

GILBERTO DA SILVA

## Diskontinuität spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Mentalitäten in den Werken von Bartolomé de Las Casas (1484-1566) und Martin Luther (1483-1546)

### Einführung

In den Werken von Bartolomé de Las Casas spielt die Idee von „Gerechtigkeit“ eine zentrale Rolle.<sup>1</sup> Es geht ihm hauptsächlich darum, zu zeigen, dass die Ureinwohner des amerikanischen Kontinents „gerechte“ Menschen sind, obwohl sie von seinen Gegnern im Rahmen der damals herrschenden Mentalitäten als „ungerechte“ betrachtet werden. Martin Luther geht es auch um die Frage nach der Gerechtigkeit, freilich der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott.

Zumal diese beiden Theologen des 16. Jhs. Zeitgenossen waren, liegt es nahe, ihre Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Gottes parallel zu untersuchen, diese Vorstellungen miteinander zu vergleichen und sie auf dem Hintergrund der damals herrschenden Mentalitäten zu deuten. Um diesen Weg zu beschreiten ist es zunächst notwendig, methodisch-definitorische Überlegungen anzustellen (1) und in einem zweiten Schritt das Verhältnis zwischen Mentalitäten und Frömmigkeit zu präzisieren (2). Konkreter geht es dann um die Darstellung der Charakteristiken spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Mentalitäten (3), die unter der methodisch-historischen definierten Krisen-Perspektive am Beispiel Spaniens und Deutschlands untersucht werden (4). Im letzten Abschnitt werden die Ansätze von Las Casas und Luther im Sinne der Diskontinuität zu besagten Mentalitäten analysiert (5). Die Ergebnisse (6) schließen diese Abhandlung ab.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Mariano Delgado*, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit. Das Christentum des Bartolomé de Las Casas, Freiburg/Schweiz 2001.

## 1. Methodische Vorüberlegungen und Definitionen

Die so genannte „Mentalitätengeschichte“, ein Kind der französisch-strukturalistischen *Nouvelle Histoire* der Sechziger- und Siebzigerjahre des 20. Jhs.,<sup>2</sup> kam in die deutschsprachige Historiographie etwa mit zwanzigjähriger Verspätung,<sup>3</sup> wobei sowohl die der geschichtlichen Forschung impulsgebenden Ansätze als auch die originalen methodischen und inhaltlichen Unklarheiten bzw. Schwierigkeiten auch hierzulande übernommen wurden. Letzteres hat dazu geführt, dass viele Studien, die mit der Bezeichnung „Mentalitäten“ etikettiert wurden, in der Tat unterschiedliche Sachverhalte untersuchten.<sup>4</sup>

Die Schwierigkeiten im Bereich dieser Forschungsrichtung beginnen mit der Definition von „Mentalitäten“ selbst. Eine geschichtliche Studie, die sich mit Mentalitäten beschäftigen will, muss zunächst den Begriff präzisieren. Dazu gehören notwendige begriffliche Abgrenzungen bzw. Unterscheidungen, was im Rahmen einer (kirchen-)geschichtlichen Forschung vor allem gegenüber Begriffen wie „Dogmen“, „Lehren“ oder „Ideologien“ gilt. Wesenhaft für die letztgenannten Begriffe dürfte die Formulierbarkeit sein. Ohne Formulierung sind diese Begriffe unvorstellbar: Dogmen und Lehren sind per se Formulierungen, während sich Ideologien – wenn sie nicht zum Beispiel in „Manifesten“ bereits ausformuliert sind – leicht erforschen und ex post formulieren lassen. Anders die Mentalitäten: Man kann jemanden nach seinen dogmatischen Vorstellungen, seiner Lehre oder (bedingt) seiner Ideologie fragen, aber eine Frage nach jemandes Mentalität macht keinen Sinn. Die Beteiligten können ihre Mentalitäten nicht ausformulieren und sie auch nicht unmittelbar vermitteln oder durch ausformuliertes Tradieren lehren. In diesem

---

2 Freilich sind Ansätze einer Geschichte der „Mentalitäten“ bereits sehr früh anzutreffen, nämlich in den Werken von Lucien Febvre (1878–1956) und Marc Bloch (1886–1944) sowie in der nächsten Generation bei Fernand Braudel (1902–1985) (vgl. Jacques Le Goff, *A história nova*, in: ders. [Hg.], *A história nova*, São Paulo, 1990, 25–64, hier 26; Philippe Ariès, *A história das mentalidades*, in: a.a.O., 155), aber eine durchgehend wissenschaftliche methodisch-historische Reflexion findet erst ab den Siebzigerjahren des 20. Jhs. statt.

3 Vgl. Bertrand M. Buchmann, *Einführung in die Geschichte*, Wien 2002, 44.

4 Vgl. František Graus, *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, in: ders. (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen 1987, 9ff.

Sinne ist ein weiteres Merkmal von Dogmen, Lehren oder Ideologien die mit der Formulierbarkeit verbundene Absichtlichkeit, während Mentalitäten eher unabsichtlich sind und in den Bereich der Verinnerlichung gehören.<sup>5</sup> Dogmen, Lehren und Ideologien vermitteln die Idee von Geschlossenheit und bilden in der Regel Systeme, während Mentalitäten sich eher unsystematisch präsentieren und erst ex post durch den Historiker systematisiert bzw. (re-)konstruiert werden können. Freilich reflektieren Dogmen, Lehren und Ideologien zum Teil Mentalitäten und in umgekehrter Richtung beeinflussen Mentalitäten die Entstehung von Dogmen, Lehren und Ideologien, aber diese können mit jenen nicht identifiziert werden.<sup>6</sup> Mentalitäten sind nie feste Einheiten, sondern immer flexibel und aus unterschiedlichen Bestandteilen zusammengesetzt.<sup>7</sup> Darüber hinaus berühren Mentalitäten weniger wissenschaftliche Begriffe wie „kollektives Bewusstsein“ oder „Zeitgeist“, müssen von ihnen aber differenziert werden, zumal diesen die Gefahr der Verallgemeinerung und der Abstraktion anhaftet.<sup>8</sup>

Unter der Voraussetzung der Abgrenzungen, ist es möglich, Mentalitäten im methodisch-historischen Sinne zu definieren als „der gemeinsame Tonus längerfristiger Verhaltensformen und Meinungen von Individuen innerhalb von Gruppen. Sie sind nie einheitlich, oft widersprüchlich, bilden spezifische, verinnerlichte Muster‘ (patterns). Mentalitäten äußern sich sowohl in spezifischer Ansprechbarkeit auf Impulse als auch in Reaktionsformen. Sie können nicht von Insidern formuliert, wohl aber getestet<sup>9</sup> werden“. <sup>10</sup> Etwas vereinfachend heißt es, dass Mentalitäten im historischen Sinne „die Summe aller Vorstellungen, Wertorientierungen, Urteile und Vorurteile im Rahmen

5 Vgl. *Michel Vouvelle*, *Ideologias e mentalidades*, São Paulo 1987, 11ff.

6 Vgl. *Graus*, *Mentalität* (wie Anm. 4), 17.

7 Vgl. a.a.O., 21.

8 Vgl. a.a.O., 22.

9 Mentalitäten können an Meinungsäußerungen und Verhaltensweisen abgelesen, jedoch nicht mit ihnen identifiziert werden. Mentalitätengeschichte ist nicht einfach Addition von historischer Meinungs- und Verhaltensforschung (vgl. a.a.O., 28). Der Historiker (re-)konstruiert die Mentalitäten aus den Quellen und „testet“ diese Rekonstruktion an weiteren zu entdeckenden Quellen, wobei der mentalitätengeschichtliche (Re-)konstruktionsprozess durchaus einen zyklischen Charakter annehmen kann.

<sup>10</sup> A.a.O., 17.

der Denkschemata einer Gesellschaft oder einer bestimmten Gruppe in einem bestimmten Zeitraum“ bezeichnen.<sup>11</sup> Als Forschungsgegenstand sind Mentalitäten also „die erforschbare Summe von Reaktionsmechanismen und Grundvorstellungen umgrenzbarer Gruppen in einem gegebenen Zeitabschnitt und ihren zeitlichen Vergleich, soweit dies quellenmäßig aus Meinungsäußerungen und Verhaltensweisen (als Symptome) erschließbar ist“<sup>12</sup>.

## 2. Verhältnis zwischen Mentalitäten und Frömmigkeit

In Bezug auf den europäischen spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Zeit-Raum-Komplex ist die Untersuchung religiöser Mentalitäten von großer Bedeutung. Selbstverständlich hat jede wissenschaftlich

11 *Buchmann*, Einführung (wie Anm. 3), 44. Michel Vouvelle definiert Mentalitätengeschichte schlicht als Geschichte der Weltanschauungen (*Vouvelle, Ideologias* [wie Anm. 5], 15), was aber zu allgemein und unpräzise sein dürfte.

12 *Graus*, Mentalität (wie Anm. 4), 28; vgl. dazu *Ariès, história* (wie Anm. 2), 163ff. Mentalitätenforschung kann auch als das Fragen „nach den langanhaltenden mentalen Einstellungen, nach ‚Grundüberzeugungen‘ und ‚allgemeinen Plausibilitäten‘, nach ‚zeittypischen Horizonten‘ und ‚Glaubensgewißeiten‘, nach dem ‚kollektiven Unbewußten‘ und den ‚handlungsleitenden Ideen‘“ umschrieben werden (*Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 12). In diesen Zusammenhang gehört der ebenfalls von der *Nouvelle Histoire* geprägte Begriff des *Imaginaire*. Die Schwierigkeit der Verdeutschung „Imaginär“ besteht in der Assoziation imaginär = bildhaft als Bezeichnung von etwas, das nicht wirklich, nicht real ist. Der französische Begriff im Zusammenhang der Mentalitätenforschung steht jedoch in Verbindung mit „Image“ im Sinne von „Vorstellung“. Aus diesem Grund ist im Kontext der Mentalitätengeschichte das französische Original vorzuziehen. *Imaginaire* ist keinesfalls Synonym für Mentalitäten (vgl. *Graus*, Mentalität [wie Anm. 4], 9, Anm. 4) steht aber in enger Verbindung mit diesen. Mit dem Begriff des *Imaginaire* versucht man methodisch-historisch die kollektive Vorstellungswelt einer bestimmten Gruppe in einem bestimmten Zeitraum zu (re-)konstruieren als Verflechtung von Mentalitäten, die den untersuchten Gegenstand prägen. In diesem Sinne kann man zum Beispiel von einem „mittelalterlichen *Imaginaire*“ (vgl. *Peter Burke*, *A revolução francesa da historiografia. A escola dos annales [1929-1989]*, São Paulo 1991, 86) oder, im Sinne des hier zu untersuchenden Zeit-Raum-Komplexes, von einem „spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen“ *Imaginaire* sprechen.

zu untersuchende Epoche der Menschheitsgeschichte in verschiedenen geographischen Rahmen religiöse Mentalitäten aufzuweisen, aber abgesehen von den so genannten „primitiven“ Gesellschaften, in denen das Religiöse maßgebend ist, dürfte der europäische spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Zeit-Raum-Komplex die reichhaltigsten religiösen Mentalitäten der europäischen Geschichte beinhalten. Diese Epoche weist Gesellschaftsformen auf, die „ganz mit Religion durchtränkt“ sind und „den Glauben als etwas Selbstverständliches“ empfinden.<sup>13</sup>

Ein Indiz für die Trefflichkeit dieser Annahme ist die hierzulande produktive Frömmigkeitsforschung, die sich auf den spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Zeit-Raum-Komplex konzentriert. Damit zeigt sich freilich die Notwendigkeit, methodisch-historisch zwischen Mentalitäten und Frömmigkeit zu differenzieren bzw. ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Für den Erlanger Kirchenhistoriker Berndt Hamm geht es beim Sprechen über Frömmigkeit „um die Verwirklichung bestimmter christlicher (bzw. andersgläubiger) Verkündigungen, Lehren, Ideen, Wertvorstellungen, Hoffnungen, Gebote, Anleitungen, Traditionen oder Gewohnheiten im konkreten Lebensvollzug durch eine bestimmte Lebensgestaltung“<sup>14</sup>. Entscheidend an dieser für die weitere Forschung richtungsgebenden Definition ist „der mittelbare (Frömmigkeitstheorie) oder unmittelbare (Frömmigkeitspraxis) Bezug zu einer bestimmten Lebensgestaltung, sei es zur Gestaltung des inneren oder zu der des äußeren Lebens, während alle Theorien, denen dieser Bezug fehlt, nicht unter den Begriff der Frömmigkeit fallen“<sup>15</sup>.

Damit dürfte deutlich sein, dass Frömmigkeit im methodisch-historischen Sinne als Verwirklichung bzw. Umsetzung religiöser Mentalitäten zu verstehen ist. In der Tat: „Nur diejenigen Lebensgestaltungen, -haltungen und -gewohnheiten haben etwas mit Frömmigkeit zu tun, die als Verwirklichung bestimmter religiöser Vorstellungen, d.h. eines bestimmten Gottesverhältnisses, gedacht sind oder einmal von ihren Initiatoren gedacht waren“<sup>16</sup>. Das bedeutet, dass

<sup>13</sup> Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart <sup>11</sup>1975, 225.

<sup>14</sup> Berndt Hamm, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, ZThK 74 (1977), 464-497, hier 466.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

der Historiker anhand konkreter Frömmigkeitstheorien und -praktiken auf die sie motivierenden Mentalitäten schließen und so die Mentalitäten einer bestimmten historischen Epoche wissenschaftlich (re-)konstruieren kann.

### 3. Charakteristiken spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher (religiöser) Mentalitäten

Der Beginn des so genannten Spätmittelalters im europäischen Raum ist im 14. Jahrhundert anzusetzen.<sup>17</sup> In Bezug auf die christliche Frömmigkeit ist eine deutliche Steigerung im späten 15. Jh. zu verzeichnen, die am deutlichsten am Phänomen der Wallfahrten zu verifizieren ist.<sup>18</sup> Die intensivierte Kirchlichkeit drang bis ins Dorf vor, es vermehrten sich die Stiftungen, die Bauern drangen auf bessere Seelsorge und verlangten von den Priestern eine richtige Amtsausübung. Dafür wurde auch gespendet, und man scheute keine Kosten zum Beispiel für Altarschreine und -bilder.<sup>19</sup> Insgesamt war „das katholische Christentum zu der Form geworden, in der das Individuum und die Gemeinschaft ihr irdisches Leben meisterten“<sup>20</sup>. Diese Form von Christentum prägte die Mentalitäten so tief, dass nicht nur die Erscheinungen des geistlichen Lebens dadurch determiniert wurden, sondern auch ganz „profane“ Sachverhalte wie Rebellionen und Revolutionen wurden programmatisch mit religiösen Motiven bzw. mit Bibelzitate untermauert oder gar begründet. Es muss hier allerdings von der historischen Forschung eine Differenzierung vorgenommen werden: Die allumfassende christliche Frömmigkeit des Spätmittelalters stand durchaus im Einklang mit den damaligen kirchlichen Strukturen, war mit ihnen aber nicht identisch und sorgte sogar für spannungsgeladene Verhältnisse. Man beachte zum Bei-

---

17 Zur Datierungsproblematik und zur Interpretation des Spätmittelalters als „Herbst“ im Sinne von Dekadenz oder „Frühling“ im Sinne von Aufbruch vgl. *Angenendt*, *Geschichte* (wie Anm. 12), 68ff.

18 Vgl. a.a.O., 72.

19 Vgl. a.a.O., 72f.

20 *František Graus*, Vom „Schwarzen Tod“ zur Reformation. Der krisenhafte Charakter des europäischen Spätmittelalters, in: *Historische Zeitschrift*, Beiheft 4: Revolte und Revolution in Europa, hg. v. Peter Blickle, München 1975, 10-30, hier 24f.

spiel die Unterschiede zwischen „Volk“ und Klerus, bis hin zu einer weit verbreiteten „Pfaffenfeindschaft“, sowie innerhalb der kirchlichen Hierarchie den großen Abstand zwischen hohem und niederem Klerus.<sup>21</sup>

Auffallend in den (re-)konstruierten Mentalitäten dieses Zeit-Raum-Komplexes ist die geregelte Frömmigkeit, die sich in der Vielfalt der Riten ausdrückt. Von der Wiege bis zur Bahre und von morgens bis abends war das Leben eines jeden Christen von religiösen Gebräuchen bestimmt, was freilich zunächst nichts über die inneren Überzeugungen des Einzelnen besagt.<sup>22</sup> In der Tat: Predigten, Visitationsberichte, Gerichtsprotokolle sowie Rechnungen von Pfarreien und Bruderschaften prangern oft den lässigen Glauben vieler Christen an und zeigen Unzulänglichkeiten und Verformungen hinsichtlich der Gestaltung des religiösen Lebens auf.<sup>23</sup> Auf der Ebene theologischer Reflexion ist es möglich für diesen Zeitraum von einer „auf das Ethische, Praktische und Konkrete ausgerichteten ‚Reformtheologie‘“<sup>24</sup> zu sprechen, deren einflussreichster Denker der französische Theologe, Mystiker und Kanzler der Pariser Sorbonne Johannes Gerson, eigentlich Jean Charlier aus Gerson (1363-1429), gewesen sein dürfte.<sup>25</sup> In seinen Ausführungen gelingt es Gerson eine Theologie zu entwickeln, „die intelligentia und devotio zugleich umfaßt und die mehr affektiv als spekulativ ist“<sup>26</sup>. Im Gegensatz zur Scholastik, versteht Gerson die Theologie als Dienerin der Frömmigkeit, besonders der Volksfrömmigkeit. Dieser Ansatz ist im 15. Jh. sehr einflussreich und charakterisiert diverse Bewegungen dieser Epoche wie zum Beispiel die Ordensreform, die so genannte *Ars moriendi*, die Suche nach Heilsgewissheit oder sogar die Kirchenkritik.<sup>27</sup>

Darüber hinaus spielt im Sinne eines „geistlich-weltlichen Kontinuums“<sup>28</sup> die sich seit Beginn des Spätmittelalters entwickelnde

21 Vgl. a.a.O., 25.

22 Vgl. Francis Rapp, *Christentum IV. Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378-1552)*, Stuttgart 2006, 180ff.

23 Vgl. a.a.O., 221ff.

24 Hamm, *Frömmigkeit* (wie Anm. 14), 479.

25 Vgl. ebd.; Angenendt, *Geschichte* (wie Anm. 12), 74.

26 Hamm, *Frömmigkeit* (wie Anm. 14), 480, mit den entsprechenden Quellenangaben.

27 Vgl. Angenendt, *Geschichte* (wie Anm. 12), 74.

28 Vgl. Berndt Hamm, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation:*

Zentralisierung der politisch-militärisch-wirtschaftlichen Macht eine gewichtige Rolle im Zusammenhang religiöser Mentalitäten des spätmittelalterlich-neuzeitlichen Zeit-Raum-Komplexes. In der Tat war bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. das germanische Erbe organisatorischer Verwaltung im Sinne von Repräsentantenversammlungen deutlich geschwächt. Bedeutende Beispiele für diese Entwicklung waren England, Frankreich und Spanien; Ausnahmen bildeten die schweizerische Eidgenossenschaft und zum Teil Ostmitteleuropa.<sup>29</sup> Abseits von dieser Entwicklung und im Unterschied zu den genannten Ausnahmen stand das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Die politisch-militärisch-wirtschaftliche Machtzentralisierung lief hier nicht in Richtung der Reichsverwaltung, sondern zugunsten der deutschen Einzelterritorien. Es ist nicht der deutsche Kaiser, der im Spätmittelalter und besonders in der Frühneuzeit an Macht und Einfluss gewinnt, sondern es sind die deutschen Fürsten, wobei hier die Reformation eine gewichtige Rolle spielt. Die Entwicklung, die zum Beispiel England, Frankreich und Spanien landesweit erfuhren, geschah in Deutschland auf der Ebene der Einzelterritorien: eine Tendenz zur Einheit und Zentralisierung, die sich ab Anfang des 16. Jhs. mit der religiösen Frage verschmolz und in der Mitte des Jahrhunderts mit der dem Augsburger Religionsfrieden (1555) zugeschriebenen Formel „cuius regio, eius religio“ besiegelt wurde.<sup>30</sup>

Diese Entwicklung auf nationaler in einigen Staaten und territorialer Ebene in Deutschland zeigt eine deutliche Komponente der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten: die Vorstellung von *Einheit*. Es entwickelte sich das Ideal eines Landes unter einem Herrscher mit einer Währung und einer Religion (Konfession), die sich in einheitlichen Frömmigkeitspraktiken ausdrücken sollte. Diese Einheit

---

der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993), 7-82, hier 66.

29 Vgl. *Graus*, Vom „Schwarzen Tod“ (wie Anm. 20), 24f.

30 Die Formel „cuius regio, eius religio“ (wessen Land, dessen Religion bzw. wem das Land gehört, dessen Konfession gilt) stand wörtlich nicht im Text des Augsburger Religionsfriedens von 1555. Sie wurde vom Juristen Joachim Stephani gegen Ende des 16. Jhs. eingeführt, um den vom Augsburger Religionsfrieden beschlossenen Sachverhalt zu erklären und gewann ab dem 17. Jh. an Popularität (vgl. *Wolf-Dieter Hauschild*, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 2001, 159).



verfolgte zum Beispiel Karl V. hartnäckig in seiner Reichspolitik, konnte sie aber auf Grund der besonderen Verhältnisse im Deutschen Reich und der bereits angesprochenen Entwicklungen in den Einzelterritorien nicht verwirklichen. Anders die Entwicklung in Spanien, seinem Stammland, wo seit der Vereinigung der Königreiche von Kastilien und Aragón (1479) und dem Abschluss der jahrhundertelangen Reconquista („Wiedereroberung“ - 1492)<sup>31</sup> das Land weitgehend geeint und zentralisiert war. Besonders dort entwickelten sich Mentalitäten eines „corpus christianum“ oder „orbis christianus“, die sich eine praktisch allumfassende politisch-kulturell-religiöse Einheit vorstellten.<sup>32</sup>

Die Idee von „Einheit“, zu der die von (religiöser) „Reinheit“ zwangsläufig gehört, ist also zentral für die historische (Re-)Konstruktion der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten. Alle Phänomene, die die Idee von Einheit bzw. Reinheit in Frage stellten oder gefährdeten, waren mit den damaligen Mentalitäten nicht vereinbar und hatten keinen Platz in ihrem Universum. Dazu gehörten innerchristlich die „Ketzer“ und außerchristlich Muslime und Juden. Anlässlich der Invasion der so genannten Neuen Welt durch Spanier (und Portugiesen) gesellten sich zu jenen Gruppen deren Ureinwohner, die ebenfalls als die Einheit des „corpus christianum“ gefährdend eingestuft wurden.

#### 4. Krisen spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Mentalitäten am Beispiel Spaniens und Deutschlands

Die Invasionen des 16. Jhs., obwohl aus ökonomischer Sicht sehr erfolgreich, stürzten die spanischen Mentalitäten in eine schwere Krise.<sup>33</sup> Man sah sich innerhalb weniger Jahre mit Völkerschaften und Religionen konfrontiert, die anders als Juden und Muslime oder gar Chinesen und Japaner keine Verwandtschaft oder Berührung mit

<sup>31</sup> Im Januar 1492 fiel die letzte maurische Festung bei Granada.

<sup>32</sup> Vgl. die klassische Studie von *Joseph Höffner*, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947, 15ff.

<sup>33</sup> Die „Krisenforschung“ ist ein sehr produktiver Zweig der historischen Untersuchung von Spätmittelalter und Frühneuzeit (vgl. *František Graus*, *Das Spätmittelalter als Krisenzeit*, in: *Mediaevalia Bohemica – Supplementum 1*, Prag 1969).

dem Christentum aufzuweisen hatten und ganz neu definiert werden mussten. Die Suche nach einer solchen Definition beschäftigte spanische Theologen und Juristen im 16. Jh. außerordentlich. Exemplarisch für solche Definitionsversuche seien hier die Argumente und Gegenargumente erwähnt, die anlässlich der Disputation von Valladolid (1550-1551) eingebracht wurden.<sup>34</sup>

Angesichts der angespannten Lage in den spanischen Kolonien wegen der Auseinandersetzungen zwischen Missionaren und Kolonisten bezüglich des Umgangs mit den Indios<sup>35</sup> berief Karl V. 1550 eine Disputation nach Valladolid in Spanien ein, in der der Dominikanermönch und ehemalige Bischof von Chiapas in Mexiko, Bartolomé de Las Casas, und der Humanist und Aristoteles-Spezialist Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) ihre Positionen einer Kommission von Juristen und Theologen vortragen und verteidigen sollten.<sup>36</sup> Der eigentliche Zweck der Disputation war die Behandlung der Frage, wie die Indios christianisiert werden sollten, und wie sie dem spanischen König ohne Verletzung ihres Gewissens unterworfen werden könn

---

34 Vgl. zum Folgenden: *Gilberto da Silva*, Am Anfang war das Opfer. René Girard aus afroindioleateinamerikanischer Perspektive, Hamburg 2001, 154ff.

35 Da Christoph Kolumbus dachte, in Indien (India) angekommen zu sein, bezeichnete er die Ureinwohner als „indios“. Im heutigen Spanischen bzw. Portugiesischen bezieht sich der Begriff „indios“ auf die Ureinwohner des amerikanischen Kontinents, während der Begriff „indianos“ für die Einwohner des indischen Subkontinents verwendet wird. Im Deutschen verhält es sich umgekehrt: „Indianer“ bzw. „Inder“. In letzter Zeit wird es zunehmend Usus, im deutschen Sprachraum den Urbegriff „Indios“ zu verwenden, unter anderem, um auf dessen Ursprünglichkeit hinzuweisen.

36 Diese Disputation ist kein Streitgespräch im klassischen Sinne gewesen, da die Kontrahenten ihre Positionen der Kommission getrennt voneinander vortrugen und so einander nicht zu Gesicht bekamen. Man kann sie sich etwa als einen heutigen parlamentarischen Untersuchungsausschuss vorstellen. Im Zusammenhang der Disputation können Las Casas und Sepúlveda als Prototypen des krisenhaften Zwiespalts, der die spanische Gesellschaft jener Zeit teilte, gesehen werden (vgl. *Vidal Abril Castelló*, Los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca, in: *Bartolomé de Las Casas – Obras Completas VI*, hg. v. Paulino Castañeda Delgado, Madrid 1988f., 17-181, hier 97).

ten. Die beiden Kontrahenten haben sich jedoch auf die Frage der Legitimität des Krieges der Europäer gegen die Einheimischen konzentriert.<sup>37</sup>

Sepúlveda hat in Valladolid eine Zusammenfassung seines Werkes *Democrates secundus* oder *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*<sup>38</sup> („Traktat über die rechten Gründe für den Krieg gegen die Indios“) präsentiert. In humanistischer Tradition hat diese Schrift die Form eines Dialogs zwischen dem lutherisch gesinnten Deutschen Leopold und dem Philosophen Demokrates, der die Ideen Sepúlvedas vertritt. Leopold zweifelt an der Legitimität von Kriegen, was wiederum die Vorstellung Sepúlvedas über Luthers Lehre widerspiegelt.<sup>39</sup> Anhand einer stringenten aristotelischen Argumentation gelingt es Demokrates, Leopold von seiner häretischen Haltung abzubringen.<sup>40</sup> Die Argumente Sepúlvedas für ein gewaltsames Vorgehen der Conquistadores<sup>41</sup> gegen die Indios lassen sich in vier Punkten zusammenfassen:

a) *Die Indios sind Barbaren und Sklaven von Natur.*<sup>42</sup> Das nimmt Bezug auf das so genannte „Barbarenargument“, das unter den Hu-

37 Die Protokolle der Disputation befinden sich in deutscher Übersetzung in: *Bartolomé de Las Casas*, Die Disputation von Valladolid (1550–1551), in: *ders.*, Werkauswahl I, hg. v. Mariano Delgado, Paderborn u. a. 1994ff., 336–436.

38 *Juan Ginés de Sepúlveda*, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, México ND 1987.

39 Auch andere Werke Sepúlvedas, wie *Cohortatio ad Carolum V* (1529), *De conventientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus que inscribitur Democrates* (1535) und *De appetenda gloria dialogus que inscribitur Gonsalus* (1541), beinhalten eine durchgehende Kritik an der „pazifistischen“ Idee, die für ihn durch die Häresie Luthers inspiriert worden sei. Auch seine Schrift *Democrates primus*, die sich gegen Studenten in Bologna wendet, die mitten im Krieg gegen die Türken behaupteten, alle Art von Krieg einschließlich des Verteidigungskriegs sei gegen den katholischen Glauben, bekämpft diese von ihm als Häresie eingestufte Haltung.

40 Vgl. *Ginés de Sepúlveda*, *Tratado* (wie Anm. 38), 153ff.

41 „Eroberer“. Anders als im Deutschen hat der spanische bzw. portugiesische Begriff einen epischen, fast mythologischen Klang. Außerdem gehören die „reconquista“ (Wiedereroberung) der iberischen Halbinsel und die „conquista“ (Eroberung) des amerikanischen Kontinents mentalitätengeschichtlich in ein und denselben Zusammenhang.

42 Vgl. *de Las Casas*, Disputation (wie Anm. 37), 363.

manisten im 16. Jh. geläufig war, aber eine besondere Schärfe in den Schriften Sepúlvedas erreicht hat. „Barbaren“ werden definiert als Menschen, die nicht in Übereinstimmung mit der natürlichen Vernunft leben und verderbte Sitten haben.<sup>43</sup> Diese Argumentation basiert auf dem aristotelischen Prinzip, das besagt, dass das Vollkommene über das Unvollkommene herrschen soll, wie der Vater über die Kinder, der Mann über die Frau, der Hausherr über die Diener, der Magistrat über die Bürger, der König über die Völker usw. In diesem Sinne haben die Spanier die Indios mit Recht zu unterwerfen, da diese schließlich „Menschlein“ sind, in denen nur Spuren von Menschlichkeit zu finden sind.<sup>44</sup> b) *Die Schwere der Vergehen der Indios bzw. ihre Sünden gegen die Natur rechtfertigt ein gewaltsames Vorgehen gegen sie.*<sup>45</sup> In diesem Argument geht es hauptsächlich um die Rechtfertigung des Krieges gegen die Indios als göttliche Strafe für den Götzendienst. Sepúlveda sieht in den alttestamentlichen Befehlen an die Israeliten, die kanaanäischen Völker während der Landnahme auszurotten, und in den Beispielen der göttlichen Bestrafung mittels Sintflut und Zerstörung von Städten wie Sodom und Gomorra deutliche Indizien, dass die Heilige Schrift das Vorgehen der Conquistadores billigt und Gott diese bevollmächtigt hat, die Barbaren der Neuen Welt ebenfalls ob ihres Götzendienstes völlig zu vernichten.<sup>46</sup> c) *Die Indios tun den Unschuldigen Unrecht, indem sie*

43 Vgl. a.a.O., 381.

44 „Homunculos illos in quibus vix reperies humanitatis vestigia“ (*Ginés de Sepúlveda*, Tratado [wie Anm. 38], 104).

45 A.a.O., 111-113; vgl. *de Las Casas*, Disputation (wie Anm. 37), 351f.

46 *Ginés de Sepúlveda*, Tratado (wie Anm. 38), 115. Mentalitätengeschichtlich äußerst interessant ist die Tatsache, dass Spanier und Portugiesen auf dem Höhepunkt von Macht und Ruhm im 16. Jh. das jeweilige Volk als das Israel des Neuen Testaments betrachteten (vgl. *Mariano Delgado*, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Immensee 1996, 40 und *Gilberto da Silva*, Encontro de mundos. O imaginário colonial brasileiro refletido nos sermões do padre Antônio Vieira, Canoas 2006, 15ff.). Außerdem gehörte zu den spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten das Bild des beleidigten Gottes, der im Kontext der Invasion der Neuen Welt seine Ehre durch die Praktiken der Indios verletzt sah. In diesem Licht erscheinen die Conquistadores dann als Vollstrecker des Zorns Gottes mit dem Auftrag, die Ehre Gottes wiederherzustellen (vgl. *Mariano Delgado*, Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung. Der „Wandel“ in der Beurteilung der indianischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17.

diese töten, um sie zu opfern oder zu verspeisen.<sup>47</sup> Es handelt sich hier um das Argument der Hilfeleistung für die Opfer von kultischer Tötung und Anthropophagie. Danach rechtfertigen Verstöße gegen die naturrechtliche Ordnung (das Töten von Unschuldigen) einen Krieg mit dem Ziel, diese Ordnung wiederherzustellen. Dieses Recht gilt für Sepúlveda absolut, das heißt, selbst wenn es den Betroffenen noch gar nicht bewusst oder bekannt ist. d) *Es ist erlaubt, die Indios zum Zweck der Christianisierung zu bekriegen, da sie nach ihrer Unterwerfung leichter zu unterweisen sind.*<sup>48</sup> Für Sepúlveda kann die Kirche den Auftrag Christi, das Evangelium in aller Welt zu verkünden, nur erfüllen, wenn die Ungläubigen den Christen im Vorfeld politisch-militärisch unterworfen werden.<sup>49</sup> Es geht ihm hier um die Beseitigung der Hindernisse, die seiner Meinung nach die Predigt des Evangeliums erschweren oder unmöglich machen.

Eine mentalitätengeschichtliche Untersuchung der Argumente Sepúlvedas zeigt, dass die Problematik der Indios in der Verletzung bzw. Infragestellung der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten durch ihre Existenz als „Außenseiter“ besteht. Ihre Religion, ihre Kultur und ihr *modus vivendi* insgesamt waren nicht kompatibel mit denen des *corpus christianum*. Ihr Anderssein war nicht vereinbar mit der Vorstellung von Einheit, die jene Mentalitäten charakterisierte. Das bedeutete im Rahmen der dazugehörigen Vorstellung von Reinheit, dass die Indios „unrein“ waren und deswegen des *corpus christianum* nicht teilhaftig sein durften. Anders ausgedrückt bedeu-

---

Jahrhundert, NZM 49 [1993], 257-289). Das Bild des beleidigten oder entehrten Gottes gehört in den Zusammenhang der mittelalterlichen Lehnsgesellschaft. Darin ist das Verhältnis zwischen Lehnsherr und Vasall von gegenseitigen Rechten und Pflichten geprägt, wobei der Vasall, der den seinem Lehnsherr geschuldeten Pflichten nicht nachkommt bzw. eine Felonie (vorsätzlicher Bruch des Treueverhältnisses) begeht, diesen entehrt und dafür bestraft werden muss. Ganz oben in der Kette von Vasallen und Lehnsherren steht Gott, der Schöpfer, der von all seinen „Untertanen“ die Ehrerweisung verlangt. Bekanntlich fungiert dieses gesellschaftliche Modell als Hintergrund für die Erlösungslehre Anselms von Canterbury († 1109) (vgl. *Gilberto da Silva*, *Die iustitia Dei in der Kirchengeschichte*, LuThK 30 [2006], 167-189, hier 178f.).

<sup>47</sup> Vgl. *de Las Casas*, Disputation (wie Anm. 37), 369.

<sup>48</sup> *Gines de Sepúlveda*, Tratado (wie Anm. 38), 139; vgl. *de Las Casas*, Disputation (wie Anm. 37), 363.

<sup>49</sup> Vgl. *Höffner*, Christentum (wie Anm. 32), 169.

tet das, dass die Indios im aristotelischen Sinne die Tugenden – und darin besonders die der Gerechtigkeit – nicht aufweisen können, die besagte Einheit bzw. Reinheit ausmachen. Für die spanischen Mentalitäten des 16. Jhs. sind die Indios „ungerechte“, die keinen Platz im *corpus christianum* haben können.

Während die Spanier unter Karl V. auf dem Hintergrund der Infragestellung ihrer Mentalitäten miteinander disputierten, zeigte sich die Krise der Mentalitäten im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation unter demselben Kaiser auf dem Hintergrund der durch die Reformation verursachten Glaubens- bzw. Kirchenspaltung. Das krisenhafte Empfinden dieses Sachverhalts durch die Zeitgenossen ist deutlich im Bekenntnis Karls V. anlässlich des Reichstags zu Worms 1521 abzulesen:

„Aus diesem Grund bin ich fest entschlossen, alles aufrechtzuerhalten, was meine genannten Vorgänger und ich bis zur Stunde aufrechterhalten haben; besonders aber was meine genannten Vorgänger verordnet haben sowohl auf dem Konstanzer Konzil als auf anderen: Denn es ist gewiss, dass ein einzelner (Ordens)bruder irrt mit seiner Meinung, *die gegen die ganze Christenheit steht*, sowohl während der vergangenen tausend und mehr Jahre als auch in der Gegenwart; *andernfalls wäre die ganze genannte Christenheit immer im Irrtum gewesen* und würde es (noch heute) sein... (E)s wäre eine große Schande für mich und für Euch, die edle und gerühmte deutsche Nation, die wir durch Privileg und einzigartiges Prestige berufen sind zu Verteidigern und Schutzherrn des katholischen Glaubens, wenn in unserer Zeit durch unsere Nachlässigkeit nicht allein Häresie, sondern (schon) Häresieverdacht oder *eine Minderung der christlichen Religion im Gedächtnis der Menschen nach uns bliebe*, zu unserer und unserer Nachfolger ewigen Unehre.“<sup>50</sup>

Das Gleiche gilt für das Wormser Edikt:

„Unserem römischen kaiserlichen Amt steht es zu, ... darauf zu sehen, dass im Römischen Reich *keine Befleckung durch Ketzerei oder Argwohn unseren heiligen Glauben verunreinige* ... Es ist unbezweifelnd und für alle offensichtlich, wie weit der Irrtum und die Ketzerei *vom christlichen Weg abweichen*, die ein gewisser Martin Luther ...

---

<sup>50</sup>Das Bekenntnis des Kaisers (19. April 1521), in: Volker Leppin (Hg.), *Reformation*, Neukirchen-Vluyn 2005, 66 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen III), Hervorhebungen von mir.

in die christliche Religion und Ordnung ... einzuführen und zu besudeln sich untersteht ... *dadurch dieselbe ganze deutsche Nation in unmenschliche Trennungen und erbärmlichen Abfall von den guten Sitten, vom Frieden und christlichen Glauben kommen werden* ... Er setzt sich gänzlich hinweg über Gehorsam und Leitung und schreibt fast gar nichts anderes, als was zu Aufruhr, *Spaltung*, Krieg, Totschlag, Räuberei, Brandstiftung und *völligem Abfall des christlichen Glaubens* gereicht und dient ... Dieser ... hat die auf das schärfste verdamnten Irrlehren aller Ketzler ... *zusammengesammelt* und selber einige neue dazu erdacht unter dem Anschein, er predige den Glauben, den er jedermann mit solch großer Mühe einprägt, damit er den wahren und rechten Glauben zerstöre und unter Namen und Schein der evangelischen Lehre allen evangelischen Frieden, Liebe, *Ordnung aller guten Dinge* sowie *die wohlgestaltete Erscheinung des Christentums verkehre und unterdrücke*.<sup>51</sup>

In der Vorstellung Karls V., die durchaus die Mentalitäten seiner Epoche widerspiegelt, ist die Konvivenz zweier unterschiedlicher „Glauben“ unmöglich. Wenn ein Glaube als konstitutiv für die Einheit des *corpus christianum* definiert wird, dann gilt jedwede Abweichung von diesem Glaubensmodell als diese Einheit gefährdend und dementsprechend als zu beseitigen. Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation sind es die evangelischen Theologen und Fürsten, die mit ihren Lehren und Praktiken (die in den evangelischen Territorien bereits durchgeführten Reformen) die Einheit des *corpus christianum* in Frage stellen.<sup>52</sup>

Es ist also möglich, Parallelen zwischen der spanischen und der deutschen Problematik methodisch-historisch zu (re-)konstruieren. Es ging sowohl in Spanien als auch in Deutschland am Anfang des 16. Jhs. um die Frage nach der Einheit von Mentalitäten, die sich während des ganzen Mittelalters formiert hatten. Diese Mentalitäten hatten ihren Konzentrationspunkt in der allgegenwärtigen Vorstellung von Einheit. Im Bereich des Religiösen drückte sich die Idee von Einheit wesentlich durch die Vorstellung von Reinheit aus: Was im

51 Das Wormser Edikt a.a.O., 67f, Hervorhebungen von mir.

52 Wie zentral diese Einheit für die damaligen Mentalitäten war, zeigt sich besonders im Text der *Confessio Augustana* (1530) selbst, wo durchgehend der Versuch unternommen wird, dem Kaiser und den Reichsständen klar zu machen, dass die Evangelischen auf keinen Fall mit der Einheit der Kirche und des Reiches gebrochen hätten.

religiösen Sinne nicht als „rein“ angesehen wird, ist für die herrschenden Mentalitäten inakzeptabel. Weder die Kultur und Religion der Indios noch die evangelische Lehre sind im Sinne der damaligen Mentalitäten „rein“, so dass sie ins Abseits gehören bzw. beseitigt werden sollen. Theologisch ergibt sich die Legitimierung eines möglich gewalttätigen Vorgehens gegen die „Unreinen“ aus der Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit (siehe die Argumentation Sepúlvedas und das Bekenntnis Karls V.). Ganz im Sinne der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten geht es in dieser Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit um die Idee eines „Leistung verlangenden Gottes“: Von den Indios verlangt man die religiös-kulturellen Leistungen des spanischen bzw. iberischen *corpus christianum*; von den Christen in Deutschland die Frömmigkeitsleistungen, die für das Heil notwendig sein sollen, in der kirchlichen Tradition verankert sind und – sehr wichtig – von der Kirche verwaltet werden. Im Grunde genommen geht es in beiden Fällen um das Verlangen einer Entsprechung den göttlicher Normen gegenüber, wie sie innerhalb der herrschenden abendländischen Mentalitäten verstanden werden.<sup>53</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht primär die offensichtliche Vorstellung des gerechten Gottes, der die Spanier bzw. den Kaiser bevollmächtigt haben soll, in seinem Namen Strafe gegen die „Unreinen“ zu verhängen oder sie gar zu vernichten, sondern die Vorstellung der Beziehung des gerechten Gottes zu den „Ungerechten“. Auf diesem Hintergrund lohnt es sich, die Ansätze von Bartolomé de Las Casas und Martin Luther auf dem Hintergrund der (re-)konstruierten Mentalitäten damaliger Zeit parallel zu untersuchen.

Eine der Aufgaben einer Mentalitätengeschichte besteht nämlich in der Untersuchung der Differenz,<sup>54</sup> zumal die Diskontinuität ein fundamentales Element des historischen Prozesses darstellt.<sup>55</sup> Die Krisen der Mentalitäten im *corpus christianum* des 16. Jhs. in Spanien angesichts der Begegnung mit den andersartigen Indios und im Deutschen Reich angesichts der Glaubensspaltung zeigen, dass das Einheitsmoment eine wesentliche Komponente der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten darstellt. Die Einheit von Reich, Kul-

---

53 Vgl. *da Silva*, *iustitia* (wie Anm. 46), 177ff.

54 Vgl. *Ariès*, *história* (wie Anm. 2), 171.

55 Vgl. *Antônio Máximo*, *Filosofia e História. Estudos sobre filosofia da história*, Santos 2003, 29.



tur und Glaube galt als unabdingbar und für das gesellschaftliche System so unentbehrlich, dass andere (Lebens-)Formen außerhalb dieser Einheit nicht vorstellbar waren. In diesem Zusammenhang sind die Ansätze von Bartolomé de Las Casas im spanisch-lateinamerikanischen und Martin Luthers im deutschen Kontext als mentalitätensprengend im Sinne der historisch zu untersuchenden Differenz zu betrachten. Sowohl der lascasische als auch der lutherische Ansatz zeigten in dem jeweiligen Kontext eine Diskontinuität mit dem Mentalitätenkomplex der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Epoche. Ihrerseits vermochten beide Ansätze wieder neue Mentalitäten zu schaffen.<sup>56</sup> Die jeweilige Diskontinuität kann sehr deutlich anhand des neuen Verständnisses von „Gottes Gerechtigkeit“ untersucht werden, das Las Casas und Luther eingebracht haben.

### 5. Die Diskontinuität spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Mentalitäten im Verständnis von „Gottes Gerechtigkeit“ innerhalb der Ansätze von Bartolomé de Las Casas und Martin Luther

Die oben erwähnten Argumente Sepúlvedas für ein gewaltsames Vorgehen der Spanier gegen die Indios sind geprägt von der Vorstellung eines „gerechten Gottes“, der seine Ehre durch das Anderssein der Indios verletzt sieht und die Spanier dazu bevollmächtigt, die „verdiente“ Strafe zu vollstrecken. Ihm und im Grunde genommen den Mentalitäten jener Zeit entgegnet Las Casas mit einer „vergleichenden Anthropologie“<sup>57</sup>. Las Casas zeigt, dass die Kulturen der Indios keinesfalls nicht- oder halb menschlich sind und dass die Argumente für eine abwertende Interpretation fremder Kultur und Religion gegen die Vertreter dieser Interpretation selbst angewendet wer-

---

<sup>56</sup>In der Tat können Individuen kollektive bzw. allgemeine Mentalitäten beeinflussen oder sogar ändern (vgl. *Jean Glénisson, Iniciação aos estudos históricos*, São Paulo 1986, 242).

<sup>57</sup>Vgl. zum Folgenden *da Silva*, Anfang (wie Anm. 34), 175ff. Zum Ausdruck „vergleichende Anthropologie“ vgl. *Miguel J. Abril Stoffels, La Apologética Historia Sumaria. Claves para su interpretación*, in: *Obras Completas VI*, 185-199, besonders 192 und *Delgado*, Hunger (wie Anm. 1), 59ff.

den können. Der Kern der lascasischen Argumentation besteht in der Behauptung, dass alle Völker der Welt aus Menschen bestehen, für die es nur eine einzige Definition gibt; und diese besagt, dass sie vernunftbegabte Lebewesen sind und alle Verstand und Willen sowie Entscheidungsfreiheit haben, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind.<sup>58</sup> Dies bedeutet in Bezug auf alle Völker der Welt, dass alle Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden Vermögen ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, haben. Demzufolge haben alle Völker die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.<sup>59</sup>

Darüber hinaus sieht Las Casas in den Religionen der Indios einen Ausdruck des natürlichen Verlangens des Menschen nach dem wahren Gott. Diese Behauptung, die auf Röm 1, 19f. Bezug nimmt, wonach Gottes ewige Macht und Gottheit der Erkenntnis der Menschen „von der Schöpfung her“ offenbar ist, ist in der thomanischen Theologie verankert: Thomas von Aquino († 1274) sprach von einer *cognitio naturalis* im Unterschied zu der durch Gottes geschichtliche Offenbarung vermittelten *cognitio supernaturalis*: Erstere sei ungenügend zur Vollendung des Glaubens, der dafür Letzterer bedürfe.<sup>60</sup>

---

58 Vgl. *Bartolomé de Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte, in: Werkauswahl II (wie Anm. 37), 376-377.

59 Vgl. a.a.O., 377.

60 *Thomas von Aquino*, Summa Theologica II-II, q. 2, a. 3, ad 1 [XV, 59]; vgl. *Martin A. Schmidt*, Gotteserkenntnis aus der Schöpfung, Sein und Wesen in Natur und Übernatur, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I, hg. v. Carl Andresen u. a., Göttingen 1999, 659ff. In diesem Sinne sind auch die Aussagen Luthers zu verstehen, dass es auch außerhalb der biblischen Offenbarung in gewissem Maße Erkenntnis Gottes gibt, obwohl er diese nicht wie Thomas in einer Kontinuität mit jener sieht. Die Verehrung von Göttern in den Religionen setzt für Luther voraus, dass die Menschen einen Begriff (*notio*), eine Vorstellung von Gott und göttlichem Wesen in sich tragen. Ohne sie wäre es undenkbar, dass sie ihren Götzen göttliche Eigenschaften beilegen, sie verehren, anbeten und anrufen würden. Diesen Gottesbegriff haben die Menschen von Gott selbst, der ihnen ein Wissen von sich selbst mitgegeben hat (vgl. WA 56, 176; 40/1, 607-608; 19, 205-206). Diese den Menschen mitgegebene allgemeine Gotteserkenntnis umfasst nicht nur seine metaphysischen Eigenschaften wie Allmacht und Allwissenheit (vgl. WA 18, 709.718-719), sondern auch die ethischen, wie

Las Casas geht aber einen Schritt weiter, indem er zum einen diese theoretischen Überlegungen auf die Wirklichkeit der Indio-Religionen appliziert und sie zum anderen in einer neuen und die Mentalitäten seiner Zeit sprengenden Weise *positiv* bewertet.<sup>61</sup>

Für Las Casas hat Gott nämlich durch seine Gnade beschlossen, die Menschen „zur seligen Anschauung seiner eigenen Wesenheit zu bestimmen“, und hat ihnen bereits in der Schöpfung ein „natürliches Licht der Vernunft“ gegeben, das Eindruck und Mitteilung der göttlichen Herrlichkeit ist, und mit dem sie erkennen können, dass es einen Schöpfer gibt, dem gedient und der angebetet werden soll, „weil er der Seinsgrund jedes Geschöpfes ist“. Durch dieses in der Seele eingeprägte Licht erkennt man, dass es Gott gibt, und „mit dem Verlangen trachtet man danach und wünscht, Gott zu finden und zu dienen“. Diese durch das gegebene Licht erlangte Gotteserkenntnis ist jedoch „sehr undeutlich“, so dass der Mensch zwar erkennt, dass es Gott oder eine die Welt lenkende Ursache gibt, aber nicht wissen oder erkennen kann, „was er ist oder welche Eigenschaften oder Vollkommenheiten er hat und ihm zukommen“<sup>62</sup>. In diesem Sinne ist die natürliche Gotteserkenntnis Voraussetzung des natürlichen Gottesdienstes, weil der Mensch sich intellektuell mit diesem zunächst unbekanntem göttlichen Wesen zu beschäftigen beginnt. Dabei wird

---

Güte, Gnade und Hilfsbereitschaft gegenüber dem Anbetenden (vgl. WA 56, 177; 19, 207ff.). Freilich reicht diese allgemeine (*generalis*) Erkenntnis nicht aus, um die Gewissheit der Heilsgedanken Gottes zu erlangen, die nur die eigentliche (*propria*) Gotteserkenntnis des Wortes und des Heiligen Geistes übermittelt (vgl. WA 40/1, 607; 45, 89). Die allgemeine oder natürliche Erkenntnis Gottes bleibt in den Grenzen des Gesetzes, in dem Sinne, dass das Evangelium ihr verschlossen und fremd bleibt (vgl. WA 46, 667-673); vgl. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh<sup>7</sup> 1994, 27-30; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 227ff. Die traditionelle Lehre einer *cognitio Dei naturalis et supernaturalis* wurde auch von der lutherischen Orthodoxie übernommen und entfaltet; vgl. Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*. Dargestellt und aus den Quellen belegt, hg. v. Hans G. Pöhlmann, Gütersloh<sup>12</sup> 1998, 80-84.

<sup>61</sup> Vgl. Mariano Delgado, *Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie*, in: *Werkauswahl I* (wie Anm. 37), 35-57, hier 38-40.

<sup>62</sup> de Las Casas, *Geschichte* (wie Anm. 58), 382-384.

sich der Mensch seiner vielen „Fehler, Nöte, Mängel und Bedürfnisse“ bewusst und sucht nach einem göttlichen Wesen, das „so vielen und so großen Mängeln und Nöten abhelfen und sie ausgleichen kann“. Diese natürliche, vernünftige Suche nach dem wahren, guten Gott von Seiten des Menschen führt dazu, dass „sobald ihm irgendein Geschöpf erscheint, das eine gewisse Vollkommenheit, Güte, Vortrefflichkeit oder Erhabenheit besitzt, da dies Spuren der Vortrefflichkeiten, Erhabenheiten, Güte und Vollkommenheiten des wahren Gottes sind und sie ihnen ähneln“, der Mensch „ein derartiges Geschöpf annehmen, lieben, für Gott halten, ihm als solchem Ehre erweisen, gehorchen und dienen und ihm jene Untertänigkeit zeigen“ wird. Ein Gottesdienst, der, wie er es „mit der natürlichen Vernunft erkennt, allein Gott gebührt“<sup>63</sup>.

Die Anwendung dieser Sicht auf die Realität der Indios, bedeutet, dass ihre aus christlicher Sicht falsche Anbetung des Geschöpfes anstelle des Schöpfers keine böse Absicht oder etwa – wie Sepúlveda meint – ein böser Wunsch, Gott zu beleidigen, darstellt. Die Indios handeln für Las Casas in Sachen Gottesdienst und Anbetung in logischer Konsequenz der natürlichen Gotteserkenntnis und der von Gott selbst in den Menschen eingepflanzten intellektuellen Suche nach dem Guten. Die Schuld an den falschen Lehren und Praktiken, die daraus entstanden sind, tragen nach Las Casas nicht die Indios selbst, sondern der Teufel als Verführer der Menschheit.<sup>64</sup>

Für Las Casas fehlt den Indios also jenes Licht, jenes natürliche Verlangen und jene Erkenntnis nicht, die Gott in seiner Güte und höchsten Vorsehung allen Menschen bei der Schöpfung eingepägt hat, damit sie ihn erkennen und suchen können. Demzufolge sind die Indios nicht weniger vernünftig als die übrigen Völker der Welt, denn sie wurden nicht weniger als alle anderen nach dem Ebenbild des Schöpfers erschaffen.<sup>65</sup> Hierzu gehört das Phänomen des Opfers und sogar des Menschenopfers, das von einigen präkolumbianischen Kulturen praktiziert wurde. Im Rahmen des natürlichen Gottesdienstes entsteht für Las Casas ein Bedürfnis des Menschen nach sinnfälligen und sichtbaren Zeichen des Gottesdienstes wie den Opfern.

63 A.a.O., 393.

64 Vgl. *de Las Casas*, *Apologética Historia Sumaria*, in: *Obras Completas VII* (wie Anm. 36), 869-874.

65 Vgl. *de Las Casas*, *Geschichte* (wie Anm. 58), 400.

Diese sind wie Tribute oder Gaben, Zeichen der Anerkennung einer göttlichen Herrschaft, die eben Gott zustehen.<sup>66</sup> Der menschliche Verstand urteilt von Natur aus, dass man, um Gott zu dienen, ihm das beste Gut schuldig ist, dass man ihm mit dem Besten dienen und es ihm darbringen soll.<sup>67</sup> Das bedeutet im Kontext der so genannten Neuen Welt, dass die von den Indios vollzogenen Opfer und sogar Menschenopfer *für sie* unter der Absicht und der stillschweigenden Voraussetzung geschehen, dass sie alles dem wahren Gott opfern. Denn die Heiden suchen mit ihrem natürlichen, wenn auch verwirrten Menschenverstand immer den *für sie* wahren Gott, weil kein Mensch absichtlich einen falschen Gott anbeten würde.<sup>68</sup>

Im Rahmen dieses Aufsatzes steht freilich nicht zur Debatte die Angemessenheit der lascasischen Schöpfungstheologie und Anthropologie aus evangelischer Sicht oder gar ihre Vereinbarkeit mit der evangelischen (Sünden-)Lehre, sondern mentalitätengeschichtlich gesehen die Diskontinuität seines Ansatzes gegenüber den herrschenden Mentalitäten seiner Zeit. Während die spanischen Mentalitäten des 16. Jhs. die Kulturen und Religionen der Indios als eine Infragestellung der Einheit des *corpus christianum* sahen und in Folge dessen den Indios wegen deren Unreinheit die Gerechtigkeit absprachen, verlieh ihnen Las Casas eine schöpfungstheologisch basierte Gerechtigkeit. Die kulturellen und religiösen Praktiken der Indios stellen also kein Verbrechen dar, sondern sind logische Konsequenzen der natürlichen Suche des Menschen nach dem wahren Gott. Dass diese Praktiken mit den christlichen nicht kompatibel sind, ist als Werk des Teufels zu betrachten. Im Rahmen der traditionell abendländischen Idee von Gerechtigkeit als Entsprechung der Norm<sup>69</sup> – hier der göttlichen Norm – bedeutet dies, dass für Las Casas die Indios auf schöpfungstheologischer Ebene „gerecht von Natur“ sind.

In Bezug auf die Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit impliziert der lascasische Ansatz weiterhin, dass deren Idee im Rahmen der spanischen Mentalitäten (Gott will durch die Spanier diejenigen bestrafen, die ihn entehren bzw. beleidigen) ein falsches Gottesbild darstellt.

---

66 Vgl. a.a.O., 392.

67 Vgl. a.a.O., 422.

68 Vgl. *de Las Casas*, Traktat über die zwölf Zweifelsfälle, in: Werkauswahl III/2 (wie Anm. 37), 399.

69 Vgl. *da Silva*, *iustitia* (wie Anm. 46), 177ff.

Gott ist für Las Casas im Kontext der Indio-Frage nicht gerecht, indem er sie durch die Spanier bestrafen ließe, sondern indem er alle Menschen schöpfungstheologisch die gleiche Würde bzw. Gerechtigkeit zukommen lässt. Hiermit kann man durchaus von einer *iustitia creationis* im lascasischen Ansatz sprechen.<sup>70</sup> Von der Schöpfung her

betrachtet gehören die Indios bereits zur Einheit des Menschengeschlechts. Es fehlt ihnen nur der Unterricht im christlichen Glauben, damit sie in das *corpus christianum* voll integriert sein können.

Die Diskontinuität des lascasischen Ansatzes gegenüber den Mentalitäten seiner Epoche zeigt sich allerdings auf einer kollektiven (sozialen) Ebene. Im Fall des Ansatzes Martin Luthers geht es um die individuelle Ebene. Zu den Mentalitäten jener Zeit gehörte wesentlich die Vorstellung, dass Gott nur denjenigen annimmt, der sich ihm gegenüber „gerecht“ verhält (*iustitia activa*). Der mentalitätensprengende Ansatz Luthers besteht bekanntlich darin, dass er die theologische Vorstellung (wieder) einführt, dass Gott gerecht ist, indem er dem Menschen durch den Glauben die Gerechtigkeit Christi schenkt (*iustitia passiva*).

In der Tat verwendete die scholastische Theologie vor Luther das traditionelle Konzept von Gerechtigkeit Ciceros bzw. Justinians: „*iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem*“<sup>71</sup>, das seit Aristoteles eine lange Tradition in Jurisprudenz und Theologie des Abendlandes hatte<sup>72</sup> und das im Allgemeinen durch die Formel „*iustitia est habitus animi reddens unicuique quod suum est*“ wiedergegeben wurde. Die Anwendung dieses Konzepts von Gerechtigkeit auf Gott bedeutete, dass Gott gerecht ist, indem er jedem das Seine gibt bzw. den Sünder bestraft und die guten Werke belohnt. In diesem Sinne kann Rechtfertigung

---

70 Diese ist freilich nicht mit der antelapsarischen *iustitia originalis* zu verwechseln. Die postlapsarische Sündenhaftigkeit des Menschen, auch des Indio, im Rahmen der römisch-katholischen, thomistischen Theologie wird von Las Casas nicht in Frage gestellt.

71 *Marcus Tullius Cicero*, *Rhetoricum Libri duo qui sunt de inventione rhetorica*, lib. II, cap. 53; vgl. Justinian, *Institutiones* I.I: „*iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique ius tribuens*“, zit. nach *Alister E. McGrath*, *Mira et nova diffinitio iustitiae: Luther and Scholastic Doctrines of Justification*, in: ARG 74 (1983), 37-60, hier 40f.

72 Vgl. *da Silva*, *iustitia* (wie Anm. 46), 169ff.

nur auf Verdiensten basieren.<sup>73</sup> Das theologische Problem in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass damit Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit miteinander unvereinbar sind. Mit anderen Worten: Die Idee eines gerechten Gottes wäre somit nicht vereinbar mit dem Evangelium.<sup>74</sup> Auf diese theologische Schwierigkeit weist Luther in folgendem Text hin:

„Früher brachte mich dieses Wort ‚Gerechtigkeit‘ ins Schwitzen; denn in der Regel erklärten sie es so, dass Gerechtigkeit die Wahrheit sei, durch die Gott gemäß dem Verdienst diejenigen verdammt oder richtet, die Böses verdient haben; und setzten der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit entgegen, durch die die Glaubenden gerettet werden. Diese Erklärung ist äußerst gefährlich, abgesehen davon, dass sie nichtig ist, denn sie erzeugt einen geheimen Hass gegen Gott und seine Gerechtigkeit. Denn wer kann den lieben, der die Sünder gemäß der Gerechtigkeit behandeln will? Daher denkt daran, dass die ‚Gerechtigkeit‘ Gottes die ist, durch die wir gerechtfertigt werden oder das Geschenk der Vergebung der Sünden.“<sup>75</sup>

Luther kommt aber zu einem anderen Verständnis von Gottes Gerechtigkeit in einem theologischen Interpretationsprozess, den er in der berühmten autobiographischen Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften von 1545 rekonstruiert.<sup>76</sup> Indem Luther erzählt, wie er die wahre Bedeutung von Gottes Gerechtigkeit entdeckt hat, zeigt sich deutlich, wie er sich vom aristotelischen Konzept der *iustitia distributiva* verabschiedet und zu einem Verständnis von Gottes Gerechtigkeit als *gratia Christi iustificans* kommt.<sup>77</sup>

73 Vgl. MacGrath, Mira (wie Anm. 71), 40f.

74 Vgl. a.a.O., 42.

75 „Porro hoc vocabulum Iusticiae magno sudore mihi constiti; sic enim fere exponebant, Iusticiam esse veritatem, qua Deus pro merito damnat seu iudicat male meritos, Et opponebant iusticiae misericordiam, qua salvantur credentes. Haec expositio periculosissima est, praeterquam quod vana est, concitat enim occultum odium contra Deum et eius iusticiam. Quis enim eum potest amare, qui secundum iusticiam cum peccatoribus vult agere? Quare memineritis, ‚iusticiam‘ Dei esse, qua iustificamur, seu donum remissionis peccatorum.“ (Enarratio Psalmi LI, 1532 [Druck 1538]: WA 40/II, 444,36-445,26; dt. Übersetzung vom Verf.).

76 Vgl. McGrath, Mira (wie Anm. 71), 43f.

77 Vgl. a.a.O., 38.45.

„Bis ich, durch Gottes Erbarmen, Tage und Nächte darüber nachsinnend meine Aufmerksamkeit auf die Verbindung der Wörter richtete, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als diejenige, durch die der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich durch den Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde die Gerechtigkeit Gottes offenbart, und zwar die passive, durch die unser barmherziger Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Hier fühlte ich mich völlig neugeboren und durch geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein. Da zeigte sich mir sogleich ein anderes Gesicht der ganzen Schrift.“<sup>78</sup>

Luther „entdeckt“ nämlich die Tatsache, dass das Evangelium in der Mitteilung von Gottes Gerechtigkeit besteht, so dass die traditionelle Unvereinbarkeit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes aufgelöst wird.<sup>79</sup> In diesem Sinne bedeutet für ihn die *iustitia Dei* „dasselbe wie die *misericordia Dei*“<sup>80</sup>. Ein früher Beleg für diese „Entdeckung“ dürfte folgende Passage aus den *Operationes in Psalmos* von 1519-1521 sein:

„Wir müssen uns daran gewöhnen, den Ausdruck ‚die Gerechtigkeit Gottes‘, dem wir nachher häufiger begegnen werden, schriftgemäß zu verstehen, nicht als die Gerechtigkeit nämlich, nach der Gott selbst gerecht ist, nach der er auch die Gottlosen verurteilt, wie ganz allgemein angenommen wird, sondern, wie der hl. Augustinus in seiner Schrift ‚Über Geist und Buchstaben‘ sagt, als die Gerech-

---

78 „Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: *iustitia Dei* revelatur in illo, sicut scriptum est: *iustus ex fide* vivit, ibi *iustitiam Dei* coepi intelligere eam, qua *iustus* dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per evangelium *iustitiam Dei*, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: *iustus ex fide* vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit“. (Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, 1545: WA 54, 186,3-10; Martin Luther, Lateinisch-deutsche Ausgabe 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. v. Johannes Schilling, Leipzig 2006, 507, 1-12).

79 Vgl. Ernst Bizer, *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen <sup>2</sup>1961, 166.

80 Vgl. a.a.O., 169f.



tigkeit, mit der er den Menschen bekleidet und ihn damit gerecht macht, d.h. eben als die Barmherzigkeit oder die gerechtmachende Gnade, auf Grund derer wir bei Gott als gerecht angesehen werden. Von ihr sagt der Apostel Röm. I, 17: ‚Im Evangelium wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wie denn geschrieben steht (Hab. 2,4): Der Gerechte wird aus Glauben leben‘, und Röm. 3,21: ‚Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten.‘ Man nennt die Gerechtigkeit Gottes aber auch unsere Gerechtigkeit, weil seine Gnade sie uns geschenkt hat, so wie man ‚Werk Gottes‘ das nennt, was er in uns wirkt, und ‚Wort Gottes‘, was er in uns redet, ‚Kraft Gottes‘, was er in uns wirkt, und vieles andere mehr. So heißt es Ps. 31,2: ‚Errette mich durch deine Gerechtigkeit‘, und Röm. 10,3: ‚Denn sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die Gottes ist, und trachten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten, und sind so der Gerechtigkeit Gottes nicht untertan.‘ Daher ist (in der Vulgata) Ps. 24,5 nicht unpassend übersetzt: ‚Der wird den Segen vom Herrn empfangen und Barmherzigkeit von dem Gott seines Heils‘, obgleich der hebräische Text statt ‚Barmherzigkeit‘ ‚Gerechtigkeit‘ hat. Denn ‚Segen Gottes‘ und ‚Gerechtigkeit Gottes‘ sind dasselbe, nämlich eben die Barmherzigkeit und Gnade Gottes, die uns in Christus zuteil geworden ist.“<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> „Iustitiam dei‘, quam infra sepius habebimus, oportet, ut assuescamus vere canonica significatione intelligere, non eam, qua deus iustus est ipse, qua et impios damnat, ut vulgatissime accipitur. Sed, ut B. Augustinus de spiritu et littera dicit, qua induit hominem, dum eum iustificat: Ipsam scilicet misericordiam seu gratiam iustificantem, qua apud deum iusti reputamur, de qua Apostolus Ro. i. ‚Iustitia dei revelatur in Euangelio, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit‘. Et Ro. ij. ‚Nunc autem sine lege manifestata est iustitia dei, testificata per legem et prophetas‘. Vocatur autem iustitia dei et nostra, quod illius gratia nobis donata sit, sicut opus dei, quod in nobis operatur, sicut verbum dei, quod in nobis loquitur, sicut virtutes dei, quas in nobis operatur et multa alia. Sic psal. xxx. ‚In iustitia tua libera me‘. Et Ro. x. ‚Ignorantes iustitiam dei et suam volentes constituere iustitiae dei non sunt subiecti‘. Unde psal. xxxij. non inepte transtulit ‚Hic accipiet benedictionem a domino et misericordiam a deo salutari suo‘, cum pro ‚misericordia‘ hebreus ‚iustitiam‘ habeat, quod benedictio dei et iustitia dei sint idem, scilicet ipsa misericordia et gratia dei nobis collata in Christo.“ (Operationes in Psalmos, 1519-1521: WA 5, 144,1-16; Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart I, hg. v. Kurt Aland, Stuttgart und Göttingen, 1969, 408-409).

Mit diesem theologischen Ansatz verursachte Luther eine deutliche Diskontinuität in den spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten, die wiederum den Kern für die Entstehung neuer (evangelischer) Mentalitäten darstellte. Der gerechte Mensch (vor Gott) ist nicht derjenige, der etwas leistet bzw. der göttlichen Norm entspricht, sondern derjenige, der passiv die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben geschenkt bekommt. Freilich bleibt hier das traditionelle Moment der Normentsprechung in der Definition von Gerechtigkeit<sup>82</sup> erhalten, aber es ist nicht der Mensch, der tugendhaft der göttlichen Norm entsprechen muss, sondern die bereits von Christus geleistete Entsprechung wird jenem angerechnet.

## 6. Ergebnisse

Bartolomé de Las Casas im spanisch-lateinamerikanischen Kontext und Martin Luther im deutschen Kontext des 16. Jhs. weisen äußerst unterschiedliche theologische Konzepte auf, die sich aber in der Diskontinuität zu den spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten wiedertreffen. Die Gemeinsamkeit beider Ansätze besteht darin, dass sie unter anderem ein Verständnis von Gottes Gerechtigkeit anbieten, das als Gegenfolie zu den spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten fungiert. Freilich handelt es sich um unterschiedliche Perspektiven von der *iustitia Dei*. Das lascasische Verständnis von Gottes Gerechtigkeit ist als ein schöpfungstheologisches zu betrachten. Dies besagt, dass jeder Mensch – einschließlich des Indio – auf Grund seiner Geschöpflichkeit *coram hominibus* „gerecht“ ist in dem Sinne, dass er von Gott als Kreatur gewollt ist und seine Existenz von einem anderen Menschen nicht in Frage gestellt werden darf. *Mutatis mutandis* ist es möglich hier auch von einer „geschenkten Gerechtigkeit“ zu sprechen, zumal Gott jedem Menschen als seinem Geschöpf eine „Existenz-Gerechtigkeit“ schenkt. Martin Luthers Verständnis von Gottes Gerechtigkeit ist im Gegenzug ein soteriologisches: Gott schenkt dem Sünder durch den Glauben die Gerechtigkeit Christi, so dass der sündige Mensch vor ihm (*coram Deo*) ein Gerechtfertigter ist.

Beide Ansätze sprengen die spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Mentalitäten in einander komplementärer Weise. Las Casas inauguriert

---

82 Vgl. da Silva, *iustitia* (wie Anm. 46), 187ff.

riert die Mentalitäten der so genannten Moderne in dem Sinne, dass er die „Menschenrechte“<sup>83</sup> als unveräußerliches Prinzip einer Gesellschaft darstellt. Anders jedoch als besagte Moderne, die im Zuge von Aufklärung und Rationalismus eine theologische Begründung dieser Unveräußerlichkeit ablehnt und deswegen nicht weiß, wie sie sie begründen soll, sieht Las Casas die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte in der Schöpfung begründet. Luther wiederum inauguriert die Mentalitäten der so genannten Moderne in dem Sinne, dass er in der Rechtfertigungslehre jedwede Vermittlung institutioneller Art ablehnt und den Menschen als Individuum vor Gott stehen lässt, wobei dieser jenem in seiner ganzen Barmherzigkeit als Gerechtigkeit schenkender Gott begegnet. Freilich sieht die so genannte Moderne im Zuge von Aufklärung und Rationalismus diese Individualität nicht als ein Verhältnis *coram Deo*, sondern *coram hominibus*, so dass Luthers theologische Anthropologie gründlich missverstanden wird.

Äußerst viel versprechend wäre es, jenseits von Aufklärung, Rationalismus, Moderne und Postmoderne die Rezeption der theologischen Ansätze von Bartolomé de Las Casas und Martin Luther bezüglich des Verständnisses von Gottes Gerechtigkeit in ihrer Komplementarität zu rezipieren. Es ist möglich, beide Ansätze als zwei Ebenen einer Anthropologie, die theologisch definiert wird, zu verstehen. Auf der ersten, der schöpfungstheologischen Ebene wird der Mensch in den Grundmomenten seines Verhältnisses *coram hominibus* definiert. Alle Verletzungen der Menschenrechte, wie sie heute verstanden werden, finden hier den Grund ihrer Ablehnung. Auf der zweiten, tieferen soteriologischen Ebene Martin Luthers wird der Mensch im Grundmoment seines Verhältnisses *coram Deo* definiert. Hier werden alle Vorstellungen, die den Weg Gottes zu den Menschen außerhalb der barmherzigen Schenkung der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben behaupten, abgelehnt. So schließt sich der Kreis und der Mensch findet seine Definition in „horizontalem“ (*coram hominibus*) und „vertikalem“ (*coram Deo*) Sinne. Die allerletzte Begründung dafür besteht in der Gerechtigkeit Gottes, die sich ungebrochen in Schöpfung und Erlösung zeigt.

---

83 So weit ich das überblicken kann, ist in Las Casas' *Traktat über die Indiosklaverei* (Werkauswahl III/1 [wie Anm. 37], 59-114) erstmals in der Menschheitsgeschichte der Ausdruck „Menschenrechte“ (*derechos humanos*) verwendet worden.