

GLAUBENSFREIHEIT UND ZWANGSARBEIT
SPANISCHE MISSIONARE, THEOLOGEN UND JURISTEN DES
16. JAHRHUNDERTS ZUR RECHTSLAGE DER INDIOS

von Paulo Suess

Die ersten, ein breiteres Echo findenden Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit in der Conquista Amerikas wurden von spanischen Dominikanern ausgelöst. Der Dominikanerorden konnte im 16. Jahrhundert schon auf eine lange missionarische, universitäre und inquisitorische Erfahrung in Sachen „Glaubensverteidigung“ und „Wahrheitskontrolle“ zurückblicken. Es waren keine Auseinandersetzungen um die Gerechtigkeit der Conquista als solcher, die nicht in Frage gestellt wurde. Nach dem Verständnis der auf der Insel Hispaniola (heute Haiti und Dominikanische Republik) lebenden Dominikaner war der primäre Rechtstitel dieser Conquista – übrigens für sie klar umschrieben in den sog. „Lehensedikten“ oder „Schenkungsbulen“ Alexanders VI (1493) – die Ausbreitung des Glaubens durch Bekehrung und Katechese der Indios.¹ Das war die primäre Aufgabe, mit welcher der Papst „auf Grund der Fülle der apostolischen Gewalt“ die Katholischen Könige von Kastilien und León beauftragt hatte. Die Papstschreiben erklären die eroberten Indios für „glaubensfähig“ und garantieren ihnen damit anthropologischen Status. Der später von Kolonialtheologen ins Spiel gebrachte Rechtstitel für die Conquista auf Grund „mangelnder Rationalität“ der Indios, der zum Vorwand für die Ausbeutung indianischer Arbeitskraft wurde, wird lähmend und zerstörerisch alle missionarische Arbeit der Kolonialzeit begleiten. In diesem Kontext wird der Kampf um Gerechtigkeit zum integrierenden Bestandteil des missionarischen Eifers für die Glaubensausbreitung. Nicht alle Ordensleute, die gegen die Mißbräuche der Conquista kämpften, verteidigten damit schon eine friedlich-isolierte oder autonome Evangelisation, abseits der Kolonisationszentren, gleichsam als freie Inseln im Meer des Kolonialismus, wie z. B. MONTESINOS und LAS CASAS. Aber auch LAS CASAS, der das aufgeklärteste Gewissen dieses Kampfes repräsentieren wird, hat nie die Autorität der spanischen Könige in Frage gestellt, die er häufig anrief, um für Indios unerträgliche Verhältnisse zu sanieren. LAS CASAS war ein sehr kritischer, jedoch systemimmanenter Missionsstratege, der heute nicht so ohne weiteres als „Befreiungstheologe“ abgerufen werden sollte. Dazu stand er doch seiner eigenen religiös-kulturellen Abkunft und seinem missionskolonialen Paternalismus nicht kritisch genug gegenüber.

Die Theologen, Kanonisten und Juristen zugedachte Aufgabe in dieser Conquista war die ideologische Versöhnung von politisch-ökonomischen Forderungen Spaniens mit christlicher Glaubensdoktrin und missionarischer Praxis. Sie sollten einen Mittelweg finden zwischen den sich gegenüberliegenden Polen einer Kolonisation ohne missionarische Einrede oder mit missionarischem Zuspruch und einer Mission ohne Eroberer und Kolonisten. Dieser Mittelweg einer „gerechten“ Kolonisation sollte die Freiheit der Indios als Voraussetzung für ihre Glaubensunterweisung und gleichzeitig ihre Tributlei-

stungen und die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft für das koloniale Unternehmen garantieren. Nur sehr vorsichtig werden die Theologen von Salamanca einige Gucklöcher in dem auf PLATON, ARISTOTELES und ein durch die Erbsünde geschwächt gedachtes Naturrecht zurückgreifenden scholastischen Gerechtigkeitsbunker öffnen. Die im Strafrecht *ausgleichend-aequivalente* und im Zivilrecht *austeilend-proportionale* scholastische Gerechtigkeit sichert letztlich Indios, wie dann auch afro-amerikanischen Negersklaven, nur systemimmanente Leidensminderung, nicht aber eine Stände-, Kasten-, Klassen- und Rassenjustiz sprengende Gerechtigkeit auf Grund des Neuen Gebotes zu.

Das leitende Interesse dieser nur in groben Pinselstrichen möglichen historischen Rekonstruktion ist missions-strategischer Natur. Nach 500jähriger Evangelisation Amerikas befinden sich die indianischen Völker auch heute noch, Nationalstaaten und Weltkirchen gegenüber, in einer durchaus kolonialen Situation.

1. Rechtslage zu Beginn der Kolonisation

1.1. Skandal auf der Insel Hispaniola

Die ersten Ordensleute kamen auf der zweiten westindischen Reise des Kolumbus (1493) nach Amerika. Es waren dies einige Kleriker, Brüder und Priester, die von BERNARDO BOYL – einem Minimitenmönch (Paulaner), der vormals Benediktiner-Eremit war – als apostolischem Vikar angeführt wurden. Der Dominikanerorden, mit PEDRO DE CÓRDOBA, ANTONIO MONTESINOS, BERNARDO DE SANTO DOMINGO und einem Laienbruder, ließ sich erst 17 Jahre später auf Hispaniola nieder.

Die missionarische Praxis von nur einem Jahr auf Hispaniola führte die Dominikaner zu dem Schluß, daß das größte Hindernis für ihre Glaubensunterweisung die gegen die Indios praktizierten Ungerechtigkeiten seien. Die Leiden der Indios haben die spanischen Predigermönche rasch etwas gelehrt, das sie so in Europa nicht wahrgenommen hatten: Gerechtigkeit gegenüber den Indios („Ungläubigen“) ist Voraussetzung und integrierender Teil der katechetischen Wahrheit und der missionarischen Glaubwürdigkeit. Die Sünder der „Neuen Welt“ sind nicht, wie sie das in Europa gelernt hatten, Häretiker oder Heiden, sondern die sich als Christen bezeichnenden Kolonisatoren. „Ihr alle befindet euch im Stande der Todsünde“, wird FRAY MONTESINOS in seiner Adventspredigt sagen. Die Predigerkommunität von Santo Domingo – es waren jetzt an die 18 Mönche – kam nach „unablässigem Beten, Fasten und Nachtwachen“, so als würde sie sich auf eine Teufelsausreibung vorbereiten, überein, die zum Himmel schreienden Übergriffe gegen die Indios am vierten Adventssonntag des Jahres 1511 auf die Kanzel zu bringen.² Als Wortführer für die gemeinsam abgesprochene Predigt wählte man ANTONIO MONTESINOS, der den Isaias-Text „Ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste“ (Is 40,3; Mt 3,3) interpretiert. MONTESINOS hinterfragt die Legitimität gewisser Rechtstitel der Conquista, verdonnert die Kolonisten, die er auf Grund ihrer Exzesse für Todsünder erklärt, und fragt schließlich:

„Mit welchem Recht und auf Grund welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in so grausamer und schrecklicher Knechtschaft? Mit welcher Autorität fñhrtet ihr so abscheuliche Kriege gegen diese Leute, die schlicht und friedlich auf ihrem Land gelebt haben, wo ihr unzählige von ihnen auf eine unerhörte Weise ermordet und niedergemetzelt habt? Wie kommt ihr dazu, sie so zu unterdrñcken und zu erschöpfen, ohne ihnen zu Essen zu geben oder ihre Krankheiten zu behandeln, die von dem Übermaß an Arbeitsfron herrñhren, die ihr ihnen aufbñrdet und die sie zu Tode bringen, oder – um es deutlicher zu sagen – warum bringt ihr sie um, nur um jeden Tag mehr Gold aufzuhñufen? Kñmmert ihr euch vielleicht um ihre Glaubensunterweisung, damit sie ihren Gott und Schöpfer kennen, oder darum, daß sie getauft werden, Messe hören, Fest- und Sonntage halten? Diese Indios – sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernünftigen Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?“⁴³

Was war in Westindien geschehen seit dem ersten Kontakt seiner Bewohner mit den Konquistadoren? KOLUMBUS beschreibt in seinen Aufzeichnungen vom 11. November 1492 das angenehme Klima, in dem diese erste Begegnung geschah: „Sie zeigten sich sehr freundlich, so daß mir klar war, daß es sich um Leute handelte, die sich besser durch Liebe als durch Gewalt an unseren Glauben hingeben und bekehrt würden (. . .) und sie blieben uns auf eine Weise freundschaftlich verbunden, daß es ganz wunderbar war.“

1.2. Instruktionen und Kñnigliche Erlasse vor 1512

Die „wunderbare Verbundenheit“ zwischen Indios und Eroberern fand bald ein trauriges Ende. Am folgenden Tag, dem 12. Oktober, qualifiziert KOLUMBUS die Indios bereits als „gute Dienstboten“ und im Verlauf der Aufzeichnungen seiner ersten Reise spricht er schon 77 mal von Gold. An der zweiten Reise (1493–1496) nahmen – neben den schon erwñhnten Ordensleuten – 1200 Seeleute, Soldaten, Abenteurer und Geschñftemacher (einschließ-lich des Vaters und zweier Onkel von LAS CASAS) teil. Sie alle waren auf der Suche nach leicht und rasch zu erwerbendem Gold.

BARTOLOMÉ und DIEGO COLÓN, zwei Brñder des Entdeckeradmirals CHRISTOPH, beginnen bald mit dem Export von Indiosklaven nach Spanien. Auch KOLUMBUS schlägt im Tausch mit lebensnotwendigen Gñtern vor, Indiosklaven nach der Metropole zu schicken „bis dieses Geschñft auf die Beine kommt“, das „jetzt sehr verloren ist, weil diese Leute nichts taugen und die Indios keinen Tribut zahlen“. KOLUMBUS bezieht sich auf den Tribut, den er seit 1495 allen Indios ab dem 14. Lebensjahr auferlegt hatte und der fñr die im Minengebiet wohnenden aus einer bestimmten Goldmenge, fñr die anderen aus einem Bñndel Baumwolle (15 kg) bestand.⁴

Der apostolische Vikar, BERNARDO BOYL, widersetzt sich erfolglos der Versklavung der Indios und berichtet darñber den Kñnigen ISABEL und FERNANDO. Durch Kñniglichen Erlaß (*Cédula Real*) vom 20. Juni 1500 – also einige Monate ehe KOLUMBUS von seiner dritten Reise als Gefangener des zu seiner Fiskalisation eingesetzten FRANCISCO DE BOBADILLA zurñckkehrt – ordnet

Königin ISABEL die Befreiung der in Spanien als Sklaven gehaltenen Indios an.⁵

In der *Instruktion* vom 16. September 1501 an NICOLÁS DE OVANDO, dem neuen Governador Westindiens, ordnen die Katholischen Könige an, „daß die Indios Uns unsere Tribute und Rechte zahlen (. . .); alles geschehe so, wie es zum Nutzen und Wohl unseres Einkommens ist“.⁶ Und nachdem Königin ISABEL die Berichte OVANDOS, mit dem 1502 der Kleriker LA CASAS mit weiteren 2500 Kolonisten ausgereist war, erhalten hatte, ordnete sie in Medina, mittels einer *Cédula Real* vom 20. Dezember 1503, an, daß „ihr in Zukunft die genannten Indios verpflichtet und zwingt (. . .) Gold und andere Metalle herbeizuschaffen und landwirtschaftliche Produkte und Lebensmittel für die Christen zu besorgen (. . .). Jeder Kazike schaffe eine bestimmte Zahl von Indios herbei, die ihr ihnen angebt, für eine Person oder Leute, die ihr benennt, damit sie arbeiten, was die genannten Personen ihnen auftragen und ihnen den von euch bestimmten Tageslohn bezahlen; dies sollen sie tun und erfüllen als freie Personen, die sie sind, und nicht als leibeigene Knechte; und sorgt dafür, daß die genannten Indios gut behandelt werden.“⁷

Der Königliche Erlaß von Medina legalisiert die *Repartimientos* und definiert ihre Bedingungen: Zwangsarbeit mit vom Arbeitgeber festgelegter Belohnung. *Repartimientos* – „jene tyrannische Pest (. . .) des *Repartimiento*, die später *Encomienda* genannt wurde“⁸ – gab es in spanisch Amerika formal seit 1497, praktisch aber schon seit 1493. Eine *Cédula Real* vom 14. August 1509 autorisiert die Einteilung der Indios zu Zwangsarbeit für ein, zwei oder bis zu drei Jahren.⁹ Der ständige „Arbeitgeberwechsel“ der zur Zwangsarbeit abkommandierten Indios führte zu ihrer extremen Ausbeutung. Daher begannen die Ordensleute, einschließlich die Dominikaner, allmählich die lebenslängliche Arbeitszuweisung an einen bestimmten Herrn für das geringere Übel zu halten, weil sie dabei auf eine „rationalere“ und somit menschlichere Ausbeutung der indianischen Arbeitskraft hofften. Auch der Import von Negersklaven wurde sehr bald als komplementäre Maßnahme zum stets angespannten Arbeitsmarkt ins Kalkül einbezogen, wie der an NICOLÁS DE OVANDO gerichtete Königliche Erlaß vom 15. September 1505 zeigt.¹⁰ Im gleichen Jahr erbat König FERNANDO vom Papst die Patronatsrechte über die Missionskirche, die ihm schließlich am 28. Juli 1508 zugestanden wurden.¹¹

Von den drei alternativen Möglichkeiten kolonialer Indioausbeutung – Versklavung, Besteuerung und Zwangsarbeit – hat sich praktisch die Zwangsarbeit in der Form des *Repartimiento* oder der *Encomienda* durchgesetzt. Sie ist, neben von Europa eingeschleppten Krankheiten, die Hauptursache für die drastische Reduzierung der Eingeborenenbevölkerung der Antillen. LAS CASAS berichtet 1542, „daß gegenwärtig von mehr als drei Millionen Menschen, die ich ehemals auf der Insel Hispaniola mit eigenen Augen sah, nur noch zweihundert Eingeborene vorhanden sind“.¹²

Dies also war der öffentliche Skandal, der die Dominikaner von Santo Domingo zur Kanzel eilen ließ, ihrem durch mehrere Jahrhunderte in der Verteidigung von Glaubenswahrheiten erprobten Schlachtfeld.

1.3. Bestätigung der Encomienda in den Gesetzen von Burgos (1512/13)

Die öffentlich gerügten Konquistadoren entrüsteten sich über die Anprangerung der skandalösen Verhältnisse der Conquista. Die parasitäre Klasse von Santo Domingo eilt zum Haus des Admirals DIEGO COLÓN, dem Sohn des Entdeckers, der seit 1509 Nachfolger OVANDOS ist. „Alle waren sich einig“, schreibt LAS CASAS, daß „der Prediger zurechtgewiesen werden müsse“, sei er doch ein „Skandalmensch, ein Sämann neuer, nie gehörter Lehren“. Geschick versucht die Kolonisten die gegen sie gerichteten Pfeile auf den König abzuleiten. MONTESINOS, sagten sie, „hätte gegen den König und sein Besitzrecht in diesem Westindien gesprochen“.¹³ Die kolonialen Zwischenwirte wußten ihre Interessen stets an denen der Krone und an der Staatsraison festzumachen.

Die Predigt MONTESINOS stellte das *Seelenheil* der Kolonisten, ihr *Recht* und, vor allem, ihren *Gewinn* in Frage. Die Wogen des Skandals schlugen bald an die spanische Küste. Die Kolonistenpartei schickte den Franziskaner ALONSO DEL ESPINAL als ihren Wortführer nach Kastilien. Dieser war schon seit 1502 – ohne größere Gewissensprobleme – auf Hispaniola tätig. Die Dominikaner sandten MONTESINOS selbst, für den sie nur mit Mühe die für die Überfahrt notwendigen Lebensmittel aufbringen konnten. Die Kolonisten strafte die dominikanische Kommunität mit Almosenentzug.

In einem Brief aus Burgos an DIEGO COLÓN, vom 20. März 1512, reagierte König FERNANDO mit Ungehaltenheit. Die Predigt, schreibt er, hätte „kein solides theologisches, kanonisches noch zivilrechtliches Fundament, wie die Fachgelehrten versichern“. Und FERNANDO begründet seine Haltung:

„Als ich und die Königin, meine Frau (. . .) einen Rechtsbrief erließen, damit die Indios den Christen zu Diensten stünden, da ließen wir zu diesem Zwecke unseren gesamten Rat und viele andere Gelehrte, Theologen und Kanonisten versammeln, und es stimmten alle im Beisein und auf Grund des Gutachtens des Erzbischofs von Sevilla (. . .), im Hinblick auf den Gnadenerweis und die Schenkung all der Inseln und des ganzen Festlandes, das schon entdeckt ist oder noch zur Entdeckung ansteht, überein, daß alles im Einklang mit menschlichem und göttlichem Recht stehe (. . .). Was die Arbeitsverpflichtung der Indios den Christen gegenüber betrifft, da war ich schon sehr verwundert über jene, die den Beichtwilligen die Absolution verweigerten, solange diese nicht die Indios freigegeben hätten (. . .). Darüber befahl ich mit ihrem Provinzial zu reden (. . .).“¹⁴

Einige Tage später, Ende März 1512, schreibt der Dominikanerprovinzial ALFONSO DE LOAISA in zwei Briefen an die Kommunität in Santo Domingo, daß ihre Predigt „ganz Westindien zum Aufruhr“ führe. LOAISA akzeptierte stillschweigend das Kriegerrecht der Spanier gegen die Indios, handelt „Vernunftgründe“ für ihre Zwangsarbeit ab und besteht im Namen des „Heiligen Geistes und des heiligen Gehorsams und unter Strafe der Exkommunikation“ auf dem Gehorsamsschweigen der Kommunität. Er schreibt dann wörtlich:

„Also diese Inseln hat seine Hoheit auf Grund des Kriegerrechts erworben und seine Heiligkeit hat sie unserem König zum Geschenk gemacht,

wodurch der Arbeitszwang seinen Ort und irgendwie sein Recht hat, aber selbst, wenn dem nicht so wäre, hätten ihr darüber weder zu predigen noch eine solche Lehre zu verbreiten, ohne vorher hier Rat einzuholen (. . .). Und damit das Übel nicht fort dauert und damit der so große Skandal ein Ende findet, befehle ich euch allen und jedem einzelnen persönlich *in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae et sub poena excommunicationis latae sententiae* (. . .), daß niemand mehr sich untersteht zu predigen in dieser Angelegenheit (. . .). Sollte jemand Skrupel haben und meinen, er könne nicht anders handeln, so kehre er zurück, damit ich an seiner Stelle einen andern besorge, auf daß man euch nicht alle zurückbringt.“¹⁵

Die Auseinandersetzungen um die Rechtslage der Indios und um die Gerechtigkeit ihnen gegenüber bringen Meinungsverschiedenheiten unter Ordensleuten, Theologen, Missionaren, Rechtsgelehrten und Politikern an den Tag, die bis heute andauern. Der Gesandte der Kolonistenpartei, Fray ALONSO DEL ESPINAL, wurde, wie LAS CASAS berichtet, vom König empfangen „als wäre er der ihm von Gott geschickte Engel Michael“. ANTONIO MONTESINOS dagegen gelang es nur mit List seine Denkschrift in königliche Hände zu bringen. Dieser ließ eine Arbeitsgruppe einsetzen, die sogenannte *Junta von Burgos*, zu der er seine Ratgeber – unter ihnen JUAN RODRÍGUEZ DE FONSECA, Bischof von Palencia und königlicher Westindienverantwortlicher, der später selbst 800 Indios auf den Antillen für sich arbeiten ließ, und PALACIOS RUBIOS –, seinen Hofprediger GREGÓRIO und die Dominikanertheologen TOMÁS DURÁN, PEDRO DE COVARRUBIAS, MATÍAS DE PAZ berief.¹⁶

Die aus Theologen und Juristen bestehende Kommission formulierte in 20 Sitzungen sieben Prinzipien, die als Grundlage für eine erste Indiogesetzgebung dienen sollten. Im einzelnen kam die Junta zu den folgenden Leitlinien: die Indios sind frei (1), müssen aber Zwangsarbeit leisten (2). Sie sollen im Glauben unterrichtet werden (3) und tägliche und jährliche Erholungszeiten haben (4). Sie sollen ferner eigenes Haus und Land haben, das sie nach ihren Bräuchen verwalten können (5). Um ihre Unterweisung im Glauben zu erleichtern, sollen sie immer mit den Kolonisten in Kontakt stehen (6). Schließlich sollen die Indios einen angemessenen Lohn in Kleidern und Gebrauchsgegenständen für ihre Häuser erhalten (7).¹⁷

In den sieben Prinzipien der *Junta von Burgos*, in denen noch die „Schamlosigkeit gegen die Indios kochte“ (LAS CASAS), wird der fundamentale Gegensatz zwischen der Forderung nach Freiheit und Arbeitszwang im System der *Repartimientos* festgeschrieben. Diese in sich widersprüchliche „Schamlosigkeit“ erhält erstmals in den 35 *Ordonanzen von Burgos*, „die seine Hoheit machen ließ zur guten Ordnung und Behandlung der Indios“, am 27. Dezember 1512 Gesetzesstatus.¹⁸

Zwischen *Junta* und *Gesetzen von Burgos*, also zwischen Mai (?) und Dezember 1512, erschienen, zum Teil auf Bitten des Königs, eine Reihe von Traktaten und Gutachten zur Rechtslage der Indios. Diese zeigen das breite Echo und das große Unverständnis, das die indianische Sache in Spanien gefunden hatte. Zum Beispiel die Stellungnahme des Hofpredigers Fray BERNARDO DE MESA OP, die uns LAS CASAS überliefert, unterscheidet zwischen

Glaubensfähigkeit, die er den Indios zugesteht, und einer gewissen moralisch-politischen Unfähigkeit zur Selbstbestimmung, die sie also zur Knechtschaft prädisponiere.¹⁹ Auch der Traktat des Lizentiaten GREGÓRIO argumentiert (mit ARISTOTELES, wie später SEPULVEDA), gegen die Indios, die er als barbarische Völker für eine natürliche Knechtschaft geboren hält.²⁰ Das Gutachten von PALACIOS RUBIOS ist verloren gegangen. Aus seinen anderen Schriften ist jedoch bekannt, daß auch er die These der „natürlichen Knechtschaft“ für Indios vertrat. Der indiofreundlichere Traktat dieser Monate ist jener des Fray MATÍAS DE PAZ, Professor der Heiligen Schrift in Salamanca, *De dominio regum Hispaniae super Indos*.²¹ Er kann als Vorläufer von FRANCISCO DE VITORIA und seiner *Relectio de Indis* betrachtet werden. Allen aus kontinentaler Distanz gemachten juristischen und theologischen Äußerungen zur Sache der Indios haftet jedoch eine unevangelische Kälte an, eine ethnozentrische Blindheit und ein rechtsabsolutistischer Formalismus.

In den *Ordonanzen von Burgos* werden nicht die Kolonisten, sondern die Indios „als von Natur aus zur Faulheit und zu Lastern geneigt (...)“, ohne irgendwelche Tugend oder Glaubenslehre“ beschrieben. Das erste dieser 35 Gesetze bestätigt das System der *Encomienda*. Dieses erste Gesetzgebungswerk für Indios durchzieht eine große Besorgnis für eine im Dienst der *Encomienda* stehende Kirche und ihre Legitimationsinstrumente wie Lehre (Gesetz 4 u. 9), Katechese (5, 6 u. 17), Sakramente (7, 10 u. 12), Moral (16, 20 u. 24). Auch für die kirchlichen Gebäude (3, 7 u. 8) und die Erziehung der Kazikensöhne durch Franziskaner (17) – nach dem Eklat von Santo Domingo waren die Missionsdominikaner nicht mehr vertrauenswürdig – waren Gesetzesmaßnahmen vorgesehen. Schutzmaßnahmen versuchten die Arbeitskraft der Neugetauften zu erhalten (11, 13, 18, 20, 21 u. 28).

Als PEDRO DE CÓRDOBA, der Dominikanerobere von Hispaniola, in Spanien ankam, um den Brief des Königs und den des Provinzials persönlich zu beantworten und um seinem Mitbruder MONTESINOS zu Hilfe zu eilen, waren die *Gesetze von Burgos* schon promulgiert. Fray PEDRO sah in ihnen „den Untergang der Indios“ und war erstaunt als er erfuhr, „daß sie von so vielen und bedeutenden Persönlichkeiten mit so großer Autorität, Würde und Übereinstimmung gemacht worden waren, daß es schien, daß niemand etwas dagegen unternehmen könne, es sei denn ein Eingebildeter, Tollkühner oder Verrückter“.²² Trotzdem wurden auf seinen Einspruch hin vier Verbesserungen mit Schutzmaßnahmen für Frauen und Kinder verfaßt, die am 28. Juli 1513 in Valladolid verabschiedet und den *Gesetzen von Burgos* beigelegt wurden. Die späteren *Ordonanzen von Saragoza* vom 9. Dezember 1518, entsprechen in ihrem Grundbestandteil den um die vier Moderationen von Valladolid erweiterten *Gesetzen von Burgos*.

1.4. Instruktionen für „friedliche conquistas“ und „gerechte Kriege“

Die *Gesetze von Burgos* waren im wesentlichen ein Sieg der Kolonisatoren. Diese erste Indiogesetzgebung stellt die koloniale Ausbeutung auf eine rechtliche Grundlage und formalisiert spanisch-indianisches Zusammenleben in schon eroberten Gebieten. Nichts wird hier zu Bedingungen und Verhal-

tensweisen bei neuen Conquistas gesagt. Dafür erhielten die jeweils von den Königen Beauftragten *Instruktionen*, welche die Conquista als Pflichterfüllung im Dienste von Glaube und Kirche erklärten, zu der Spanien durch die „alexandrinischen Schenkungen“ verpflichtet sei.

Nach spanischem Rechtsbewußtsein fehlte noch ein Dokument, das diese *Instruktionen* und seine religionspolitischen und kolonialen Zusammenhänge dem zu erobernden Indio Stamm erklärte. Es sollte den in Spanien und Westindien Verantwortlichen der Conquista vor ihrer Truppe, vor den Indios und vor ihrem eigenen Gewissen ein Mindestmaß an Legitimität geben. Als PEDRO ARIAS DE AVILA (PEDRARIAS DÁVILA) im Jahre 1513 begann, seine Expedition nach Drién zu organisieren, wurde in Valladolid eine Junta unter Federführung des königlichen Rats PALACIOS RUBIOS mit der Redaktion dieses Dokumentes beauftragt. Es sollte sich an das zu erobernde Volk und seine Kaziken vor der ersten militärischen Konfrontation richten. Dieses Dokument, das sog. *Requerimiento* (Konquistadorenproklamation), ist eine Art Blitzkatechese über die Schöpfung der Welt und die Erlösung durch Jesus Christus, der „die gesamte Welt als sein Reich, Herrschafts- und Jurisdiktionsgebiet“ dem Petrus übergeben habe. Der Papst, als sein Nachfolger, habe diese Länder als Geschenk dem König gegeben, dessen Untertanen nun die Indios in „freiwilliger Unterwerfung“ oder durch „gerechten Krieg“ werden sollten. Jedem, der dieses Untertanenverhältnis nicht anerkennt, erklärt der Konquistador den Krieg:

„Ich werde überall gegen euch Krieg führen (...), euch dem Joch und Gehorsam der Kirche und Seiner Hoheit unterwerfen und werde euch und eure Frauen und Kinder nehmen und sie zu Sklaven machen (...); und ich mache euch darauf aufmerksam, daß die Toten und die Schäden, die durch diese Unterwerfung entstehen werden, eure Schuld sind.“⁶²³

Diese ritualisierte Form der Kriegserklärung des *Requerimiento* – in späteren Texten gab es unwesentliche Varianten – eröffnete die Conquista in Zentralamerika (1524), Yucatán (1527), Guatemala (1530), Peru (1532), Venezuela (1534), Panama (1535), Neu Granada (1537) und später im Vizekönigreich vom Rio da Prata (1540). Die Konquistadorenproklamation war praktisch die zu den *Gesetzen von Burgos* nachgereichte Präambel. Sie verlor erst durch die *Neuen Gesetze* von 1542/43, also 30 Jahre später, ihren Legitimations- und Gebrauchswert.

Die Dominikaner Hispaniolas waren überzeugt, daß auf der Basis der *Gesetze von Burgos* ihr Missionswerk aufs äußerste gefährdet war. Nach König FERNANDOS Tod im Jahre 1516 schickte der Regent, Kardinal CISNEROS, eine Gruppe von Hieronimitenmönchen nach Cuba, um die dortige Missionslage auf der Basis der *Gesetze von Burgos* zu regeln. Auf Grund der den Mönchen mitgegebenen *Instruktionen* sollten diese das Junktim von ziviler Freiheit und Zwangsarbeit der Indios auf verschiedenen Wegen lösen. Der erste Vorschlag der *Instruktionen* sah „unabhängige indianische Dörfer“ vor, aus denen die Indios zur Arbeit „ausgeliehen“ werden sollten. Der zweite lief auf aus Indios und Spaniern gemischte Dorfgemeinschaften hinaus. Eine dritte Alternative sah, beim Scheitern der beiden ersten, die Kontinuität der *Encomienda* vor. In

der kolonialen Realität hat die ununterbrochene Praxis der *Encomienda* den Sieg davongetragen. Der Missionsversuch einer „Evangelisation ohne Waffen“, wie ihn Dominikaner und Franziskaner an der Küste Venezuelas (Cumaná) ab 1514 und zwischen 1537 und 1550 in Guatemala (Verapaz) unternahmen, ist an der strukturellen Unmöglichkeit, in stürmischen kolonialen Meeren stille Inseln der Glaubensausbreitung zu schaffen, gescheitert.²⁴

Die königlichen *Instruktionen* zur Eroberung von Neuland waren ein militär-, zivil- und strafrechtliches Instrument zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Truppe, unter Kolonisten und unterworfenen Indios. In ihnen spiegeln sich Oszillationen und Kontradiktionen der offiziellen spanischen Indiopolitik wider. Die CORTEZ, dem späteren Generalkapitän und Gouverneur von Neuspanien mitgegebenen *Instruktionen* vom 26. Juni 1523, erwecken den Anschein einer neuen Indiopolitik, wenn es da heißt, daß es durch die *Encomiendas* zu „einer großen Bevölkerungsreduzierung auf Grund schlechter Behandlung und eines Übermaßes an Arbeit“ gekommen sei. Bei der Eroberung des Festlandes ging man schon von den auf den Antillen gemachten Erfahrungen aus und versuchte den der Metropole selbst zum Schaden reichenden Genozid zu vermeiden. Weiter lesen wir dann in der Cortez-Instruktion:

„Wir können diese Indios, die Gott Unser Herr frei und unabhängig erschaffen hat, nicht zu Arbeitszwang verpflichten (. . .). In keinem Fall soll gegen sie Krieg geführt werden, es sei denn, daß sie uns angreifen (. . .). Vor dem Bruch mit ihnen, verlest ihnen das erforderliche *Requerimiento*, damit sie unsere Untertanen werden (. . .). Macht ihnen die genannte Mitteilung, damit sie als Sklaven genommen werden und von den Christen mit gutem Gewissen in Besitz gehalten werden können.“²⁵

Die *Provision von Granada* zur Eroberung von Yucatán, vom 17. November 1526, bestimmt, „daß die Entdeckungen und Besiedlungen, die fürderhin geschehen sollten, ohne Verletzung Gottes, ohne Morden und Ausplündern der Indios geschehen sollten, und ohne sie ungerechtfertigterweise als Sklaven gefangenzuhalten“.²⁶ Und KARL V. bekennt, daß er Lizenzen für die Conquista zurücknehmen mußte, weil sich die Indios „mit bewaffnetem Arm gegen die Christen, Unsere Untertanen, zusammenrotteten und viele umbrachten, sogar Ordensleute und kirchliche Personen, die überhaupt keine Schuld hatten und als Martyrer fielen“. In dieser *Provision* spielen die Ordensleute eine wichtige Rolle als Wächter für eine gute Behandlung der Indios.

Die *Cédula Real* vom 2. August 1530 widerruft alle Verordnungen, welche die Gefangenschaft oder Sklaverei der Indios erlauben. Wenige Jahre später, durch die *Cédula Real* vom 20. Februar 1534, wird jedoch wieder der alte Zustand hergestellt. Auch die Bullen Papst Paul III., *Veritas Ipsa* und *Sublimis Deus*, vom 2. Juni 1537, welche die religiöse, und damit die humane Kapazität und die zivile Freiheit der Indios verteidigten, hatten im spanisch-portugiesischen Patronatsgebiet keinen größeren Einfluß auf das tatsächliche Schicksal der Indios ausgeübt. KARL V. ließ diese Bullen nie veröffentlichen und befahl ihre geheim kursierenden Kopien zu konfiszieren.

Die Indiofrage des 16. Jahrhunderts war – und ist bis heute – ein empfindlicher Seismograph für politische, ökonomische und ideologische Erdstöße der Metropole. Dies wird sichtbar am Zickzack der Indiopolitik – in steter Abhängigkeit von europäischen Konjunkturen und Debatten –, die es den Eingeborenen ermöglichte, zwischen tödlicher Verfolgung, Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und paternalistischer Protektion als Spezies zu überleben.

Ende 1539 kehrte LAS CASAS als Anwalt der Indios nach Spanien zurück, wo seit 1524 sein Mitbruder GARCÍA DE LOAISA, der spätere Ordensgeneral, Präsident des Indienrates war. Dieser unterstützt LAS CASAS und verteidigt die Sache der Indios beim König und seinen Räten. Ergebnis dieser politischen Artikulation sind die *Neuen Gesetze*, die eine indiofreundlichere Politik kodifizieren.²⁷ Im Vergleich mit den *Gesetzen von Burgos* stellen die *Neuen Gesetze* einen qualitativen Sprung im Verständnis der Indiofrage dar. Sie sehen als erstes Maßnahmen vor, die vom Indienrat persönliche Interessen und Korruption fernhalten sollten. Das war wichtig, nicht nur weil viele Mitglieder des Indienrates durch Bestechungsgelder zu indiofeindlichen Voten veranlaßt worden waren, sondern weil viele Räte, ohne je in Westindien gewesen zu sein, dort selbst *Encomiendas* hatten. Die *Neuen Gesetze* sahen ferner vor, daß Indios als Untergebene des Königs unter keinen Umständen versklavt werden dürfen; drittens wird die Zwangsarbeit der *Encomiendas* abgeschafft; viertens ist für die noch überlebenden Indios der Antillen Tributfreiheit vorgesehen, „damit sie sich besser vermehren und in Sachen unseres heiligen katholischen Glaubens unterrichtet werden können“; fünftens sollen die für die schlechte Behandlung der Indios Verantwortlichen und jene, welche die in den *Neuen Gesetzen* vorgesehenen Schutzmaßnahmen nicht einhalten „mit gerechter Strenge“ bestraft werden.

Die *Neuen Gesetze* jedoch erfahren das Schicksal aller gesetzlichen Schutzmaßnahmen für Indios. Ehe ihre historische Wirksamkeit erprobt ist, werden sie formal oder praktisch außer Kraft gesetzt. Die *Neuen Gesetze* wurden in wesentlichen Teilen schon 1545, durch die *Cédula Real* vom 20. November, widerrufen.

Im Jahre 1573, also 40 Jahre nach den *Neuen Gesetzen*, versuchen die *Ordonnanzen für neue Entdeckungen und Besiedlungen* PHILIPPS II. die gespannte Wirklichkeit der Indios gesetzlich neu zu regeln.²⁸ Einige dieser Verordnungen könnten der Feder eines Beamten des Brasilianischen Indianerschutzdienstes (FUNAI) entfloßen sein, wenn es da z. B. heißt: „Zur Kontaktaufnahme und Heimholung der Indios (. . .) sollen in jedem Schiff einige Handelsgüter von geringem Wert mitgenommen werden, wie zum Beispiel Scheren, Käämme, Messerchen, Buschmesser, Angelhaken, bunte Feldmützen, Spiegel, Glöckchen, Glasperlen und andere Dinge von dieser Qualität“ (9). Andererseits bestehen die Ordonnanzen auf friedlichen Beziehungen zu den Indios (4 u. 20), die es nicht erlauben „eine Gruppe von Indios gegen die andere zu unterstützen“. Schließlich verordnen sie semantische Korrekturen, nämlich, daß „den Entdeckungen nicht die Bezeichnung *Conquista* gegeben werde,

denn sie sollen, nach Unserem Wunsch, mit solcher Friedlichkeit und Liebe gemacht werden, daß Wir nicht zulassen, daß der Name Gelegenheit oder Anreiz zu Gewalt oder Verletzung der Indios gebe“ (29).

Die *Ordonanzen* PHILIPPS II. wurden ein Jahrhundert später, im Jahr 1680, in die Gesetzesrekopilation KARLS II. integriert.²⁹ Diese ist schon das Gesetzeswerk eines ganzen Jahrhunderts, das mit der ersten Sammlung der Indioesetze durch JUAN DE OVANDO (CÓDIGO OVANDINO), zwischen 1567 und 1575 begann. Die Rekopilation vereinigt die bis 1680 gültige Indioesetzgebung. Sie stellt eine der wichtigsten Quellen für das Studium kolonialer Ideologie und Rechtspraxis den Eingeborenen Spanisch-Amerikas gegenüber dar.

2. Missionstheologische Rechtsdebatte

Fortgang und rechtliche Begründung der Conquista, im Spanien des 16. Jahrhunderts, waren sehr eng mit ihrer theologischen Legitimation verknüpft. Und nicht nur die katholischen Könige, ihre Söldnerführer und der Indienrat, auch Missionare, Soldaten und Kolonisten bedurften dieser theologisch-juristischen Absicherung, verstanden sie doch alle ihre „Landnahme“ auch als Missionswerk an barbarischen Heiden. Diese theologische Legitimation wurde den Indios in der Konquistadorenproklamation kondensiert vorgetragen. Die Antwort der beiden Kaziken aus Darién an PEDRARIAS DÁVILA auf diese theologisch-juristische Kurzkatechese ist logisch und einleuchtend: „Daß es nur einen Gott gebe, der Himmel und Erde regiere, erscheine ihnen ganz richtig und so müsse es auch sein. Der Papst jedoch mache zum Geschenk, was nicht sein ist, und der König, der diese Geschenke einlöse, dürfe ein Verrückter sein, denn er fordere ein, was anderen gehöre.“ Und der Chronist fährt fort: „Nachdem die Kaziken ihm (Pedrarias) nicht gehorchen wollten, appellierte er an die Waffen und nahm ihnen das Volk.“³⁰

Die theologische Legitimation der spanischen Expansion war brüchig, wo sie sich gegensätzlichen Interessen verpflichtet wußte. Die theologische Argumentation gewann dort an Überzeugungskraft, wo sie, in Konfrontation mit den Leiden der Indios, die europäischen Dichtotomien zwischen Häretikern und Christen und zwischen Barbaren und Zivilisierten überwandt, ohne in die Falle eines überparteilichen Universalismus zu laufen. Die missionarische Situation Amerikas war für die Theologen von Salamanca eine ständige Herausforderung, Stellung zu nehmen und Partei zu ergreifen. Jene, die sich auf die Seite der Indios schlugen, bekehrten sich, wie z. B. ANTONIO MONTESINOS, PEDRO DE CÓRDOBA und LAS CASAS. Dieser schreibt in einer Denkschrift, noch kurz vor seinem Tod, an den Indienrat, „daß alle Kriege, die man Conquistas nannte, äußerst ungerecht und das Werk von Tyrannen waren und sind (...) und daß die Eingeborenen, wo immer wir eingedrungen sind in Westindien, das Recht erworben haben, gegen uns einen äußerst gerechten Krieg zu führen und uns vom Angesicht der Erde zu tilgen, und dieses Recht bleibt ihnen bis zum Jüngsten Gericht.“³¹

2.1. Zwei theologische Traditionen

Bei der Vermittlung zwischen spanischer Conquista und indianischen Rechten greifen Theologen und Kanonisten auf Traditionen aus verschiedenen Jahrhunderten zurück. Die einen stützen sich auf die Sentenzentheologie des 12. Jahrhunderts mit ihrer theokratischen Interpretation päpstlicher Macht und ihrer pessimistischen Betrachtungsweise der menschlichen Natur. Die anderen greifen auf das Naturrechtsdenken und seine theologischen Voraussetzungen zurück, wie sie THOMAS VON AQUIN und seine Schule im 13. Jahrhundert erarbeitet haben.

LAS CASAS erwähnt unter den Teilnehmern der *Junta von Burgos*, von 1512, PALACIOS RUBIOS (1450–1524), den federführenden Verfasser des *Requerimiento*. Bei der Behandlung der „Rechtstitel, welche die Könige von Kastilien über Westindien hätten“, sei dieser dem „Irrtum des HOSTIENSIS“ erlegen. Zur Zurückweisung dieser Irrtümer des HOSTIENSIS schrieb LAS CASAS um 1537 seinen ersten größeren Traktat *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*.³² Bei dem von LAS CASAS genannten HOSTIENSIS handelt es sich um den seinerzeit berühmten Dozenten des Dekretalenrechts in Paris und späteren Kardinalbischof von Ostia, HEINRICH VON SUSA († 1270). In seinem Kommentarwerk *Summa aurea super titulis Decretalium* zu den Dekretalen GREGOR IX. (1226–1241), einem seiner Vorgänger als Kardinalbischof von Ostia, verteidigt HOSTIENSIS die Oberhoheit des Papstes im geistlichen und weltlichen Bereich. In seinem *Tratado comprobatorio del imperio soberano* weist LAS CASAS gewisse Behauptungen des HEINRICH VON SUSA als formale Häresien zurück und hält ihn in anderen Punkten für falsch interpretiert. Als Irrtum, z. B. erklärt LAS CASAS, „daß allein schon durch die Ankunft Christi in der Welt, ipso jure oder ipso facto, alle Ungläubigen ihrer Souveränität, Rechtsvollmachten, Würden, Ehren, Reiche und Staaten beraubt seien“. Aus der Behauptung des HOSTIENSIS, daß „alle Ungläubigen durch und bei der Ankunft Christi unwürdig und unfähig geworden seien“ könne allemal kein Rechtstitel für die Conquista der Indios abgeleitet werden, weil der Kardinalbischof von Ostia sich auf Türken und Mohammedaner, die in ihrer Mehrheit das Heilige Land, Spanien und Afrika besetzt hätten, bezogen habe.³³ LAS CASAS bezichtigt PALACIOS RUBIOS, nicht nur seine Argumentation auf dem „Irrtum des HOSTIENSIS“ aufzubauen, sondern darüber hinaus auch noch den Autor der *Summa Aurea* manipuliert zu haben, indem er häretische Christenverfolger mit Indios gleichsetzt, die friedlich in ihren Gebieten gelebt hätten. Für die Vertreter eines durch die Erbsünde gebrochenen Naturrechts gab es da freilich nicht viel zu unterscheiden.

Seit dem Philosophen und Apologeten LACTANTIUS (2./3. Jahrhundert) identifizierten die Theologen mehr und mehr das Naturrecht mit dem Dekalog. Dieser offenbare eine „gefallene“ Menschheit und kodifiziere ein *relatives Naturrecht*, das dem Sündenstand des Menschen entspreche. Das *ursprüngliche* und *absolute Naturrecht* der göttlichen Schöpfungsordnung habe die Gütergemeinschaft geordnet. Das relative Naturrecht habe die Aufgabe, durch den Staat das Verhältnis zwischen Privateigentum und Gemeinwohl zu

ordnen. Aus dieser Relativität sei die Notwendigkeit staatlichen Zwangs abzuleiten, die eine Folge des schwächenden Einflusses der Ursünde sei. Naturvölker ohne Staat und Privateigentum lebten daher für einen SEPULVEDA nicht in paradiesischen, sondern in besonders ungeordneten, vor- und unmenschlichen Verhältnissen. So kann er dann auch unter den Indios Amerikas nur sündhafte, widernatürliche Zustände und nur „Spuren von Humanität“ entdecken.³⁴ Zwangsarbeit und Staatsgewalt werden als natürliche Folgen der Erbsünde interpretiert. Erst mit der scholastischen Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung wird hier ein erstes Licht in die Grauzone göttlicher und menschlicher Verantwortung und Autonomie kommen.

In der Sentenzentheologie des 12. Jahrhunderts (HUGO VON ST. VICTOR, ANSELM VON LAON, PETRUS LOMBARDUS) gab es noch keine klare Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Weltordnung. Besonders durch den Einfluß des heiligen AUGUSTINUS, dessen Gnadenlehre sowohl seine persönliche Geschichte als auch die seiner Zeit – antipelagianische Auseinandersetzungen führten zu Gewichtverlagerungen in der Erbsündenlehre – widerspiegelt, ist auch in den Sentenzenkommentaren immer wieder ein die menschliche Natur fast erdrückendes Gewicht der Erbsünde anzutreffen. Die übernatürliche Gnade bildet das Gegengewicht zu dieser pessimistischen Sicht der anthropologischen Grundbefindlichkeit. Es wäre nicht schwierig, diese pessimistischen Grundtöne bis ins 20. Jahrhundert hinein – bei fundamentalistischen Sekten zum Beispiel – zu verfolgen. Der durch die Erbsünde so sehr in Mitleidenschaft gezogenen menschlichen Natur steht, neben der göttlichen Gnade, eine theokratisch-päpstliche Gewalt zur Seite, die sich über GREGOR VII. (1073–1085) und BONIFAZ VIII. (1294–1303) hinaus auch in der Interpretation der „alexandrinischen Schenkung“ und in der Rechtfertigung der „gerechten Kriege“ manifestiert. Auch die Zwei-Schwerter-Lehre des BERNHARD VON CLAIRVAUX (1090–1153) – der Papst leiht das zeitliche Schwert dem Kaiser – taucht in den Texten von HOSTIENSIS und PALACIOS RUBIOS auf. In der spanischen Conquista der Indios beanspruchte die Christenheit noch einmal für den Papst – und auf dem Delegationsweg auch für den König – die Macht, Könige zu wählen und abzusetzen (Jer 1,10).³⁵

Die in der arabischen Philosophie auf spanischem Raum durch AVERROËS (1126–1198) angestoßene Aristoteles-Rezeption führte zur Erweiterung eines nur biblischen Weltbildes. Das noch zu Beginn des 13. Jahrhundert gültige kirchliche Aristotelesverbot wurde langsam aufgehoben und an den Universitäten von Paris, Bologna, Oxford und Salamanca zieht ein neuer philosophischer Wind ein, der die Theologie nötigt, die Grenzen ihres spezifischen Feldes anzuerkennen und ihre Horizonte weiter abzustrecken als bisher. THOMAS VON AQUIN (1225–1274), inspiriert von ARISTOTELES, bewegt die theologische Reflexion in vielen praktischen Fragen durch seine Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Ebene, zwischen philosophischer und theologischer Kompetenz, zwischen Vernunft und Glaube. Wie der natürliche Bereich jenen der Gnade, den übernatürlichen also, nicht überflüssig macht, ebenso zerstört auch die Gnade in keinem Fall die

Natur, obwohl sie diese vervollkommenet. Das göttliche Recht, das seinen Ursprung in der Gnade hat, hebt das menschliche Recht nicht auf, das in der natürlichen Ordnung grundlegend ist.³⁶ Die Natur ist an das Wesen des Seins gebunden und kann daher nicht substantiell verändert oder korrumpiert werden. Auch die Ursünde hat die Natur nicht ihrer konstitutiven Seinswerte und Rechte beraubt. Wenn also die natürliche Ordnung – trotz Erbsünde – wesentlich intakt und ohne substantive Störungen ist, dann kann es keine wesentlichen Unterschiede geben zwischen Christen und Naturvölkern. Beide leitet dieselbe Rationalität des Naturgesetzes, und beide schützt und verpflichtet das gleiche Naturrecht. Durch die Abgrenzung der übernatürlichen Ordnung von der natürlichen und durch die Behauptung einer relativen Autonomie und nur akzidentellen Korruption der Naturordnung, hat THOMAS VON AQUIN das theologische Feld vorbereitet, das später seinen dominikanischen Mitbrüdern dienen konnte, Rationalität, Freiheit und Selbstbestimmungsrecht der Indios zu verteidigen. Freilich hat das thomasische Ordnungsdenken und der damit verbundene Gerechtigkeitsbegriff auch zur Verteidigung der Negerklaverei gedient.

Das neue Gesetz des Evangeliums – das göttliche Gesetz der Erlösungsordnung – hat, nach THOMAS, das übernatürliche Gut der Gnade zum Ziel. Evangelium (göttliches Gesetz) und Dekalog (Naturgesetz) sind getrennt voneinander wie der übernatürliche vom natürlichen Bereich. Das ewige, göttliche Gesetz partizipiert am Naturgesetz in *rationali natura* (II/1, q. 91). Die normative Gestalt dieser Teilnahme ist die Gerechtigkeit. Sie ist die oberste irdische Tugend durch welche die Vermittlung zwischen göttlichen und menschlich-positiven Gesetzen geschieht. Und diese Gerechtigkeit – THOMAS argumentiert hier mit ARISTOTELES – befindet sich in den Händen der legitimen Staatsautorität, die jedem von oben zuteilt, was ihm entspricht (*sum cuique*). Als Strafgerechtigkeit ist sie ausgleichende, kommutative Gerechtigkeit. Die verhängte Strafe entspricht in arithmetischer Proportion dem begangenen Verbrechen. Als Gerechtigkeit der Untertanen (heute würden wir sagen der „Staatsbürger“) ist sie austeilend (distributiv) und konstituiert eine geometrische Proportion zwischen den Gütern, die sie austeilt (Ehren, Privilegien, Rechte) und dem sozialen Ort des Empfängers (II/2, q. 61). Die austeilende Gerechtigkeit überlagert die ausgleichende Gerechtigkeit, wenn es sich z. B. um Fürsten handelt, deren Akte nicht wie die des gemeinen Volkes abgeurteilt werden können.³⁷ Diese patriarchal ausgleichende und standesgemäß zuteilende Gerechtigkeit des Staates, der „Strafe und Heilmittel der Sünde“ ist, hat viele Lücken für „gerechte“ Kriege gegen Häretiker und Heiden offengelassen. Sie hat es, wie gesagt, ermöglicht, die Freiheit der Indios zu verteidigen und die Sklaverei der Neger ohne Gewissenskonflikte hinzunehmen: *sum cuique*.

Zweieinhalb Jahrhunderte nach THOMAS VON AQUIN hat Kardinal CAJETAN (1469–1534), Ordensgeneral der Dominikaner zwischen 1508 und 1518, in seinem Kommentar zur theologischen Summe des THOMAS drei Gruppen von Ungläubigen unterschieden.³⁸ Erstens jene, welche faktisch und rechtlich Untertanen christlicher Fürsten sind, wie z. B. die Juden in christlichen

Ländern. Zweitens nennt er die rechtlich, aber nicht faktisch den Christen untergebenen Nichtchristen, z. B. jene, welche das Heilige Land besetzt halten. Zur dritten Gruppe rechnet er die, welche weder rechtlich noch faktisch christlichen Fürsten untergeben sind, die also weder Untertanen des Heiligen Römischen Reiches waren, noch jemals von Christus gehört haben. Diese letzte Gruppe, zu der auch die Indios zu rechnen sind, ist auf Grund ihrer „Ungläubigkeit“ nicht ihres Selbstbestimmungsrechts verlustig gegangen. Herrschaftsrecht geht aus dem positiv-natürlichen Recht hervor und „Ungläubigkeit“ gehört zur Sphäre des göttlichen Rechts. Diese aber zerstört weder natürliches noch positives Recht. Weder Könige noch Kirche können daher rechtens gegen Indios Kriege führen, um ihre Länder zu besetzen. Nach CAJETAN gibt es keinen legitimen Rechtstitel zur Kriegsführung gegen indianische Völker.

2.2. Rechtstitel für eine „gerechte“ Conquista

THOMAS VON AQUIN und andere mittelalterliche Theologen betrachteten das Kriebsrecht als letztes Mittel der höchsten, legitim konstituierten Autorität. Der Krieg sei ein Mittel, um inneren oder äußeren Frieden, um Ordnung und Gerechtigkeit zu verteidigen oder wieder herzustellen. Kriegsziel und „rechte Intention“ sei nicht die Züchtigung des Feindes, sondern der dem Gemeinwohl dienende Friede in Gerechtigkeit. „Ohne Gerechtigkeit – was sind die Reiche schon anderes als große Beutestücke?“, sagt THOMAS im Rückgriff auf AUGUSTIN.⁸⁹ Theologen, Kanonisten und Juristen des 16. Jahrhunderts greifen die scholastische Gerechtigkeitslehre auf und reinterpretieren sie auf dem Hintergrund eines bis dahin unbekannten geographischen und humanen Horizons.

FRANCISCO DE VITORIA (1492–1546), von 1526 bis zu seinem Tod Professor für Theologie in Salamanca, war durch seine Vorlesungen und seine Schriften der bedeutendste theologisch-juristische Mentor für die aus der Begegnung mit den Indios erwachsenden missionspolitischen Fragen. Er selbst war nie in Amerika, aber durch seine nach Westindien ausreisenden oder von dort zurückkommenden Mitbrüder im Konvent von San Esteban stets mit Fragen von Mission, Katechese und Conquista konfrontiert. In zwei seiner *relectiones* – zusammenfassende Vorlesungen am Ende eines Semesters – behandelt VITORIA die „Sache der Indios“. Übrigens waren es besonders diese beiden Texte – *De indis* und *De jure belli*, vom Jahre 1539 –, welche VITORIA den Ruf, Begründer des Völkerrechts zu sein, eingebracht haben. Die Indiofrage zwang VITORIA, spanisches Kolonialdenken und biblisch-millennaristische Reichsvorstellungen aufzubrechen und für eine aus gleichberechtigten Staaten zusammengesetzte internationale Gemeinschaft zu plädieren. Die sich im Denken VITORIAS abzeichnende „internationale Gemeinschaft“, in der es keine rassische und religiöse Diskriminierung geben sollte, wird nach und nach die bis dahin maßgebende „christliche Gemeinschaft“ in Gestalt der Christenheit ablösen. Im Rechtsdenken VITORIAS haben die entdeckten indianischen Völker eine aus dem Naturrecht sich ergebende Rechtssubjektivität und sind nicht einfach Zierleisten oder Wandbehänge im Spiegelsaal europäisch-

christlichen Herrenrechts. Das Völkerrecht – nicht wie bei ARISTOTELES/SEPÚLVEDA das Recht zivilisierter Völker gegenüber Barbaren – wird hier zum Recht unter den Völkern und ist naturrechtlichen und positiven Ursprungs. Obwohl VITORIA theokratische, imperialistische und kurialistische Kriegstitel verwirft, bleibt auch er noch ein spanischer Scholastik und kolonialer Christenheit verpflichteter Lehrer.

In seiner *Relectio de Indis*, vom Januar 1539, trennt VITORIA legitime und nicht legitime Rechtstitel für „gerechte“ Conquistakriege. Er eliminiert die sogenannten „gerechten Titel“ jener, die sagen:

- der Kaiser sei der Herr der Welt;
- der Papst sei nicht nur geistlicher sondern auch weltlicher Herr der Welt;
- die Spanier hätten ein Kriegsrecht für Entdeckungen;
- den Heiden könne der Glaube gewaltsam beigebracht werden;
- die Sünden gegen das Naturrecht könnten militärisch unterdrückt werden;
- die Kolonien seien ein mit Kriegsrecht zu sicherndes Geschenk Gottes.

Unter den Rechtstiteln, die es den Spaniern gestatten sollten, „gerechte Kriege“ gegen die „indianischen Barbaren“ zu führen, zählt VITORIA die folgenden auf:

- natürliche Kommunikation und Güteraustausch durch Handel,
- Ausbreitung des christlichen Glaubens,
- durch Kaziken erzwungene Rückkehr der Indios zur Idolatrie,
- der von Kaziken vereitelte Wunsch der Indios, von den spanischen Königen regiert zu werden,
- interethnische Kriege, bei denen eine Partei die Spanier zu Hilfe ruft.

In seiner *Relectio de jure belli* zeigt VITORIA an Hand des Alten Testaments, daß der Krieg naturrechtlich erlaubt sei, woraus er schließt, weil ja das Evangelium nicht verbiete, was das Naturrecht erlaube, daß Conquistakriege an sich nicht unter das Verdikt des Neuen Gebotes fallen. Er grenzt dieses Kriegsrecht jedoch ein. Religionsunterschiede sind z. B. kein gerechter Grund für Kriegserklärungen.⁴⁰ Der einzige „gerechte Grund, Krieg zu führen, sei eine empfangene Beleidigung“, wobei es sich nach AUGUSTIN und THOMAS um eine qualifizierte Beleidigung handeln müsse. Dadurch werden natürlich viele Conquistazüge zu Verteidigungskriegen eines von Indios „beleidigten“ Eroberers. FRANCISCO DE VITORIA hat viele sogenannte Rechtstitel der Conquista eliminiert. Aber jene, die er gelten ließ, waren ausreichend, um weiterhin „gerechte Kriege“ gegen die Eingeborenen Amerikas zu führen. Man hat ihn wohl deshalb einen „kritischen Realisten“, einen theologischen Realpolitiker genannt.

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1490–1573), Chronist KARLS V. und Erzieher PHILIPPS II., spielte eine wichtige Rolle bei der Legitimation der Conquista als militärisches Unternehmen. SEPÚLVEDA, der seinerzeit im Rufe eines Humanisten stand, hat die *Politicá* des ARISTOTELES in die lateinische Sprache übersetzt, in der er alle seine Werke verfaßt hat. In seinem Buch *Democrates alter* – einer um 1547 fertiggestellten Dialogschrift zwischen DEMOCRATES und LEOPOLDO, einem „etwas lutheranischen Deutschen“ – verteidigt er mit formalen,

scholastischen Argumenten den von ARISTOTELES gegen Barbaren ins Feld geführten Rechtstitel der „natürlichen Knechtschaft“.

SEPÚLVEDA identifiziert das Naturrecht mit dem Völkerrecht. „Völker“ jedoch sind nur die Bewohner zivilisierter Länder, nicht aber die Barbaren, die am Rande der Humanität und der Rationalität lebten. Die Kategorie der Barbaren finde in den Eingeborenen Westindiens ihre Fortsetzung. Für alle, welche die Bräuche und Natur dieser „Barbaren der Neuen Welt“ kannten, sei evident, daß diese „was Klugheit, Geschick, Tugend und Humanität betrifft den Spaniern um soviel unterlegen sind wie Kinder Erwachsenen und wie Frauen Männern gegenüber, wobei der Unterschied so groß ist, wie jener, den man zwischen wilden und grausamen Leuten und zwischen gütigen Menschen feststellt (...) und, fast würde ich sagen, wie jener zwischen Affen und Menschen.“⁴¹ Für DEMOCRATES/SEPÚLVEDA kennen diese Indios keine Wissenschaft, keine Schrift, haben keine Monumente ihrer Geschichte noch geschriebene Gesetze. Sie waren Kanibalen und Feiglinge, so daß CORTEZ sehr leicht MOCTEZUMA besiegen konnte. Die Häuser und den Rest rationaler Lebensweise und rudimentärer Handelsformen, die sie hätten, zeigten nur, daß sie weder Bären noch Affen seien und nicht gänzlich ohne Vernunft lebten. Andererseits hätten sie „ihre Republik so eingerichtet, daß niemand Privateigentum hat, weder Haus noch Feld, über das er verfügen oder seinen Erben testamentarisch hinterlassen kann“.⁴²

Mangelnde Rationalität dieser Indios ist, laut SEPÚLVEDA, ein gerechter Kriegsgrund. Aber auch ihre Sünden gegen das Naturgesetz rechtfertigen einen gewissen Glaubensdruck, handle es sich doch um Kannibalen, Götzendiener und Kindermörder. Und DEMOCRATES/SEPÚLVEDA zitiert AUGUSTINUS: „Niemand kann dazu gezwungen werden, den Glauben anzunehmen, aber auf Grund der Strenge, oder besser, auf Grund der Barmherzigkeit Gottes geschieht es, daß die Treulosigkeit mit der Rute der Drangsal gezüchtigt wird.“⁴³ Mission als Zuchttrute? Diese Barbaren, meint SEPÚLVEDA, „kann man nicht nur einladen, sondern man muß sie zwingen, die Herrschaft der Christen anzunehmen und die Apostel zu hören, damit sie ihnen das Evangelium verkünden“.⁴⁴

Arbeits- und Glaubenszwang bedeuten unter diesen so düster geschilderten Voraussetzungen keine Verschlechterung der indianischen Gesamtsituation. „Was kann diesen Barbaren besseres und heilsameres passieren als der Herrschaft jener in die Hände zu fallen, deren Klugheit, Tugend und Religion sie von Barbaren – und als solche verdienten sie lediglich den Namen von menschlichen Wesen – in zivilisierte Menschen verwandeln wird, soweit dies möglich ist.“⁴⁵ Acht Jahre später (1555), in einem sich mit LAS CASAS auseinanderzusetzenden Brief an KARL V., wird der Franziskanermissionar, Provinzial und Ethnohistoriker TORIBIO MOTOLINIA in dieselbe Kerbe hauen: „Er (Las Casas) spricht von Sklaven, die man in den Kriegen gemacht habe (...) und es scheint, daß er auch in dieser Sache wenig davon weiß, was sich in den Kriegen dieser Eingeborenen zugetragen hat, denn diese machten überhaupt keine Sklaven und befreiten auch niemand, den sie in Kriegen gefangen hatten, sondern alle wurden aufgehoben, um geopfert zu werden.“⁴⁶

Auf Grund der ablehnenden Gutachten der Universitäten von Alcalá und Salamanca (MELCHIOR CANO!) und auf Betreiben von LAS CASAS verweigerte der Indienrat die Druckerlaubnis für *Democrates alter*. Jedoch 1550 gelingt es SEPÚLVEDA in Rom die Druckerlaubnis für seine *Apologie* des *Democrates alter* zu bekommen, welche die Ideen seines in Spanien verbotenen Buches zusammenfaßt, weiter ausbaut und verbreitet. Am 4. Februar 1554 beschloß der Rat der Stadt Mexiko an Doktor SEPÚLVEDA „einige Dinge dieses Landes in Schmuck und bis zum Wert von 200 Goldpesos“ zu schicken, „um ihn auch weiterhin bei guter Laune zu halten“.47 Eroberer und Kolonisten verstanden sehr gut die praktische Reichweite der Thesen SEPÚLVEDAS.

2.3. Friedliche Evangelisation unter kolonialen Bedingungen?

Eine Gegenposition zu den sich mehr an kolonialen Interessen als am Evangelium orientierenden Thesen SEPÚLVEDAS nahm der Dominikaner DOMINGO DE SOTO (1495–1560) ein, der seit 1526 Professor in Salamanca und später auch als Konzilstheologe in Trient tätig war. Soto schrieb ein Büchlein über die Sache der Armen *Deliberación de la causa de los pobres*, verfaßte eine *Dialektik* (1543–44), ist Autor eines verloren gegangenen Buches über die Gründe für die Ausbreitung des Evangeliums *De ratione promulgandi Evangelium*. Sein wichtigstes, mehrbändiges Werk *De Justitia et Jure* erscheint 1556/57 bereits in zweiter Auflage.⁴⁸ Im Jahre 1557 läßt Soto seinen Kommentar *In IV Sententiarum* zu den Sentenzen PEDRO LOMBARDOS in Druck gehen.

Für DOMINGO DE SOTO waren die „Schenkungsbulen“ ALEXANDER VI. keine weltlichen Landschenkungen von juristischem Wert. Er betrachtete sie vielmehr als Auftrag, in diesen Ländern der Missionspflicht nachzukommen. Diese Missionspflicht kann nicht durch die natürliche Vernunft der Waffen, sondern nur durch übernatürliche Anschauung und Überredung erfüllt werden. Christus sagte nicht zu den Aposteln: „Ich schicke euch wie Wölfe, damit ihr die Schafe verletzt und verschlingt, sondern, ich schicke euch wie Schafe unter die Wölfe. Wo ihr Wölfe trifft, behandelt sie mit der Sanftmut von Lämmern, um sie so in friedliche Schafe zu verwandeln... Wer daher den Glauben mit Waffenlärm bringt, leugnet durch die Fakten, wozu er mit Worten zu überreden sucht.“⁴⁹

Im Konvent von San Esteban werden ganz praktische Fragen der Sakramentenpastoral aus Übersee diskutiert. Die Missionare fragen an, ob sie die Söhne der Ungläubigen gegen den Willen der Eltern taufen dürfen. Mancher millenaristisch-apokalyptische Franziskaner war da weniger in Zweifel als die Söhne des heiligen Dominikus. Ihr Ordensgeneral, CAJETAN DE VIO, hatte schon in seinem Kommentar zur *Summa* des heiligen THOMAS die Rechtfertigung ungetaufter Kinder durch die stellvertretende Begierdetaufe der christlichen Eltern verteidigt (III, q. 68). Da es sich bei der Taufe um ein übernatürliches Gebot handle, argumentiert Soto, könne ihre natürliche Notwendigkeit den Heiden gegenüber nicht bewiesen und daher auch nicht eingeklagt werden. Das übernatürliche Gebot annulliert nicht die Prärogativen des natürlichen Elternrechts. Weder Fürsten noch Missionare haben das Recht, Kinder gegen den Elternwillen zu taufen, wie sie auch nicht das Recht

haben, Erwachsene gegen ihren Willen zu taufen. Auch das Gut christlich praktizierender Urenkel hebt das Übel einer Gewaltbekehrung nicht auf. Spanien hat durch Jahrhunderte die Unergiebigkeit von Zwangsbekehrungen an seiner jüdischen und mohammedanischen Bevölkerung beobachten können. Auch die Inquisitionsakten bezeugen die dürftigen Missionsergebnisse von erzwungenem Glaubenswechsel. So wurde von Soto die friedliche Bekehrung und Katechese als evangelische Forderung und pastorale Voraussetzung für das Missionswerk neu eingeschärft.

Trotz dieser so friedlichen Grundtöne, läßt auch DOMINGO DE SOTO noch eine Reihe von Rechtstiteln für die Conquista gelten. Die Kirche habe das göttliche und natürliche Recht, das Evangelium an allen Orten der Welt zu verkünden. Wer sie grundsätzlich an der Ausübung dieses Rechts behindert, übt Gewalt aus, gegen die mit Waffengewalt geantwortet werden könne. Andererseits stellt Soto, der 1550/51 bei der „Anhörung“ von SEPÚLVEDA und LAS CASAS in Valladolid Schriftführer war, dem Recht zur Predigt das Recht auf Nicht-Hören-Wollen der Indios gegenüber. Die Prediger haben nicht das erzwingbare Recht auf Anhörung, sondern sollten weiterziehen, „denn wenn wir das Recht zu predigen haben, so haben wir nicht das Recht sie (die Indios) zu zwingen, daß sie uns hören und glauben, denn das wäre ein Skandal.“⁵⁰

Es ist oft schwierig, hinter den aseptischen, theologisch-juristischen Argumenten auf spanischem Boden die vom Leid gezeichneten Gesichter der Indios zu entdecken. Die Missionare Westindiens vermitteln da im allgemeinen, trotz ihrer „babylonischen Gefangenschaft“ im kolonialen System, in ihren Briefen und Denkschriften ein plastischeres und humaneres Bild, als z. B. jene Dominikaner aus Hispaniola, die den König bitten, daß „er alle seine Räte zusammenrufe (...) und sie befrage, wie man diese Leute der Neuen Welt, die Gott Seiner Majestät gab, unter das sanfte Joch Christi bringt (...), ohne ihnen ihre Sachen mit Gewalt wegzunehmen (...). Und falls zu all dem alle ihre Räte keinen Rat wissen (...), bitten wir inständig, daß Eure Majestät anordne, sie aufzugeben, denn es ist viel besser, daß nur sie in die Hölle kommen, als die unseren und sie, und daß darüber hinaus noch, wegen des schlechten Beispiels der unseren, der Name Christi unter diesen Leuten gelästert wird.“⁵¹

Die Sache der Indios bedrohte nicht nur die Kolonisten, von denen MONTESINOS sagte, daß sie alle in Todsünde lebten. Sie bedroht das Heil der ganzen Christenheit, das seiner Missionare und Bischöfe, das des Königs und das seiner Untertanen.

2.4. Unnütze Knechte

Beim Überdenken der ersten Jahrzehnte der Kolonialzeit könnten wir uns hypothetisch eine Begegnung ohne koloniale Gewalt, ohne ökonomische Ausbeutung der *Encomiendas* und ohne politische Willkür königlicher Verwalter vorstellen. Wie gesagt, rein hypothetisch. Dann müßte aber immer noch über die kulturelle Gewaltausübung der „missionarischen Conquista“ gesprochen werden. Die missionarischen Unternehmen, weit ab von den Eroberern, so wie sie PEDRO DE CÓRDOBA, MONTESINOS und LAS CASAS zu verschiedenen

Zeiten und an verschiedenen Orten versucht haben, waren nicht schon deshalb friedlich, weil da kein wirtschaftlicher und politischer Druck ausgeübt wurde. Die abrupten Eingriffe und Veränderungen von indianischen Bräuchen, Wertsystemen, Sozial- und Familienstrukturen und Kosmovisionen – das alles geschah nicht spontan und freiwillig. Dahinter stand der „sanfte“ Druck von Missionaren, die nicht nur von den reinen Inhalten ihres Glaubens, sondern auch von den Parametern ihrer europäischen Zivilisation geleitet waren. Haben nun diese von den Missionaren vorangetriebenen Veränderungen und die daran gekoppelte missionarische Solidarität die Widerstandskraft der autochtonen Bevölkerung gestärkt oder dienten sie zu ihrer Domestikation oder gar (unbeabsichtigt) zu ihrer Ausrottung? Auf diese Frage gibt es keine globale Antwort.

In der konkreten spanisch-amerikanischen Situation kolonialer Missionsarbeit gibt es große Unterschiede in Methodologie und Praxis, Unterschiede zwischen und in den einzelnen Orden und Konventen, Unterschiede, die mit europäischen Konstellationen und Konjunkturen zu tun haben. Auch die indianische Reaktion auf missionarische Präsenz zeigt verschiedene Strategien, die zu unterschiedlichen, ja oft völlig einander widersprechenden Ergebnissen geführt haben.

Sicher gab es da eine missionarische Präsenz, die, inmitten von Stürmen auf der hohen See der Conquista, eine Art Rettungsring dargestellt hat. Dann gab es Missionare, die mehr Boten ihres Vaterlandes als des Evangeliums waren, Feldkapläne der Eroberer, die, wie TURIBIO MOTOLINIA, CORTEZ als Befreier der Indios priesen. Ihre Katechese rechtfertigte die Zwangsarbeit der Indios und verharmloste ihre Ausrottung. Die Verteidigung von politischer Selbstbestimmung für Indios und die Anerkennung ihrer Religionen waren keine Tagesordnungspunkte der Christenheit. Und wir müßten weiter fragen: Hat die missionarische Präsenz nur Individuen retten können, während sie dazu beitrug, Völker zu zerstören?

Das dominante Feld der Conquista war nicht das religiöse, sondern das ökonomische. Das religiöse Feld leistete lediglich einklagbare Legitimationsaufgaben. Auch das sich dem ideologischen Apparat gegenüber konstituierende prophetische Kontrastprogramm hatte nicht die politische Kraft, Genozide zu vermeiden. Selbst wenn die missionarische Kirche, in all ihrer Zwiespältigkeit, viele Leben gerettet hat, so besteht heute kein Grund zum Rühmen. Wer, wie die Kirche, inmitten von Gewalttaten und Morden fünf Jahrhunderte überlebt hat, ohne diese verhindern zu können und ohne davon aber auch direkt betroffen worden zu sein, der muß sich natürlich über die Reichweite seiner Solidarität und über die Radikalität seiner Liebe befragen lassen, muß sich fragen lassen, ob er nicht das Erstgeburtsrecht des Reiches für das Linsengericht des „kleineren Übels“ verschachert hat.

3. Option für die Anderen

In den jeweiligen Nationalstaaten sind die indianischen Völker auch heute noch Opfer interner Kolonialstrukturen. Die Regierungen rechtfertigen kaum noch ihre Rechtstitel über die auf ihrem Staatsgebiet lebenden indianischen

Völker. Sie setzen diese Rechtstitel als Verfassungsauftrag voraus. Sie lauten *Integration, Sicherheit und Fortschritt*.

Unter der Fahne der Integration verspricht die offizielle Propaganda nationalstaatliche Gegenwart in indianische Zukunft zu verwandeln. Der Ist-Zustand der Klassengesellschaft wird Indios als wünschenswerter Soll-Zustand aufgedrängt. Die Brücke zwischen beiden soll durch *Entwicklung* geschehen. Das Anderssein der Indios ist in dieser Perspektive eine Mangelercheinung. Das offizielle Indiobild des 20. Jahrhunderts unterscheidet sich wenig von dem des 16. Jahrhunderts. Indios werden auch heute noch als unterentwickelt, faul, subversiv und kindlich beschrieben. *Integration* soll sie von diesem Rückstand heilen, soll sie befreien von der Last, anders zu sein und dieser Gesellschaft um Jahrhunderte nachzuhinken. Integrationspolitik ist die Entsorgung nationalstaatlicher Landschaften von indianischer Präsenz. In ihren kultur- und völkermordenden Ausmaßen erweist sich diese Integrationspolitik so gefährlich wie die „gerechten Kriege“ des 16. Jahrhunderts. Die Situation der noch lebenden Indianernationen ist noch kritischer als damals. Die Kolonisten des 16. Jahrhunderts benötigten die indianische Arbeitskraft zur Ausbeutung der Minen, zur Arbeit auf den Feldern und in den Zuckermühlen. Für den Großgrundbesitzer des 20. Jahrhunderts, für die Erzausbeutung, die Holzwirtschaft und die sogenannte Nationale Sicherheit sind Indio Stämme überflüssig und hinderlich. Ihre Alterität ist ein Sicherheitsrisiko für das militärische Einheitsdenken. Sicherheit des Staates und Entwicklung des Landes dürfe durch ein paar Indios nicht aufgehalten werden. So steht es schon in der brasilianischen Nationalflagge, dessen Stichworte COMTE geliefert hat: *Ordnung und Fortschritt*.

Die lateinamerikanischen Kirchen haben sich, generell gesprochen, von ihrer staatsideologischen Verflochtenheit emanzipiert. Sie akzeptieren kaum noch Privilegien und Staatsmacht im Dienst ihrer Katechese und Evangelisation. Dabei entdecken sie mehr und mehr das befreiende Ferment des Evangeliums und ihre Fähigkeit, die Ausgebeuteten zu einen und zu mobilisieren. Die im politisch-ökonomischen Bereich klare Analyse und Option weiter kirchlicher Kreise hat in den letzten Jahrzehnten der lateinamerikanischen Kirche viele Märtyrer geschenkt. Sie sind Zeichen einer vertieften Solidarität in einer lebendigen Kirche.

Die vorrangige Option für die Armen ist jedoch noch von einer kulturellen Hypothek belastet, die auf ihre Amortisation wartet. Es handelt sich um zwei Seiten ein und derselben Medaille, um *Paternalismus* und *Kolonialismus* dem kulturell Anderen gegenüber. Der Paternalismus ist nicht mit dem die Subjekte mobilisierenden Ferment des Evangeliums zu vereinbaren. Soll diese Mobilisierung nur den Regierungen gegenüber und nicht auch im innerkirchlichen Verkehr mit indianischen und afro-amerikanischen Kulturen gelten? Zuviel wird in der Kirche noch *für* Indios und nicht *mit* ihnen oder *durch* sie getan. Ist das der Reflex gesamtkirchlicher Arbeitsweise, welche die theologische Relevanz des Subsidiaritätsprinzips für die Ortskirchen und die von der dominierenden Standardkultur abweichenden *anderen* Kulturen noch

kaum bedacht hat?⁵² Stehen wir dabei nicht den von uns abgelehnten politischen Strukturen sehr viel näher als es uns in einem alternativen Projekt des Gottesreiches lieb sein kann? Eine über 500 Jahre von Nicht-Indios ausgeübte Indiopastoral wird keine integrale indianische Befreiung bewirken können. Damit stellt sich die Frage nach den Voraussetzungen für eine indianische Kirche.

Die Vermittlung der Glaubensinhalte als Frohbotschaft ist bis heute an für Indios sehr fremde kulturelle Strukturen und Formen gebunden, so als ob die Großkirche auf ihre Integration warte und die Herausforderung der Inkulturation abgeschrieben habe. In der Kirche Brasiliens wurden schüchterne liturgische Inkulturationsversuche immer wieder von der römischen Sakramentenkongregation verboten.⁵³ Solcher „Auswuchs von Eifer“ wirkt auf die missionarische Kirche entmutigend, widerspricht lehramtlichen Erklärungen und reflektiert eine euro- und ethnozentrische Weltsicht.⁵⁴ Indianische, afrikanische und asiatische Völker werden sich in der Großkirche nur dann zu Hause fühlen können, wenn in dieser Kirche Raum geschaffen wird für ihre Mythen und Geschichte, für ihre Gesänge und Feste, für ihre Symbole und Ämterstrukturen. Es kann dabei nicht um eine indianische Sekte gehen, die dann den indianischen Befreiungskampf nur noch einmal spalten würde, wie das ja bereits die 30 verschiedenen christlichen Denominationen tun, die allein in Brasilien unter Indiostämmen missionieren. Es geht um plurales, polyzentrisches Weltkirche-Sein. Es geht, nach der vorrangigen Option für die Armen, um das „letzte Opfer“ der Großkirche, um ihre vorrangige Option für die Anderen. Es geht um die brüderliche Teilung der symbolischen Macht. Es geht um die *eine, arme und vielgestaltige, polykulturelle Kirche*. Sie wird wurzelhaft *katholisch, evangelisch und apostolisch* sein. Sie wird in ihrer kulturellen Praxis kein Volk so privilegieren, als ob es von Gott exklusive Inkarnationszusagen erhalten hätte. Sie wird die Kultur keines Volkes gering achten, als ob sie wüßte, daß Gott sich in dieser und jener „Randkultur“ nicht einwurzeln, nicht Fleisch annehmen und nicht auf den Weg machen wolle. Im Gegenteil, „was in der Welt gering und verachtet ist, was überhaupt nichts ist, das hat Gott auserwählt, um das, was etwas ist, zunichte zu machen“ (1 Kor 1,28).

¹ Vgl. zur Kontroverse über „Lehensedikte“ oder „Schenkungsbulen“ E. STAEDLER, *Die westindischen Lehensedikte Alexanders VI. (1493)*, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 118 (1938) 377–417, und A. GARCÍA-GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, in: Anuario de Historia del Derecho Español 27/28 (1957/58) 447ff.

² Vgl. M. A. MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba OP (1482–1521)*, Madrid 1983.

³ B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, México 1981 (Ed. Fondo de Cultura Económica-FCE, 3 Bde.), Buch III, Kapitel 4.

⁴ L. CASAS, *Historia*, 1.c., I/155 und I/105.

- ⁵ *Colección de documentos inéditos* relativos al descubrimiento . . . , (D.I.I.), Madrid 1864–1889, Bd. 38, S. 439.
- ⁶ *Ibidem*, Bd. 31, S. 13.
- ⁷ *Ibidem*, Bd. 31, S. 209.
- ⁸ L. CASAS, *Historia*, I.c., I/160. Vgl. II/1.
- ⁹ J. M. CHACÓN Y CALVO (Hg.), *Cedulario Cubano, los orígenes de la colonización (1493–1512)*, Madrid 1929 (Compañía Ibero-Americana de Publicaciones) *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de América*, Bd. 4, S. 168.
- ¹⁰ *Ibidem*, S. 129.
- ¹¹ Zur Konzessionsbulle der span. Patronatsrechte *Universalis Ecclesiae* vgl. P. LETURIA, *Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika*, in: *Historisches Jahrbuch* 46 (1926) 2ff., und A. G. PÉREZ, *El patronato español en el Virreyno del Perú durante el siglo XVI*, Lyon/Quito 1937, S. 20–24.
- ¹² B. DE LAS CASAS, *Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt a. M. 1981 (it 553), S. 11.
- ¹³ L. CASAS, *Historia*, I.c., III/4.
- ¹⁴ *Cedulario Cubano*, I.c., S. 429–431.
- ¹⁵ *Ibidem*, S. 443–447.
- ¹⁶ Vgl. LAS CASAS, *Historia*, I.c., III/6 und 7.
- ¹⁷ *Ibidem*, III/8.
- ¹⁸ R. KONETZKE, *Colección de documentos para la Historia Social de Hispanoamérica*, Madrid 1953, Bd. I, S. 38–57, reproduziert eine gute Version der 1935 von R. ALTAMIRA entdeckten Gesetze von Burgos.
- ¹⁹ L. CASAS, *Historia*, I.c., III/9.
- ²⁰ *Ibidem*, III/12.
- ²¹ Vgl. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El padre Matías de Paz, O. P., y su tratado „De dominio regum Hispaniae super Indos“*, in: *La Ciencia Tomista* 40 (1929) 173–190, und die Reproduktion des Traktates, BELTRÁN DE HEREDIA (Hg.), *El tratado del padre Matías de Paz, O. P., acerca del dominio de los reyes de España sobre los indios de America*, in: *Archivum fratrum praedicatorum* III (Rom 1933) 133–181.
- ²² L. CASAS, *Historia*, I.c., III/17.
- ²³ *Ibidem*, III/57. Vgl. B. BIERMANN, *Das Requerimiento in der spanischen Conquista*, in: *NZM* 6 (1950) 94–114.
- ²⁴ Vgl. L. CASAS, *Historia*, I.c., III/33 und 34. Auch L. HANKE, *The spanish struggle for justice in the conquest of America*, Oxford University Press 1949, S. 77–82.
- ²⁵ H. CORTÉS, *Cartas y documentos*, México 1963 (Ed. Porrúa), S. 585–592.
- ²⁶ S. ZAVALA, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México 1971 (Ed. Porrúa), S. 217–225.
- ²⁷ *Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernacion de las Indias y buen tratamiento y conservacion de los indios*, in: J. G. ICAZBALCETA (Hg.), *Coleccion de Documentos para la Historia de México*, Bd. 2, México 1980 (Ed. Porrúa), S. 204–227. Die am 20. 11. 1542 von KARL V. in Barcelona unterzeichneten *Neuen Gesetze* erhalten einen am 4. 6. 1543 in Valladolid unterzeichneten Nachtrag.
- ²⁸ Die *Ordonanzen* PHILIPPS II. finden sich in D.I.I., I.c. (s. Anm. 5), S. 484–497. Vgl. S. ZAVALA, *Las instituciones*, I.c., S. 126–130.
- ²⁹ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid 1973, 4 Bde. (Ed. Cultura Hispánica, Faksimelenachdruck).
- ³⁰ Zit. bei A. DE HERRERA, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra firme del mar océano*, Madrid 1726–30, Década II, lib. I, cap. 2.
- ³¹ I. G. ICAZBALCETA, *Collecion*, I.c., S. 597f.

³² L. CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México 1942 (1975²) (Ed. FCE). L. CASAS erwähnt dieses Buch in *Historia*, I.c. III/7 und 57, von dem erst zu Beginn dieses Jahrhunderts Bruchstücke (Kapitel 5, 6 und 7 des ersten Buches) aufgefunden wurden.

³³ L. CASAS, *Tratados*, México 1974 (Ed. FCE), Bd. II, S. 1081; auch *Historia*, I.c., III/155.

³⁴ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México 1979 (Ed. FCE), S. 105 (*Democrates alter*).

³⁵ Vgl. BERNHARD v. CLAIRVAUX, *De consideratione*, IV/3. Zur ganzen Thematik vgl. V. CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, BTE Bd. 18, Salamanca 1951, hier S. 58.

³⁶ Vgl. THOMAS v. AQUIN, *Summa Theologica*, II/2, q. 104, art. 6; II/2, q. 10, art. 10. „Per fidem Jesu Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur.“ „Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione.“

³⁷ Vgl. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1985 (stw 555) S. 38–59.

³⁸ Vgl. L. CASAS, *Historia*, I.c., III/38. Auch S. ZAVALA, *Las instituciones*, I.c., S. 261f.

³⁹ Vgl. THOMAS v. AQUIN, I.c., II/2, q. 34; q. 40, art. 1; q. 66, art. 8: „Remota justitia, quid sunt Regna nisi magna latrocinia?“

⁴⁰ FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid 1975, Colección Austral, S. 117ff. Auch S. 87 und 53ff.

⁴¹ SEPÚLVEDA, *Tratado*, I.c., S. 101.

⁴² Ibidem, S. 109.

⁴³ Ibidem, S. 127.

⁴⁴ Ibidem, S. 145.

⁴⁵ Ibidem, S. 133.

⁴⁶ TORIBIO MOTOLINIA, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid 1970 (Ed. Atlas, BAE), S. 343.

⁴⁷ Zit. bei L. HANKE, *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México 1977 (Ed. FCE), S. XXV.

⁴⁸ *De Justitia et Jure*, Madrid 1967, 6 Bde., Neuaufl. d. Instituto de Estudios Políticos mit einer sehr umfassenden Einleitung von V. Carro, S. IX–LXX.

⁴⁹ In IV *Sententiarum*, dist. 5, q. única, art. 10, auch art. 9.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Zit. in S. ZAVALA, *Las instituciones*, I.c., S. 58f.

⁵² Vgl. W. KASPER, *Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf – Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, in: HK (Mai 1987) 232–236.

⁵³ Neben anderen Versuchen wurden in Brasilien verboten: *Missa com Grupos Populares*, 1977; *Missa da Terra-sem-Males*, 1980; *Missa dos Quilombos*, 1982.

⁵⁴ Es sollten in diesem Zusammenhang z. B. die folgenden lehramtlichen Texte neu überdacht werden: GS 22 und 58; LG 13; AG 3 und 22; EN 20; Puebla 400.