gegen das Naturgesetz und das Recht der spanischen christlichen Herrscher, sie zu bestrafen; der Rekurs auf ein besonderes Recht als Gabe Gottes. Im dritten Teil der *Relectio* dagegen werden die rechtmäßigen Titel um die Rechtfertigung der spanischen Herrschaft über die Barbaren untersucht. Diese Titel betreffen Folgendes: das Recht auf natürliche Gesellschaft; das Recht auf freien Handel und Verkehr; das Recht der Spanier, in die Provinzen der indianischen Barbaren zu reisen und sich dort aufzuhalten; das Recht, das Evangelium zu verkündigen; das Recht, den Unschuldigen zu helfen; und das Recht, das Opfer von unschuldigen Menschen zu verhindern.

¹³ Zu Vitorias Auseinandersetzung und Erarbeitung von philosophischen, ethischen und rechtlichen Auffassungen in den *Relectiones*, die zeitlich der *Relectio de Indis* vorausgehen vgl.: LAMACCHIA: *Francisco de Vitoria e l'innovazione*, XXVIII–LV.

¹⁴ VITORIA, Francisco de: *De Indis = Über die Indianer*, in: DERS.: *Vorlesungen II – Völkerrecht, Politik, Kirche*, hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben. Stuttgart: Kohlhammer 1997, 370–541. Im Folgenden wird die lateinische Ausgabe zitiert, während in Klammern die deutsche Übersetzung von Joachim Stüben angegeben wird.

Vitoria führt diese Themen und die rechtmäßigen und unrechtmäßigen Titel aus und verteidigt die Rechte der Indios, indem er sich dreier grundlegender Prinzipien und methodologischer Schritte bedient: die Anerkennung der „Menschenwürde“ der Indios; das Recht jener Völker, die eigene Herrschaft bzw. *dominium* zu verteidigen; das Recht, dass sich die ganze Welt für die Solidarität der Völker einsetzt und daran beteiligt.¹⁵ Die zentrale Frage, die im Zentrum der *Relectio* steht, betrifft die Rechte der Indios und die Frage nach *dominium* bzw. der Herrschaftsgewalt. Vitoria betont die vernünftige Natur der Barbaren und anerkennt deren Herrschaftsfähigkeit sowie deren Recht, über die Güter zu verfügen. Vitoria stellt fest, dass „Herrschaft nichts anderes sei als das Recht, von einer Sache zum eigenen Nutzen Gebrauch zu machen“.¹⁶ Die Herrschaft über die irdischen Güter wird von Vitoria dadurch gerechtfertigt, dass die Menschen vernünftige Geschöpfe sind und als Abbild Gottes erschaffen wurden. Das Herrschaftsrecht gründet sich auf dem göttlichen und natürlichen Recht und nicht auf dem menschlichen Recht. Vitoria geht weiter und erkennt die Menschenwürde der Indios an, die Träger von natürlichen subjektiven Rechten waren.¹⁷ Vitoria verteidigt das Eigentumsrecht und die Herrschaft über die Güter aus dem natürlichen Recht und stellt fest, dass die Ungläubigkeit nicht verhindert, dass die Indios kein Herrschafts- oder Eigentumsrecht besitzen.¹⁸ Schließlich weist Vitoria auf die natürliche Vernünftigkeit und den Vernunftgebrauch der Indios hin, um die Idee zu bestreiten, dass man ihnen das Eigentum wegnehmen darf oder sie unterworfen werden dürften, sowie um zu zeigen, dass sie nicht gehindert sind, echte Herren zu sein.¹⁹

Durch die Verteidigung des Herrschaftsrechts, verstanden als natürliches Recht, schafft Vitoria die theoretische Grundlage, um die mittelalterliche theokratische Machtvorstellung und die Herrschaftsgewalt des Papstes und des Kaisers zu kritisieren, die auf der Idee des *orbis christianus* basierte. Darüber hinaus erarbeitet Vitoria die Idee des internationalen Rechts und der Beziehungen zwischen den Völkern. Vitoria behauptet, dass sowohl der Papst als auch der Kaiser keine Herren der Welt und des Erdkreises sind. Vitoria behandelt diese Themen innerhalb seiner Auseinandersetzung mit den unrechtmäßigen und rechtmäßigen Titeln der Herrschaftsgewalt. Dabei lehnt er die Ansicht und Legitimierung ab, nach der Gott der spanischen Königsherrschaft das Herrschaftsrecht über die Indios und ihre Länder gegeben hätte, um ihnen das Evangelium zu verkündigen.

¹⁵ Vgl. LAMACCHIA: *Francisco de Vitoria e l'innovazione*, LXI.

¹⁶ VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 1, 11 (dt. Übers. Stüben 1997: 399).

¹⁷ Vgl. VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 1, 3 (dt. Übers. Stüben 1997: 391).

¹⁸ Vgl. VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 1, 4 (dt. Übers. Stüben 1997: 393).

¹⁹ Vgl. VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 1, 15–16 (dt. Übers. Stüben 1997: 403–405).

Vitoria widerlegt die Idee des „dominus totius orbis“ und kritisiert die Auffassung einer Vollmacht und Herrschaft des Papstes und des Kaisers über die Welt. Was die Herrschaftsgewalt des Kaisers betrifft, beweist Vitoria, dass seine Herrschaftstitel auf die Welt nicht legitim und gerechtfertigt sind. Dabei argumentiert Vitoria rekurrierend auf das natürliche, göttliche und menschliche Recht. Tatsächlich ist nach dem Naturrecht die Herrschaftsgewalt des Kaisers nicht absolut, weil alle Menschen „unter dem natürlichen Recht frei sind“²⁰. Aus dieser Idee ergibt sich die These, dass es niemanden gibt, der kraft des natürlichen Recht die Herrschaft über die Welt hätte: nach Vitoria sind Herrschaftsgewalt und Herrscheramt aufgrund des menschlichen Rechts eingeführt und sie gehen nicht auf das natürliche Recht zurück. Der Kaiser, so führt Vitoria weiter aus, ist nicht der Weltherrscher aufgrund göttlichen Rechts, weil es weder nach noch vor der Ankunft Christi einen Weltherrscher gegeben hat. Darüber hinaus hat sich Jesus Christus selber seiner Menschheit nach nicht als „zeitlicher Herr der Welt“ präsentiert und er hat dem Kaiser diese Weltherrschaft nicht verliehen.²¹ Schließlich ist der Kaiser auch vom menschlichen Recht her nicht der Herr der Welt, „[...] weil es dies wirklich nur kraft einer gesetzlichen Ermächtigung wäre. Eine solche gibt es nicht, und falls es sie gäbe, würde sie nichts bewirken, weil ein Gesetz eine Rechtsgewalt voraussetzt.“²²

In analoger Weise befasst sich Vitoria mit der Theorie der päpstlichen Weltherrschaft und kritisiert diese, indem er die Auffassungen der mittelalterlichen Theologen und Rechtsgelehrten sowie Kanonisten ablehnt. Der Papst, so Vitoria, besitze nicht die volle Rechtsgewalt in zeitlichen Angelegenheiten auf dem ganzen Erdkreis. Vitoria argumentiert, dass gleich wie Christus, der „keine zeitliche Herrschaftsgewalt besaß“, so auch der Papst als Stellvertreter Gottes und Christi diese Herrschaft nicht besitzt. Darüber hinaus, auch wenn der Papst die politische und zeitliche Herrschaftsgewalt auf der ganzen Welt besitzen würde, könnte er diese Herrschaft den Königen Spaniens nicht anvertrauen und verleihen, weil seine zeitliche Herrschaft auf „die Regelung der geistlichen Belange“ hingeeordnet ist. Von daher hat der Papst weder die zeitliche noch die politische Herrschaft und Vollmacht über die Indios oder über andere Ungläubige.²³ Wichtig ist auch ein weiterer unrechtmäßiger vom Vitoria behandelte Titel, nämlich, dass die christliche Herrschaft durch die Ermächtigung des Papstes die Barba-

²⁰ Vgl. VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 2, 2 (dt. Übers. Stüben 1997: 413).

²¹ Vgl. VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 2, 2 (dt. Übers. Stüben 1997: 415–417).

²² VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 2, 2 (dt. Übers. Stüben 1997: 419).

²³ Vgl. VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 2, 4–9 (dt. Übers. Stüben 1997: 421–431).

ren von ihren Sünden gegen das Naturgesetz abhalten und sie wegen dieser Sünden bestrafen könne.²⁴

2. DIE BEGRÜNDUNG DER VÖLKERRECHTSWISSENSCHAFT UND HÖFFNERS ERGEBNISSE ÜBER DIE SPANISCHE KOLONIALETHIK

Die Spätscholastiker entwickelten eine Herangehensweise, die die philosophischen, theologischen und juristischen Erkenntnisse mit der neuen sozialen und ökonomischen Situation verbindet. Mit ihrem Nachdenken zeigten sie eine Sensibilität für das individuelle und konkrete Geschehen, d.h. für die sozialen, politischen, juristischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Zusammenhänge, die sie in ihre theologischen Erarbeitungen mit einbezogen. Die Denker und universellen Gelehrten der Spätscholastik setzten sich mit den konkreten Umständen des realen Geschehens auseinander und versuchten, im Lichte der empirischen Beobachtung, der ethischen Reflexion, der scholastischen Tradition, der Prinzipien der Offenbarung und der Vernunft Antworten auf die aus der damaligen neuen historischen Situation entstandenen Fragen zu geben.

Die methodologische Sicht der Spätscholastiker, die Ausrichtung ihrer Aufmerksamkeit auf die konkreten und individuellen Verhältnisse sowie ihr Freiheits- und Verantwortungsbegriff bezeugen eine enge Verbindung zwischen philosophischer Methode und der Rechtswissenschaft. Für die Spätscholastiker erfordert die wissenschaftliche Aktivität die Berücksichtigung der „verpflichteten Wege“ der Rechtswissenschaft, um sich dem konzeptionellen und technischen Werkzeug zu bedienen²⁵, das durch die *scientia juris* erarbeitet und bewahrt wurde. Das Ziel und die „innere Rechtfertigung“ der spätscholastischen Traktate von *De Justitia et Jure* bestehen darin, dass diese theologische Summe den Versuch darstellen, Erkenntnisse über die soziale und ökonomische Welt durch die ethischen Werkzeuge der christlichen Offenbarung und die formalen Instrumente der Rechtswissenschaft zu erwerben. Der dynamische Charakter des spätscholastischen Denkens ist durch zwei aufeinanderfolgende Momente gekennzeichnet: Diese sind einerseits das selbstständige theologische Mo-

²⁴ So argumentiert Vitoria: „Ferner ist dem Papst nicht erlaubt, Christen deswegen mit Krieg zu überziehen, weil diese Hurer oder Diebe sind, ja auch nicht, weil sie Lüstlinge sind. Und der Papst kann die Gebiete jener Leute deswegen nicht annectieren und sie anderen Herrschern geben. Auf diesem Weg könnte der Papst nämlich nachträglich Reiche vertauschen, da in jeder Provinz viele Sünder leben. Dies wird bekräftigt. Schwerer wiegen diese Sünden nämlich bei den Christen, die wissen, daß jene Handlungen Sünden sind, als bei den Barbaren, die nicht wissen, daß es sich um Sünden handelt.“ in: VITORIA: *Relectio de Indis*, I, 2, 22 (dt. Übers. Stüben 1997: 451).

²⁵ Vgl. AMBROSETTI, Giovanni: *Diritto privato ed economia nella seconda scolastica*, in: GROSSI, Paolo (Hg.): *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Milano: Giuffrè Editore 1973, 23–52; GROSSI, Paolo: *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*, in: DERS. (Hg.): *La seconda scolastica*, 117–222.

ment, das von voluntaristischen und humanistischen Dimensionen durchgezogen ist, und andererseits das Moment, das durch den Rückgriff auf die juristische Quelle und Rechtspraxis gekennzeichnet ist.²⁶

In seiner Habilitationsschrift analysiert Höffner den weiteren Verdienst, der den spanischen Theologen des Goldenen Zeitalters zugeschrieben werden muss, nämlich, dass sie als Begründer und Vorläufer der modernen Völkerrechtswissenschaft zu betrachten sind. Die Auffassungen der Spätscholastiker über das Naturrecht und die Bedeutung des *ius gentium* knüpfen an die Tradition des römischen Fremdenrechts an, das für die fremden Handelsleute galt, und an die philosophischen Überlegungen der Stoa und vor allem an Cicero, der das *ius gentium* mit dem *ius naturale* gleichsetzte. Thomas von Aquin fügte hinzu, dass das Naturrecht die Normen des menschlichen Gemeinschaftslebens enthält, welche die menschliche Vernunft erkennen kann. Aus dem Naturrecht kann man gewisse Rechtssätze ableiten, die das *ius gentium* bilden und die man bei allen Völkern finden kann. Das bedeutet, dass das *ius gentium* der Scholastiker nicht mit dem modernen Völkerrecht identisch ist²⁷, weil sie nur die Bedeutung des *ius gentium* als Recht erfasst haben, das bei allen Völkern zu finden ist, und nicht als das Recht, das zwischen ihnen ist.

Höffner hebt hervor, dass es Vitoria trotz seiner Beiträge über das Völkerrecht²⁸ nicht gelungen ist, die klare Formulierung der Doppeldeutigkeit des Begriffes *ius gentium* zu formulieren. Das ist vielmehr der Verdienst von Francisco Suarez (1548–1617), der als Schöpfer der Doppelbedeutung dieses Begriffes gilt.²⁹ Suarez hat nämlich die innerstaatliche und die zwischenstaatliche Bedeutung dieses Begriffes klar bestimmt und definiert. Unter *ius gentium* „im eigentliche Sinne“ versteht Suarez jenes Recht, „an das sich alle Völker und die verschiedenen Nationen in ihren wechselseitigen Beziehungen halten müssen“³⁰. Dieses enthält z.B. das Kriegerrecht und das Recht des internationalen Handels. Andererseits bedeutet das *ius gentium* das Recht, welches die einzelnen Staaten und Reiche innerhalb ihres Bereiches beachten. Bei Suarez kommt deutlich

²⁶ Vgl. GROSSI: *La proprietà nel sistema*, 119, Anm. 3; 190. Über den Zusammenhang zwischen Philosophie, Wirtschaft und Rechtswissenschaft am Beispiel der Restitutionslehre vgl.: JANSEN, Nils: *Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in der spätscholastischen Lehre von der Restitution*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

²⁷ Vgl. HÖFFNER, Joseph: *Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft durch die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 56 (1947), 194.

²⁸ Über das internationale Recht bei Vitoria vgl.: LAMACCHIA: *Francisco de Vitoria e l'innovazione*, LXXV–XCIV; PALAMIDESI, Andrea M.: *Alle origini del diritto internazionale. Il contributo di Vitoria e Suárez alla moderna dottrina internazionalistica*. Roma: Aracne 2010.

²⁹ Vgl. HÖFFNER: *Die Begründung*, 195. Über die Doppelbedeutung des Begriffes *ius gentium* vgl. DERS.: *Kolonialismus und Evangelium*, 309–327.

³⁰ SUAREZ, Francisco: *Tractatus de Legibus et Legislatore Deo*, in: DERS.: *Opera omnia*. Editio nova, a Carolo Berton recognita. Tomus V et VI. Parisiis 1856, Lib. II, c. 19, n. 8, zitiert nach: HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 316, Anm. 42.

zum Ausdruck, dass der Geltungsbereich des *ius gentium* die Gemeinschaft aller Staaten ist. Die von ihm ausgearbeitete doppelte Bedeutung von *ius gentium* involviert die juristischen Normen, die allen Völkern gemeinsam sind und auf dem Naturrecht basieren. Suarez lässt nicht mehr das *ius gentium* vom Naturrecht abhängen, wie es bei den Spätscholastikern üblich war, und er spricht nicht von der Gemeinschaft des Menschengeschlechtes, sondern von der Gemeinschaft aller Staaten der Erde.

Bei den Leistungen von Höffners Untersuchung über die spanische Kolonialethik³¹ ist vor allem der methodologische Ansatz der spanischen Spätscholastiker herauszustreichen, der die historische Analyse mit der systematischen und theoretischen Reflexion verbindet. Höffner bedient sich dieses Ansatzes in seiner Untersuchungen. Tatsächlich beschränkt sich Höffner nicht auf eine reine dogmengeschichtliche Rekonstruktion der spätscholastischen Idee, sondern bei ihm ist Folgendes zu beachten: „Vielmehr scheint bei ihm [...] in der historischen Beschäftigung stets ein systematisches theologisches und sozialphilosophisches Anliegen durch.“³² Es geht um eine Arbeitsmethode, die nicht zur Verallgemeinerung führt, weil die Beschreibung und Analyse der konkreten Tatbestände und Zusammenhänge berücksichtigt werden.³³ Höffners Kenntnis der Geschichte hat ihm „keineswegs den Blick für die Probleme der Gegenwart verstellt“³⁴, auch nicht für die folgenden weiteren Aspekte: den damaligen historischen Kontext, der durch den Nationalsozialismus geprägt war, das theoretische Nachdenken über das internationale Recht, die Universalität der Menschenrechte, die Bedeutung der christlichen Botschaft für die Gesellschaftsordnung und der Missionsauftrag der Kirche.

Höffner hat nicht nur eine historiographische Rehabilitierung der spanischen Spätscholastiker vollzogen, sondern darüber hinaus analytisch die Abhängigkeit des späteren Iusnaturalismus, vor allem die Auffassungen von Hugo Grotius (1583–1645), von der spanischen Spätscholastik aufgezeigt. Höffner weist die These zurück, Grotius als den Vater des modernen Völkerrechts zu betrachten. Höffner zeigt, dass Grotius seine Theorie nicht völlig neu erarbeitet hat. Die spanischen Scholastiker sind für Grotius die

³¹ Über die Verdienste und Ergebnisse von Höffners Untersuchungen und über die Aktualität bezüglich des missionarischen Auftrages der Kirche, der Beziehung zwischen Staat und Kirche, die Frage nach dem Naturrecht und die Beziehung zwischen christlicher Offenbarung und Menschenrechte vgl.: SCHÖNBERGER: *Christentum und Menschenwürde*, 93–103; WEBER, Wilhelm: *Der Beitrag Joseph Höffners zur Erschließung der spanischen Scholastik des „Goldenen Zeitalters“*, in: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 7–8 (1966–1967), 15–19; HILPERT: *Joseph Höffner und die Idee*, 63–67.

³² SCHÖNBERGER: *Christentum und Menschenwürde*, 89–90.

³³ Vgl. LAWRENCE, Leo Matthias: *Rezension zu: „Höffner, Joseph: Christentum und Menschenwürde. Trier: Paulinus Verlag 1947“*, in: Merkur 6 (1949), 616–620, hier 617.

³⁴ WEBER: *Der Beitrag Joseph Höffners*, 11.

„wichtigste Quelle“ gewesen und er hat viele seiner Gedanken „aus ihnen ausgeschöpft“³⁵.

Höffner betont vor allem die Errungenschaften des Denkens von Vitoria, wie z.B. seine Kritik an der mittelalterlichen theokratischen Vorstellung der Herrschaft. Die spanischen Kolonialethiker haben die Theokratie als „Fehlentwicklung“³⁶ abgelehnt. Bei seiner Würdigung stellt Höffner fest, dass die Menschenwürde jenseits von Rasse, Hautfarbe, Religion und Kultur als „heilig und unantastbar“ anerkannt und gefördert werden muss. Ein weiterer Verdienst der spätscholastischen Kolonialethik bezieht sich auf den Auftrag und den Dienst der Kirche für die Glaubensverkündigung, die nicht durch militärische oder politische Gewalt geschehen soll. Höffner weist auch darauf hin, dass die spanische Kolonialethik zu einer Minderung der zentralen Bedeutung der europäischen Kultur und zur Notwendigkeit des Eintretens für die internationale Solidarität geführt hat. Die spanischen Kolonialethiker haben allen Staaten die Souveränität zuerkannt und aus dem *ius gentium* die Rechtssätze abgeleitet, die allen Staaten gemeinsam sind und die Beziehungen zwischen den Staaten regeln sollen. Sie haben darüber hinaus hervorgehoben, dass die ganze Welt eine Einheit bildet, allen Menschen eine Menschennatur gemein ist, und die Menschheit eine Rechtsgemeinschaft ist.³⁷

Aus der Lehre und den Leistungen der spanischen Theologen des Goldenen Zeitalters, vor allem in Bezug auf ihre Betonung der Einheit der Menschheitsfamilie, kann man eine wichtige Aufgabe für die heutige Gesellschaft in der globalisierten Welt formulieren, die in der Forderung der „Menschheitssolidarität der Liebe“³⁸ besteht. In diesem Zusammenhang weist Höffner auf die Tatsache hin, dass für die spanischen Theologen der Spätscholastik das Recht und das Völkerrecht ihre Herkunft und Grundlage in der christlichen Offenbarung und in der Heilsgemeinschaft der Kirche finden. Die Spätscholastiker haben das Recht „nicht in der bloßen Vernunft, sondern in der Schöpfungsordnung zu begründen versucht“³⁹.

Dennoch sind bei den spanischen Kolonialethikern die vernünftige Dimension des Naturrechts und das rationale Argumentationsverfahren der Verteidigung der Menschenwürde und der Menschenrechten im Lichte der christlichen Botschaft zu sehen. Höffner gelangt zu einer „überraschenden Feststellung“⁴⁰:

³⁵ HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 411. Vgl. auch: DERS.: *Die Begründung*, 193; DERS.: *Kolonialismus und Evangelium*, 323.

³⁶ HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 409.

³⁷ Vgl. HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 409–422.

³⁸ HÖFFNER: *Kolonialismus und christliche Ethik*, 137.

³⁹ HÖFFNER: *Die Begründung*, 199–200.

⁴⁰ ROOS, Lothar: *Leben und Werk von Joseph Höffner*, in: GOLDSCHMIDT/NOTHELLE-WILDFEUER (Hgg.): *Freiburger Schule und Christliche Soziallehre*, 37–55, hier 43.

„Die koloniaethischen Normen, die von den Scholastikern aus dem Naturrecht und aus dem Jus gentium abgeleitet worden sind, können der Kritik standhalten. Man wird dasselbe nicht in allen Stücken von den Grundsätzen behaupten können, die von der *christlichen Offenbarung* aus aufgestellt worden sind. Das ist bedauerlich; denn der Mißbrauch der göttlichen Offenbarung wirkt sich im gesellschaftlichen Bereich verhängnisvoller aus als der Mißbrauch des Naturrechtes.“⁴¹

3. JOSEPH HÖFFNERS BEITRAG ZUR RENAISSANCE DES NATURRECHTSDENKENS

In seinem Beitrag zur Festschrift des österreichischen Theologen und Rechtswissenschaftlers Johannes Messner (1891–1984) setzt sich Höffner mit verschiedenen Ansätzen zum Naturrechtsdenken auseinander⁴² und befasst sich analytisch mit dem großen Werk von Messner *Das Naturrecht*.⁴³ Dabei geht Höffner auf die Bedeutung und die Grenzen des Naturrechts als Quelle für die christliche Soziallehre ein. Bei der Rekonstruktion und Würdigung vom Messners Beitrag zur Diskussion um das Naturrecht stimmt Höffner mit den wesentlichen Auffassungen des österreichischen Sozialethikers überein. Mit Messner kritisiert Höffner die überlieferte neuscholastische Naturrechtslehre, die ausschließlich auf einer rein deduktiven Methode und auf einer rein metaphysischen Begründung basierte, die aus dem göttlichen ewigen Gesetz die Normen des Naturrechts durch „wirklichkeitsferne Spekulationen“ abgeleitet haben, ohne dabei die historischen und soziologischen Erkenntnisse und Analysen der konkreten Verhältnisse zu berücksichtigen.⁴⁴

Messner, so stellt Höffner fest, habe mehrfach zur Rehabilitierung und theoretischen Legitimierung der Naturrechtslehre beigetragen, indem er die abstrakte und spekulative Sicht der Neuscholastik überwunden habe. Die Auffassungen und Leistungen von Messner, die durchaus und zweifellos für Höffners Konzeption gelten, bestehen in den folgenden Zugängen, die zur „Klärung und Fortbildung“ der Naturrechtslehre beigetragen haben: „[...] die induktiv-ontologische Beweisführung, der neue erkenntnistheoretische Ansatz, die starke Betonung der geschichtlich-soziologischen Betrachtungsweise und die Auseinandersetzung mit der sozialtheologischen Fragestellung.“⁴⁵

⁴¹ HÖFFNER: *Kolonialismus und Evangelium*, 415.

⁴² Vgl. HÖFFNER, Joseph: *Johannes Messner und die Renaissance des Naturrechts*, in: DERS./VERDROSS, Alfred/VITO, Francesco (Hgg.): *Natur-Ordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Festschrift Johannes Messner*. Innsbruck: Tyrolia 1961, 17–28.

⁴³ MESSNER, Johannes: *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Innsbruck: Tyrolia 1958.

⁴⁴ Vgl. HÖFFNER: *Johannes Messner*, 19; 21–22.

⁴⁵ HÖFFNER: *Johannes Messner*, 19.

Höffner greift diese Betrachtungsweise des Naturrechtsdenkens wieder auf und entfaltet sie in seinem Handbuch *Christliche Gesellschaftslehre*⁴⁶, in dem er sich kritisch mit den gegen das Naturrecht formulierten Einwänden auseinandersetzt. Höffners Begriffsbestimmung des Naturrechts wird von ihm mit der Idee der Würde des Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes in Verbindung gesetzt. Wenn Höffner einerseits betont, dass das Naturrecht seine Wurzeln in dem göttlichen ewigen Gesetz (*lex eterna*) des Schöpfers hat und zum natürlichen Sittengesetz gehört, berücksichtigt er andererseits diejenigen Einwänden und Kritiken, die gegen das Naturrecht und vor allem gegen das christliche und sozialetische Verständnis des Naturrechts formuliert wurden. Höffner lehnt z.B. die Auffassungen ab, die der atheistische Existenzialismus, der Rechtspositivismus sowie der Rechtssoziologismus entwickelt haben. Nach diesen Denkströmungen gibt es keine Menschennatur und keine in sich schlechten Handlungen. Diese Tendenzen betonen, dass, obwohl es in den verschiedenen Kulturen allgemeine Rechtsauffassungen gibt, diese „weder unwandelbar noch allgemeingültig, sondern an das ‚Gesamtgefüge der jeweiligen Kultur‘ gebunden“⁴⁷ sind.

Eine der umstrittensten Kritik gegen das Naturrecht betrifft die Thematik, dass das Naturrecht die historische Dimension der Menschen und der gesellschaftlichen Zusammenhänge verkennt. Höffner nimmt diesen Einwand ernst, nach dem sich das Naturrecht „zu einer wirklichkeitsfremden Abstraktion“ verflüchtigt. Nach diesem Einwand gilt darüber hinaus Folgendes: „Die Naturrechtslehre bediene sich ausschließlich der deduktiven Methode und leite ihre Normen in sublimen Spekulationen aus der *lex eterna* ab.“⁴⁸ Im Lichte der Lehre von Thomas von Aquin und des Denkens der spanischen Kolonialethiker unterstreicht und antwortet Höffner auf diese Einwände, dass diese Theologen bereits die Unterscheidung zwischen der Unwandelbarkeit der gottgesetzten Normen und der Ordnungen und den historisch wandelbaren ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnissen beachtet haben. Mit Verweis auf Suarez, Thomas und Molina stellt Höffner fest: „Das Naturrecht ist zwar übergeschichtlich gültig, wird aber selbstverständlich nur in der Geschichte wirksam, ist also in dieser Hinsicht keineswegs ‚geschichtslos‘ oder ‚übergeschichtlich‘ oder ‚transzendent‘, sondern den jeweiligen geschichtlichen Rechtsordnungen immanent. Das Naturrecht ist ein ständig zu verwirklichendes ‚Programm‘.“⁴⁹

Höffner betont auch, dass das Naturrecht die Notwendigkeit des positiven Rechts und der Gesetzgebung nicht ausschließt. Obwohl das Naturrecht diejenigen Grundnormen enthält, die aus der Natur des Menschen

46 HÖFFNER: *Christliche Gesellschaftslehre*, 63–78.

47 HÖFFNER: *Christliche Gesellschaftslehre*, 68.

48 HÖFFNER: *Christliche Gesellschaftslehre*, 72.

49 HÖFFNER: *Christliche Gesellschaftslehre*, 73.

entstehen und für das menschliche Zusammenleben wichtig sind, so führt Höffner argumentierend fort, dass es „utopisch“ wäre, diese Grundnormen als ausreichend für das menschliche Zusammenleben und die positiven Gesetze als „überflüssig“ anzusehen. Bei der Vorstellung der Eigenschaften des Naturrechts nennt Höffner drei Aspekte: Allgemeingültigkeit, Unwandelbarkeit und Erkennbarkeit. Das Naturrecht ist allgemeingültig im dem Sinne, dass es sich aus der Menschennatur ergibt, die bei allen Menschen gleich ist, und von daher „jedermann“ „verpflichtet“. Die Erkennbarkeit besteht darin, dass die auf dem Naturrecht zugrundeliegenden Prinzipien nicht durch formelle Inhalte und Formulierungen, sondern in den konkreten Verhältnissen – vor allem in der Familie – zu erfassen sind, wo der Mensch das Naturrecht „erlebt und erlernt“. Darüber hinaus bezeichnet die Umwandelbarkeit des Naturrechts die Tatsache, dass, während die positiven Gesetze dem Wandel unterliegen und von den jeweiligen Verhältnisse abhängig sind, dagegen die naturrechtlichen Grundnormen unwandelbar sind, weil sie „auf dem überzeitlich gültigen, metaphysischen Wesenskonstitutiv des Menschen“ beruhen und damit der Geschichtlichkeit der Menschen nicht widersprechen.⁵⁰

Höffner weist auch darauf hin, dass das Zusammenleben in Staat und Gesellschaft eine Ordnung braucht, die auf Grundwerten beruht, obwohl es schwierig sei, eine Verständigung über den Inhalt dieser Grundwerte zu erzielen. Die Menschenwürde drückt das Recht auf Leben, die Freiheit des Menschen und die Beachtung der Leiblichkeit aus. Die Kirche hat die Aufgabe, für die Verteidigung und Beachtung der Menschenrechte in der Gesellschaft einzutreten, ohne dass damit der Vorwurf gemacht wird, dass die Kirche ihre eigenen sittlichen Anschauungen mit Hilfe der staatlichen Gewalt durchsetzen will.⁵¹ Der Staat hat dagegen die Aufgabe, die Menschenrechte innerhalb der verschiedenen Bereiche der Gesellschaft, in der Gesetzgebung für die Familie und in den Fragen der Sozialpolitik zu verteidigen. Gleichzeitig sind auch die Kirche und die Christen dazu verpflichtet, mit Verantwortung zu den Menschenrechten beizutragen, wie z.B. für das Recht auf Leben, auf Freiheit und Gerechtigkeit. Höffner legitimiert dieses Eintreten, nicht weil es modern, sondern weil es ein Gebot des Evangeliums ist.⁵²

Das theologische Fundament der christlichen Sozialethik impliziert für Höffner die Anerkennung der Grenzen einer reinen Betrachtung des Naturrechtsdenkens, die in der Tat die sozialtheologische Perspektive und

⁵⁰ HÖFFNER: *Christliche Gesellschaftslehre*, 76–77.

⁵¹ Vgl. HÖFFNER, Joseph: „*Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück*“ (1976), in: DERS.: *In der Kraft des Glaubens*. Bd. 2, *Kirche – Gesellschaft*. Freiburg i.Br.: Herder, 1986, 13–17, hier 15.

⁵² Vgl. HÖFFNER, Joseph: *Der Kampf um die Menschenrechte* (1978), in: DERS.: *In der Kraft des Glaubens*, Bd. 2, 39–40; DERS.: *Für die Kirche sind die Menschenrechte unteilbar*, in: *Deutschland-Magazin* 15 (1983), 22–23.

den notwendigen Bezug auf die Dogmen des Glaubens und den Inhalt der christlichen Botschaft verkennt und verbirgt.⁵³ Höffner präzisiert, dass die Christliche Soziallehre den Auftrag hat, das Naturrecht durch theologische Kategorien zu ergänzen. Höffner formulierte vor fast sechzig Jahren einen Vorwurf, der nach wie vor eine stets zu realisierende Aufgabe für die christliche Sozialethik darstellt. Unter den spezifischen theologischen Kategorien, durch die die Entfaltung der katholischen Soziallehre über das Naturrecht hinaus zu entwickeln ist, nennt Höffner die folgenden:

„So ist z.B. die soziale Bedeutung der wurzelhaften Verbundenheit und Solidarität aller Menschen näher zu untersuchen, wie sie sich aus der Lehre von der Schöpfung, der Erschaffung von Mann und Frau, der Erlösung durch Jesus Christus, der Gotteskindschaft und dem mystischen Leibe Christi ergibt. Auch die soziale Auswirkung der Sünde und ihrer Folgen sowie die geschichtstheologische Bedeutung der Lehre vom Antichrist und von der Überwältigung der Weltgeschichte durch den wiederkehrenden Christus sind in die Betrachtung einzubeziehen. Wie alles Geschöpfliche ist auch das Soziale heilsbedürftig und christusbezogen.“⁵⁴

Was die Aktualität von Höffners Ansatz und Untersuchung der spanischen Kolonialethik betrifft, kann man mit Konrad Hilpert behaupten, dass, obwohl Höffners Auffassungen mit der Naturrechtslehre verbunden sind, die in der christlichen Offenbarung und in dem Glauben an Gott verankert ist, können seine Auffassungen der Kritik und des modernen Menschenrechtsdiskurses standhalten. Höffners Begründung der Menschenrechte lässt sich als „begründungsoffen“ charakterisieren:

„Begründungsoffen‘ will hier nicht besagen, dass Begründung für die Menschenrechte entbehrlich sei, sondern dass für die gemeinsam anerkannten Menschenrechte durchaus unterschiedliche Begründungen denkbar sind, selbstverständlich auch die christliche, aber eben nicht nur diese. Im Sinne von Joseph Höffner könnte man sogar hinzufügen, dass gerade die christliche Begründung der Menschenrechte von besonderer Bedeutung ist, weil sie zu einem darum weiß, dass alle weltliche Macht prinzipiell begrenzte und gegen die Möglichkeit der Sünde nie endgültig gefeite ist, und weil sie zum anderen davon ausgeht, dass *vollständige* Gerechtigkeit erst im Eschaton geschenkt wird und nicht hier auf Erden hergestellt werden kann.“⁵⁵

⁵³ Vgl. HÖFFNER: *Johannes Messner*, 23.

⁵⁴ HÖFFNER: *Christliche Gesellschaftslehre*, 24–25.

⁵⁵ HILPERT: *Joseph Höffner und die Idee*, 66–67. Für eine Analyse der Menschenrechte aus theologischer Sicht vgl.: DERS.: *Menschenrechte und Theologie*. Freiburg (Schweiz): Univ.-Verl. 2001; KASPER, Walter: *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, in: DERS.: *Theologie und Kirche*, Bd. 2. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1999, 229–248; JÜNGEL, Eberhard: *Zur Verankerung der Menschenrechte im christlichen Glauben*, in: NOOKE, Günter/LOHMANN, Georg/WAHLERS, Gerhard (Hgg.): *Gelten Menschenrechte universal?* Freiburg: Herder 2008, 166–178.

4. DIE KRAFT UND DER NORMATIVE GEHALT DER MENSCHENRECHTE

Die Leistungen der spätscholastischen Kolonialethik sowie Höffners Analyse werfen die Frage nach der heutigen Aktualität der Diskussion um die Menschenrechte auf. In Bezug auf die klassischen Einwände zum (theologischen) Naturrechtsdenken ist der Frage nachzugehen, worin die bleibende Bedeutung des naturrechtlichen Ansatzes, der normative Gehalt der Menschenwürde, die mögliche Begründung der Menschenrechte sowie die Aktualität des Beitrags von Höffner zum Natur- und Menschenrecht besteht. Die klassischen Einwände gegen das Naturrecht, besser gesagt, gegen eine bestimmte Version der naturrechtlichen Argumentation, die Begründung der Menschenrechte und dessen universalen Geltungsanspruch, sowie die Definition der Menschenwürde lassen sich durch drei Formen charakterisieren.⁵⁶

Der erste Einwand betrifft das Argument des naturalistischen Fehlschlusses, d.h. die Sein-Sollen Problematik, die die Möglichkeit der Ableitung von präskriptiven Aussagen und Folgerungen, d.h. ethische und rechtliche Normen, aus deskriptiven Sachverhalten, wie z.B. wissenschaftlichen Theorien, bestreitet. Die zweite Kritik betrifft den Vorwurf der *petitio principii*, d.h. der zirkulären Begründung der Aussagen oder natürlichen Rechte, die man als tautologisch bezeichnen kann. Nach dieser Auffassung geht man von einer Vorstellung über die Natur des Menschen aus, aus der normative Konsequenzen und rechtliche Erfordernisse abgeleitet werden, die bereits in sie als anthropologische Prämisse und Sinnbestimmungen hineingelegt worden sind. Diese Auffassung findet sich bei einigen Ansätzen der teleologischen Naturrechtskonzeptionen der christlichen Theologie, welche die Identifikation von Natur und Zweck voraussetzt, die zu einem Zirkelschluss führt. Diese Ansätze betonen auch die Möglichkeit, die Natur des Menschen klar anzuerkennen, ohne dabei zu berücksichtigen, dass die „Natur des Menschen“ ein offener und gestaltbarer Begriff ist.⁵⁷

Man kann diese ersten zwei Haupteinwände gegen das Naturrecht mit den sogenannten Münchhausen-Trilemma des Kritischen Rationalisten Hans Albert darstellen, die die Situation der Begründungsversuche einer Aussage, sei sie ethischer, wissenschaftstheoretischer, metaphysischer oder politischer Art, im klassischen Sinne des Wortes darstellt, um die Wahrheit dieser Aussage zu erweisen. Dabei hat man die Wahl zwischen drei Alternativen: Einem unendlichen Regress, einem logischen Zirkel sowie dem Abbruch des Verfahrens bei einer Aussage, die man damit zum Dog-

⁵⁶ Hierbei untermauert durch die Ausführungen und Auffassungen von: SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz: Grünewald 1996, 181–197; DERS.: *Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?*, in: Herder-Korrespondenz 62 (2008), 236–241.

⁵⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF: *Stärken und innere Grenzen*, 236–241.

ma – als mit Gewissheit wahr angesehen – erhebt und gleichwohl gegen die Kritik immunisiert. Albert lehnt mit Recht die Möglichkeit einer Letztbegründung oder die Suche nach einem „archimedischen Punkt der Erkenntnis“ ab, der in der Lage wäre, die Wahrheit einer Aussage oder Überzeugung definitiv zu rechtfertigen.⁵⁸

Der dritte Einwand richtet sich gegen die Auffassung und das Naturrechtsverständnis, das sich auf die Annahme einer ungeschichtlichen, unveränderlichen Wesensnatur des Menschen stützt. Wenn man diese Einwände, die verschiedenen Vorstellungen der Naturrechtsidee und die unterschiedliche Werturteile über die naturgemäße Ordnung des politisch-sozialen Lebens, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben, betrachtet, kann man mit Eberhard Schockenhoff behaupten: „Der Naturrechtsgedanke erscheint als eine Hohlform, die sich mit wechselnden Inhalten füllen kann und einen in Situationen echter Ratlosigkeit, da man wissen möchte, was Recht ist und wie man handeln soll, im Stich lässt“.⁵⁹

Im Lichte der klassischen Einwände am Naturrechtsdenken kann man Menschenrechte und Menschenwürde nicht letztendlich begründen. Dennoch werden diese Begriffe durch die konkrete Vorstellung und Fälle verletzter Menschenwürde begreifbar. Diesbezüglich behauptet Höffner:

„Aber Welch gewaltiger Inhalt dem Naturrecht innewohnt, dürfte angesichts des Massenmords an Millionen von Juden, auch jüdischer Kinder, durch das nationalsozialistische Terrorregime offenkundig geworden sein. Auch heute ist das Lebensrecht des Menschen bedroht, da die Abtreibung verharmlost wird und man offen darüber spricht, ob unheilbar kranken oder siechen Menschen eine Todesspritze gegeben werden dürfte.“⁶⁰

In diesem Sinne kann man die Formulierung interpretieren, die sich in der Präambel der *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* vom 1948 befindet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“ (Art. 1). Genau die Missachtung der Anerkennung von Menschenrechten hat diese Erklärung motiviert. Dieses Bekenntnis soll als Grundlage einer demokratischen Gesellschaft gelten.

Was ist aber heute die bleibende Bedeutung des Naturrechtes und der Menschenwürde? Man kann den Begriff der Menschenwürde im doppelten

⁵⁸ Vgl. ALBERT, Hans: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck 1991, 15.

⁵⁹ SCHOCKENHOFF: *Stärken und innere Grenzen*, 239. Neben diesen Einwänden finden selbstverständlich auch andere Berücksichtigung, wie z.B. in der heutigen pluralistischen Gesellschaft, der deskriptive Relativismus, sowie der metaethische und der normative Relativismus, die sich vor allem auf die Tatsache der unterschiedlichen Kulturen und Moralvorstellungen stützen, um die Möglichkeit eines universalen Geltungsanspruchs abzuschließen. Vgl.: KOENIG, Matthias: *Menschenrechte*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005, 120–133.

⁶⁰ HÖFFNER: *Christliche Gesellschaftslehre*, 64; DERS.: *Nicht töten, sondern helfen! – Zehn Grundsätzen über den Schutz des ungeborenen Lebens* (1986), in: DERS.: *In der Kraft des Glaubens*, Bd. 2, 92–108.

Sinn verstehen. Einerseits, im engeren Sinn, als die „Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung“, andererseits im weiteren Sinn, als eine anthropologische Einsicht, die mit der menschenwürdigen Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens in Verbindung zu setzen ist. Diese Aspekte bezeichnen einen „minimalen“ normativen Gehalt des Naturrechts und der Begriffe der Menschenwürde.⁶¹

Was heute in der wissenschaftlichen Diskussion betont und weiter entfaltet werden soll, ist nicht die Letztbegründung der Normen bzw. der Menschenrechte, sondern der Inhalt der vorgeschlagenen Normen und der Menschenwürde, d.h. die Forderung nach Freiheit, Privateigentum, Gleichheit und Toleranz. Es geht nicht darum, diese Forderungen im klassischen Sinne zu begründen oder ihnen ein *fundamentum inconcussum* zu geben. Man kann jedoch derart argumentieren, aufzuzeigen, dass deren Realisierung im Interesse aller Menschen liegt.⁶² Man kann die intersubjektive Geltung der Forderungen der Menschenrechte und Menschenwürde als „Anspruch auf allgemeine Anerkennung“ auffassen, die sich z.B. auf folgenden Grund stützen kann, nämlich dass soziale Ordnungen, in denen sich solche Forderungen oder moralische Überzeugungen durchgesetzt haben, zur Verbesserung des Lebens und zur Zufriedenheit der Menschen beigetragen haben.⁶³ Man kann von daher von normativen Konsequenzen des Ideals der Menschenrechte und des Menschenwürdegedankens ausgehen, und die Aufgabe besteht in der Suche nach Kriterien und „Maßstäben zur Konkretisierung des Gehalts der Menschenrechte“⁶⁴. Damit darf man „von einem unverzichtbaren humanen Überschuss des Naturrechts sprechen“, der von den oben genannten Einwänden nicht betroffen wird.⁶⁵

Schließlich kann man behaupten, dass sich die inhaltlichen Forderungen des Naturrechts und der Menschenwürde und ihre Umsetzung mit der Frage der Wirtschaftsordnung in Verbindung setzen lassen. Tatsächlich kann man eine Analogie zwischen dem Ziel, die Forderungen des Naturrechts zu realisieren, und dem Sachziel der Wirtschaft erstellen, das darin besteht, eine Schaffung der materiellen Voraussetzungen, die dem Men-

⁶¹ Vgl. SCHOCKENHOFF: *Stärken und innere Grenzen*, 240–241.

⁶² Vgl. ZIMMER, Robert/MORGENSTERN, Martin (Hgg.): *Gespräche mit Hans Albert*. Münster: Lit Verlag 2011, 64.

⁶³ Vgl. ALBERT, Hans: *Zum Problem der Objektivität der Moral*, in: *Aufklärung und Kritik* 20 (2013) 3, 52. Ähnlich formuliert Schockenhoff: „Nur wenn sich unter den moralischen, rechtlichen und politischen Forderungen, die im Namen des Naturrechts erhoben wurden, der normative Kernbereich eines engeren Naturrechtsverständnisses herauskristallisiert, gibt es eine Brücke, die von der naturrechtlichen Grundströmung europäischer Ethik von Plato und Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant zum säkularen Menschenrechtsethos und einer autonomen Vernunftmoral der Gegenwart führt.“ in: SCHOCKENHOFF: *Stärken und innere Grenzen*, 240.

⁶⁴ KOENIG: *Menschenrechte*, 130.

⁶⁵ SCHOCKENHOFF: *Stärken und innere Grenzen*, 240.

schen eine menschenwürdige Entfaltung ermöglichen.⁶⁶ Analog soll die Menschenwürde als Forderung der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse als eine entsprechende Sozialordnung gestaltet werden, durch die eine Erreichung dieses Ziels ermöglicht werden kann. Diese normativen Konsequenzen widerspiegeln sich auf der Ebene der individuellen Tugendethik, sowie der Rechtspflichten und des politisch-institutionellen Rahmens, die die Sicherung des Friedens, der Freiheit und der materiellen, geistigen und kulturellen Entfaltungsbedingung der menschlichen Person gewährleisten sollen.

5. FAZIT UND AUSBLICK

Durch seine Habilitationsschrift über die spanische Kolonialethik hat Joseph Höffner die Bedeutung der spanischen Scholastik für die Erarbeitung einer argumentierten internationalen Ordnungsethik hervorgehoben, die auf folgenden Aspekten basierte: Die Verteidigung der menschlichen Freiheit, das Eigentumsrecht, das Recht des freien Handels und der politischen Autonomie der Nationen, der Respekt vor und die Anerkennung anderer Kulturen sowie die Idee, dass die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche ohne Zwang geschehen soll.

Die Verdienste und die theoretischen Errungenschaften der spanischen Theologen, – vor allem Vitoria – die sich an der damaligen kolonialethischen Diskussion beteiligten, bestehen in der Ablehnung respektive Absetzung der theokratischen Vorstellungen der mittelalterlichen Theologen und Kanonisten sowie in der Kritik an der weltlichen Gewalt des Papstes, der als *dominus orbis* angesehen war. Weder der Papst noch der Kaiser sind Herren der Welt. Der Papst hat weder eine direkte Herrschaft über die weltliche Gewalt noch über die nicht-christlichen Länder. Vitoria lehnte auch die Idee ab, dass man aus der päpstlichen Macht die Gewalt und die Herrschaft der spanischen Fürsten über die Indios ableiten könne. Er widerlegte und wies auch die theokratische mittelalterliche Auffassung durch biblische Argumente, durch die Berücksichtigung der menschlichen Vernunft und durch Argumente aus dem Naturrecht und dem Menschenrecht zurück.

Ein weiterer Verdienst, der den spanischen Theologen der Goldenen Zeit zugeschrieben werden muss, besteht darin, dass sie als Begründer und Vorläufer der modernen Völkerrechtswissenschaft zu sehen sind. Die spanischen Kolonialethiker haben die historische Dimension des Naturrechts beachtet und eine rationale Argumentation für die Verteidigung der Menschenwürde und Menschenrechte entwickelt, wobei sie die Analyse der da-

⁶⁶ HÖFFNER, Joseph: *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik* (1985), in: DERS.: *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik* (= Ausgewählte Schriften 3). Paderborn: Schöningh 2014, 356.

maligen historischen und gesellschaftlichen Verhältnissen mitberücksichtigt haben. Hierin liegen auch der theoretische Ertrag und die Aktualität der philosophischen, theologischen und rechtlichen Auffassungen der spanischen Spätscholastiker: Sie haben sich für die Bedeutung der Menschenwürde und Menschenrechte eingesetzt, schon lange vor der Entstehung demokratischer Staaten. Genau dieser Aspekt der Suche nach den vorpolitischen ethischen und normativen Grundlagen eines demokratischen Staates bildet die Kontinuitätslinie zwischen den Auffassungen der spanischen Spätscholastiker und Höffners Denken.

Die Verteidigung der Menschenrechte seitens der Spätscholastiker war nicht die Folge einer rein intellektuellen und spekulativen Reflexion, sondern das Ergebnis ihrer Beschäftigung mit den grausamen und entsetzlichen Ereignissen ihrer Zeit sowie ihrer Analyse, die auf der Grundlage der menschlichen Vernunft und auf der Berufung auf die christliche Offenbarung basierten. Diese spätscholastische Tradition des Naturrechts kann somit als eine Methode für die Erarbeitung des Rechtes betrachtet werden. Die spanischen Theologen haben nämlich eine Methodik und Konzeptionen entwickelt, die heute ebenso aktuell wie damals und die nicht von den klassischen Einwänden an dem Naturrechtsdenken betroffen sind. Sie erkannten die Bedeutung des *ius gentium* an, berücksichtigten die Pluralität der Ordnungen und forderten nicht zuletzt die Grundrechte und Würde des Menschen ein. Dabei verließen sie nie den Weg der rationalen Argumentation und schafften es, die Beziehungen zwischen menschlicher Realität und ethisch-theologischer Reflexion, d.h. zwischen Wissenschaftsanalyse und normativen Denken, adäquat in ihre Überlegungen miteinzubeziehen.

Höffner setzte diese Tradition fort. Er hat aus einer historischen und systematischen Perspektive zur Rehabilitierung der Reflexion über das Naturrecht und die Menschenrechte beigetragen. Höffner hat die Grenzen eines reinen abstrakten Naturrechtsdenkens gezeigt, die von der Betrachtung der historischen Dimension und von der empirischen und gesellschaftlichen Analyse absieht. Außerdem hat er seine Argumentation durch theologische Kategorien bereichert. Mit seinem Werk hat er erst eine Neubewertung und eine Renaissance der Diskussion um das Naturrecht ermöglicht. Dabei ist er nicht nur mit einer jahrhundertalten Tradition, sondern auch mit den Kritikern, die aus modernen rechtlichen, philosophischen und weltanschaulichen Tendenzen heraus ihre Einwände gegen das Naturrecht formuliert haben, in einen Dialog getreten. Obwohl Höffner sich innerhalb der naturrechtlichen Tradition bewegte, hat er mit ihr und über sie hinaus gedacht. Bezüglich der Auseinandersetzung mit dem Naturrecht zeigte Höffner überzeugend und argumentierend, dass die heutige theologische Ethik die historische Dimension und die empirische Analyse sowie die Ergebnisse anderen Disziplinen berücksichtigen, und ausgehend von theologischen Kategorien ihre Auffassungen formulieren soll.

Zusammenfassung

Der Artikel widmet sich Joseph Höffners Analyse der Beiträge der spanischen Spätscholastiker zur Kolonialethik. Bei diesen Theologen findet man die Begründung der Völkerrechtswissenschaft und die Idee einer argumentierten internationalen Ethik, die die Verteidigung der Menschenrechte und der Menschenwürde ins Zentrum stellte. Sie haben eine Auffassung entwickelt, die heute aktuell und nicht von den klassischen Einwänden an dem Naturrechtsdenken betroffen ist. Der Artikel zeigt darüber hinaus die theoretische Gültigkeit von Höffners Auffassungen und seine Beiträge zur Renaissance des Naturrechtsgedankens. Dabei wird versucht, die haltbare Bedeutung des Naturrechts und der Menschenwürde aufzuzeigen.

Abstract

This article discusses the analysis of Joseph Höffner on the historical contribution of Spanish Late Scholastics to the development of the principles of colonial ethics. One of the great achievements of the Spanish Scholastics is the foundation and pioneering of modern international law. They contributed to the formation of an international ethics which revolves around the protection of human rights and human dignity. The Spanish theologians created a method, which is still relevant today and, at the same time, is not affected by the classical objections to the ideas of natural rights. The article also shows the theoretical validity of Höffner's views and his contributions to the renaissance of natural law thinking. It will seek to demonstrate the long-lasting meaning of natural law and of the concept of human dignity.