



MICHAEL SIEVERNICH

INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION IM HORIZONT DER MENSCHENWÜRDE

Eine Mission der Frühen
Neuzeit in Amerika



Studien zur christlichen
Religions - und Kulturgeschichte

Herausgegeben von
Mariano Delgado
und Volker Leppin

Band 31

Interkulturelle Kommunikation im Horizont der Menschenwürde

Eine Mission
der Frühen Neuzeit
in Amerika

von
Michael Sievernich

Schwabe Verlag
Kohlhammer

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel,
Schweiz / W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk ein-
schließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch
verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet
werden.

Abbildung Umschlag:

Lienzo de Tlaxcaca (um 1550)

Moteczum (links) im Gespräch mit Corés
über die Dolmetscherin ›Marine‹

Wilmer, CC BY-SA 3.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>

via Wikimedia Commons

Lektorat: Guntram Förster | Lisa Neubauer

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Layout | Satz: GraphicDesign Sievernich & Rose

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4825-3 (Schwabe)

ISBN Printausgabe 978-3-17-043775-3 (Kohlhammer)

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4891-8 (Schwabe)

DOI 10.24894/978-3-7965-4891-8

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe
und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis
und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch



Inhaltsverzeichnis

11 Vorwort

1

ERSTER	17	Kampf um den ›Anderen‹
TEIL		im Amerika der Frühen Neuzeit
Entdeckung	18	Machtförmige Inklusion der Anderen
Eroberung	25	Öffentlicher Protest und moralischer Druck
Erfahrung	31	Kirchliche und staatliche Autoritäten im Widerstreit
	36	Argumentation und Anschauung

2

43	Entdeckung anderer Kultur und Religion (1498)
43	Expansion und Religion
46	Ramón Pané: Missionar und Ethnograph
49	Ethnographie und Religion
52	Christentum im indigenen Kontext

3

55	Narrativer Blick auf die <i>Conquista Mexikos</i>
57	Militärische Welt des Eroberers Bernal Díaz del Castillo
62	Spanische Eroberer und ihre Religion
65	Zur religiösen Welt der Azteken
68	Abschied von einem erobernden Gott?

4

75	Neue »Erfahrung« in der Neuen Welt
76	Gestalt und Werk des José de Acosta
79	Neue ›amerikanische‹ Denkweise
82	Vergleich, Verständigung und Ethik in <i>einer</i> Menschheit
89	›Gott‹ in der Geschichte Amerikas?

		5
ZWEITER	95	Interkulturelle Begegnung im frühen Brasilien
TEIL	96	Leben in zwei Welten: José de Anchieta
Sprache,	101	Werke und Sprachen
Kommunikation	106	Resonanz mit Natur, Kultur und autochthonen Menschen
und Translation	113	›Gott‹ sprachlich und theatralisch übersetzen
		6
	119	Sprachenpolitik in der andinen Welt des 16. Jahrhunderts
		<i>Hispanicus hispanice, Indus indice</i>
	120	Historische und theologische Grundlegung der Sprachenproblematik
	127	Krone und Kirche angesichts der indigenen Sprachen im Andenraum
	129	Die drei Provinzialkonzilien von Lima (1551-1583)
	134	Rolle der Volkssprachen und ›Neue Evangelisierung‹
		7
	139	Frühneuzeitliche Katechismen in indigenen Sprachen
	139	Mittelalterliche Aktivitäten der Mendikantenorden
	143	›Doktrinen‹ in indigenen Sprachen Amerikas
	147	Dominikanische Katechismen
	149	Pedro de Córdoba, Domingo de la Anunciación, Pedro de Feria
		8
	161	Sprachliche und kulturelle ›Übersetzung‹ des Christentums
	163	Zur sprachlichen Übersetzung des Christentums
	166	Christentum in ›kultureller‹ Übersetzung
	167	Neuzeitliche Exempel in Amerika und China
	171	Säkulare Übersetzung?

		9
DRITTER TEIL	177	Recht und Mission in der frühen Kirche Mexikos
Recht, Politik und normative Ordnungen	177	Leben und Werk des Franziskaners Juan Focher (1501-1572)
	180	Ordnung missionarischer Lebensformen
	182	Kirchliche und politische Kasuistik
	185	Rechtliche Prinzipien und theologische Innovationen
		10
	193	Humanistischer Streit um die ›Sünde‹ als Kriegsgrund
	194	Altweltliche Kriegsgründe bei Alfonso de Valdés (140-11512)
	198	Neuweltliche Kriegsgründe bei Juan Ginés de Sepúlveda (14-90-1573)
	203	Francisco de Vitoria (1483-1546) auf neuen Wegen
	206	Entpolitisierung der ›Sünde‹ als Kriegsgrund
		11
	213	Recht der Mission bei Francisco de Vitoria
	215	Argumente einer martialischen Sicht
	218	Ethische und rechtliche Bedenken
	221	Recht auf kulturelle Andersheit
	223	Pflichten und Rechte
	226	Recht auf Mission (ius praedicandi)?
		12
	233	Hat Bartolomé de Las Casas ›Menschenrechte‹ erfunden?
	234	Die Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts
	239	Menschenrechte, aber nicht für Sklaven
	244	Las Casas und ›Menschenrechte‹ im 16. Jahrhundert
	253	›Missachtete Menschenrechte‹ im 17. Jahrhundert

		13	
Vierter Teil	261	Las Casas und das Bischofsamt	
Kultur, Vergleich und Diversität	262	Vom <i>encomendero</i> zum Dominikaner	
	265	Kurze Amtszeit als Bischof in Amerika	
	268	Protest gegen bischöfliche Pastoral	
	271	Lascasianisches Bischofsideal	
		14	
	277	<i>Nouvelle France</i> : Indigene und antike Kulturen im Vergleich	
	278	Joseph-François Lafitau und die <i>Sauvages américains</i>	
	283	Interkultureller Vergleich von Sitten und Gebräuchen	
	287	Sprachliche und visuelle ›Diskurse‹	
	290	Frontispiz als hermeneutischer Schlüssel	
		15	
	295	»Glückliche Wilde« auf der Kalifornischen Halbinsel (1771)	
	295	Ein Europäer (Elsass) in Amerika (Kalifornien)	
	302	Materielle und spirituelle Kultur in Niederkalifornien	
	307	Deutung indigener Alterität	
	311	Von der Alterität zur Similarität	
		16	
	315	Eurozentrismus im Christentum?	
	315	Ethnozentrismus und Eurozentrismus	
	318	Herkunft und Verbreitung der christlichen Religion	
	322	Eurozentrik in der (Frühen) Neuzeit	
	326	Ein neuer Eurokatholizismus?	

		17	
FÜNFTER	331	Begegnung der Kulturen und Religionen	
TEIL		in Mexiko (16. Jahrhundert)	
Religion,	332	Politischer und kultureller Kontext	
Initiation und		in <i>Nueva España</i>	
Mission	335	Gestalt und Wirken des Bernardino de Sahagún	
	339	Das Religionsgespräche zwischen	
		Franziskanern und Azteken	
	345	Mit welchen Namen ›Gott‹ bezeichnen?	
		18	
	351	<i>Baptismus barbarorum</i>	
		oder christliche Initiation in der Neuen Welt	
	353	Rituelle Inklusion durch Taufe	
	358	Kognitive Instruktion durch Schrift	
	364	Multiple Partizipation durch Rechte	
		19	
	369	Normative Texte in indigenen Kontexten	
		am Beispiel von Beichtbüchern (<i>Confesionarios</i>)	
	370	Zur Übersetzbarkeit präskriptiver Texte	
	372	Kirchliche Beichtspiegel in Hispanoamerika	
	375	Beichthandbuch für Spanier	
	380	Beichtspiegel für Indios	
		20	
	387	Epochen christlicher Mission.	
		Ein kurzer Blick auf eine lange Geschichte	
	391	Resonanzräume der späten Antike	
	393	Christianisierung Europas	
	395	Mission der Frühen Neuzeit in West und Ost	
	399	Koloniale Ordnung versus Christianisierung	
	401	Fünfte Epoche: Globale Evangelisierung	
Anhang	406	Personenregister	
	412	Glossar	
	413	Bildnachweis	
	414	Fundorte	

Vorwort

Die Frühe Neuzeit war eine außerordentlich dichte und vielfältige Epoche, in deren beginnender Globalisierung das europäische Weltbild erhebliche Veränderungen erfuhr. Mit der Entdeckung des Seewegs nach Westen (1492) tauchte für Europa eine bis dahin unbekannte Landmasse auf, die sich als vierter Kontinent entpuppte und die mittelalterliche Vorstellung von drei Kontinenten (Asia, Europa, Africa) überholte. Nach dem italienischen Seefahrer Amerigo Vespucci nannte man den Kontinent »America«, der für die Europäer eine »Neue Welt« darstellte. Doch auch die zahlreichen indigenen Völker mit unterschiedlichen Kulturen, Sprachen und Religionen standen vor einer neuen – europäischen – Welt mit ihren Schiffen, Pferden und Kanonen.

Wie sich diese interkulturelle Begegnung der neuen Welten gestalten würde, war zu Beginn noch nicht abzusehen. Das Umschlagbild zeigt eine der Möglichkeiten: der aztekische Herrscher Moctezuma (1465-1520) im Gespräch mit dem Spanier Hernán Cortés (1485-1547), zusammen mit der indianischen Dolmetscherin Malintzin (um 1500-1529) in der mexikanischen Hauptstadt Tenochtitlán. Doch des iredisch gestikulierende Bild verwandelte sich alsbald zu einem martialischen Bild der Eroberung, der *conquista* des Kontinents und der alt-amerikanischen Großreiche der Azteken und der Inka. Die europäische Expansion in der Neuen Welt führte zur Etablierung iberischer Kolonialreiche in Hispano- und Luso-Amerika, die im Westen auf Edelmetalle aus waren, während im asiatischen Osten hochpreisige Gewürze und andere Reichtümer anlockten. Die iberischen Mächte folgten einer politisch-ökonomischen Logik und wurden darin später von anderen Kolonialmächten wie den Niederlanden, England, und Frankreich abgelöst.

In der Neuen Welt Amerika sahen die Europäer zahlreiche »Missionen« unterschiedlicher Art vor sich, von

diplomatischen und martialischen bis zu geographischen und linguistischen ›Missionen‹. Unter all diesen Aufgaben dürfte das herausforderndste Unternehmen jedoch die christliche Mission bei den dortigen nativen Völkern gewesen sein. Diese Mission fand zwar parallel zur kolonialen Expansion und unter dem *Patronat* der Könige statt, doch im Raum der Katholischen Kirche. In diesem geistigen Raum sollte sich die christliche Botschaft entfalten, die einer anderen Logik folgte, nämlich einer missionarisch-religiösen Logik, bei der es um eine friedliche Verbreitung des Christentums in der Neuen Welt ging. Getragen wurde diese Mission von gut ausgebildeten religiösen Eliten, etwa den Orden der Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten und anderer, die zu Tausenden ins frühneuzeitliche Amerika strömten. Sie sorgten für Begegnung und Translation, mit den Medien von Bildung und Gesundheit, von diakonischem Wirken, von Handwerk, Musik und Kunst. Daran waren Indigene mit ihren Eliten sowie mit ihren Fertigkeiten und Ideen wesentlich beteiligt.

Eine nachhaltige geistige Wirksamkeit ergab sich durch die kritische Reflexion auf das kolonialpolitische Geschehen und den Umgang mit den indigenen Völkern als Subjekten. Die Debatten auf rechtlicher und ethischer Ebene eröffneten Protagonisten wie Francisco de Vitoria (1483-1546) und Bartolomé de Las Casas (1485-1566), die mit vielen Anderen einen neuen Horizont universaler Menschenwürde eröffneten, der alles andere als selbstverständlich war. Aus diesem frühneuzeitliche Missionsverständnis besonderer Art entwickelte sich die so genannte »Schule von Salamanca«, die mit vernünftigen Argumentationsfiguren bis heute zu denken gibt, besonders über Völker- und Menschenrechte.

In dem hier vorliegenden Buch geht es um differenzierende »Tiefenbohrungen«, welche der Eigenart frühneuzeitlicher Diskurse quellenbezogen nachgeht und interkulturelle Kommunikation exemplarisch vorstellt. Das Buch gliedert die wichtigsten Themen in fünf Teile auf: (1) Sie handeln von Entdeckung, Eroberung und neuer »amerikanische« Erfahrung; (2) sie reflektieren über einheimische Sprachen, die damalige Sprachenpolitik

sowie über die sprachliche und kulturelle ›Übersetzung‹; (3) sie diskutieren politische Prozesse und rechtliche Argumente sowie die entstehenden normativen Ordnungen; (4) sie bringen Ethnozentrik und Eurozentrismus in Vergleich, aber auch indigene und europäische Kulturen, nicht ohne einen Seitenblick auf die sogenannten »Wilden«, ob *sauvages américains* in Nordamerika oder *glückliche Californier* zu werfen; (5) schließlich führen die Themen zur Frage der Vielfalt der Religionen, zu den Praktiken der Initiation und der Gewissensbildung sowie zu den Epochen christlicher Mission in den jeweiligen kulturellen Resonanzräumen. Auf diesen und anderen Feldern greifen die zwanzig Kapitel zentrale Fragestellungen in Amerika auf und und vertiefen sie historisch wie systematisch. Dieses vernetzte Vorgehen wird auch für die gegenwärtigen postkolonialen Diskurse aufklärend sein können, zumal das Buch sich weitgehend auf zeitgenössische Quellen stützt. Es geht auf Aufsätzen zurück, die über längere Zeit entstanden und von vornherein als Kapitel eines Buchprojekts konzipiert waren. Die Grundidee entsprang dem Interesse an der frühneuzeitlichen (und modernen) Geschichte Lateinamerikas, am transatlantischen Kulturaustausch, an der Kulturanthropologie, an ›Übersetzung‹, ethischen Grundfragen und Missionstätigkeit. Forschungsaufenthalte, internationale Symposien sowie Gastprofessuren in Argentinien (Buenos Aires) und Mexiko (Ciudad de México) vertieften die Kenntnisse. Für freundschaftlichen Austausch, Anregungen und Diskussionen vor Ort danke ich zahlreichen Kollegen und Kolleginnen.

Ebenso danke ich den beiden Herausgebern Prof. Dr. Mariano Delgado und Prof. Dr. Volker Leppin für die Aufnahme des Buchs in ihre Reihe *Studien zur christliche Religions- und Kulturgeschichte*. Für die Mithilfe bei den Korrekturen danke ich Guntram Förster und Lisa Neubauer. Möge das Buch dem wachsenden wissenschaftlichen Interesse an der Frühen Neuzeit in Amerikas und deren vielfältigen ›Missionen‹ förderlich sein.

Frankfurt am Main, im Mai 2023
Michael Sievernich

Interkulturelle
Kommunikation
im Horizont
der Menschenwürde

ERSTER
TEIL

Entdeckung,
Eroberung, Erfahrung



Abb 1
Denkmal des
Antón Montesino OP
1475-1540
Malecón in Santo Domingo
Dominikanische Republik
Antonio Castellanos Basich
1982

Kampf um den ›Anderen‹ im Amerika der Frühen Neuzeit

Am *Malecón*, der Strandpromenade von Santo Domingo (Dominikanische Republik), drohen noch immer die Kanonen der alten kolonialen Befestigungsanlagen, doch sie werden nun überragt von einem weniger martialischen Denkmal eigener Art. Es zeigt die monumentale Figur des Fray Antón Montesino (1475-1540) im Gewand des Dominikaners und mit der Geste des Rufers. Am Ufer des Karibischen Meers, das sich zum verbindenden und zugleich trennenden Atlantik hin öffnet, nimmt er mit seinem prophetischen »grito« (Schrei) gleichsam die beiden Kontinente Amerika und Europa in die Pflicht. Das expressive Monument aus Stein und Bronze, das der mexikanische Bildhauer Antonio Castellanos Basich (*1946) gestaltet und das Mexiko dem Land 1982 zum Geschenk gemacht hat, erinnert an eine Sternstunde der Menschheit, die berühmte Adventspredigt des Fray Antón von 1511.

Sie wurde damals zum Skandal, weil sie die zeitgenössische *political correctness* in Frage stellte, indem sie Fragen stellte. Folgende Fragen aus der unten zitierten Predigt sind am Fuß des fünfzehn Meter hohen Monuments eingemeißelt: *Decid ¿con que derecho y con que justicia teneis en cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?*¹ In äußerster Verknappung verweist der Rufer auf die Menschenwürde der Indios, die es durch Recht und Religion zu schützen gilt. Die Predigt ist eine der frühen Reaktionen auf die Eroberung des »Amerika« genannten Kontinents, aber nicht die einzige. Kaum zwanzig Jahre nach der Entdeckung durch Kolumbus führt sie eine Bewegung von Protagonisten an, welche die rechtlichen, ethischen und religiösen Probleme der Landnahme reflektierten. Dass diese Diskurse geführt werden konnten und bis hin zu königlichen Gesetzgebungen folgenreich waren, ist alles andere als selbst-

1 Deutsch: »Sagt, mit welchem Recht und welcher Berechtigung haltet ihr diese Indios in grausamer und schrecklicher Knechtschaft? Sind sie denn keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?«

verständlich, weshalb man von einer besonderen Bedeutung »dieses in der Kolonialgeschichte einmaligen Prozesses ethischer Selbstvergewisserung«² sprechen kann. Dieser Prozess mit vielen Facetten zeigt die kritische Seite missionarischer Verantwortung, die durch ihre Wirkungsgeschichte transnationale und transkontinentale Bedeutung erlangen sollte und zur Grundlegung des internationalen Rechts, der Menschenrechte und der Menschenwürde beigetragen hat.

Zunächst seien einige typologisierende Anmerkungen zum Prozess der machtförmigen Inklusion der Neuen Welt und ihrer Bewohner in das Machtgefüge des spanischen Kolonialreiches gemacht, die den Hintergrund bilden für die prophetische Machtkritik. Dabei geht es nicht einfach um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, da Befürworter und Kritiker der spanischen Landnahme und ihrer Methoden auf beiden Seiten standen.³ Überdies wird man nicht dem verbreiteten *Soupçon* folgen dürfen, wonach die Religion nur instrumental zur Erringung politischer und wirtschaftlicher Macht betrachtet wird, vielmehr wird man trotz mannigfacher Verquickung von der Eigenständigkeit des religiösen Faktors der Mission ausgehen müssen, der auch bei den Herrschenden einen zentralen Stellenwert und nicht selten politische Gestaltungskraft besaß.

Machtförmige Inklusion des Anderen

Mit der Eroberung des von Christoph Kolumbus (1451-1506) entdeckten Erdteils, für die Europäer eine »Neue Welt«, eröffneten sich neue Räume für das rivalisierende machtpolitische Handeln der iberischen Mächte. Bei der transatlantischen Expansion bewährte sich das Zusammenspiel von Militär und Wirtschaft, Sprache und Religion. Der Religion kam dabei eine besondere Stellung zu, weil sie einerseits machtpolitisch instrumentalisiert und zur religiösen Legitimation der Eroberung benutzt wurde, andererseits aber auch aufgrund ihrer eigenen Theo-Logik gegen bestimmte Formen der Machtausübung auf ihr kritisches Potential zurückgreifen konnte. Diese

2 *Mariano Delgado*, Zur Führung bereit oder Eine Nation findet ihre historische Bedeutung. Spanien um 1500, in: *Matthias M. Tischler* und *Alexander Fidora* (Hgg.), *Christlicher Norden – muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, (Erudiri sapientia 7), Münster 2011, 525-550, hier 542.

3 Vgl. zu dieser Fragestellung *Tzvetan Todorov*, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985.

4 Vgl. *Horst Pietschmann*, *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika*, Stuttgart 1980.

doppelte Rolle der Religion ergab sich aus der Tatsache, dass die spanischen Könige und die Eroberer einerseits selber gläubige Christen waren und als solche der kirchlichen Autorität unterstanden, die ihrerseits über nicht unerhebliche geistliche und pastorale äußere Machtmittel wie Predigt, öffentliche Beeinflussung, theologische Traktate, Kirchenstrafe verfügte, aber auch durch Ermahnung, Beichte, Absolutionsverweigerung, Gewissensdruck oder eschatologische Drohung auf das Innere einwirken konnte. Andererseits wurden der Krone so weitreichende Kompetenzen in Angelegenheiten der Religion zugestanden, vor allem was den Aufbau der Kirche in der Neuen Welt, die Ernennung von Bischöfen und die Organisation der Mission angeht, dass die Kirche in die machtpolitischen Bestrebungen eingebunden war. Ihre Befugnisse übte die Krone durch ihre Behörden aus, vor allem durch den politisch für Amerika zuständigen *Concejo Real y Supremo de Indias* (Indienrat) und die untergeordnete, für Steuern, Organisation und Logistik (auch in Missionsangelegenheiten) zuständige *Casa de Contratación* in Sevilla.⁴

Hieraus ergibt sich die Ambivalenz des Kampfs um den Anderen, welche in der Gleichzeitigkeit von Eroberung und Missionierung, von Schwert und Kreuz ihren Ausdruck fand. Der Kampf um den Anderen hat verschiedene semantische Facetten: Er meint einerseits den militärischen und politischen Kampf der iberischen Mächte um die Einverleibung fremder Völker in die eigenen Reiche mittels Ausdehnung der Herrschaft; er meint andererseits den geistigen Kampf um die Rechte der Anderen und ihre Verteidigung gegenüber unberechtigten Ansprüchen, vorangetragen mit den geistigen ›Waffen‹ des Arguments; und er meint schließlich die missionarischen Bemühungen um die Konversion der Indigenen, die Anhänger der verschiedenen Religionen waren. Da die Konversion zum christlichen Glauben eine freiheitliche Entscheidung des Subjekts voraussetzte, durften theoretisch weder Gewalt noch Zwangsmittel angewandt werden; doch in der Praxis sah es anders aus, da man nicht selten meinte, zu solchen Mitteln greifen zu müssen, um die Herrschaft zu sichern und der Mission den Weg zu bereiten. Exemplarisch seien mit Bezug auf die frühneuzeitliche Eroberung und Missionierung Amerikas einige Formen der machtförmigen Inklusion des Anderen benannt.

Die Verquickung von imperialer Politik, ökonomischem Interesse und religiöser Überzeugung lässt sich schon beim Entdecker der Neuen Welt, dem Genuesen Cristoforo Colombo, aufzeigen, den die *Katholischen Könige*, Isabella von Kastilien (1454-1504) und Ferdinand von Aragón (1452-1516), in ihre Dienste genommen hatten. Denn der lateinisch verfasste königliche Schutz- und Empfehlungsbrief vom 17. April 1492 umschreibt die Zwecke der mit drei bewaffneten Karavellen zu unternehmenden Reise über die

ozeanischen Meere nach Indien (*ad partes Indie*) folgendermaßen: Die Geschäfte beträfen »den Dienst an Gott und die Zunahme des rechten Glaubens sowie auch unseren Vorteil und Nutzen (*beneficium et utilitatem*)«. ⁵ Damit wird das Missionsmotiv integraler Bestandteil eines Unternehmens, das auch anderen Zwecken diene. Zu den gewiss vielfältigen Motiven gehörten politische Motive wie die Erweiterung der Herrschaftsräume, wirtschaftlicher Nutzen und lukrative Handelsbeziehungen, nicht zuletzt im Wettbewerb mit der konkurrierenden iberischen Seemacht Portugal, die den östlichen Seeweg um Afrika herum nach Asien beherrschte. Doch nicht weniger motivierend dürften für die Katholischen Könige die persönliche Glaubensüberzeugung und die päpstliche Beauftragung gewesen sein, an der Verbreitung des christlichen Glaubens mitzuwirken.

Die enge Verbindung von Macht und Religion und damit auch die politische Indienstnahme des Christentums und seine an die Expansion gekoppelte Verbreitung fanden ihre institutionalisierte Form in der Rechtsfigur des königlichen Patronats (*patronato*) über die Kirche und ihre Mission, ⁶ die später in der Figur des königlichen Vikariats übersteigert wurde. Im mittelalterlichen Eigenkirchenwesen wurzelnd, war der Patronat eine einzigartige Institution, die eine Vielzahl von Aufgaben und Privilegien umfasste, welche die Päpste im Hinblick auf die Missionierung der entdeckten oder noch zu entdeckenden Länder den spanischen Königen konzedierte. Kernstück des Patronats waren das territorial ausschließliche Recht auf Mission und zu deren Finanzierung die Überlassung des Kirchenzehnten. Diese und andere Konzessionen waren in verschiedenen Bullen niedergelegt, angefangen von den Bullen Papst Alexander VI. (1431-1503, reg. ab 1492), *Inter caetera* vom 3. und 4. Mai 1493, über die Bulle *Eximiae devotionis* vom 16. Nov. 1501 bis zur Patrontatsbulle Papst Julius II. (1434-1513), *Universalis Ecclesiae regimini* vom 28. Juni 1508. ⁷ Ähnliche Regelungen galten für den *padroado* im portugiesischen Einflussbereich, der sich mit Landnahme nach Amerika (Brasilien) und mit Stützpunkten in Asien (Indien, China, Japan) erstreckte.

Die Päpste vertrauten den Königen also das ausschließliche Recht an, die kirchliche Organisation und die Mission in den neu entdeckten Ländern zu organisieren, überließen ihnen die Finanzierung der Kirche, billigten ihnen das Vorschlagsrecht für die Besetzung der Bistümer und

⁵ Carta de los Reyes Católicos, (17 de abril 1492), in: Anuario de historia del derecho español 27/28 (1957/58) 788-789, hier 788; dt. Eberhard Schmitt (Hg.), Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 2: Die großen Entdeckungen, München 1984, 108f.

⁶ Pedro de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, tom. 1: Época del real Patronato, Rom/Caracas 1959.

⁷ America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592, tom. 1, (Collectanea Archivi Vaticani 27/1), ed. Josef Metzler, Città del Vaticano 1991, hier Dokumente 1, 2, 3, 6, 13.

aller kirchlichen Benefizien zu, überließen ihnen das Recht, die Aussendung der Missionare zu regeln. Die Könige unterwarfen die Rechtswirksamkeit päpstlicher Erlasse dem königlichen *placet*, kontrollierten die Kommunikation zwischen der römischen Kurie und den Bischöfen und regelten die Zulassung der Missionare. Damit waren die Kirche und das von den Orden getragene Missionswesen organisatorisch und finanziell vollständig von der spanischen Krone abhängig und konnten damit leicht zu einem Instrument der staatlichen Überseepolitik werden. Die enge Verknüpfung der militärischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und religiösen Dimensionen zeigt sich darin, dass die damit verbundenen Aufgaben von einer einzigen Behörde, dem Indienrat (*Concejo de Indias*) wahrgenommen wurde.

Den Rechten der Krone entsprach die umfassende Pflicht der Organisation und Finanzierung der Kirche und ihrer Mission. Dass diese Aufgabe die Herrscher im Gewissen band, sollte den kirchlichen Kritikern staatlicher Macht erlauben, mit geistlicher Macht auf das königliche Gewissen einzuwirken. Das Modell der Religion im Dienst der staatlichen Macht erhielt erst durch die Gründung der römischen Behörde der Glaubensverbreitung (*de propaganda fide*, 1622) durch den Ludovisipapst Gregor XV. (1554-1623, reg. ab 1621) ein kirchliches Gegengewicht, durch das langsam eine Entpolitisierung der Mission eingeleitet wurde. Die Beispiele einer Religionspolitik, welche sich instrumentell und legitimatorisch religiöser Motive bedient, lässt sich vielfach nachweisen, ob in Gesetzen oder Verfügungen der Könige, in juridisch-theologischen Traktaten der Gelehrten, narrativen Chroniken der Protagonisten oder Historiographen oder in pastoralen Handbüchern der Missionare. Allerdings wird eine Hermeneutik des Verdachts, wonach die Religion nur der fromme Schein ganz anderer Interessen gewesen sei, weder der historischen Wirklichkeit noch den Texten gerecht, da man bei aller funktionalen Dienstbarmachung der Religion davon ausgehen muss, dass die Akteure in der Regel subjektiv aus religiösen Überzeugungen gehandelt haben und sich sittlich und religiös in der Pflicht sahen.

Im selben Jahr 1492, in dem Kolumbus nach Westen aufbrach und Entdeckungen machte, deren Tragweite er nicht abschätzen konnte, veröffentlichte der Humanist Antonio de Nebrija (1444-1522) eine Grammatik der kastilischen Sprache (1492) und folgte damit nicht bloß einem philologischen Interesse, sondern auch einem politischen Impetus. Denn das Regelwerk sollte die Sprache vereinheitlichen und der Einheit des Reiches dienen, damit dort das Recht gelte, sowie Künste und Frieden blühten. Doch da die Geschichte lehre, wie Nebrija Prolog ausführt, dass die Sprache immer »Begleiterin« (*compañera*) der territorialen Machtentfaltung und der Reichsbildungen gewesen sei, ergebe sich ein weiterer Vorteil seiner Grammatik. Sie

könne dabei helfe, den unter spanische Herrschaft geratenen fremden Völkern die Sprache und durch sie die Gesetze der Sieger aufzuerlegen. Expansion mit Hilfe der kastilischen Sprache gehören nach Ansicht des Gelehrten zu jenem globalen Projekt der Krone, das sich der göttlichen Vorsehung (*providencia divina*) ebenso verdanke wie dem Eifer und der Mühe der Könige.⁸

Wenn man die Ideenwelt des Kolumbus anhand des Bordbuchs seiner ersten Reise analysiert, dann stößt man auf ein beherrschendes Leitmotiv des Goldes, nach dem der Admiral unentwegt fragt, ob real am Körper der Indios oder in ihren Erzählungen, und das er sich aneignen möchte. Dabei verbindet er das materielle Motiv der Suche nach Gold zwanglos mit dem religiösen Auftrag. Auf seiner ersten Indienfahrt stieß er am 12. Oktober 1492 wohl auf die kleine Insel Guanahaní, nahm sie für die spanischen Könige in Besitz und nannte sie zu Ehren des Erlösers *San Salvador*. Als er dort der Einheimischen ansichtig wurde, faszinierten ihn deren anmutige Gestalt, ihre Nacktheit und bemalten Körper, ihre schönen Gesichter und seidigen Haare, ihre Sanftmut und Waffenlosigkeit. All diese Beobachtungen und ihre lächelnde Freundlichkeit bewegten ihn zur Überzeugung, dass man sie besser »mit Liebe als durch Gewalt« (*con amor que no por fuerza*) befreien und zum Glauben bekehren wolle. Als die Indios am folgenden Tag, dem 13. Oktober 1492, in größerer Zahl mit gesponnener Baumwolle und Papageien erscheinen, ist nicht mehr von Bekehrung die Rede, vielmehr richtet sich das Interesse auf das Edelmetall. Kolumbus will wissen, ob es Gold gebe (*trabajava a saber si avía oro*), und er »sieht« bei einigen Indios goldenen Nasenschmuck.⁹ Auf die Suche nach Gold wird sich künftig seine ganze Aufmerksamkeit richten, bis dahin, dass er immer wieder darum betet, Gold oder am besten die Goldminen zu finden. Diese enge Verbindung von Gott und Gold im Bordbuch des Kolumbus überschattet vollkommen das Motiv der Glaubensverbreitung, das er am ersten Tag auf amerikanischem Boden noch anspricht und das im königlichen Schutzbrief einen der Reisezwecke bildete.

Auch bei der *conquista*, der militärischen Landnahme, verbinden die Eroberer religiöse, politische und ökonomische Motive. Bernal Díaz del Castillo (1492-1581),¹⁰ der als Soldat an der Eroberung des Aztekenreiches teilgenommen hatte, die mit der Einnahme der Hauptstadt Tenochtitlán

8 Antonio de Nebrija, Gramática de la lengua castellana, estudio y edición Antonio Quilis, Madrid 1980, 97.

9 Cristóbal Colón, Diario del primer y tercer viaje, edición de Consuelo Varela, in: Bartolomé de Las Casas, Obras completas 14, Madrid 1989, 56f (Bordbuch 12. und 13. Oktober 1492).

10 Vgl. Kap. I, 3 in diesem Band.

11 Bernal Díaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Barcelona 1975, 813.

12 Juan Ginés de Sepúlveda, Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios, edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Angel Losada, Madrid 1951, 39.

(1521) endete, schildert in seiner epischen Chronik *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* den Feldzug aus der Sicht der einfachen Soldaten, nicht des siegreichen Feldherrn. Daher erinnerte er an das Schicksal seiner gefallenen oder von den Azteken geopfert Kameraden und ihre Motivationslage. Sie seien gestorben, »um Gott und seiner Majestät zu dienen, um denen in der Finsternis das Licht zu bringen und auch, um Reichtümer zu erwerben, die alle Menschen gemeinhin erstreben.«¹¹ Die martialischen Schlachtengemälde verbinden sich dabei mit dem religiösen Vertrauen auf Gottes und Santiagos Hilfe. Immer wieder wird unser Autor zum Kritiker, ob er Plünderungen und Besitzgier geißelt, die Versklavungspraxis beklagt, die Kolonialpolitik kritisiert oder das Widerstandsrecht der Azteken bekräftigt.

Über die hier angesprochene praktische, das heißt politische, militärische und ökonomische Inklusion des Anderen hinaus, die weniger am Anderen als Subjekt interessiert ist, sondern eher an seinem funktionalen Nutzen, gibt es auch theoretische Rechtfertigungen des Eroberungskrieges der spanischen Krone, von denen die bekannteste von dem Humanisten und Hofchronisten Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) stammt. In seinem Dialog *Democrates secundus de iustis belli causis* (1541) führte er eine Reihe von Argumenten naturrechtlicher und religiöser Art an, die als »gerechte Gründe« für den Krieg in Amerika dienen sollen. Mit Bezug auf die aristotelische Lehre von Menschen, die »von Natur aus« Sklaven seien (*Politik* 1254b), begründet für ihn die Inferiorität der Indianer einen Kriegsgrund für die sich kulturell überlegen dünkenden Spanier. Auch spezifische Sünden der »Barbaren« wider die Natur, wie Kannibalismus und Menschenopfer, seien Gründe für einen »höchst gerechten Krieg« (*iustissimi belli*).¹² Denn diese Verhaltensweisen, so Sepúlvedas Argumentation, richteten sich gegen das Naturrecht und die Vernunft, deren Ordnung aber erzwungen werden müsse. Sepúlveda übernimmt also die Rechtsfigur des *bellum iustum*, die eine Theorie der Eindämmung des Krieges darstellt, weitet aber die »gerechten Gründe« aus, indem er für einen Krieg gegen die Indianer vor allem Inferiorität, Immoralität und Religionsverbreitung in Anschlag bringt. Nach der christlichen Tradition kann Ungläubigkeit (*infidelitas*) an sich kein Kriegsgrund sein, wie denn auch die Bekehrung zum Christentum prinzipiell freiwillig vonstatten gehen muss und keinen Zwang duldet wie denn schon das *Decretum Gratiani* (um 1140) den Grundsatz festhielt, dass keiner zum Glauben gezwungen werden dürfe (*ad fidem nullus est cogendus*) (Pars II, c. 23, q. 5, c. 33).

Sepúlveda begründet das martialische Vorgehen etwa mit der erlaubten oder gebotenen Nötigung, den christlichen Glauben anzunehmen. Dabei bedient er sich einer in der Kirchen- und Missionsgeschichte oft angewandten Begründung zur Rechtfertigung von Zwang und Gewalt. Es handelt sich

um das lukanische Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,23), bei dem sich die ursprünglich Eingeladenen entschuldigen und die nicht Eingeladenen zum Eintreten »genötigt« werden (*compelle intrare*). Sepúlveda behauptet nun, die »Heiden« seien nicht nur einzuladen, sondern dürften auch zum »Guten«, zu Gerechtigkeit und zur (neuen) Religion genötigt werden (*compellendos ad bonum*).¹³ In dieser Argumentationskette wird die religiöse Alterität als »iusta causa« in die klassische Theorie des *bellum iustum* so eingebaut, dass die Durchsetzung der eigenen Religion einen Eroberungskrieg rechtfertigen soll.

Eine weitere theoretische Rechtfertigung der *conquista*, welche die machtförmige Inklusion des Anderen mit biblischen und theologischen Argumenten begründet, stammt von dem Franziskaner Jerónimo de Mendieta (1525-1604). Dieser Missionar, der im Gegensatz zu Sepúlveda selbst die Neue Welt kannte, verfasste aus dieser Kenntnis heraus eine *Historia eclesiástica indiana*, welche die indianische Kirchengeschichte nicht nur schreibt, sondern auch deutet. Auch er zieht das *Compelle intrare* des lukanischen Festmahls zur Rechtfertigung gewaltsamen Vorgehens heran. Doch darüber hinaus vergleicht er in einer Allegorese der biblischen Exoduserzählung die Versklavung des Volkes Israel in Ägypten mit der Versklavung des aztekischen Volkes durch die Menschenopfer und sieht im Eroberer Mexikos, Hernán Cortés (1485-1547), einen »neuen Moses«, der in göttlichem Auftrag das indianische Volk von ihren abscheulichen Ritualen befreit und ins gelobte Land der Kirche führt. Gott habe wie bei Israel das Elend des Volkes gesehen und schicke nun die Rettung in Gestalt des Eroberers (vgl. Ex 3, 7-9). Diese Deutung untermauert Mendieta mit einer Kompensationstheorie, wonach die zeitliche Koinzidenz der Geburt von Martin Luther (1483-1546) und von Cortés auf die providentielle Rolle hinweise. Luther habe das Evangelium denen entrissen, die es seit langem kannten, Cortés dagegen habe es jenen Völkern gebracht, die es bis dahin nicht kannten.¹⁴ Diese dem franziskanischen Chiliasmus entstammende heilsgeschichtliche Deutung der Eroberung und ihrer Protagonisten präsentiert die religiöse Überhöhung der europäischen Expansion, der einerseits die biblische Exodusgeschichte und die Parallelisierung von Moses und Cortés dienen und andererseits die Kompensationstheorie, der zufolge der reformatorische Schaden für die Kirche in Europa durch die neue indianische Urkirche in Amerika ausgeglichen werde.

13 Sepúlveda, Demócrates Segundo (Anm. 12), 71.

14 Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Francisco Solano y Pérez-Lila (Biblioteca de autores españoles 260), Madrid 1973, 107-109.

15 Enrique Dussel, *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélistes de l'Indien 1504-1620*, Wiesbaden 1970.

Die Inkorporation der Neuen Welt in das spanische Herrschaftsgefüge durch politische, rechtliche, sprachliche, wirtschaftliche Mittel und ethisch-theologische Diskurse implizierte die machtförmige Inklusion der dort lebenden Völker und Menschen. Doch erhob sich in kirchlichen und missionarischen Kreisen, obgleich zumeist in kolonialen Strukturen eingebunden, scharfe Kritik am Vorgehen der kolonialen Akteure, die in den Kampf um Freiheit und Würde der indigenen Menschen mündete und zur verstärkten Wahrnehmung und Wertschätzung der fremden Kulturen und Sprachen führte. Entscheidende Kriterien dieser positiven Einstellung gegenüber dem Anderen entsprangen der schöpfungstheologisch begründeten Idee der Würde und Gleichheit aller Menschen, aus der sich die Überzeugung eines Naturrechts auf Freiheit ergibt, das wiederum an Nächstenliebe und Solidarität in Gemeinschaft zurückgebunden ist. Doch der Auslöser für diese Erinnerung an das christliche Menschenbild dürfte das Gewahrwerden des Anderen gewesen sein, das sich nicht auf äußerliche Anmut beschränkte, sondern das menschliche Wesen und sein Antlitz erblickte, gerade auch in armer und leidender Gestalt. Diese Wahrnehmung des Anderen ergab sich aus den missionarischen Aktivitäten, deren Adressaten ja freiheitliche Subjekte sein mussten, die aus freien Stücken, ohne Anwendung von Zwang und Gewalt die christliche Botschaft empfangen und sich zu eigen machen, diese aber aus freien Stücken auch ablehnen konnten.

Öffentlicher Protest und moralischer Druck

Zur Dialektik der frühneuzeitlichen Mission gehört die erstaunliche Tatsache, dass zahlreiche Missionare und Kirchenleute sich nicht einfach in die kolonialen Gegebenheiten Hispanoamerikas einfügten, sondern angesichts der Lage der indigenen Menschen auch zu kritischen Positionen fanden. Dazu zählen viele Bischöfe der ersten Stunde, die für den Schutz und die Wohlfahrt der Indianer eintraten, wie etwa Juan de Zumárraga (1468-1548), erster Erzbischof von México; Vasco de Quiroga (1470-1565), erster Bischof von Michoacán; Bartolomé de Las Casas (1485-1566), erster Bischof von Chiapas; Francisco de Marroquín (1499-1563), erster Bischof von Guatemala. Im 16. Jahrhundert bildeten sie keine Ausnahme, sondern gaben durchaus den Ton an, wie einschlägigen Studien zu entnehmen ist.¹⁵ Vor allem aber sind die zahlreichen Missionare aus den verschiedenen Ordensgemeinschaften zu nennen, die im Rahmen des Patronats auf Vorschlag der Orden von der *Casa de Contratación* in Sevilla zum Wirken in der Neuen Welt zugelassen wurden. An erster Stelle waren es die erfahrenen Mendikantenorden, zunächst die

Franziskaner, gefolgt von den Dominikanern, die über die nötigen personellen Ressourcen verfügten und in der Regel gut ausgebildet waren. Allein im 16. Jahrhundert waren es über 5400 Ordensleute, bis ins 19. Jahrhundert dann über 15.000, die meisten davon Franziskaner (56 Prozent), Jesuiten (21 Prozent) und Dominikaner (12 Prozent), aber auch Kapuziner, Merzedarier, Augustiner, Karmeliten und andere.¹⁶ Zwar fügten sie sich in die gegebenen kolonialen Verhältnisse ein, zumal sie von der Krone zugelassen, entsandt und finanziert wurden, doch nutzten sie auch ihre Gestaltungsräume. Angesichts der Unvereinbarkeit ihres missionarischen Auftrags zugunsten der Indigenen und den ernüchternden Erfahrungen mit ihren eigenen Landsleuten sahen zahlreiche Missionare das Dilemma ihrer Situation, reagierten mit pastoral-praktischen Maßnahmen oder formulierten Kritik und Widerspruch. Nicht wenige drängten darauf, die Missstände abzustellen, einige aber forderten darüber hinaus nicht nur personelle, sondern auch strukturelle Maßnahmen, etwa in Form von gesetzlichen Regelungen. Dabei hatten sie einerseits die Kompatibilität mit den normativen Vorgaben der Religion im Auge, aber auch die Gesetzeslage, nicht zuletzt den Erhalt der staatlichen Legitimität.

Prophetische Machtkritik der Ordensleute findet schon um 1500 Ausdruck, als Franziskaner die ungerechte Herrschaft der Kolumbusbrüder auf Hispaniola kritisierten. Den nachhaltigsten frühen Protest jedoch, der sich an den inhumanen Folgen der Landnahme, insbesondere an der Praxis der erzwungenen Arbeit und der Versklavung entzündete, äußerten Missionare aus dem Dominikanerorden, die in ihren Predigten das spanische Vorgehen auf der La Española (*Hispaniola*) genannten Antilleninsel (heute Dominikanische Republik und Haiti) scharf angriffen. Die Entwicklung des kolonialen Unternehmens auf der großen karibischen Insel folgte keiner vorgängigen Strategie. Vielmehr versuchte die Krone, einen Ausgleich herzustellen zwischen den Siedlern einerseits, die meist auf schnellen Reichtum und sozialen Aufstieg aus waren, und den neuen Vasallen andererseits, den Indianern, deren Leben und Freiheit in Gefahr waren. Daher schwankte die königliche Gesetzgebung zwischen dem pragmatischen Schutz der einheimischen Bevölkerung, ohne ihn allerdings gewährleisten zu können, und den Zugeständnissen an die Konquistadoren und Siedler, ohne deren

¹⁶ Johannes Meier, Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick, in: Michael Sieverich Arnulf Camps Andreas Müller Walter Senner (Hgg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz, 1992, 13–33, hier 17.

¹⁷ José María Chacón y Calvo, *Cedulario Cubano. Los orígenes de la colonización I (1493–1512)* (Colección de Documentos inéditos para la historia de Hispano-América VI), Madrid 1929, Dok. 19, 85–87.

politische und wirtschaftliche Machtbestrebungen eindämmen zu können. Schon wenige Jahre nach der Entdeckung kam es zu einer Verteilung von Land und Leuten. Mit der Praxis des *Repartimiento* suchten die Kolonisten sich die Arbeitskraft der Indios und die Reichtümer des Landes anzueignen, wogegen sich schon um 1500 der erwähnte franziskanische Protest richtete. In den Amtszeiten der folgenden Gouverneure, darunter Nicolás de Ovando (1460-1518) sollte daraus das System der *Encomienda* entwickelt werden, das den Arbeitszwang für die indianische Bevölkerung einführte, um aus der Landwirtschaft und den Goldminen Gewinne der Siedler und Tribute für die Krone zu erwirtschaften.

Um die neuen Gebiete in Übersee administrativ besser zu organisieren und den Anordnungen der Krone Nachdruck zu verleihen, wurde 1511 in Santo Domingo die erste *Audiencia* der Neuen Welt eingerichtet, eine kollegiale Behörde mit Zuständigkeit im Gerichts- und Finanzwesen und mit politischen Kompetenzen. Die zwischen Schutz und Disziplinierung der Indianer schwankende Gesetzgebung der Krone zeigt sich exemplarisch an einem administrativen Erlass (*Provisión real*), die am 20. Dezember 1503 in Medina del Campo ausgefertigt wurde und einerseits den Arbeitszwang mit der Begründung legitimierte, dass die Indianer nicht arbeiten wollten, herumvagabundierten und daher nicht bekehrt werden könnten. Zum anderen jedoch schärft der Erlass ein, dass die Indianer als freie Personen und nicht als Sklaven zu behandeln seien (*como personas libres como lo son e no como siervos*).¹⁷

Zwar urgieren die königlichen Verfügungen immer wieder die gute Behandlung der Indianer und den Auftrag zur Glaubensverbreitung, wie auch die Verleihung einer *Encomienda* an die Pflicht zum Unterhalt und zur Missionierung der Indianer gebunden war. Faktisch jedoch wirkten sich diese und die anderen Formen der unfreien Arbeit als institutionalisierte Ausbeutung und Unterdrückung der Indianer aus, die neben den eingeschleppten Infektionskrankheiten und dem Kulturschock zum massiven Rückgang der indigenen Bevölkerung auf den Antilleninseln beitrugen. Mit der Ankunft der Dominikaner im Jahr 1510 auf der Insel begann die Auseinandersetzung über die Methoden der *conquista*. Der erste Dominikanerkonvent in Amerika, zu dem auch Antón Montesino gehörte, zeichnete sich durch strenge Observanz und reformerischen Geist aus. Der junge Prior Pedro de Córdoba (1460-1525) griff mit großem Eifer die missionarische Aufgabe auf, zu der auch die Anwaltschaft für die geschundenen Indios zählte. Angesichts der schlechten Behandlung der indigenen Bevölkerung und der Verletzung ihrer Grundrechte sahen die Dominikaner sich im Gewissen verpflichtet, in Predigten öffentlich zu protestieren. So hielt nach Beratungen

im Konvent der als leicht erregbar geltende Antón Montesino am letzten Adventssonntag 1511 jene schon erwähnte Predigt, in der er wie die biblische Stimme »des Rufers in der Wüste« (vgl. Joh 1,23), nun die »Unfruchtbarkeit« in der Gewissenswüste der Spanier anklagt. Die Kernsätze der prophetischen Predigt, die Bartolomé de Las Casas in seiner *Historia de las Indias* dokumentiert hat, lauten vollständig: »Wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr gegen jene unschuldigen Völker anwendet, seid ihr alle in Todsünde und lebt und sterbt in ihr. Sagt, mit welchem Recht (*derecho*) und mit welcher Berechtigung (*justicia*) haltet ihr jene Indianer in einer so grausamen und schrecklichen Knechtschaft (*servidumbre*)? Mit welcher Vollmacht (*auctoridad*) habt ihr so verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen geführt, die ruhig und friedlich ihr Land bewohnten, von denen ihr unzählige mit Tod und unerhörten Verwüstungen ausgelöscht habt? Wie könnt ihr sie so unterdrücken und plagen, ohne ihnen zu essen zu geben oder sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich durch das Übermaß an Arbeit, die ihr ihnen auferlegt, zuziehen, und sie dahinsterben lassen, oder deutlicher gesagt, die ihr tötet, um täglich mehr Gold herauszupressen und zu erlangen? Und welche Sorgfalt wendet ihr auf, sie zu lehren, dass sie Gott ihren Schöpfer erkennen, getauft werden, Messe hören und die Sonn- und Feiertage halten? Sind dies denn keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen (*ánimas racionales*)? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht? Was für ein tiefer Schlaf, welche Lethargie hält euch umfassen? Seid sicher, dass ihr in dem Zustand, in dem ihr euch befindet, genauso wenig das Heil erlangen werdet wie Mauren und Türken, die nicht an Jesus Christus glauben und auch nicht glauben wollen.«¹⁸

Dieser öffentliche Protest wurde in der Kolonie und am Hof zum Skandal. Die betroffenen Siedler und Autoritäten verlangten einen Widerruf, zumal Montesino seine Aussagen verschärfte und den Unbußfertigen, die ihre Indios nicht freilassen wollten, die Verweigerung der Absolution bei der Beichte androhte. Die Predigten zielten also einerseits zunächst auf die handelnden Personen, doch hatten sie auch eine systemische Konnotation, da koloniale Institutionen des Arbeitszwangs (*Repartimiento*, *Encomienda*) auf den ethisch-theologischen Prüfstand gestellt wurden. Da so das wirtschaftliche

18 Bartolomé de Las Casas, Geschichte Westindiens, in: Werkauswahl, 3 Bde., hg. von Mariano Delgado, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995 (139-324), hier 226 (modifizierte eigene Übersetzung); span. Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias, tom. 3 (Obras completas 5), Madrid 1994, 1761-1765.

19 Chacón y Calvo, Cedulaario Cubano (Anm. 17), Dok. 96, S. 427-431.

20 Miguel Angel Medina, Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba, O.P. (1482-1521), Madrid 1983, hier Brief 263-268.

Kernstück des kolonialen Systems in Frage gestellt wurde, führten die Klagen der Kolonisten zu einer schnellen Reaktion der Krone. In einem in Burgos ausgefertigten Brief vom 20. März 1512 an Diego Colón (1480-1526), den Vizekönig und Kolombussohn, wies König Ferdinand (1452-1516) die skandalöse Predigt zurück, weil sie weder theologische noch kirchenrechtliche noch gesetzliche Grundlagen habe. Er bestätigte die Rechtskonformität des Arbeitszwangs und bezeichnete die Absolutionsverweigerung als zu bestrafenden Irrtum, weshalb er den *frailes* untersagt, diese Auffassungen auf der Kanzel oder in Gesprächen weiterhin zu vertreten.¹⁹ Allerdings vermochten es weder die Anweisungen der staatlichen Autoritäten noch ähnliche der kirchlichen Oberen, die eine Rebellion befürchteten, den kolonial-ethischen Disput zu beenden. Vielmehr sollte der öffentliche Protest der Dominikaner auf Española den Beginn eines ethisch-theologischen Diskurses markieren, der nicht mit einem Machtwort zu beenden war, sondern von verschiedenen Akteuren auf unterschiedlichen Ebenen nachhaltig weiterwirkte.

Eine weitere Methode der kirchlichen Machtkritik bestand darin, gegenüber den politisch verantwortlichen Akteuren moralischen Druck aufzubauen. Im erwähnten Brief vom 12. März 1512 stellte der König zwar in Abrede, dass die Anklage der Predigt Montesinos für ihn und seine Ratgeber eine Gewissenslast (*cargo de conciencia*) darstelle, doch verweist schon die für nötig erachtete Verteidigung darauf hin, welche Bedeutung dem Gewissenskonflikt auch im politischen Feld zukam. Pedro de Córdoba, der erwähnte Obere der Dominikanerkommunität, wandte sie an, als er eine Stellungnahme zur Situation der Indianer in Amerika abgab und in einem bewegenden Brief vom 28. Mai 1517 an den jungen spanischen König Karl I. die große Grausamkeit der christlichen Spanier, das System der Zwangsverteilung der Indianer (*repartimiento, encomienda*) und die dadurch bewirkte Zerstörung und Entvölkerung des Landes beklagte und anklagte. Nicht einmal der Pharao und die Ägypter hätten das Volk Israel so grausam behandelt und geknechtet. Daher fühlt er sich verpflichtet, den König darüber zu unterrichten und damit sein eigenes Gewissen zu entlasten (*descargo de mi conciencia*), nicht ohne zugleich das königliche Gewissen (*Real conciencia*) zu belasten und ihm die Erleuchtung des Heiligen Geistes zu wünschen, damit er seine Reich dem Gesetz und dem Willen Gottes konform regiere. Schwerer konnte die Klage über die Situation kaum ausfallen, die zugleich zur Anklage wurde, die Druck auf das Gewissen des Monarchen ausüben sollte. Durch diese Stilisierung politischer Herrschaftsprobleme zum Gewissenskonflikt hofften die Ordensleute, politische und rechtliche Zugeständnisse der Krone in der Indianerfrage zu erreichen.²⁰

Exemplarisch lässt sich die Anwendung dieses Mittels auch bei dem großen Verteidiger der Indianer, dem Dominikaner und späteren Bischof

Bartolomé de Las Casas, studieren. Unter seinen zahlreichen, umfangreichen Werken ragt seine kleine, aber berühmteste Schrift *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias* (1552) heraus, deren erstaunliche Wirkungsgeschichte bis heute anhält.²¹ Der 1542 in Spanien verfasste »Bericht« (*relación*) klagt in anonymen Form nicht nur einzelne Akteure der Eroberung und Kolonisierung an, sondern denunziert das spanische Herrschaftssystem, das für Las Casas vor allem in den militärischen *conquistas* und den ausbeuterischen *encomiendas* einen tyrannischen Ausdruck fand. Die im Bericht erzählten Episoden beziehen sich auf verschiedene geographische Regionen der karibischen Inseln und des amerikanischen Festlands und folgen chronologisch dem historischen Prozess der Eroberung der Neuen Welt, angefangen von der Entdeckung durch Kolumbus 1492 bis zu den Eroberungen an der Nordküste und im Süden des Festlands sowie in Peru (ab 1531) und in Neu-Granada (Kolumbien). Las Casas stilisiert zwei opponierende Gruppen von Akteuren: Zum einen die meist *naturales* genannten Indianer, deren Erscheinungsbild und Charaktereigenschaften er ausschließlich positiv darstellt; zum anderen die meist »Spanier« genannten Europäer, deren Bild fast durchgehend (abgesehen von den Missionaren), negativ ausfällt. Dieser Kontrastierung entspricht die metaphorische Bezeichnung der Indianer als »sanfte Schafe« (*ovejas mansas*) und der Spanier als »äußerst grausame Wölfe und Tiger« (*lobos e tigres y leones cruelísimos*). Das Strukturprinzip des Berichts besteht also in der Opposition von friedlichen Indianern, die sich mit einem »gerechten Krieg« gegen die Eindringlinge wehren, und grausamen Spaniern, die einen »ungerechten Krieg« gegen unschuldige Völker führen.

Dem stellt Las Casas in der an den Kronprinzen gerichteten Vorrede seines Berichts in der Metapher des »Hirten« das politische Ideal des gerechten Herrschers entgegen. Damit »zitiert« er die Kulturen des Alten Orient und der griechischen Antike, in denen der »Hirt« zur Herrschertitulatur gehörte. Aber er lässt auch das biblisch auf Jahwe (Ps 23) und auf Christus (Joh 10,11) angewandte Bild des »(guten) Hirten« anklingen. In seinem Werk führt Las Casas eine tyrannische Herrschaft vor, die ein gerechter König verhindern muss, will er nicht selbst zum Tyrannen werden.

Die kritische Aussageabsicht spiegelt sich auch in den stilistischen Mitteln der hyperbolischen Angaben oder der Reihung von Superlativen, die ein Crescendo des Grauens aufbauen, das den Leser menschlich, moralisch,

21 Bartolomé de Las Casas, Kurzgefaßter Bericht über die Verwüstung der Westindischen Länder, hg. von Michael Sievernich, Frankfurt am Main/Leipzig, 4. Aufl, 2020; Las Casas, Werkauswahl (Anm. 18), 25-138.

religiös, aber auch politisch bewegen soll. Vor allem soll der Sammelbericht spanischer Grausamkeiten das Gewissen des Königs belasten und dadurch »bewegen«. Da der König die letzte politische Verantwortung trägt, könnte ihn nur das unüberwindliche Nichtwissen darüber, was in seinen amerikanischen Besitzungen vor sich geht, vor dem Vorwurf bewahren, selbst ein tyrannischer Herrscher zu sein. Sobald er aber davon Kenntnis erhält, muss er einschreiten, wenn er sich diesem Vorwurf entziehen möchte. Daher ist die *Brevísima Relación* eine Art negativer Fürstenspiegel, der dem König vor Augen führt, was in seinem Namen geschieht und was er als gerechter Herrscher und *rex pastor* auf keinen Fall dulden darf.

Mit seiner religiös-ethisch begründeten Kritik verfolgte Las Casas das politische Ziel, die beiden in seinen Augen tyrannischen und ungerechten Institutionen der *conquistas* und *encomiendas* abzuschaffen und eine friedliche, Freiheit und Rechte wahrende Inkorporation der indianischen Reiche in die Krone Kastiliens zu gewährleisten. Damit würde der König eine doppelte Befreiung vollbringen: Die Befreiung der Indianer von Tyrannei und Bedrückung und die Befreiung der Spanier von den Sünden der Tyrannei und Unterdrückung. Man kann davon ausgehen, dass Las Casas nicht nur aus politischen Gründen moralischen Druck auf das königliche Gewissen ausüben wollte, sondern diese Methode auch eine Gewissensfrage für ihn selbst darstellt, da Schweigen Komplizenschaft bedeutet hätte.

Kirchliche und staatliche Autoritäten im Widerstreit

Für die Würde und die Freiheit des Anderen wurde in der Frühen Neuzeit sowohl auf der Ebene hoher Autorität als auch und der Ebene rationaler Argumentation gekämpft. Zu den Autoritäten im kirchlichen Bereich zählen vor allem Missionsbischöfe der Neuen Welt, die von ihren neu errichteten Bischofssitzen als unmittelbare Augenzeugen des Geschehens nicht selten gegen den Umgang mit den Indianern aus religiösen, ethischen und rechtlichen Gründen Widerspruch einlegten oder durch ihr vorbildliches Wirken die indigenen Freiheitsräume erweiterten und schützten.

Von den oben genannten Missionsbischöfen sei als einer der ersten beispielhaft der spanische Dominikaner Julián Garcés (1452-1542) genannt, ein begabter Schüler Nebrijas und ausgezeichnete Prediger am königlichen Hof, der nach seiner spanischen Karriere im hohen Alter zum Bischof (1527) ernannt wurde; seinen Sitz in Tlaxcala verlegte er später nach Puebla. Im Stil des optimistischen Renaissance-Humanismus verfasste er einen eleganten

lateinischen Brief an Papst Paul III. (1468-1549, reg. ab 1534), der in Rom gedruckt wurde und programmatisch von der Fähigkeit der Indianer in der Neuen Welt handelt, den christlichen Glauben in Freiheit anzunehmen.²² Darin lobt er aus eigener Erfahrung die indianischen Schüler in höchsten Tönen, was Talent und Begabung angeht. Sie seien lernbegierig, und einige indianische Knaben sprächen schon besser Latein als die spanischen. Außer den intellektuellen Fähigkeiten hebt er auch die besonderen Tugenden der Einfachheit und Demut hervor und vergleicht die indianische Rezeption der Wissenschaft mit vergleichbaren europäischen Prozessen, gleichsam eine neue *translatio studiorum*, die freilich eng verbunden sei mit der Annahme des Wortes Gottes und des rechten katholischen Glaubens und zu einer »neuen Herde« (*novellum gregem*) der Kirche führen werde. Überbringer dieses Briefes war der Dominikaner Bernardino de Minaya (1489-1566), Oberer der Dominikanerkommunität in der mexikanischen Hauptstadt Tenochtitlán. Er war von Mexiko nach Rom gereist, um als Augenzeuge dem Papst über die Situation in der Neuen Welt zu berichten, weitere Berichte zu überbringen, darunter auch möglicherweise die Missionstheorie von Las Casas, um möglichst eine päpstliche Stellungnahme zu erwirken. Damit umging er wie Bischof Garcés den »Dienstweg« des Kontaktes mit Rom, der normalerweise über den spanischen Indienrat führte. Damit wagten die Dominikaner eine direkte Intervention beim Papst.

Tatsächlich war diese Intervention von Erfolg gekrönt, denn es erschien eine Reihe von päpstlichen Stellungnahmen, welche für die Freiheit der Indianer eintraten und damit die Praxis der Siedler verurteilten, die Indianer zu Sklavendiensten einzuspannen. In der *Bulle Sublimis Deus (Veritas ipsa)* vom 2. Juni 1537 konstatierte Papst Paul III. – ganz im Sinn seiner Gewährsleute aus dem Dominikanerorden – darin die Fähigkeit der Indianer zum Glauben, ihr Recht auf Freiheit und Eigentum sowie die angemessene Missionsmethode. Diese Aussagen bezieht das päpstliche Dokument nicht nur auf die Indianer, sondern auch auf andere Völker, so dass die universale Geltung dieser Aussagen gesichert bleibt. Wörtlich betont die *Bulle*, dass ausnahmslos alle Indianer wirkliche und zum Glauben fähige Menschen seien, dass »die Indianer und alle anderen Völker, die künftig mit den Christen

22 Faksimile des 1537 in Rom gedruckten Briefs in: Fredi Chiapelli (ed.), *First images of America. The impact of the New World on the Old*, vol. 1, Berkeley 1976, 375-389.

23 *America Pontificia* (Anm. 7) Dok. 84; derselbe Tenor auch in der *Bulle Exponi nobis super* (1547), Dok. 141. Vgl. Außereuropäische Kirchengeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990, hg. von Klaus Koschorke, Frieder Ludwig, Mariano Delgado (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), Neukirchen-Vluyn, 2. durchg. Aufl. 2006, Nr. 226, S. 225f.

bekannt werden, auch wenn sie den Glauben noch nicht angenommen haben, ihrer Freiheit (*sua libertate*) und ihres Besitzes nicht beraubt werden dürfen, sondern diese Rechte frei und erlaubterweise (*libere et licite*) ausüben und sich ihrer erfreuen können. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand (*in servitutum*) zu versetzen, was dagegen geschieht, ist ungültig und unrechtmäßig (*irritum et inanae*). Die Indianer und die anderen Völker sind durch die Verkündigung des Wortes Gottes und das Beispiel eines guten Lebens zum Glauben an Christus einzuladen.«²³ Wegen der Übergehung des Indienrats verweigerte Kaiser Karl V. (1500-1558, reg. ab 1520) das zur Promulgation nötige Placet, so dass das Dokument nicht in Amerika verkündet werden und keine Rechtskraft entfalten konnte. Überdies musste es im folgenden Jahr auf königlichen Druck zurückgenommen werden, doch als päpstliche Lehrentscheidung behielt sie ihre Geltung, zumal auch nachfolgende Dokumente der Päpste dieselbe Linie verfolgten. So kann diese Magna Charta der Freiheit und der Menschenwürde der Einzelnen und der Völker, als Dokument der Anerkennung des Anderen, des Verbots der Sklaverei und des Gebots einer friedlichen Mission gelten.

Über die kirchlichen Autoritäten hinaus färbte der missionarische Disput um Würde, Stellung und Rechte der Indianer auch auf die Stellungnahmen der königlichen Autorität ab und auf die legislative Ausgestaltung des Umgangs mit der indianischen Welt. Das wird exemplarisch deutlich an den *ordenanzas*, die Karl V. am 17. November 1526 in Granada erließ. Diesen gesetzlichen Regelungen vorgeschaltet ist eine Situationsbeschreibung der Lage in Amerika, nur wenige Jahre nach der Eroberung des Aztekenreiches, in denen die *conquistas* freilich anhielten. Seit 1524 verfügte die Krone mit dem *Concejo de Indias* (Indienrat) über eine zentrale Behörde für die Angelegenheiten in Übersee, die mit legislativen, administrativen und gerichtlichen Kompetenzen ausgestattet war und bei der die Informationen zusammenliefen.

Die *ordenanza*, ein Dokument mit Gesetzeskraft, beklagt zunächst die schlechte Behandlung der Indianer, ihre exzessive Arbeitsbelastung in Landwirtschaft, Goldminen und Perlenfischerei sowie ihren mangelnden Unterhalt, »schlimmer als wenn sie Sklaven wären« (*peor que si fueran esclavos*). Das aber verursache den Tod vieler und sei ein Hindernis für die Bekehrung der Indios. Überdies komme es während der Erkundungen und Eroberungen durch die Spanier zur Tötung von Indios und zu Raubzügen. Als Ursache dafür nimmt das königliche Dokument eine »entfesselte Habgier« (*desordenada codicia*) an. Demgegenüber bekräftigt der König nun als seine Hauptmotivation die Missionierung, um die indigene Bevölkerung durch Predigt und gutes Beispiel der Religiösen zur wahren Kenntnis

Gottes zu führen. Praktisch suspendiert er die Lizenzen für »Eroberungen und Entdeckungen« (*conquistas y descubrimientos*) und ordnet an, dass die künftigen »Besiedlungen« (*poblaciones*) ohne Beleidigung Gottes und ohne Tötung und Beraubung der Indios zu geschehen hätten. Auf diesem Hintergrund folgt eine gesetzliche Regelung in zwölf *ordenanzas*. So sollen (i) die Schuldigen, die »gegen Vernunft und Gerechtigkeit« (*contra razón y justicia*) gehandelt haben, bestraft werden und die zu Sklaven gemachten Indios freigelassen werden, in ihre Heimat entlassen und zu ihrem Wohl »als Freie und nicht als Sklaven behandelt« werden (*que sean tratados como libres y no como esclavos*) und nicht gegen ihren Willen zur Arbeit gezwungen werden (ii). Künftige Expeditionen sollen von zwei approbierten Geistlichen begleitet werden (iii), deren Aufgabe es ist, dafür Sorge zu tragen, dass die Indianer »wie Nächste« (*bien tratados como prójimos*) behandelt werden (iv). Des Weiteren werden die Modalitäten des *Requerimiento* erwähnt und die damit verbundene, für die Indios verständliche Kommunikation, die den Auftrag der Zivilisierung und Evangelisierung verdeutlicht, um den Entdeckern und Geistlichen »unsere Gewissen zu entlasten« (*nuestras conciencias queden descargadas*) (vi). Festungsbauten sind ohne Blutvergießen, Schäden, Enteignungen so vorzunehmen, dass die Indianer wie Christen behandelt werden (vii). Überdies dürfen Indianer nicht zu Sklaven gemacht werden (ix), nicht zur Arbeit gezwungen werden, und sie müssen, wenn sie freiwillige Dienste tun, als »freie Personen« (*personas libres*) behandelt werden (x). Dasselbe gilt, wenn sie zur Zivilisierung (*policía*) und Evangelisierung Christen »anvertraut« werden, welche *encomienda* die Qualität und Fähigkeit (*habilidad*) der Indios zu berücksichtigen habe und in keiner Angelegenheit »unsere Gewissen belastet werden dürfen« (xi).²⁴ Sicher sind hier noch lange nicht alle Forderungen der Missionare erfüllt, was Verteidigung und Schutz der einheimischen Bevölkerung angeht, aber es sind jedenfalls auf gesetzlicher Ebene doch schon erhebliche Schritte seitens der Krone gemacht, auch wenn die systemische Frage der *encomienda*, die Las Casas als Wurzel allen Übels ansehen und bekämpfen wird, noch nicht im Horizont steht.

Die Autorität des Königs und des Gesetzes kommt schon in jener neuen Gesetzgebung zum Ausdruck, die nach dem Protest von Montesino und den

24 Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios, in: *Francisco Morales Padrón*, *Teoría y leyes de la conquista*, segunda edición, Sevilla 2008, 374-379.

25 Ordenanzas (Leyes de Burgos), in: *Morales Padrón* (Anm. 24), 311-326.

26 Vgl. *Isacio Pérez Fernández*, Hallazgo de un nuevo documento básico de fray Bartolomé de Las Casas. Guión de la redacción de las »Leyes nuevas de Indias«, in: *Studium. Revista de filosofía y teología* (Madrid) 32 (1992) 459-504.

27 *Leyes nuevas de Indias*, in: *Morales Padrón*, *Teoría* (wie Anm. 24) 428-448.

Beratungen einer Junta über Vorschläge zum Schutz der Indianer promulgiert wurde. Am 27. Dezember 1512 erließ König Ferdinand I. die *ordenanzas para el tratamiento de los Indios* (Gesetze über die Behandlung der Indios), die als *Leyes de Burgos* bekannt wurden.²⁵ Bis in Einzelheiten hinein regeln die 35 Gesetze zum einen die sozialen Verpflichtungen von der Sorge um Unterkunft und Unterhalt, Lohn und Freizeit, Eheschließung und eigene Traditionen, Kleidung und Essen, bis zu Bildung (Schriftlichkeit), Mutter-schutz (drei Jahre) und zur Pflicht, die Indianer mit ihrem Eigennamen zu rufen und sie nicht »Hunde« (*perros*) (ley 14) zu nennen. Zum anderen bestimmen sie ausführlich die missionarischen Pflichten, darunter die Pflichten zum Kirchenbau, zum Abhalten von Gottesdiensten und Einhalten der Gebote, zum Spenden der Sakramente sowie zur katechetischen Unterweisung durch geeignete Personen, die »mit viel Liebe und Sanftmut, «con mucho amor e dulzura« zu lehren verstehen (ley 4). Dieses Idealprogramm, das auf Zivilisierung und Missionierung durch Zusammenleben von Spaniern und Indianern setzte, wurde ein Jahr später auf Intervention von Pedro de Córdoba um einige Gesetze erweitert (*Leyes de Valladolid*, 1513), die unter anderem Minenarbeit für Frauen und Zwangsarbeit für Kinder verboten. Die Gesetze urgierten zwar Verbesserungen der Lage bis in Details, bestätigten aber das System der *Encomienda*, das Nutznießung der Arbeit und Pflicht zu Unterhalt und Religionswechsel verknüpfte.

Im Kampf um den Anderen baute kaum einer der erfahrenen Missionare der Neuen Welt so sehr auf die Autorität des Königs und der Gesetze wie Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Im Jahr 1540 fuhr Las Casas zum vierten Mal aus der Neuen Welt nach Spanien zurück, um auch im Auftrag der Mitbischöfe Francisco Marroquín von Guatemala und Juan de Zumárraga von México den König über die Situation in Amerika informieren und auf Reformen zu drängen, insbesondere die Reform des Indienrats und die Abschaffung der *Encomienda*. Auf Drängen des Las Casas berief der König eine Kommission, die eine Reform durchführen sollte, für die Las Casas die Vorlage lieferte.²⁶ Aus diesen Vorschlägen entstand ein Gesetzeswerk, das als *Leyes Nuevas* bekannt wurde. Diese Gesetze in Form einer *Real Provisión* unterzeichnete der König am 20. November 1542; promulgiert wurden sie im folgenden Jahr unter dem Titel *Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por su Magestad para la gouernacion de las Indias*.²⁷ Die Neuen Gesetze regeln neben einer Verwaltungsreform für den Indienrat und der *Audiencias* sowie Anordnungen für die Expeditionen und das Tributsystem zwei Komplexe, die für die Verteidigung und den Schutz der Indianer von zentraler Bedeutung waren: Zum einen geht es um die gute Behandlung (*buen tratamiento*) der Indianer als »freie Personen« und um das Verbot, indianische Sklaven zu

machen (*no se puede hazer esclavo yndios alguno*), da sie Vasallen der Krone Kastiliens seien (xx); die gegen Recht und Gesetz Versklavten aber sollen in Freiheit gesetzt werden (xxii). Überdies wird unter Strafe gestellt, Indios zu lebensgefährlichen Arbeiten wie Lastentragen und Perlenfischerei zu zwingen (xxiv). Schließlich untersagen die Neuen Gesetze auch eine Neuvergabe oder Vererbung von *Encomiendas* (xxvii-xxxiii). So gab es ernsthafte Versuche, die Situation der Neuen Welt auf juridischem Weg zu verbessern. Allerdings konnten die Gesetze nicht dauerhaft durchgesetzt werden und mussten auf Druck der Siedler teilweise zurückgenommen werden. Doch kannte die Frühe Neuzeit weitere Versuche, die Anerkennung des amerikanischen Anderen durchzusetzen, und zwar auf argumentativen Wegen.

Argument und Anschauung

Der Disput um Menschenwürde und Freiheitsrechte, der sich an der spanischen Eroberung und Landnahme in Amerika entzündete, fand auf der argumentativen Ebene einen Höhepunkt, als in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts der führende philosophisch-theologische Kopf Spaniens, Francisco de Vitoria (1483-1546), aufgeschreckt von den neuweltlichen Berichten, in die Debatten eingriff. Vom thomanischen Denken geprägt, reflektierte Vitoria in strenger Systematik die rechtlichen, ethischen und theologischen Probleme der europäischen Expansion und legte mit seinen Schülern das Fundament für die später so genannte »Schule von Salamanca«, ²⁸ deren Lehren völkerrechtlich, sozialetisch, staatspolitisch und theologisch nachhaltig Schule machen sollten.

Seine Argumentation entwickelte er vor allem in einer seiner Sondervorlesung »Über die kürzlich entdeckten Indien« (*De indis recenter inventis*). Dort möchte er klären, aufgrund welchen Rechts die »Barbaren« Amerikas unter die Herrschaft Spaniens gekommen sind, welche Rechte und Befugnisse die Spanier in zivilen Angelegenheiten gegenüber den Indianern haben und über welche Befugnisse die Kirche in religiösen Angelegenheiten verfügt. Unmittelbare Anstöße, sich mit dem Problem der spanischen Landnahme zu befassen, waren Briefe und Berichte aus der Neuen Welt über die gewaltsamen Ereignisse der *conquista*, wie die Eroberung des altamerikanischen Reichs

28 Vgl. *Thomas Duve*, The School of Salamanca, in: *ders.*, The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production (Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds 2), ed. by *Thomas Duve* José Luis Egío and *Christiane Birr*, Leiden/Boston Mass. 2021, 1-42.

29 *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht Politik Kirche, hgg. von *Ulrich Horst*, *Hans-Gerd Justenhoven*, J. Stüben (Theologie und Frieden 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1997; lateinischer Text und deutsche Übersetzung von *De indis* 370-541, hier nach Sigel DI und Seite zitiert.

der Azteken durch Hernán Cortés und die Tötung des legitimen Herrschers Moctezuma II. (1475-1520). Dieselbe Frage stellte sich bei der Eroberung des andinen Inkareiches durch Francisco Pizarro (1478-1541) und die Exekution des Inkafürsten Atahualpa (um 1500-1533) in Cajamarca. Solche Vorkommnisse erregten Vitoria nicht nur emotional, sondern forderten auch seinen Gerechtigkeitsinn heraus, da es sich offensichtlich um höchst ungerechte Kriege gegen unschuldige Menschen handelte.

Wenn man höre, »dass so viele Menschen getötet, so viele an sich unschuldige Menschen ausgeraubt, so viele Herren von ihren Besitzungen vertrieben und ihres Machtbereichs beraubt wurden, kann man zu Recht fragen, ob diese Vorgänge rechtmäßiger- oder unrechtmäßigerweise geschehen sind«; so leitet er seine »Vorlesung über die Indianer« (*Relectio de Indis*) ein.²⁹ Zunächst weist Vitoria all jene Thesen zurück, die in der zeitgenössischen Diskussion, zum Beispiel von Sepúlveda, zur Legitimation der Eroberung vorgebracht wurden. Gegen die These, die Bewohner Amerikas hätten ihre Herrschafts- und Eigentumsrechte durch Verfehlungen gegen das Naturrecht verwirkt und daher Strafe verdient, argumentiert Vitoria, dass moralische Verfehlungen oder Sünden keineswegs die Ausübung dieser Rechte behindern. Auch verwirft er die These, dass Herrschafts- oder Eigentumsrechte aufgrund des Unglaubens (*ratione infidelitatis*) verloren gingen, denn auch aus Gründen religiöser Überzeugungen verlöre keiner seine Rechte. Daher folgert Vitoria, »dass die Barbaren weder wegen sonstiger Todsünden noch wegen der Sünde des Unglaubens daran gehindert werden, echte Herren im öffentlichen wie im privaten Bereich zu sein, und die Güter ihres Landes von den Christen auf dieser Rechtsgrundlage nicht in Besitz genommen werden können« (I,10; DI 399). Schließlich weist er die These von der Inferiorität zurück, der zufolge die Indianer Sklaven »von Natur aus« (*servi a natura*) seien. Denn die Tatsache, dass die Indianer eine Ordnung mit Staat, Gesetzen, Arbeitsteilung und Ehe ausgebildet hätten, müsse als Zeichen des Vernunftgebrauchs (*indicium usus rationis*) gedeutet werden, wie denn »überhaupt keiner Sklave von Natur aus« sei (*nullus est servus a natura*) (I,16, DI 440). Positiv gewendet, anerkennt Vitoria das Recht auf moralische, religiöse und kulturelle Andersheit, die nicht diskriminiert oder gar kriegerisch bekämpft werden dürfe.

Diese These entfaltet er im weiteren Verlauf seiner Vorlesung systematisch, indem er sieben Rechtstitel diskutiert, die für eine Rechtfertigung der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt zwar vorgebracht werden, aber ungeeignet seien (DI 406-456). Ungeeignete seien etwa angeblichen Rechtstitel der Herrschaft von Kaiser und Papst; das Recht der Entdeckung (*ius inventionis*); die Weigerung, den Glauben an Christus anzunehmen.

Gegenüber den ungerechtfertigten Rechtstiteln kennt Vitoria allerdings sieben rechtmäßige Titel (*tituli legitimi*), die zur Legitimierung der spanischen Anwesenheit und Herrschaft geeignet sind (DI 456-487). Dazu zählen der Titel der natürlichen Gemeinschaft und Kommunikation (*titulus naturalis societatis et communicationis*), des Recht auf Freizügigkeit von Reise und Aufenthalt (*ius peregrinandi et degendi*) sowie auf Handel (*negotiari*). Auch das Recht auf Religionsverbreitung (*jus praedicandi*) und die Verteidigung Unschuldiger vor Tyrannei sowie eine wahre und freie Wahl (*veram et voluntariam electionem*) gehören dazu.

Im Rahmen eines universalen Völkerrechts, das auf dem Naturrecht und einem mehrheitlichen Konsens beruht, delegitimiert Vitoria bestimmte gewaltsame Intervention und Herrschaftsformen seiner Zeit und plädiert für Anerkennung kultureller und religiöser Alterität, die er mit der Pflicht zur interkulturellen Kommunikation verbindet. Auf diese Weise blieb er nicht bei der Kritik bestimmter Herrschaftsformen und Machtkonfigurationen seiner Zeit stehen, sondern begründete auch zukunftsweisend das Verhältnis der Völker zueinander und ihre Toleranz untereinander. Die Gleichheit aller Menschen und die im Gebot der Nächstenliebe begründete Solidarität aller Menschen sind die Grundpfeiler der vitorianischen Argumentation.

Francisco de Vitoria, der die Neue Welt nicht aus eigener Anschauung kannte, führte den Kampf um die Anerkennung des Anderen und ihrer Andersheit auf der Ebene rationaler Argumentation. Ergänzend spielt jedoch auch die Ebene der anschaulichen Wahrnehmung des Anderen eine wichtige Rolle. Auf dieser Ebene bewegten sich alle Missionare, von denen nicht wenige ihre Anschauung der indianischen Welt und des indianischen Menschen in Form von ethnographischen Berichten oder linguistischen Studien zu Papier brachten, teilweise auch mit indigener Hilfe. Exemplarisch seien unter den zahlreichen Protagonisten auf diesen Feldern des Wissens vom Anderen ein Franziskaner und sein Werk genannt. Es ist der nach seinem Geburtsort benannte Bernardino de Sahagún (1499-1590), dessen Hauptwerk *Historia general de las cosas de Nueva España* eine zweisprachige (Spanisch, Náhuatl) und illustrierte Enzyklopädie der Nahua-Kultur darstellt. Das wertvolle Original befindet sich in Florenz und heißt daher »Codex Florentinus«. Das monumentale Werk in zwölf Büchern behandelt an erster Stelle Fragen zur Religion, das heißt zur aztekischen Götterwelt und zu den sakralen Festen. Des Weiteren behandelt er die Gebiete wie Staatswesen, Medizin sowie Fauna, Flora und die unbelebte Natur. Das letzte, zwölfte Buch beschreibt die *conquista* Mexikos aus der Perspektive der Besiegten. Dieser umfassende Einblick in die hohe Kultur der Azteken vermittelt nicht

nur durch die Texte in zwei Sprachen, sondern auch durch die farbigen, von einheimischen Künstlern geschaffenen Bildern, welche die Kulturen veranschaulichen. Dieses sprachliche und künstlerische Gesamtbild verbindet europäische und indigene Perspektiven, die einen beobachtenden und verstehenden Zugang erlaubt. Das neue Wissen hat Sahagún durch systematische Befragungen mit Hilfe indigener Informanten gesammelt, die am Kolleg von Tlatelolco ausgebildet wurden und europäische Sprachen und Kultur kennenlernten. Als theologische Voraussetzung dieser verstehenden Kulturanthropologie kann die Überzeugung Sahagúns gelten, »dass diese Menschen unsere Brüder sind, die wie wir aus dem Stamm Adams hervorgegangen sind, und dass sie unsere Nächsten sind, die wir wie uns selbst zu lieben verpflichtet sind.«³⁰ Dieses theologische Vor-Urteil von der Gleichheit und Solidarität aller Menschen ermöglichte eine umfassende Anerkennung aller Anderen in ihrer Andersheit.

Zu einem verstehenden Wahrnehmen anderer Kulturen und zur sprachlichen Kommunikation mit dem Anderen bedarf es des Spracherwerbs und der Fähigkeit, wechselseitig das Eigene in der fremden Sprache und das Fremde in der eigenen Sprache zu übersetzen. Daher waren alle Bemühungen um das Verständnis der altamerikanischen Kulturen mit der Sprachenfrage verknüpft und wurden durch Nebrijas Grammatiken gewiss erleichtert. Im Gegensatz zu den Schriftkulturen Ostasiens verfügten die Sprachen der altamerikanischen Großreiche nur über rudimentäre Kommunikationssysteme wie Glyphen (Azteken) und Knotenschnüre (Inka) und mussten daher erst verschriftet und in ihrer Regelmäßigkeit und ihrem Wortschatz aufgezeichnet werden.

Dieser Aufgabe unterzogen sich die begabten und nicht selten humanistisch ausgebildeten Missionare, indem sie Grammatiken (Arte) und Wörterbücher (Vocabulario) verfassten, so dass die indigenen Sprachen bald studiert werden konnten. Einer der großen Sprachenkenner in Mexiko war der Franziskaner Alonso de Molina (1512-1584), der die Landessprache schon als Kind gelernt hatte und als Missionar des seraphischen Ordens die Sprachenfrage anging und hervorragende linguistische und katechetische Werke schuf, die auch bald gedruckt werden konnten. Sein *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1555) enthielte in einer erweiterten Neuauflage (1571) nicht weniger als 23.000 Einträge. Im Prolog dieser Fassung lobt er das Náhuatl, die *lingua franca* Mexikos, als eine

30 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición Angel María Garibay, 3. Aufl., México 1975, 20; zu Sahagún vgl. auch Kap. V, 17 in diesem Band.

reichhaltige und kunstvolle Sprache, schön an Metaphern und Redeweisen. Zugleich aber berichtet Molina vom Problem, dass für Gegenstände und Begriffe keine äquivalenten Wörter zur Verfügung stünden, so dass man auf spanische Lehnworte zurückgreifen musste. Das Multiversum der indigenen Sprachen Amerikas forderte die Missionare der Frühen Neuzeit zu außerordentlichen linguistischen Leistungen heraus, um die Sprachen in ihrer grammatikalischen Struktur zu verstehen, sie zu verschriften, wechselseitig zu übersetzen, so dass die eigene (christliche) Botschaft in die Sprachen der Anderen übersetzt werden konnte und die anderen Sprachen einen Platz in der eigenen fanden.³¹ Die Missionslinguistik dieser Zeit in Amerika hat erheblich zum Verstehen des Anderen beigetragen und den kommunikativen Prozess zwischen den Völkern und Kulturen gefördert.

Auf dem Hintergrund der europäischen Expansion in der Frühen Neuzeit, der besonders in Amerika eine machtförmige Inklusion anderer Völker und Kulturen mit sich brachte, erhob sich unter den mit der Mission betrauten Ordensleuten und Bischöfen in der Neuen Welt eine Bewegung zugunsten der einheimischen Menschen. Dieser Kampf um den Anderen und seine Anerkennung fand auf verschiedenen Ebenen Ausdruck, so im öffentlichen Protest und durch Hinweis auf Gewissenskonflikte bei den Verantwortlichen. Tatsächlich gewann der Einsatz für die Anderen legislative Dynamik, als sich höchste kirchliche und staatliche Autoritäten graduell ebenfalls für den Schutz und die Würde der Anderen einsetzten, wenn auch nicht immer mit durchgreifendem Erfolg. Auf der rationalen Ebene des Arguments agierten große Theologen der Zeit, und Missionare studierten die fremden Kulturen und Sprache, um sich und den Anderen einen verstehenden Zugang zu eröffnen. Der exemplarische, im missionarischen Milieu geführte Kampf um die Anerkennung des Anderen zeigt eine kritische Seite der neuzeitlichen Mission, deren vielfältige Facetten zunehmendes interdisziplinäres Interesse finden. Wenn sich in Zeiten der Globalisierung Raum und Zeit verdichten und die Kulturen und Religionen enger zueinander rücken, wächst auch der Bedarf an Orientierung für die wechselseitige Anerkennung und Kooperation.

31 Vgl. *Wulf Oesterreicher / Roland Schmidt-Riese*, Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarslinguistik im Epochenumbruch der Frühen Neuzeit, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 116 (1999) 62-100; *Otto Zwartjes* (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglo XVI-XVII)* (Portada hispánica 7), Amsterdam/Atlanta, GA 2000.

32 Zum Überblick vgl. *Michael Sievernich*, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009; *Johannes Meier*, Bis an die Ränder der Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock, Münster 2018.

Dabei könnten Geschichte und Theorie der christlichen Mission,³² die sich über so viele Jahrhunderte erstreckt und so viele Kulturen berührte, in ihren Dimensionen und positiven wie negativen Beispielen als eine Wissensressource sondergleichen erweisen, die nicht nur den Kirchen aus allen Völkern, sondern auch einer neuen Weltgemeinschaft der Völker zu Gute kommt, zumal die Menschenwürde nach wie vor auf dem Spiel steht. ♦