

che nach Scotus die göttliche Einfachheit nicht aus, um daraus die unendliche Vollkommenheit Gottes abzuleiten. Kommentar: Natürlich wäre es überaus interessant, auf nachvollziehbare und weiterführende Weise zu erfahren, ob Scotus' Behauptung beweisbar ist. Hierzu müßte man allerdings die einschlägigen Begriffe ordentlich unter Verwendung einer brauchbaren Mereologie explizieren. Sodann stellt C. die Was-Frage für den Begriff der Unendlichkeit. Zu ihrer Beantwortung zieht er Scotus' Ausführungen aus den „Quodlibetalia“ an. Wer nun eine entsprechende Explikation der fraglichen Begriffe der ex- und intensiven Unendlichkeit erwartet, wird enttäuscht. Dies gilt ebenso für die Frage, ob die Begriffe des *ens infinitum* und des Inhabers aller *perfectiones simpliciter* dasselbe Wesen charakterisieren. Was C. dann in Anlehnung an William Frank und Allan Wolter darstellt (40f.), ist die Genese, der Weg, auf dem Scotus im Anschluß an Aristoteles zu seinem Unendlichkeitsbegriff gelangt. Für eine Beantwortung dieser Fragen muß immer noch auf die ausgezeichnete Untersuchung von R. O. Messner (FS 50 (1968) 112–143) verwiesen werden. Im nächsten Schritt (42–45) diskutiert C. die Unterscheidung zwischen einem göttlichen Attribut und dem *modus intrinsecus infinitatis*. Intrinsische Modi sind demnach immer Modi eines Attributs. Modus und Attribut sind zwar – *cum grano salis* (cf. 170f. Anm. 52 u. 53) – formal, nicht aber real verschieden. Modern gesprochen, handelt es sich bei einem *modus intrinsecus* um ein Strukturprädikat, d. h., um ein Prädikat zweiter Stufe, wobei für jedes göttliche Attribut gefordert wird, daß es diese Struktur erfüllt. Als weitere Adäquatheitsbedingung für eine explikative Einführung kommt hinzu, daß die fragliche Entität eine nicht-aristotelische Substanz (44) sein muß.

(iii) Stärker und sorgfältiger ausgearbeitet als die philosophischen Teile scheinen mir die theologischen Kap. (61–145). Positiv zu verbuchen sind auch die zahlreichen Hinweise auf aktuelle Diskussionen (Adams, Plantinga, Mann, Morris etc.), zeigen sie doch, daß ein Studium einschlägiger scotischer Texte nicht nur aufgrund historischer Interessen empfehlenswert ist. Besonders anspruchsvoll und interessant sind die Ausführungen über Scotus' Begriff der hypostatischen Union. Bei der Behandlung der Idiomenkommunikation hingegen beläßt es C. bei einigen Hinweisen auf die damit verbundenen logischen Probleme. Erfreulich ist hier der durchaus hilfreiche Hinweis auf Thomas Morris' *The Logic of God Incarnate*, Ithaca 1986.

(iv) Ein Manko ist das Fehlen der jeweiligen Originaltexte mit Übersetzung. Damit ist die Maxime der Primärtextinterpretation und der direkten Kontrollierbarkeit verletzt. Der Leser ist somit entweder – sofern überhaupt vorhanden – der Übersetzung ausgeliefert oder, wenn er, was normalerweise der Fall sein wird, nicht im Besitz der jeweils einschlägigen Scotus-Ausgabe ist, zur Konsultation einer entsprechenden Bibliothek gezwungen. Unpraktisch ist auch die Konzentration der Anmerkungen im Anschluß an den Text, weil sie für die Überprüfung zum Hin- und Herblättern zwingt.

(v) Summa summarum bietet dieses Buch trotz der vermerkten Defizite, aus denen vor allem eine nicht ausreichende Explikation von Scotus' Gottesbegriff anzumachen ist, einen breit angelegten, brauchbaren Querschnitt zu Scotus' Philosophie und Theologie. Damit wird nicht nur eine bestehende Lücke geschlossen. Das Buch führt zudem in vielen Punkten an den Forschungsstand heran und spricht darüber hinaus oft weiterführende Fragen an.

J. L. SCHERB

OTTO, WERNER, *Verborgene Gerechtigkeit: Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift „De servo arbitrio“* als Antwort auf die Theodizeefrage (Regensburger Studien zur Theologie; Band 54). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 1998. 292 S., graph. Darst., ISBN 3-631-33994-1.

„Der Skandal des Leidens ist der einzig wirklich ernst zu nehmende Einwand gegen Gott“, schreibt der Friburger Dogmatiker J. B. Brantschen OP (in: „Warum läßt der gute Gott uns leiden?“, 1986, 18). Dieser Frage und ihren Fundamenten geht die vorliegende Arbeit von W. Otto [= O.] nach, die als Dissertation beim Frankfurter Fundamentaltheologen P. Knauer SJ entstanden ist.

(1) Zunächst stellt der Autor die fundamentalen Denklösungen dar, die traditionelles Nachdenken in dieser Frage gefunden hat – philosophisch wie theologisch (17–64).

(2) Danach greift Otto einen zentralen theologischen Disput auf: die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus um *de servo* – bzw. *de libero* – arbitrio. In diesem Disput um Gottes Gnade geht es auf der Rückseite immer auch um Gottes Gerechtigkeit – die gerade vom Leiden in Frage gestellt wird (65–136).

(3) Wie das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung aussieht, klärt dann auch das Verhältnis Gottes zu den Leiden in der Welt (137–192).

(4) Also wer Gott selbst in dieser Problematik erreicht und welche Antwort der sich offenbarende Gott auf die Verborgenheit seiner Gerechtigkeit im Leiden gibt, stellt der letzte Teil des Buches dar (193–265).

(1) Philosophie und Theologie versuchen, die Existenz des Übels zu erklären und dabei sowohl ein dualistisches Weltbild zu vermeiden als auch Gott von der Verantwortung für das Übel zu entlasten. Summarisch dargestellt werden von O. die Lösungsversuche der Stoiker und des Plotinismus sowie von den christlichen Autoren Origenes, Augustinus und Thomas von Aquin. In einer zusammenfassenden Kritik dieser Antwortversuche weist O. auf die gedankliche Nähe zwischen antiker Philosophie und patristisch-mittelalterlicher Theologie in dieser Frage hin und meint: „Dies sollte eigentlich verwundern, meint doch der Glaube an den Schöpfer der Welt, wie er sich nach dem Buch Genesis darstellt, etwas völlig anderes als der stoische Pantheismus oder die neuplatonische Vorstellung einer aus dem Einen fließenden Seinsordnung“ (54). Ein Hinweis O.s auf den komplexen Prozeß, wie antike Denkformen aufgenommen und zugleich in ihrer Bedeutung christlich um-gebrochen werden, schiene (mir) hier angebracht.

O. hebt drei wichtige Grundlinien hervor, die traditionelle (christliche) Lösungsmodelle bestimmen:

– Das moralische Übel wird zurückgeführt auf die freie Abkehr des Sünders von Gott.

Diese Sünde wird von Gott nicht gewollt, aber zugelassen. Doch auch mit diesem Not-Begriff wird Gottes Verantwortung für das Böse nur scheinbar abgeschwächt, bleibt aber letztlich erhalten.

– Das physische Übel wird zurückgeführt auf das moralische Übel der Abkehr von Gott. In diesem Kontext kann Leid dann auch als Strafe für begangene Schuld oder pädagogisch läuternd verstanden werden. O. hebt hervor, daß der populäre Gedanke, Leiden sei eine Strafe für begangene Sünden, schon früh als Widerspruch zum Glauben an einen barmherzigen Gott erkannt wurde.

– Schließlich erfährt das Übel als *privatio boni* eine „ontologische Depotenziierung“. Diese Vorstellung erklärt die Ungleichwertigkeit von Gutem und Schlechtem und definiert das physische Übel zutreffend als Mangelerscheinung. „Was der Begriff nicht zu leisten vermag, ist die Auflösung des Zusammenhangs zwischen Gott und dem Übel“ (62).

Für O. zeigt sich, daß gerade das Festhalten an Gott als dem (einzigen) Schöpfer die Theodizeefrage verschärft. Er zieht das Fazit: „Während der Glaube an Gott nach Meinung der Väter durch das Theodizeeproblem nicht infrage gestellt wird, bleibt die selbstgestellte [sic! czw] Aufgabe einer Rechtfertigung Gottes allerdings ohne Lösung“ (63). In der Formulierung läßt O. schon erkennen, daß er diese selbstgestellte Frage nach der Rechtfertigung Gottes für nicht zutreffend gestellt hält.

(2) Der Hauptteil der Arbeit stellt Luthers (= L.s) Theologie nach seiner Schrift *De servo arbitrio* dar. Diese Schrift ist eine Antwort auf *De libero arbitrio* von Erasmus von Rotterdam (= E.). Der Text des E. wird aber in dieser Arbeit immer nur beiläufig behandelt, taucht aber doch so häufig auf, daß dadurch der Fluß der Darstellung etwas leidet. O. hebt die Tatsache hervor, „daß Erasmus und Luther im Ergebnis ihrer Diskussion über die Gnadenlehre weitgehend übereinstimmen“, allerdings bestünden „doch erhebliche Differenzen in den theologischen Ansätzen“ (133). Mit der Gnadenlehre verbindet die Theodizeefrage, so O., daß auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um Gnade und Freiheit „der Glaube an den gnädigen und barmherzigen Gott auf den Prüfstand gerät“ (65).

Der Autor fußt sehr stark auf Literatur, die zwischen 1958 und 1978 erschienen ist – anscheinend ist später nicht mehr viel dazu geschrieben worden. Bei seiner Darstellung hebt O. hervor, daß es sich für L. bei der Frage nach dem freien Willen des Menschen ge-

genüber der göttlichen Gnade um eine Glaubensfrage handelt. Entscheidet sich doch hier das Verhältnis von Gott und Mensch, wenn es um die Unterscheidung geht zwischen der Kraft Gottes und der menschlichen Kraft (82).

Bei E. ist die Freiheit des Menschen bestimmt als Freiheit, sich dem Heil zuzuwenden – wobei die Gnade notwendig helfen muß. Der Grund für diese Festlegung ist für E., daß der Mensch die Fähigkeit haben muß, das Gesetz zu erfüllen – sonst könnte von ihm keine Gesetzerfüllung gefordert werden. Es gibt „für Erasmus ein Zusammenwirken von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade“ (92), wobei der Beitrag der menschlichen Freiheit in der Zustimmung zum Wirken der Gnade besteht (93).

L. verwehrt sich nun dagegen, den Beitrag der menschlichen Freiheit so zu verstehen, als ob sie sich aus eigener Kraft dem Heil zuwenden kann. Sonst drohte, daß die Gnade nicht notwendig zum Heil ist. O. weist darauf hin, daß hier Luther das erasmische „*seipsum*/sich selbst dem Heil zuwenden“ interpretiert als „*suapte*/aus eigener Kraft sich dem Heil zuwenden“! Und O. fragt an dieser Stelle, ob das berechtigt ist (98).

In der Folge muß L. ein deterministisches Menschenbild bekämpfen. E. begegnet dieser Gefahr durch die Betonung der menschlichen Zustimmungsfreiheit. L. unterscheidet bei der Freiheit zwei unterschiedliche Bezugspunkte: Im Hinblick auf das, was höher ist, auf die Gnade, ist der menschliche Wille nicht frei, sondern nur im Hinblick auf das, was niedriger ist als er (Seelenkräfte, Besitz, 103).

Es geht „um die Bestreitung der Behauptung, Gottes Gnade sei vom Willen des Menschen abhängig“ (103). O. interpretiert diese Unterscheidung L.s nun wie die Unterscheidung von Natur und Gnade. Den natürlichen Dingen gegenüber ist der Mensch frei, nicht aber gegenüber dem Geschehen der Gnade (106). Hier argumentiert der Autor systematisch-theologisch, durchaus schlüssig und unter Bezug auf G. Ebelings Darstellung von L. relationalem Denken. Hier wünschte ich mir ausführlichere Belege, ob O.s Fortsetzung des Gedankengangs auch bei L. selbst so weitergeführt wird (104–107). O. selbst kommt am Ende dahin, daß er die von L. behauptete passive Tauglichkeit des Menschen für die Gnade, die *aptitudo passiva*, interpretiert als „identisch mit dem traditionellen [[katholischen!], czw]] Begriff der ‚natürlichen Gehorsamsfähigkeit‘ [*potentia oboedientialis naturalis*]“ (107).

Aus dieser Interpretation L.s ergibt sich eine wichtige hermeneutische Grundlage des weiteren Buches. Wenn L. die Vorstellung ablehnt, „der Mensch befinde sich vorgängig zum Gnadempfang an einem neutralen Ort“, befindet sich der Mensch „nie [...] in einem neutralen Gegenüber zu seinem Schöpfer“ (134). Dies läßt fraglich erscheinen, ob es menschenmöglich ist, „voraussetzungslos und neutral über die Frage nach Gottes Gerechtigkeit zu reflektieren“ (135). Zugleich ist nach dem Blick auf diese Auseinandersetzung um die Gnadennlehre „das unterscheidende Kriterium für die Brauchbarkeit einer [...] Antwort auf die Theodizeefrage, ob man sich auf sie mit Gewißheit verlassen kann“ (136).

(3) Nachdem zunächst in einem gnadentheologischen Zusammenhang über den Menschen und seine Freiheit nachgedacht wurde, folgt ein weiterer Aspekt einer theologischen Anthropologie, wenn O. die Schöpfungsvorstellung L.s (in Absetzung von derjenigen des Erasmus) darstellt. L.s Schöpfungsbegriff ist dem Autor zufolge nicht nach dem Ursache-Wirkungs-Schema („substantzontologisch“) zu verstehen, sondern „relational“, als Beziehungsgeschehen (137). Danach wird jedoch die Unterscheidung, ob Gott das Böse will oder „nur“ zuläßt – wie bei E. –, falsch. Der Gedanke an ein göttliches „Zulassen“ läuft letztlich auf die Aussage hinaus, „daß Gott im Bösen weniger mächtig sei als im Guten [...]. Diese Vorstellung bedeutet nach L. eine Einschränkung der Allmacht Gottes (140). Für L. dagegen ist alles, auch das Böse, in gleichem Maße – völlig – abhängig von Gott (148). In diesem Zusammenhang bringt der Autor einige schöne Gedanken, wie das Phänomen des Satans theologisch zu verstehen ist „als Maske der Abwesenheit Gottes“ (G. Ebeling, zitiert 149).

In seiner Schöpfungstheologie versucht Luther, „die Notwendigkeit des Schöpferwillens in einer Weise zu behaupten, welche die Freiheit des Menschen dem Weltlichen gegenüber nicht aufhebt (163). Wird wie bei E. Gottes Wirken und menschliche Freiheit, die mit Gott zusammenwirkt, additiv verstanden, folgt daraus die Vorstellung einer Konkurrenz von Schöpfer und Geschöpf (166). Dagegen versteht L. die Allmacht des

Schöpfers nicht als Kausalzusammenhang, sondern als Beziehungsbeff. Gott wirkt alles allein, auch das Böse ist von ihm als Schöpfer abhängig (171).

O. interpretiert diesen relationalen Schöpfungsbeff mit Hilfe der Begrifflichkeit seines Doktorvaters P. Knauer, der Geschöpflichkeit beschreibt als „restlos bezogen auf ... / restlos verschieden von ...“ (174). Mit Hilfe dieser Begrifflichkeit gelingt es O., eine Schwierigkeit in L. ebenfalls relationalem Schöpfungsbeff zu formulieren: Luther „verschweigt, ob es sich um eine einseitige oder um eine wechselseitige Beziehung handelt“ (177).

Wird L.s Schöpfungslehre so verstanden, daß sie die Einseitigkeit der Relation Geschöpf-Schöpfer festhält, dann sind göttliches und menschliches Wollen und Wirken nicht miteinander konkurrierend (177). Ein relationaler Schöpfungsbeff verbindet beide wichtigen Anliegen von E. und L.: „Der Mensch ist frei –, aber alles Gute verdankt er Gott allein. Der Mensch allein ist verantwortlich für das Böse –, aber auch das Böse ist nicht von Gottes Allmacht ausgeschlossen“ (187).

Einen wichtigen Unterschied im Schöpfungsbeff sieht O. darin, wie Gottes Allmacht verstanden wird. E. versteht sie so – wie es für viele gewohnt ist – als „potentielle Allmacht“ (was Gott alles tun könnte). Dagegen findet sich bei L. ein „aktualer Allmachtsbeff“ (statt, was Gott alles tun könnte, das, was er tatsächlich tut, 187). Aus einem solchen Verständnis von Gottes Allmacht ergibt sich, betont O., eine „ungemeine Verschärfung des Theodizeeproblems [... Wenn] Gottes Allmacht Gutes wie Böses [...] in gleicher Weise umfaßt [...] wird die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes mit besonderem Nachdruck laut“ (192).

(4) Dabei wird für L. diese Frage weniger angesichts des Leidens als vielmehr anläßlich der Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre eine Herausforderung: Wenn Gnade immer geschenkt und von jedem Menschen unverdient ist, warum rettet und erbarmt sich Gott dann nicht aller? (211) In diesem Zusammenhang wird von O. die Lehre L.s vom verborgenen Gott und offenbaren Gott dargestellt.

In einem ersten Aspekt zeigt O., wie diese Lehre L.s eine Kritik der Vernunftkenntnis beinhaltet. Wird die Verschiedenheit der Welt vom Schöpfer ernst genommen, gibt es „keine Argumentation, die von einem fiktiven Ort über Gott herkommt“ (214), um von dort aus über ihn und seine Gerechtigkeit zu urteilen. Natürliche Vernunft reicht nur dazu aus, Gott zu erkennen. „Um [...] Gottes Beziehung zur Welt erkennen zu können, ist man auf seine übernatürliche Offenbarung in Jesus Christus angewiesen“ (217). Jenseits der Offenbarung begegnet Gott nur als der Abwesende. Dementsprechend ist jeder „Versuch, Gott für etwas in seiner Schöpfung, das nach menschlichem Urteil nicht sein darf, zu entschuldigen, [...] eine Lästerung des Schöpfers [... Die Lästerung] besteht darin, daß die Schöpfung dem Urteil der Vernunft unterworfen wird, anstatt dem Wort des Schöpfers zu vertrauen, daß alles gut sei (Gen 1,31)“ (216). Es ergibt sich aus dieser Lehre eine Differenzierung im Gottesbild. „Anders ist über Gott oder Gottes Willen zu disputieren, der uns gepredigt, offenbart und angeboten wird, und anders über Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart und nicht verehrt wird“ (L., zit. 222).

Das Verhältnis vom verborgenen und offenbaren Gott ist nach O. nicht quasi dualistisch zu interpretieren. Er hält es für eine Fehlinterpretation, „daß der verborgene Gott entweder hinter bzw. über oder – in dualistischer Manier – neben dem offenbarten Gott verortet wird“ (232). Dagegen gilt für ihn: „Der offenbarte Gott umgreift den verborgenen. Gottes Verborgenheit wird durch die Offenbarung zwar nicht aufgehoben, aber sie ist von dieser umfaßt, in sie eingeschlossen [...] Außerhalb des Glaubens begegnet Gott nur in der Weise der Verborgenheit und Abwesenheit. [...] Auch im Glauben bleibt uns Gottes Ratschluß verborgen. Jedoch erscheint seine Verborgenheit vom Wort des Glaubens her in einem anderen Licht. [...] Im Glauben wird der Mensch mit dem verborgenen Gott versöhnt“ (235 f.).

Von L.s Gottesbeff aus formuliert der Autor eine Antwort auf die Theodizeefrage. Wird Gottes Unbegreiflichkeit ernst genommen, muß die Frage „Warum läßt Gott das Leiden zu?“, neu formuliert werden. Abgesehen vom problematischen „Zulassen“ weiß Theologie, daß „es [...] keine transzendente Regel [...] gibt], der Gottes Wille zu gehorchen hätte“ (250).

Für O. steckt in der Theodizeefrage „keine abstrakte Frage nach dem Woher des Übels, sondern eine Frage nach seinem Woraufhin. Es geht in der christlichen Theodizee nicht um die Rechtfertigung des Zustands der Welt, sondern um ganz konkrete Hoffnung und Tröstung angesichts persönlicher Erfahrung von Schmerz und Schuld. [...] Als Kurzformel für eine christliche Theodizeefrage könnte darum gelten: Wie kann man im Glauben mit dem Leid umgehen?“ (252).

Die Antwort auf diese Frage hat mit einer doppelten Verborgenheit Gottes außerhalb und innerhalb der Offenbarung zu tun: Der Inhalt des Glaubens ist nicht verborgen, braucht aber das Wort, um erkannt zu werden. Und innerhalb des Glaubens bleibt Gottes Allmacht menschlichem Begreifen entzogen (257).

O. wehrt sich gegen den Verdacht, seine dargestellte Antwort bedeute einen willkürlichen Frageabbruch: „In Wirklichkeit wird [...] nicht der Frager vertröstet, vielmehr wird das eigentliche Anliegen seiner Frage ans Licht gebracht und ernst genommen“ (262). Dieser so gestellten Frage begegnet die Antwort des Glaubens, „daß wir im Leiden nicht allein sind, [...] daß Gottes Liebe, Leid und Tod endgültig überwindet“ (268). Ein solcher Glaube befähigt zur Solidarität mit leidenden Anderen und hilft, den eigenen Zweifel als Bewährungsprobe des Vertrauens auf Gott verborgene Gerechtigkeit zuzulassen.

So steht am Ende hinter der Frage nach Gottes Gerechtigkeit die Frage, ob Gott uns Menschen gnädig ist. Und die Aufgabe der hier dargestellten Theologie ist es, durch alle scheinbaren Lösungen hindurch an der Frage so festzuhalten, daß weder Gottes Allmacht lächerlich ist, noch menschliches Fragen von einer – nur scheinbar – allwissenden Position aus geschieht. Genau das leistet diese vorzustellende Arbeit – trotz mancher verwirrenden Entwicklung der Theodizeefrage – gründlich. CH. ZIMMERMANN-WOLF

GILLNER, MATTHIAS, *Bartolomé de las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten (Theologie und Frieden; 12). Stuttgart: Kohlhammer 1997. 298 S., ISBN 3-17-013930-4.

Die Veröffentlichung der von Paulino Castañeda Delgado herausgegebenen kritischen Edition der *Obras completas* von Bartolomé de Las Casas (Madrid 1988 ff.) hat für die Erforschung dieser großen frühneuzeitlichen Gestalt eine neue Grundlage gelegt, wie auch die von Mariano Delgado herausgegebene vierbändige deutsche Werkauswahl (Paderborn 1994–1997) die Grundlage für eine Rezeption und Auseinandersetzung im deutschen Sprachraum legt. Insofern ist es zu begrüßen, daß sich die vorliegende Arbeit systematisch mit diesem Werk befaßt und als zentralen Aspekt den Beitrag des Las Casas zur Diskussion um die Legitimität der spanischen Conquista und der Herrschaftstitel herausgreift. Methodisch geht der Verf. so voran, daß er die Auffassungen des Las Casas und die seiner Kontrahenten, insbesondere des Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda, quellenbezogen analysiert und systematisch rekonstruiert, wobei er sowohl aus den argumentativen Traktaten als auch den mehr narrativen Werken schöpft.

Die Arbeit, eine moraltheologische Dissertation an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, ist in drei ungleich große Teile gegliedert, von denen der erste (21–63) die biographische Situierung der Themenstellung vornimmt und der dritte Teil (258–273) den lascasianischen Ansatz von Mission und advokatorischer Ethik resümiert. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt eindeutig auf dem zweiten, bei weitem umfangreichsten Teil (67–254), der die drei wichtigsten Legitimationsfiguren der Conquista und ihre Kritik durch Las Casas darstellt. Im einzelnen beschreibt der Verf. im ersten Teil die verschiedenen Phasen des Lebens von Las Casas, in dem das Bekehrungserlebnis von 1514 einen zentralen Platz einnimmt. Den einzelnen, auf dieses biographisch einschneidende Ereignis folgenden Phasen werden die wichtigsten Werke zugeordnet, mit denen immer auch politischen Absichten verbunden waren. Im zweiten Teil geht es um die drei Rechtstitel, die zur Legitimation der Eroberung herangezogen wurden. Hier erhebt der Verf. zunächst den jeweils ins Feld geführten Rechtstitel und seine Begründung aus den Schriften seiner Vertreter, nicht ohne die historischen Wurzeln und den zeitgenössischen Referenzrahmen zu umschreiben. Sodann erörtert er die Kritik, die Las Casas an diesen