Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 105 (2011)

Artikel: Der Kampf um den Anderen in der Frühen Neuzeit : Mission und Menschenwürde in Amerika

Autor: Sievernich, Michael

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390472

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Der Kampf um den Anderen in der Frühen Neuzeit
Mission und Menschenwürde in Amerika

Michael Sievernich

Am Malecón von Santo Domingo, der Hauptstadt der Dominikanischen Republik, steht vor den kolonialen Befestigungsanlagen mit ihren noch immer drohenden Kanonen ein weniger martialisches Denkmal eigener Art. Es zeigt die monumentale Figur des Antón Montesino 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» gleichsam die beiden Kontinente Amerika und Europa in die Pflicht. Das expressive Monument aus Stein und Bronze, das der mexikanische Bildhauer Antonio Castellanos Basich gestaltet[1] 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 ausführlich 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? 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 aber eine Bewegung von Protagonisten an, welche die rechtlichen, ethischen und religiösen Probleme der Landnahme reflektierten. Dass diese Diskurse geführt werden konnten und bis hin zur Gesetzgebung folgenreich waren, ist alles andere als selbstverständlich, weshalb man von einer besonderen Bedeutung «dieses in der Kolonialgeschichte einmaligen

[1] Abbildung des Monuments: http://www.educando.edu.do/UserFiles/P0001/Image/CR_Articulos_Educando/art_estudiante/fray_anton.jpg (Zugriff 02.09.2011).

Prozesses ethischer Selbstvergewisserung»[2] sprechen kann. Dieser Prozess mit vielen Facetten zeigt die kritische Seite missionarischer Verantwortung, die durch ihre Wirkungsgeschichte von transnationaler und transkontinentaler Bedeutung war und zur Grundlegung des internationalen Rechts und der Menschenrechte ebenso beigetragen hat wie zur Begründung und Methode religiöser Kommunikation. Zunächst seien einige typologisierende Anmerkungen zum Prozess der machtförmigen Inklusion der Neuen Welt und seiner Bewohner in das Machtgefüge der spanischen Krone gemacht, die den Hintergrund für die prophetische Machtkritik und die wachsende Sorge um den indigenen Anderen bilden. 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. Auch wird man nicht dem üblichen 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 ausgehen müssen, der auch bei den Herrschenden einen zentralen Stellenwert und nicht selten politische Gestaltungskraft besass. Das Gesamtthema findet bis in die Gegenwart vielfältige Behandlung, wie auch einige Quellen bis heute immer wieder neu aufgelegt werden. Doch jede Zeit braucht einen neuen Blick auf die Quellen, wenn die Geschichte zur Lehrmeisterin der Gegenwart werden soll.

Machtförmige Inklusion des Anderen

Mit der Eroberung des von Kolumbus 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 Waffen 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 gegenüber bestimmten Formen der Machtausübung auf ihr kritisches Potential zurückgreifen konnte. Diese 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 Mittel äusserer Art wie Predigt, öffentliche Beeinflussung, theologische Traktate, Kirchenstrafe verfügte, aber auch durch Ermahnung, Beichte, Gewissensdruck oder eschatologische Drohung auf das Innere einwirken konnte. Andererseits wurden der Krone so weitreichende Kompeten-

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

zen 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 *Consejo 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 der Predigt und des Arguments; er meint auch die Bemühungen um ein kulturelles und sprachliches Verstehen sowie schliesslich die missionarischen Bemühungen um die Konversion zum christlichen Glauben. Da die Konversion zum christlichen Glauben eine freiheitliche Entscheidung voraussetzt, 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 und Ferdinand von Aragón 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 (servicium Dei) und die Zunahme des rechten Glaubens (fidei orthodoxe augmentum) sowie auch unseren Vorteil und Nutzen (benefficium et utilitatem nostram)».[5] Damit wird das Missionsmotiv integraler Bestandteil eines Unternehmens, das auch anderen Zwecken diente. 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 ibe-

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

[5] Carta de los Reyes Católicos ... (17 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, 108–109.

rischen Seemacht Portugal, die den östlichen Seeweg um Afrika 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 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 konzedierten. 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., *Inter caetera* vom 3. und 4. Mai 1493, über die Bulle *Eximiae devotionis* vom 16. November 1501 bis zur Patronatsbulle Papst Julius II., *Universalis Ecclesiae regimini* vom 28. Juni 1508.[7] Ähnliche Regelungen galten für den padroado im portugiesischen Einflussbereich, der sich nach Amerika (mit Landnahme in Brasilien) und ohne grössere Landnahme nach Asien (Indien, 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 aller kirchlichen Benefizien zu und gaben ihnen das Recht, das Missionswesen zu regeln. Die Könige unterwarfen die Rechtswirksamkeit päpstlicher Erlasse dem königlichen Placet, kontrollierten die Kommunikation zwischen der römischen Kurie und den Bischöfen und liessen die Missionare zur Ausreise zu. Damit waren die Kirche und das von den Orden getragene Missionswesen organisatorisch und finanziell vollständig von der spanischen Krone abhängig und konnte leicht zu einem Instrument der staatlichen Überseepolitik werden. Die enge Verknüpfung der militärischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und religiösen Dimensionen zeigt sich daran, dass die damit verbundenen Aufgaben von einer einzigen Behörde, dem Indienrat (Consejo de Indias) wahrgenommen wurden. 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 es 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

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

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

durch die Gründung der römischen *Congregatio de propaganda fide* (1622) ein kirchliches Gegengewicht, durch das langsam eine Entstaatlichung und 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, der «wahren Religion» den Weg zu bahnen.

Im selben Jahr 1492, in dem Kolumbus nach Westen aufbrach und die Entdeckungen machte, deren Tragweite er selbst nicht abschätzen konnte, veröffentlichte der Humanist Antonio de Nebrija eine Grammatik der kastilischen Sprache 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 überall das Recht gelte, sowie Künste und Frieden blühen. Doch da die Geschichte lehre, wie Nebrijas 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 helfen, den unter spanische Herrschaft geratenen fremden Völkern die eigene Sprache und durch sie die Gesetze der Sieger aufzuerlegen. Expansion mit Hilfe der kastilischen Sprache gehört 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: Unentwegt fragt der Admiral nach Gold, ob er es real am Körper der Indios wahrnimmt oder in ihren Erzählungen davon hört. 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 Welterlösers «San Salvador». Als er der Indios dort ansichtig wurde, faszinierte 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 Freundschaft bewegten ihn zur Überzeugung, dass man sie besser «mit Liebe als durch Gewalt» (con amor que no por fuerça) befreien und

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

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. Denn er «sieht» bei einigen Indios goldenen Nasenschmuck und will nun «wissen», ob es Gold gebe (trabajava a saber si avía oro).[9] Auf diese 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. Dieses Motiv, welches das Bordbuch des Kolumbus prägt, überschattet dann 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 militärischen Landnahme verbinden die Eroberer religiöse, politische und ökonomische Motive. Bernal Díaz del Castillo (1492–1581), der als Soldat im Heer des Hernán Cortés an der Eroberung des Aztekenreiches teilnahm, die mit der Einnahme der Hauptstadt Tenochtitlán (1521) endete, schildert in seiner epischen Chronik *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* den Feldzug aus der Sicht des Augenzeugen und einfachen Soldaten, nicht des siegreichen Feldherrn. Dabei deutet er das Eroberungsgeschehen immer wieder mit religiösen Kategorien, wie er denn auch in einem allegorischen Dialog mit der «Fama» an das Schicksal seiner gefallenen oder von den Azteken geopferten Kameraden erinnert. Sie seien gestorben, «um Gott und seiner Majestät zu dienen (servir a Dios), um denen in der Finsternis das Licht zu bringen (dar luz), und auch um Reichtümer zu erwerben (también por haber riquezas), die alle Menschen gemeinhin erstreben.»[10] In einem Atemzug nennt der Autor vier Antriebskräfte, deren Mischung die Dynamik der Eroberungskriege prägt. Zu den beiden religiösen Motiven des Dienstes für Gott und des missionarischen Dienstes für die «in der Finsternis» gesellen sich die profanen Motive des Vasallendienstes für den König und des Erwerbs von persönlichem Reichtum. Überdies verbinden sich seine Schlachtenerzählungen mit dem religiösen Vertrauen auf Gottes und Santiagos Hilfe, wie sich die politischen und ökonomischen Interessen des Königs und das eigene Besitzstreben durchaus mit einer ethischen und religiösen Grundhaltung verbinden, die den Autor, einen klassischen Konquistador, immer wieder zum Kritiker werden lassen, 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 solchen interessiert ist, sondern eher an seinem funktionalen Nutzen, gibt es auch theoretische Rechtfertigungen des Eroberungskrieges der spanischen Krone, von denen

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

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

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, dass es Sklaven «von Natur aus» gebe (*Politik* 1254b), begründet für ihn die Inferiorität der Indianer einen Kriegsgrund der kulturell überlegenen Spanier, wie auch die spezifischen Sünden der «Barbaren» wider die Natur, d.h. Kannibalismus, Idolatrie und Menschenopfer, Gründe für einen «höchst gerechten Krieg» (iustissimi belli) abgeben.[11] Denn diese Verhaltensweisen, so Sepúlvedas Argumentation, richteten sich gegen das Naturrecht und die Vernunft, deren Ordnung aber erzwungen werden müsse. Überdies könne auch die Verbreitung der christlichen Religion Grund für einen gerechten Krieg sein, um etwaige Hindernisse der Missionierung zu beseitigen. 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 jedoch kann Ungläubigkeit (infidelitas) an sich kein Kriegsgrund sein, wie denn auch die Bekehrung zum Christentum prinzipiell freiwillig vonstatten gehen muss und kein Zwang angewandt werden darf. Wie denn schon das zum *Corpus Juris Canonici* gehörende *Decretum Gratiani* (um 1140) den Grundsatz festhält, dass niemand zum Glauben zu zwingen ist (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» in der Vulgataübersetzung). Aufgrund der Auslegung des Augustinus folgerte die Kanonistik des Mittelalters aus dieser Bibelstelle, dass bei Ketzerbekämpfung und Heidenbekehrung Zwangsmittel erlaubt seien. Sepúlveda knüpft daran an und behauptet, die «Heiden» seien nicht nur einzuladen, sondern dürften auch zum Guten, zu Gerechtigkeit und Religion genötigt werden (compellendos ad bonum).[12] 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.

[11] 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.

[12] Sepúlveda, Demócrates Segundo (wie Anm. 11), 71.

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 unter den Riten der Menschenopfer und sieht im Eroberer Mexikos, Hernán Cortés, einen «neuen Moses», der in göttlichem Auftrag das indianische Volk von ihren abscheulichen Riten 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. Exodus 3,7–9). Diese Deutung untermauert Mendieta mit einer Kompensationstheorie, wonach die zeitliche Koinzidenz der Geburt von Luther und Cortés im Jahr 1485 (Luther wurde 1483 geboren) 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.[13] 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 providentielle Kompensationstheorie, derzufolge der reformatorische Schaden für die Kirche in Europa durch die neue indianische Urkirche in Amerika ausgeglichen werde.

Die Inkorporation Hispanoamerikas in das spanische Herrschaftsgefüge durch politische, rechtliche, sprachliche, ökonomische Mittel und durch ethisch-theologische Diskurse implizierte die machtförmige Inklusion der dort lebenden Völker und Menschen. Doch genau am Vorgehen der kolonialen Akteure erhob sich in kirchlichen und missionarischen Kreisen, obgleich sie in koloniale Strukturen eingebunden waren, eine harsche Kritik, die in den Kampf um Freiheit und Würde der indigenen Menschen mündete und zur verstärkten Wahrnehmung und Wertschätzung der fremden Kulturen und Sprachen beitrug. Entscheidende Kriterien dieser anderen 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 der 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 er-

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

blickte, gerade auch in jener leidenden Gestalt, mit welcher der Weltenrichter im biblischen Gleichnis sich selbst identifiziert hatte (Mt 25,40–46). 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, 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 nur in die kolonialen Gegebenheiten Hispanoamerikas einfügten, sondern angesichts der Lage der indigenen Menschen auch zu kritischen Positionen fanden. Sie fügten der geographischen Entdeckung Amerikas eine nicht weniger bedeutsame Entdeckung hinzu, die Entdeckung des Anderen. Zu den Geistlichen zählen die zahlreichen Bischöfe, die für den Schutz der Indianer eintraten, wie etwa Bartolomé de las Casas (Chiapas), Agustín de la Coruña (Popayán), Julián Garcés (Tlaxcala), Francisco de Marroquín (Guatemala), Toribio de Mogrovejo (Lima), Vasco de Quiroga (Michoacán), Antonio de Valdivieso (Nicaragua), Juan de Zumárraga (México), um nur einige aus dem 16. Jahrhundert zu nennen. Sie bildeten keine Ausnahme, sondern gaben durchaus den Ton an, wie einschlägigen Studien zu entnehmen ist.[14] Vor allem aber sind die zahlreichen Missionare aus den in Amerika tätigen Orden zu nennen, die im Rahmen des Patronats auf Vorschlag der Orden zum Wirken in der Neuen Welt zugelassen wurden. Zuerst waren es die Mendikantenorden, zunächst die Franziskaner, gefolgt von den Dominikanern, die über die nötigen personellen Ressourcen verfügten und hoch motivierte und gut ausgebildete Missionare schicken konnten. Allein im 16. Jahrhundert waren es über 5.400 Ordensleute, bis ins 19. Jahrhundert dann über 15.000, die meisten davon Franziskaner (56%), Jesuiten (21%) und Dominikaner (12%), aber auch Kapuziner, Merzedarier, Augustiner, Karmeliten und andere.[15] Zwar fügten sie sich in die gegebenen kolonialen Verhältnisse, zumal sie von der Krone abhängig waren, doch nutzten sie auch ihre Gestaltungsräume. Angesichts der Unvereinbarkeit ihres missionarischen Auftrags zugunsten der Indianer 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, die nicht nur fallbezogen blieben, sondern auch systemische Züge annehmen konnten. Nicht wenige drängten darauf, die Missstände abzustellen, einige aber forderten darüber hinaus nicht nur perso-

[14] Enrique Dussel, Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'Indien 1504–1620, Wiesbaden 1970.

[15] Johannes Meier, Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick, in: Michael Sievernich u.a. (Hg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 13–33, hier 17.

nelle, 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 Zwangsarbeit 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 politische und wirtschaftliche Machtbestrebungen wirkungsvoll 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 (1502–1509), 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 politischen Kompetenzen. Die zwischen Schutz und Disziplinierung der Indianer schwankende Gesetzgebung der Krone zeigt sich exemplarisch an einer *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 schärfte 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).[16]

[16] José María Chacón y Calvo, Cedulario Cubano. Los orígenes de la colonización I (1493–1512), Madrid 1929 (Colección de Documentos inéditos para la historia de Hispano-América 6), Dok. 19, 85–87.

Zwar urgierten 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 in 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 griff mit grossem Eifer die missionarische Aufgabe auf, zu der auch die Anwaltschaft für die Indios zählte, deren Nöte zum Himmel schrieen. Angesichts der schlechten Behandlung der indigenen Bevölkerung und der Verletzung ihrer Grundrechte sahen die Dominikaner es als ihre Gewissenspflicht an, in Predigten öffentlich zu protestieren. So hielt nach Beratungen im Konvent der als leicht erregbar geltende Antón Montesino am Adventssonntag 1511 jene Predigt, in der wie bei Johannes dem Täufer die Stimme des Rufers in der Wüste laut wurde (*vox clamantis in deserto*, Joh 1,23), in der Gewissenswüste der Spanier, wie das treffende Bild sagt. Die Kernsätze der prophetischen Predigt, die Bartolomé de las Casas in seiner *Historia de las Indias* dokumentiert hat und die zum Teil am oben erwähnten Monument für Montesino erscheinen, lauten:

> «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 Gerechtigkeit (justicia) haltet ihr jene Indianer in einer so grausamen und schrecklichen Knechtschaft (servidumbre)? Mit welcher Vollmacht 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 umfangen? Seid sicher, dass ihr in dem Zustand, in dem ihr euch befindet, genausowenig das Heil erlangen werdet wie Mauren und Türken, die nicht an Jesus Christus glauben und auch nicht glauben wollen.»[17]

[17] Bartolomé de las Casas, Werkauswahl, hg. von Mariano Delgado, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995 (Geschichte Westindiens 139–324), hier III, 4; 226 (modifizierte eigene Übersetzung); span. Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias, tom. 3, Madrid 1994 (Obras completas 5), 1761–1765.

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 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 wies König Ferdinand die skandalöse Predigt zurück, weil sie weder theologische und kanonistische 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.[18] Allerdings vermochten es weder die Anweisungen der staatlichen Autoritäten noch ähnliche der kirchlichen Oberen wie Alonso de Loaysa, der eine Rebellion befürchtete, den kolonialethischen 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 20. 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 diese für nötig erachtete Verteidigung darauf hin, welche Bedeutung dem Gewissenskonflikt auch im politischen Feld zukam. Pedro de Córdoba, der erwähnte Obere der Dominikanerkommunität auf Española, 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 König Karl I. (V.) die 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 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 Reiche dem Gesetz und dem Willen Gottes konform regiere. Schwerer konnte die Klage über die Situation kaum ausfallen, die zugleich zur Anklage wurde und

[18] Chacón y Calvo, Cedulario Cubano (wie Anm. 16), Dok. 96, 427–431.

als solche Druck auf das Gewissen des Monarchen ausübte. Durch diese Stilisierung politischer Herrschaftsprobleme zum Gewissenskonflikt hofften die Ordensleute, politische und rechtliche Zugeständnisse der Krone in der Indianerfrage zu erreichen.[19]

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 berühmte Schrift *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias* (1552) heraus, deren erstaunliche Wirkungsgeschichte bis heute anhält.[20] Der 1542 in Spanien verfasste «Bericht» (relación) klagt in anonymer 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 Philipp 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) oder Christus (Joh 10,11) angewandte Bild des (guten) Hirten anklingen, sowie in Kombination mit der Metaphorik von Schafen und Wölfen die «Fürstenspiegel», sei es die altspanischen wie das Regelbuch *Libro de los doce sabios o de la Lealtad y de la Nobleza* aus der Zeit

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

[20] Deutsche Übersetzung mit Kommentar in: Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, hg. von Mariano Delgado, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 25–138. Span. Bartolomé de Las Casas, Obras completas, Bd. 10: Tratados de 1552, impresos por Las Casas en Sevilla, edición Ramón Hernández, Madrid 1992.

König Alfons X. oder sei es die *Institutio principis christiani* (1515), den Fürstenspiegel des Erasmus von Rotterdam. In diesem Sinn kann Las Casas' Bericht über die tyrannische Herrschaft als Fürstenspiegel verstanden werden, der vor tyrannischer Herrschaft warnt.

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, 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, kann 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 zulassen 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 war, da Schweigen Komplizenschaft bedeutet hätte.

Kirchliche und staatliche Autorität

Für die Würde und die Freiheit des Anderen wurde in der Frühen Neuzeit auch auf der Ebene hoher Autoritäten gekämpft. Zu den Autoritäten im kirchlichen Bereich zählen vor allem die 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.

Beispielhaft ist der spanische Dominikaner Julián Garcés (1452–1542) zu nennen, ein begabter Schüler Nebrijas und ausgezeichneter Prediger am königlichen Hof, der nach seiner spanischen Karriere im hohen Alter zum Bischof von Tlaxcala (1527) ernannt wurde und den Bischofssitz später nach Puebla verlegte. Im Stil des optimistischen Renaissance-Humanismus mit seiner Rezeption der antiken Kultur verfasste er einen eleganten lateinischen Brief an Papst Paul III., in Rom gedruckt unter dem programmatischen Titel: *De habilitate et capacitate*

gentium sive Indorum novi mundi nuncupati ad fidem Christi capessendam, & quam libenter suscipiant.[21] Darin lobt er aus eigener Erfahrung die indianischen Schüler in höchsten Tönen, was Talent und Begabung angeht. Sie seien lernbegierig und fleissig, 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 ist mit der Annahme des Wortes Gottes und des rechten katholischen Glaubens und zu einer «neuen Herde» (novellum gregem) der Kirche führen soll. 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 möglicherweise auch die Missionstheorie von Las Casas. Auf diesem Weg beabsichtigte er, möglichst eine päpstliche Stellungnahme zugunsten der Indianer zu erwirken, umging aber mit diesen direkten Intervention den «Dienstweg» des Kontaktes amerikanischer Kirchenleute mit Rom, der über den Indienrat in Spanien führte.

Tatsächlich war diese Intervention von Erfolg gekrönt, denn nach dieser Begegnung erschien die erste einer Reihe von päpstlichen Stellungnahmen, welche für die Freiheit der Indianer eintraten und damit die Praxis der Siedler, die Indianer «wie Tiere» zum Sklavendienst einzuspannen, verurteilten. In der Bulle *Sublimis Deus* (*Veritas ipsa*) vom 2. Juni 1537 konstatierte Papst Paul III. ganz im Sinn seiner Gewährsleute aus dem Dominikanerorden die Fähigkeit der Indianer zum Glauben, ihr Recht auf Freiheit und Eigentum; überdies urgierte er eine angemessene Missionsmethode durch Predigt und gutes Beispiel. 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 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 servitutem) zu versetzen, was dagegen geschieht, ist ungültig und unrechtmässig. Die Indianer und die anderen Völker sind durch die Verkündigung des Wortes Gottes und das Beispiel eines guten Lebens zum Glauben an Christus einzuladen.»[22]

[21] Faksimile des 1537 in Rom gedruckten Briefes in: Fredi Chiapelli (Ed.), First images of America. The impact of the New World on the Old, Bd. 1, Berkeley 1976, 375–389.

[22] America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592, Bd. 1 (Collectanea Archivi Vaticani 27/1), ed. Josef Metzler, Città del Vaticano 1991, hier Dok. 84; derselbe Tenor

Wegen der Übergehung des Indienrats verweigerte Karl V. das zur Promulgation nötige Placet, so dass die Bulle in Amerika nicht verkündet werden und Rechtskraft entfalten konnte. Überdies musste die Bulle im folgenden Jahr auf königlichen Druck zurückgenommen werden, doch die päpstliche Lehrentscheidung behielt ihre Geltung, zumal auch nachfolgende Dokumente der Päpste dieselbe Linie verfolgten. So kann diese Magna Charta der Freiheit der Menschen und Völker als Dokument der Anerkennung des Anderen, des Verbots der Sklaverei und der friedlichen Mission gelten. Zwar konnte die damalige Veröffentlichung verhindert werden, nicht jedoch ihre lehramtliche Geltung und ihre geistige Wirkungsgeschichte.

Über die kirchlichen Autoritäten hinaus färbte der missionarische Disput um Würde, Stellung und Rechte der Indianer auch auf die Stellungnahmen der königlichen Autorität und auf die legislative Ausgestaltung des Umgangs mit der indianischen Welt ab. Das wird exemplarisch deutlich an den *ordenanzas*, die Karl V. am 17. November 1526 in Granada erliess. Zu dieser Zeit lag die Eroberung des Aztekenreiches nur wenige Jahre zurück, und die Phase der Erkundungen und Eroberungen der Küstengebiete des Festlands hielt an. Seit 1524 verfügte die Krone mit dem Indienrat über eine zentrale Behörde für die Angelegenheiten in Übersee, mit legislativen, administrativen und gerichtlichen Kompetenzen. Das mit Gesetzeskraft ausgestattete Dokument von 1526 beklagt zunächst die schlechte Behandlung der Indianer, ihre exzessiven Arbeiten in Landwirtschaft, Goldminen und in der 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 durch die eigenen Leute zu Tötungen der Indianer und zu Raubzügen während der Erkundungen und Eroberungen. Als Ursache dafür nimmt das königliche Dokument eine «entfesselte Habgier» (desordenada codicia) an. Demgegenüber bekräftigt der König nun als seine Hauptmotivation die Mission, um die Indios durch Wort und gutes Beispiel der Religiosen zur wahren Kenntnis Gottes zu führen. Praktisch suspendiert er die Lizenzen für «Eroberungen und Entdeckungen» (conquistas y descubrimientos) und ordnet an, dass die künftigen «Entdeckungen und Besiedlungen» (descubrimientos y poblaciones) ohne Beleidigung Gottes und ohne Tötung und Beraubung der Indios zu geschehen haben. Auf diesem Hintergrund folgt eine gesetzliche Regelung in zwölf *ordenanzas*. So sollen die Schuldigen, die «gegen Vernunft und Gerechtigkeit» (contra razón y justicia) gehandelt haben, bestraft werden (I) und die zu Sklaven gemachten Indios freigelassen, in ihre Heimat entlassen und zu ihrem Wohl «als Freie und nicht als Sklaven behandelt» (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),

---

auch in der Bulle *Exponi nobis super* (1547), Dok. 141. Dt. Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado, Düsseldorf 1991, 151–152.

deren Aufgabe es ist, dafür Sorge zu tragen, dass die Indianer «wie Nächste» (bien tratados como prójimos) gut behandelt werden (IV). Des weiteren werden die Modalitäten des *Requerimiento* erwähnt sowie die damit verbundene Kommunikation mit den Indios, die den Auftrag der Zivilisierung und Evangelisierung verdeutlichen soll, was den Entdeckern und Geistlichen, um «unsere Gewissen zu entlasten» (nuestras conciencias queden descargadas), als Gewissenslast auferlegt wird (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 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).[23] Sicher sind hier noch lange nicht alle Forderungen der Missionare erfüllt, was Verteidigung und Schutz der Indianer angeht, doch werden hier auf gesetzlicher Ebene schon erhebliche Schritte seitens der Krone gemacht, wenn auch 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 zum Schutz der Indianer kam schon in jener neuen Gesetzgebung zum Ausdruck, die nach dem Protest von Montesino und den Beratungen einer Junta promulgiert wurde. Am 27. Dezember 1512 erliess der König die *Ordenanzas para el tratamiento de los Indios* (Gesetze über die Behandlung der Indios), die als *Leyes de Burgos* bekannt wurden.[24] 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), Mutterschutz (drei Jahre) und zur Pflicht, die Indianer mit ihrem Eigennamen zu rufen und sie nicht *perros*, *Hunde* (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 «con mucho amor e dulzura» (mit viel Liebe und Sanftmut) 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 Verbes-

[23] Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios, in: Francisco Morales Padrón, Teoría y leyes de la conquista, segunda edición, Sevilla 2008, 374–379.

[24] Ordenanzas para el tratamiento de los indios (las leyes de Burgos), in: Morales Padrón, Teoría y leyes (wie Anm. 23), 311–326.

serungen der Lage bis ins Detail, bestätigten aber das System der Encomienda, das Nutzniessung der Arbeit und Missionierung der zur Arbeit Gezwungenen verknüpfte.

Im Kampf um die Verteidigung des 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 zu 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.[25] 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.*[26] Die Neuen Gesetze regeln neben einer Verwaltungsreform für den Indienrat und die 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 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), auch wenn die Gesetze nicht voll durchgesetzt werden konnten und bezüglich der Encomienda teilweise zurückgenommen werden mussten. Im Kampf um den Anderen verstand Las Casas seinen Einfluss am Hof für die legislative Verteidigung der Indios zu nutzen.

Argumentation 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 Kopf der spanischen Spätscholastik, der Theologe Francisco de Vitoria (1483–1546), aufgeschreckt von den neuweltlichen Berichten, in die Debatten

[25] 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.

[26] Leyes nuevas de Indias, in: Morales Padrón, Teoría y leyes (wie Anm. 23), 428–448.

eingriff. Vom thomanischen Denken geprägt, reflektierte Vitoria in strenger Systematik die rechtlichen, ethischen und theologischen Probleme der europäischen Expansion und legte mit seinen Schülern die geistigen Fundamente der «Schule von Salamanca», deren Lehren völkerrechtlich, sozialethisch, staatspolitisch und theologisch nachhaltig Schule machen sollten.

Seine Argumentation entwickelte er vor allem in einer seiner lateinisch vorgetragenen Sondervorlesung, der Relectio *De indis recenter inventis*. Hier möchte er klären, aufgrund welchen Rechts die «Barbaren» Amerikas unter die Herrschaft der Spanier gekommen sind, welche Rechte und Befugnisse die Spanier in zivilen Angelegenheiten gegenüber den Indianern haben und welche Befugnisse die Kirche in religiösen Angelegenheiten hat. Unmittelbare Anstösse, sich mit dem Problem der spanischen Landnahme zu befassen, waren für Vitoria Briefe und Berichte aus der Neuen Welt über die gewaltsamen Ereignisse der Conquista, wie die Eroberung des mesoamerikanischen Aztekenreiches durch Hernán Cortés und die Tötung des legitimen Herrschers Moteuczoma II. (1520) oder die Eroberung des andinen Inkareiches durch Francisco Pizarro und die Exekution des Inkafürsten Atahualpa in Cajamarca (1533). Solche Vorkommnisse erregten Vitoria nicht nur emotional, sondern forderten auch seinen Gerechtigkeitssinn 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 Relectio ein.[27] 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 (I,3). Auch verwirft er die These, dass Herrschafts- oder Eigentumsrechte aufgrund des Unglaubens (ratione infidelitatis) verlorengingen (I,3), denn 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). Schliesslich weist er die These von der Inferiorität zurück, derzufolge die Indianer Sklaven «von Natur aus» (servi a natura) seien. Denn die Tatsache, dass die Indianer eine

[27] Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht Politik Kirche, hg. 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 interner Nummernzählung zitiert.

Ordnung (ordo) 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» (nullus est servus a natura) sei (I,16). 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 (*De indis* II). Demnach sind zu verwerfen die angeblichen Rechtstitel von der Weltherrschaft des Kaisers oder des Papstes. Dasselbe gilt für bestimmte Herrschaftsansprüche, die den spanischen Königen zugeschrieben wurden wie ein Recht der Entdeckung (ius inventionis), die freie Annahme der spanischen Herrschaft oder eine besondere Schenkung Gottes an die spanische Krone. Des weiteren verwirft Vitoria den vermeintlichen Rechtstitel der religiösen Alterität, d.h. die Weigerung, den Glauben an Christus anzunehmen. Ebenso weist er den Rechtstitel der moralischen Alterität zurück, d.h. die These, die Sünden der Barbaren rechtfertigten den Krieg gegen sie. Mit der Zurückweisung dieser Titel, die auf das Gebot der Nichtdiskriminierung aus religiösen und moralischen Gründen hinauslaufen, bricht er mit der ihm vorgegebenen Tradition und beschreitet neue Wege. Denn wenn es ein Recht auf kulturelle und religiöse Andersheit gibt, dann verbietet dieses Gebot der Toleranz nicht nur die Diskriminierung der fremden Anderen als «Ungläubige» und «Sünder», sondern entzieht auch den bisherigen Begründungen für militärische Intervention und Kolonialherrschaft den Boden.

Gegenüber den ungerechtfertigten Rechtstiteln kennt Vitoria sieben rechtmässige Titel (tituli legitimi), die zur Legitimierung der spanischen Anwesenheit und Herrschaft geeignet seien. Es sind dies der Titel der natürlichen Gemeinschaft und Kommunikation (titulus naturalis societatis et communicationis), der das Recht auf Freizügigkeit von Reise und Aufenthalt (ius peregrinandi et degendi) sowie auf Handel (negotiari) einschliesst; dazu kommt das Recht auf die Verbreitung der (christlichen) Religion (jus praedicandi); weitere Titel sind der Schutz der Neuchristen vor Zwangskonversion zur alten Religion; die päpstliche Einsetzung eines christlichen Fürsten für Neuchristen; die Verteidigung Unschuldiger vor Tyrannei; eine wahre und freie Wahl (veram et voluntariam electionem); die Hilfe für Bundesgenossen und Freunde.

Im Rahmen eines universalen Völkerrechts, das auf dem Naturrecht und einem mehrheitlichen Konsens beruht (III,3), delegitimiert Vitoria bestimmte gewaltsame Interventions- 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. Dabei ging Vitoria von der philosophisch-theo-

logischen Grundannahme einer doppelten Ähnlichkeit des Menschen aus, die grundsätzlich gilt: Auf der anthropologischen Ebene ist ein Mensch dem anderen Menschen ein «Mensch» (homo homini homo; III,2) und auf der theologischen Ebene ist der Andere dem Menschen ein «Nächster» (omnis homo proximus; III,1). Damit sind die schöpfungstheologisch begründete Gleichheit aller Menschen und die im Gebot der Nächstenliebe begründete Solidarität aller Menschen Grundpfeiler der vitorianischen Argumentation, welche jeglicher Diskriminierung des Anderen einen Riegel vorschiebt.

Francisco de Vitoria, der die Neue Welt nicht aus eigener Anschauung kannte, führte den Kampf um die Anerkennung des Anderen auf der Ebene rationaler Argumentation. Ergänzend spielt jedoch auch die anschauliche Wahrnehmung des Anderen eine wichtige Rolle, die durch Kultur und Sprache zur Entdeckung des Anderen beiträgt. Auf dieser Ebene bewegten sich praktisch alle Missionare, doch einige brachten ihr Verständnis der indianischen Welt und des indianischen Menschen in Form von ethnographischen Berichten oder linguistischen Studien zu Papier. Exemplarisch seien unter den zahlreichen Protagonisten auf diesen Feldern des Wissens vom Anderen zwei Franziskaner und ihre Werke benannt. Einer ist der nach seinem Geburtsort benannte Bernardino de Sahagún (1499–1590), dessen Hauptwerk *Historia general de las cosas de Nueva España* eine zweisprachige (Spanisch, Nahuátl) und illustrierte Enzyklopädie der Nahuakultur darstellt. Dieses in Florenz befindliche und deshalb «Codex Florentinus» genannte monumentale Werk behandelt in zwölf Büchern an erster Stelle Fragen zur Religion, das heisst zur aztekischen Götterwelt und den sakralen Festen sowie zu den menschlichen Beziehungen zu den Göttern in Astrologie, Wahrsagerei und Theologie. Die weiteren Bücher beschreiben Staatswesen, Regierung, Händler und Künstler; Medizin und Moral sowie Fauna, Flora und die unbelebte Natur. Das letzte zwölfte Buch beschreibt die Conquista Mexikos aus der Perspektive der Besiegten. Diesen umfassenden Einblick in die hohe Kultur der Azteken vermitteln nicht nur die Texte, sondern auch die farbigen, von einheimischen Künstlern gemalten Bilder, insgesamt ein anschauliches Gesamtbild zur Wahrnehmung des Anderen, das nicht nur einen beobachtenden, sondern auch einen verstehenden Zugang erlaubt. Das neue Wissen hat Sahagún durch systematische Befragungen mit Hilfe von Informanten gesammelt und geordnet, die an franziskanischen Bildungsstätten wie dem Kolleg von Tlatelolco auch in europäischen Sprachen ausgebildet wurden, wie Sahagún seinerseits ein hervorragender Kenner der einheimischen Sprache war und die Kultur als Teilnehmer kannte. 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.»[28] Dieses

[28] Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, edición Angel María Garibay, México [3]1975, 20. Deutsche Auswahlübersetzung: Aus der Welt der Azteken.

theologische Vor-Urteil von der Gleichheit und Solidarität aller Menschen ermöglichte eine umfassende Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit.

Zu einem verstehenden Wahrnehmen anderer Kulturen und zur sprachlichen Kommunikation mit dem Anderen bedarf es der Fähigkeit des wechselseitigen Übersetzens, das Eigene in der fremden Sprache und das Fremde in der eigenen Sprache ausdrücken zu können. Daher waren alle Bemühungen um das Verständnis der altamerikanischen Kulturen mit der Sprachenfrage verknüpft, die durch Nebrijas lateinische und spanische Grammatiken gewiss erleichtert wurde, allerdings auch auf besondere Schwierigkeiten stiess, da die Sprachen der altamerikanischen Grossreiche im Gegensatz zu den Schriftkulturen Ostasiens nur über rudimentäre Kommunikationssysteme wie Glyphen (Azteken) und Knotenschnüre (Inka) verfügten und daher erst verschriftet und in ihrer Regelhaftigkeit und ihrem Wortschatz aufgezeichnet werden mussten.

Dieser Aufgabe unterzogen sich begabte und der indigenen Sprachen mächtige Missionare, indem sie Grammatiken (Arte) und Wörterbücher (Vocabulario) verfassten, ohne auf Vorlagen zurückgreifen zu können. So entstanden in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert zahlreiche Grammatiken der indigenen Sprachen, vor allem des Náhuatl (1547) in Mexiko und des Quechua (1560) in Peru. 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 hervorragende linguistische und katechetische Werke schuf, die für den weiten Gebrauch (in Mexiko) gedruckt wurden. Als Hilfsmittel verfasste er ein *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1555), dessen erweiterte Neuauflage (1571) nicht weniger als 23.000 Einträge enthielt. Im Prolog dieser erweiterten zweiten Auflage lobt er das Náhuatl als eine Sprache, «so reichhaltig, so elegant, so kunstvoll, so schön an Metaphern und Redeweisen»; zugleich aber berichtet er am selben Ort vom Problem, dass für Gegenstände der eigenen Sprache keine Wörter in der anderen zur Verfügung stünden, wie auch Gegenstände der anderen Sprache in der eigenen keine äquivalenten Wörter fänden. In solchen Fällen behilft er sich in der Regel damit, das spanische Wort als Lehnwort einzusetzen und mit vergleichbaren Ausdrücken der anderen Sprache zu verbinden. So heisst es beim Eintrag zum Wort «Gott»: «Dios. Lo mesmo. vel teutl.teotl.» (45 v.)[29] Darüber hinaus verfasste er die Grammatik *Arte de la lengua Mexicana* (1571), in dem er auf die Schwierigkeiten der Phonetik hinweist. Auf dem Hintergrund der Sprachstudien schrieb er auch zweisprachige Katechismen, eine *Doctrina Christiana breve traduzida en lengua Mexicana* (1546) und eine *Doctrina Christiana en lengua Mexicana muy necessaria* (1578), sowie Beichthandbücher, ein *Confessionario Breve en la lengua Mexicana y Castellana* für den Gebrauch der Gläubigen (1565) und ein *Con-*

Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún, ausgewählt und mit Nachwort versehen von Claus Litterscheid, Frankfurt a. M. 1989.

[29] http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B23658927&idioma=0 (Faksimile des *Vocabulario*). Zugriff 10. 09. 2011.

fessionario Mayor (1569) für den Gebrauch des Klerus. Die Missionslinguistik dieser Zeit in Amerika,[30] die in Asien ein Gegenstück fand, dürfte erheblich zum Verstehen des Anderen beigetragen und den kommunikativen Prozess zwischen den Völkern und Kulturen gefördert haben.

Auf dem Hintergrund der europäischen Expansion in der Frühen Neuzeit, die besonders in Amerika eine machtförmige Inklusion anderer Völker und Kulturen mit sich brachte und die man unter dem Stichwort der Conquista zusammenfassen könnte, erhob sich unter den mit der Mission betrauten Ordensleuten und Bischöfen in der Neuen Welt eine Bewegung zugunsten der einheimischen Menschen, die Entdeckung des Anderen. Der dadurch ausgelöste Kampf um die Anerkennung des Anderen und seine geistige Inklusion in die Gemeinschaft der Menschen und der Völker fand auf verschiedenen Ebenen Ausdruck. So im öffentlichen Protest und in der Inszenierung von Gewissenskonflikten bei den Verantwortlichen, durch den Einsatz der autoritativen und legislativen Dynamik zum Schutz der Würde der Anderen, auf der Ebene der rationalen ethischen und theologischen Argumentation, sowie durch das Studium der Kulturen und Sprachen der Anderen. 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. Dabei könnten Geschichte und Theorie der christlichen Mission,[31] die sich über so viele Jahrhunderte erstreckte und so viele Kulturen berührte, sich in ihren vielfältigen Dimensionen und positiven wie negativen Beispielen als eine Ressource sondergleichen erweisen, die nicht nur dem in allen Kulturen verwurzelten Christentum, sondern auch einer neuen Weltgemeinschaft der Völker zugutekommt, zumal die Menschenwürde nach wie vor auf dem Spiel steht.

[30] 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; José Luis Suárez Roca, Lingüística misionera española, Oviedo 1992.

[31] Zum Überblick: Michael Sievernich, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

Der Kampf um den Anderen in der Frühen Neuzeit. Mission und Menschenwürde in Amerika

Der Beitrag behandelt im Kontext der frühneuzeitlichen Eroberung und Christianisierung der Neuen Welt Amerika die Entdeckung des Anderen durch Missionare. Auf dem Hintergrund der machtförmigen Inklusion der Anderen durch die spanische Krone wird der machtkritische Kampf um den Anderen und seine Würde exemplarisch herausgearbeitet. Dimensionen dieses Kampfes sind der öffentliche Protest und der moralische Druck auf das Gewissen, die lehramtlichen Stellungnahmen kirchlicher Autoritäten und die legislativen Aktivitäten staatlicher Autoritäten, sowie die argumentative Verteidigung des Anderen und das Studium und Verstehen seiner Kultur und Sprache. Da die Würde des Menschen bedroht bleibt, kann der missionarisch inspirierte Kampf in der Geschichte zur Ressource der Gegenwart werden.

La lutte pour l'Autre à l'époque moderne. Mission et dignité humaine en Amérique

Cet article traite de la découverte de l'Autre par les missionnaires au moment de la conquête et de la christianisation du Nouveau Monde à l'époque moderne. Dans le contexte de l'inclusion forcée de l'Autre par la couronne d'Espagne, la lutte – critique envers le pouvoir – pour l'Autre et sa dignité ressort de manière exemplaire. La contestation publique et la pression morale sur la conscience, les prises de position magistérielles des autorités ecclésiastiques et les activités législatives des autorités étatiques, la défense argumentative de l'Autre ainsi que l'étude et la compréhension de sa culture et de sa langue, constituent certaines dimensions de cette lutte. Puisque la dignité humaine reste menacée, la lutte inspirée dans le passé par les missionnaires peut être considérée comme ressource du présent.

The Struggle for the Other in the Early Modern Period. Mission and Dignity in America

As a result of the conquest and Christianization of the New World in the Early Modern period, missionaries discovered the Other and, in opposition to the Spanish Crown, which subjugated the Other to enhance its own power, a struggle took place in the name of the Other and for human dignity. This included public protest and moral pressure on conscience, positions taken by Church authorities and the legislative activities of state authorities against the background of a discourse which defended the Other and the understanding and study of unfamiliar cultures and languages. Human dignity remains under threat to this day and so the historical struggle by missionaries can serve as a resource for present-day efforts.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Lateinamerika – l'Amérique latine – Latin America, Frühe Neuzeit – époque moderne – Early Modern period, Indios – amérindiens – indians, Alterität – altérité – alterity, conquista – conquista – conquista, Mission – mission – Mission, Menschenwürde – dignité humaine – human dignity; Inklusion – inclusion – inclusion; Spanien – Espagne – Spain.

Michael Sievernich, Prof. em. für Pastoraltheologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Honorarprofessor an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt.