

*Klaus Schatz SJ*

## Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen

Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert

Seit jenem 4. Adventssonntag des Jahres 1511, als in der Kirche von Santo Domingo auf Haiti der Dominikaner *Antonio de Montesinos* den spanischen Plantagenbesitzern in ungewöhnlicher Schärfe ins Gewissen redete und ihnen erklärte, sie lebten samt und sonders in schwerer Sünde und könnten das Heil genausowenig wie Türken und Heiden erlangen, solange sie die Indianer in Sklaverei hielten, sollte der Kampf um Freiheit und Menschenrechte der Eingeborenen der Neuen Welt über Jahrhunderte nicht aufhören. Wohl wurde jener erste Protest, wie es meist in der Geschichte in solchen Fällen geschieht, durch kirchliche Disziplinarmaßnahmen zum Schweigen gebracht: Auf politischen Druck König Ferdinands von Aragon hin verbot der Dominikanerprovinzial seinen Untergebenen im heiligen Gehorsam, öffentlich auf der Kanzel solch skandalöse Reden zu führen. Aber nun war doch das Gewissen geweckt.

Die Fortsetzung des Kampfes ist verbunden mit dem Namen des Dominikaners *Bartolomé de Las Casas*. Weniger bekannt ist jedoch, daß Las Casas keineswegs einsamer Rufer inmitten einer Wüste kirchlicher Gleichgültigkeit war. Er ist vielmehr, mit all seiner Einseitigkeit und seinen Grenzen, in vielem vergleichbar etwa einer Gestalt wie Bischof Helder Câmara heute, nur die exponierteste Gestalt einer Protestbewegung, die vor allem von Dominikanern und anderen Ordensleuten, aber auch von Weltpriestern und Bischöfen getragen wurde, die nicht allein in Amerika, sondern auch in der spanischen Heimat ihre Resonanz fand, bis hinein in die Naturrechtslehre eines Franz v. Vitoria, eines Dominikus de Soto und eines Franz Suarez, welche die damalige Frage nach Gerechtigkeit philosophisch-theologisch zu verarbeiten suchten<sup>1</sup>.

Sind es im 16. Jahrhundert die Dominikaner, welche sich vor allem zum Anwalt der Indios machen, so sind es im 17. Jahrhundert vor allem die Jesuiten. Auch hier fällt gewöhnlich nur ein Stichwort ein: wie für die Dominikaner des 16. Jahrhunderts Las Casas, so für die Jesuiten des 17. und 18. Jahrhunderts der sogenannte „Jesuitenstaat“ in Paraguay. Es ist eine bei allen zeitbedingten Grenzen doch großartige Verbindung von Mission und „Entwicklung“ und ebenfalls ein wirksamer Schutz der anvertrauten Indios vor Versklavung und Ausbeutung, nicht zuletzt vor dem „Kulturschock“ der unvorbereiteten Kon-

frontation mit der Welt der Spanier. Und doch vergißt man allzuleicht, daß dieses Experiment nicht isoliert gesehen werden darf. Denn einmal waren die Reduktionen in Paraguay nur der erste, volkreichste und entwickeltste eines ganzen Gürtels von „Jesuitenstaaten“, der sich in den Tieflandregionen Spanisch-Amerikas vom oberen Amazonas bis in die La-Plata-Region erstreckte<sup>2</sup>. Dann ist die Einrichtung der Reduktionen eingebettet in den viel weiteren Kontext des Kampfes um die Menschenrechte der Indios auch außerhalb der Reduktionen, eines Kampfes, der sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Lateinamerika in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert hindurchzieht.

### Kampf für die Menschenrechte der Indios

Gerade im 17. Jahrhundert herrschte in Brasilien und ebenso im spanischen Vizekönigreich La Plata unter den meisten Plantagenbesitzern ein unglaublicher Haß gegen die Jesuiten. Immer wieder, wenn ein päpstliches Dokument oder auch ein königliches Dekret zum Schutz der Indios erging, kam es zu Ausschreitungen gegen die Häuser der Jesuiten; man machte sie für diese Dekrete verantwortlich, was ja meist auch stimmte. Wie hier deutlich wird, konnte der Kampf für die Freiheit der Indios wie schon zu Zeiten von Las Casas auf die Unterstützung Roms einerseits, der spanischen und zeitweise auch der portugiesischen Krone andererseits rechnen. Aber Rom, bzw. Madrid und Lissabon waren fern; und die örtlichen Instanzen, die Vizekönige, Gouverneure und Encomenderos (Kommendenbesitzer im spanischen Bereich) hintertrieben immer wieder die Ausführung der Gesetze.

Für den genannten Jesuitenhaß bezeichnend ist ein Beispiel, das nicht der Komik entbehrt: 1639 erging auf Veranlassung der spanischen Jesuiten das Breve Urbans VIII. „Commissum nobis“, das die Sklavenjagden und den Sklavenhandel mit Indios unter der Strafe der dem Papst reservierten Exkommunikation verbot. Hintergrund waren die Sklavenjagden der „Bandeirantes“ oder „Paulistaner“, der Bewohner von São Paulo, welche Indios aus den Jesuiten-Reduktionen von Paraguay, die wegen ihres hohen Ausbildungsstands als Ware bester Qualität geschätzt waren, für ihre Plantagen holten. Es war das zweite bedeutende päpstliche Dokument zum Schutz der Indianer, etwa ein Jahrhundert nach „Veritas ipsa“ Pauls III. von 1537, das im Zusammenhang mit dem Kampf von Las Casas stand.

In Santos (Brasilien), ebenso wie in São Paulo und Rio, kam es 1640 bei Bekanntwerden des Breve zu Unruhen des von den Plantagenbesitzern aufgehetzten Pöbels gegen die Jesuiten – und zugleich zum Appell vom Papst an die weltliche Gewalt. Die Jesuiten von Santos verbarrikadierten sich in ihrem

Haus; als schließlich nach Stunden der Belagerung der Superior einen Ausfall wagte, indem er mit dem Sanctissimum in der Hand das Haus verließ, ging der Pöbel vor dem eucharistischen Heiland in die Knie, fuhr jedoch fort zu brüllen: „Jesuiten raus! Tod den Jesuiten!“ Andere riefen: „Jesuiten raus! Es genügen Karmeliter und Franziskaner, die uns den Himmel versprechen, während die Väter der Gesellschaft uns alle in die Hölle stoßen wollen“ – die Jesuiten gaben nämlich im allgemeinen denjenigen keine Absolution, die an Sklavenjagden oder Sklavenhandel teilnahmen, die Franziskaner anscheinend doch<sup>3</sup>. Als schließlich jemand die Türen des Hauses einschlug und die Auslieferung der päpstlichen Bulle verlangte, erklärte der Superior, „daß alle nach der Abendmahlbulle exkommuniziert seien, weil sie vom Papst Berufung eingelegt hätten, daß sie außerdem nach derselben Bulle exkommuniziert seien, weil sie die Ausführung apostolischer Briefe hinderten; und daß schließlich ipso facto alle exkommuniziert seien, die uns die Türen einschlugen“<sup>4</sup>.

Es war freilich nicht Exkommunikation und Interdikt, was damals den Sklavenzügen der Paulistaner für einige Jahrzehnte einen Riegel vorschob. Wirksamer als päpstliches Breve und Kirchenstrafen war die Ausrüstung der Indios mit Feuerwaffen, die die Jesuiten von Paraguay vom spanischen König erreichten; sie führte 1641 am Rio Mbororé zur blutigen Niederlage der Paulistaner.

Gerade die Geschichte *Brasiliens* ist von Anfang an engstens verknüpft mit dem Kampf der Jesuiten gegen die Indio-Sklaverei. 1549 kamen die ersten Jesuiten nach Brasilien; im selben Jahr predigte bereits P. Leonardo Nunes in São Vicente, ähnlich wie 38 Jahre vorher der Dominikaner Antonio de Montesinos in Santo Domingo, kein Sklavenhalter könne gerettet werden; er und seine Mitbrüder seien bereit, ihr Leben für die Freiheit der Indios zu opfern<sup>5</sup>. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn P. Sebastian Gomes 1596 schreibt: „Wenn unsere Mitbrüder sich nicht um sie (die Indios) gekümmert und sie vor den Klauen und Zähnen der Weißen geschützt hätten, gäbe es überhaupt keinen mehr; und weil wir ihnen in den Arm fallen und sie daran hindern, diese armen Indios gefangenzunehmen, sind wir bei den meisten Portugiesen verhaßt, und sie schleudern tausend Anklagen gegen uns. Unser Herr gebe ihnen die Gnade, daß sie der Gerechtigkeit folgen und die Wahrheit erkennen.“<sup>6</sup>

Dieser Einsatz spielte sich auf verschiedenen Ebenen ab. Die wichtigste war Missionierung und Schutz der Indios in den *Aldeias*, Indianerdörfern unter der geistlichen und weltlichen Leitung der Patres, die schon in den Jahren nach 1550 entstanden und damit ein halbes Jahrhundert vor Beginn des Experiments von Paraguay bereits eine Art „Reduktionen“ bildeten. Die andere Ebene war die unmittelbar politische: Mitarbeit mit den Kolonialbehörden und Interventionen nach Lissabon zur allmählichen Einschränkung und Aufhebung der Indio-Sklaverei.

Die Interventionen richteten sich vor allem gegen die *Entradas*, Züge ins

Landesinnere, die angeblich der „Anwerbung“ von Sklaven dienten, in Wirklichkeit jedoch weitgehend Menschenjagden waren. Durch diese Sklavenjagden war auch das Missionswerk unmittelbar bedroht; denn die Indios zogen sich aus Angst in die Wälder zurück, um so mehr, wenn es vorkam, daß einzelne Sklavenjäger im Jesuitentalar erschienen, um das Vertrauen der Indios zu gewinnen. Als es wiederholt zur Versklavung auch von Aldeia-Indianern kam, schrieb P. Antonio Vieira 1661 an den portugiesischen König: „Der ganze Grund der Bekehrung der heidnischen Indios . . . ist der, daß ihnen im Namen Eurer Majestät versprochen worden ist, daß sie unter dem Schutz der Patres erfahren würden, daß diese sie verteidigen: und mit diesem Beispiel geht der Kredit unseres Wortes, die Autorität der Gesetze Eurer Majestät, die Versprechen, die wir ihnen im Namen Eurer Majestät gemacht haben, kurz alles verloren.“<sup>7</sup>

Umgekehrt kamen von den portugiesischen Siedlern Klagen wie jene aus dem Jahr 1612, die Indios könnten in beliebiger Zahl zur Verfügung stehen, wenn sie nicht den Siedlern entzogen und zu Unterworfenen der Jesuiten gemacht worden wären<sup>8</sup>. In dem Einsatz der Jesuiten für die Indios und in ihren Aldeias sah man keineswegs reine Menschenliebe, sondern eine selbststüchtige Konkurrenz: in Wirklichkeit wollten die Patres die Indios für sich selbst arbeiten lassen! Tatsächlich schien von den wirtschaftlichen Notwendigkeiten der Siedler her die Sklavenarbeit eine Notwendigkeit darzustellen. Hinzu kamen Erwägungen, bzw. Rechtfertigungen, wie sie auch im spanischen Bereich seit der Entdeckung Amerikas immer wieder auftauchen: die Indios seien ohne Sklaverei nicht zu geregelter Arbeit zu bringen, bzw. sie seien als „Wilde“ in kindhaftem Stadium zu einem verantwortungsbewußten Gebrauch ihrer Freiheit nicht fähig. Auch die Jesuiten gingen übrigens von dieser selben Voraussetzung aus, daß die Indios nicht bzw. noch nicht reif zum Gebrauch ihrer Freiheit seien. Sie zogen daraus freilich andere Folgerungen, nämlich die, daß die Indios als schutzbedürftige Kinder vor Ausbeutung zu bewahren und in den Reduktionen und Aldeias durch geduldige Erziehungsarbeit allmählich zu höherer Zivilisation zu bringen seien; fehlende Reife durfte nach ihnen kein Freibrief für individuelle Ausbeutung sein.

Die Jesuiten mußten freilich auch hier, wie so oft, auf beiden Schultern tragen, um in der Praxis etwas zu erreichen. Sie mußten sich ebenfalls als Sachwalter der Portugiesen geben; sie mußten zeigen, daß die Freiheit der Indios in ihrem wahren und dauerhaften wirtschaftlichen Interesse liege, während die Sklaverei als wirtschaftlicher Raubbau auf die Dauer zum Ruin führe. So schreibt bereits P. *Nóbrega*, mit dessen Namen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Kampf um die Rechte der Indios verbunden ist, 1553: Wenn die Indios nicht versklavt werden, dann kommen sie freiwillig, und es wird im Endeffekt sogar mehr Zucker für den König produziert<sup>9</sup>! In diesem Rahmen

steht auch, daß die Jesuiten Aldeia-Indianer bis zu 3 Monate im Jahr an die Plantagenbesitzer „ausliehen“.

Außerdem teilten die Jesuiten auch die allgemeine Anschauung der Theologen ihrer Zeit, daß nicht jede Sklaverei von vornherein unsittlich sei, wie denn ja überhaupt unsere Vorstellung von unveräußerlicher menschlicher Freiheit der Zeit vor Aufklärung und Französischer Revolution fremd war. Legitime Rechtstitel für Sklaverei waren: Gefangennahme in einem gerechten Krieg; Verkauf in die Sklaverei als Ersatz für die verdiente Todesstrafe; ferner (speziell in Brasilien) der Kauf von Opfern von Kannibalen, die dazu bestimmt waren, verspeist zu werden („resgate“, d. h. Loskauf von „Indios da corda“, Indios, die an einem Strick geführt wurden); ja schließlich sogar Selbstverkauf in äußerster Not oder Verkauf von Kindern durch ihre Eltern!

Allerdings versuchten die Jesuiten, diese Rechtstitel möglichst einzuschränken. Als Bischof Pedro Fernandes Sardinha v. Bahia, der erste Bischof Brasiliens, 1556 nach einem Schiffbruch von heidnischen Indios aus dem Stamm der Caetés verspeist wurde, versklavten die Portugiesen in einer Art Kollektivhaftung den ganzen Stamm. Auch diese Repressalie wurde von den Jesuiten im Prinzip gebilligt. Sie protestierten erst, als auch Stammesangehörige, die längst christlich geworden waren und in den Aldeias der Jesuiten wohnten, mitversklavt wurden.

Als in der Mitte des 16. Jahrhunderts bei den Indios des unteren Amazonas der bisher bei ihnen unbekannte Sklavenhandel und vor allem die Möglichkeit, daß Eltern ihre Kinder in die Sklaverei verkauften, zur Korrumpierung der ganzen Sozialverhältnisse und praktischen Zerstörung aller menschlichen Bindungen führte, wandte sich P. Nóbrega 1567 an den portugiesischen König: „Da Ihre Hoheit Brasilien von seinen Irrtümern zu bekehren und in den Sitten zu zivilisieren behauptet, sehe ich keinen Grund, bei ihnen einen Brauch einzuführen, den ihnen als Barbaren das natürliche Gesetz der Kindesliebe niemals erlaubt hatte, bevor die perverse Habsucht in das Land eintrat.“<sup>10</sup>

Zu dieser Mitarbeit am System, um wenigstens die ärgsten Exzesse verhindern zu können, gehört auch seit einem königlichen Dekret von 1587 die Begleitung der „Entradas“ durch Jesuiten, damit diese wenigstens die Rechtstitel der Versklavung an Ort und Stelle kontrollieren konnten<sup>11</sup>. Es war und blieb freilich eine problematische Mitarbeit, besonders wenn die Jesuiten dabei aufgrund des Vertrauens, das sie bei den Indios genossen, diese überzeugen sollten, mit den Weißen mitzuziehen und auf ihren Gütern zu arbeiten, dafür als Lohn auch einige Indios für ihre eigenen Aldeias bekamen.

Auch P. *Antonio Vieira*, mit dessen Namen im 17. Jahrhundert der Kampf gegen die Indio-Sklaverei in Maranhão (dem Norden des heutigen Brasiliens) verbunden ist, lehnte die Teilnahme an solchen Entradas nicht rundweg ab, mußte dann jedoch erleben, daß seine vom Gesetz vorgesehene Autorität nicht

durchdrang und nicht ungerechte Versklavungen verhindern konnte. Wie vorsichtig auch er vorgehen mußte, geht daraus hervor, daß er öffentliche Proteste nicht wagen konnte<sup>12</sup>. Immerhin hatte er schon viel gewonnen, als eine königliche Verordnung von 1655 für strittige Fälle dem Grundsatz „Praesumptio stat pro libertate“ folgte: die „Rechtstitel“ der Sklaverei mußten in jedem einzelnen Fall bewiesen werden, nicht umgekehrt!

1661 kam es sogar so weit, daß alle Jesuiten des Maranhão wegen ihrer pro-indianischen Einstellung vertrieben und nach Portugal abtransportiert wurden, von wo sie erst zwei Jahre später zurückkommen konnten. P. Vieira wurde sogar drei Jahre im Kerker der portugiesischen Inquisition festgehalten, offiziell freilich wegen Anklagen, die nichts mit dem Indio-Problem zu tun hatten; er wurde erst 1667 rehabilitiert.

Freilich hatten die Jesuiten im Konfliktfall nicht immer den Mut zu eindeutiger Option und Parteinahme; die Aufrechterhaltung der apostolischen Arbeiten für die Weißen nötigte mehrfach zu Kompromissen. Ein gewisser Testfall war São Paulo; denn von hier zogen die „Bandeirantes“ los. Wie sollten sich die Jesuiten denjenigen gegenüber verhalten, die das Werk ihrer spanischen Mitbrüder in Paraguay immer wieder vernichteten? 1640 war es bereits im Gefolge des päpstlichen Breves zur Austreibung der Jesuiten aus São Paulo gekommen. Zwar trifft die häufig wiederholte Behauptung nicht zu, die Jesuiten hätten bei ihrer Rückkehr 1653 versprechen müssen, sich nicht mehr gegen die Sklavenjagden der „Bandeirantes“ zu stellen<sup>13</sup>. Immerhin mußten sie zusagen, keine flüchtigen Indios in ihren Häusern oder Aldeias aufzunehmen, sondern diese ihren legitimen Herren auszuliefern<sup>14</sup>. Ähnlich wie die „Ausleihe“ von Aldeia-Indianern sollte dies wohl auch den Vorwurf abwehren, die Jesuiten wollten die Indios nur für sich selbst verwenden und entzögen sie deshalb den anderen Weißen. Vor allem jedoch war von der 1640 noch betonten Pflicht zur „Restitution“, d. h. zur Entlassung der zu Unrecht geraubten Indios und ihrer Rückführung in die Reduktionen, nun keine Rede mehr.

Nach 1680 kam es in São Paulo zu neuen Unruhen gegen die Jesuiten. Die meisten Jesuiten und auch der Provinzial plädierten für das, was man in heutigem Jargon „Aufkündigung jeglicher Solidarität mit den Ausbeutern“ nennen würde: nämlich Verlassen des Kollegs und der Stadt. Wenn nicht die erforderliche Genehmigung dieser Entscheidung durch Rom einen Aufschub bedingt hätte, wäre das Faktum bereits gesetzt worden. Die intensiven Demarchen der Bevölkerung von São Paulo, möglicherweise auch die angeblichen, jedoch wohl kaum ernstzunehmenden Drohungen: „Sonst werden wir alle Häretiker“, bewogen jedoch den neuen Provinzial, der auch kein Freund der eindeutigen Parteinahme für die Indios war, zum Rückzug. So blieben die Jesuiten in São Paulo. Wie peinlich sie ihre Situation dort empfanden, geht jedoch aus einem Brief des Rektors des Kollegs an den Ordensgeneral aus dem Jahr 1685 her-

vor: „Die Missionen sind von großem geistlichen Vorteil für die Indianer, jedoch mit den Weißen ist nichts zu machen, denn alle, *ohne Ausnahme*, sind nicht davon abzubringen, die armen Indianer zu fangen, zu töten und zu verkaufen; und außerdem bereiten die Weißen zugleich den Beichtvätern ständig Gewissensbedenken, da sie eine Besserung von dieser Schuld weder versprechen noch auch eine solche geschieht.“ Sinn habe höchstens die Erziehung einiger Söhne von Weißen, damit diese dann in irgendeinen Orden eintreten und „so frei von der Sünde ihrer Väter seien“<sup>15</sup>.

Der Erfolg war freilich meist nur vorübergehend. Wohl erwirkten die Jesuiten immer wieder Gesetze, die die Indio-Sklaverei einschränkten und ihren Vorstellungen entgegenkamen: so 1587, 1596, 1609, 1653, 1655, zuletzt noch 1680, als jede neue Versklavung von Indios verboten wurde. Die Gesetze wurden jedoch meist in der Praxis unterlaufen oder gar nach kurzer Zeit bereits widerrufen.

In *Spanisch-Amerika* war die eigentliche Indio-Sklaverei seit den Tagen von Las Casas verboten. An ihre Stelle war jedoch der „Servicio personal“ getreten, eine praktisch an Sklaverei grenzende Form der Leibeigenschaft. Hier gelang es nun den Jesuiten im Vizekönigreich *La Plata*, um 1610 durch ihr persönliches Beispiel ein Zeichen zu setzen, das weiterreichende politische Auswirkungen hatte. Ähnlich wie in anderen Orten hatte auch in Santiago de Chile ein Wohltäter dem Jesuitenkolleg 20 Indios als „Almosen“ zum „Servicio personal“ geschenkt. Der Ordensgeneral Aquaviva billigte dies keineswegs, befürwortete jedoch, wie er in einem späteren Brief präzisierete, auch nicht die Radikallösung der sofortigen Entlassung in die Freiheit, „denn abgesehen davon, daß dies revolutionäre Unruhe und Mißstimmung gegen die Gesellschaft Jesu verursachen könnte, tut man auch den Indios selbst damit keinen Gefallen, denn dann geraten sie nur in die Gewalt anderer spanischer Herren, was für sie nicht so gut ist“. Besser man behandle die Indios so gut, „daß sie es als Glück betrachten, uns zu gehören, und die Spanier sich an uns ein Beispiel nehmen“.

Bevor jedoch dieser Brief eintraf, hatte der Provinzial Diego de Torres nach intensiver Beratung mit vielen Jesuiten die anscheinend „unklug“ Entscheidung getroffen, allen 20 Indios die Freiheit zu geben, bzw. es ihnen anheimzustellen, als freie Arbeiter gegen Entlohnung zu bleiben, was übrigens alle taten. Tatsächlich war es ein Wagnis. Ein solcher Akt mußte als Demonstration verstanden werden und die Jesuiten der Gefahr aussetzen, von den Spaniern keine Almosen mehr zu bekommen. Und wirklich rief dieses Beispiel, nachgeahmt von den Jesuiten in Tucumán, in Córdoba, Santiago del Estero und Asunción, jedesmal einen Sturm der Entrüstung hervor; es kam zum Wirtschaftsboykott gegen die Jesuiten und in einzelnen Fällen zu ihrem vorübergehenden Rückzug aus der Stadt. Und doch erwies es sich im Endeffekt als

richtiger denn die vorsichtige Klugheit Aquavivas. Der Provinzial konnte nun die Ungerechtigkeit des „Servicio personal“ anprangern, nun auch unterstützt vom Bischof von Santiago und mehreren Theologen, und erreichte vom Gouverneur die Durchführung der königlichen Verordnungen, die den „Servicio personal“ untersagten und die bisher nur auf dem Papier gestanden hatten<sup>16</sup>. Diese Jahre um 1610 waren übrigens dieselbe Zeit, in der das Werk der Reduktionen in Paraguay seinen Anfang nahm.

Mit einer anderen Form von Sklaverei setzten sich im 17. Jahrhundert die Jesuiten des Kollegs San Pablo zu Lima in Peru auseinander. Es ging vor allem um die Frage der Erlaubtheit der *Mita*, d. h. der Zwangsverpflichtung der Indios zur Arbeit in den Quecksilberminen von Huancavelica und vor allem in den Silberminen von Potosì, als Bergwerkstadt damals eine der volkreichsten Städte der Welt und sicher die größte Amerikas. Die dort herrschenden unmenschlichen Arbeitsbedingungen und das Massensterben der dort beschäftigten Indios mußten unbedingt eine negative Antwort nahelegen.

Der jesuitische Missionstheoretiker José de Acosta hatte jedoch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Prinzip der Zwangsverpflichtung der Indios zur Arbeit im allgemeinen und in Potosì speziell gerechtfertigt. Das eine Argument war die mangelnde Reife zur Freiheit: Ohne Zwang seien die Eingeborenen nicht zur Arbeit zu bringen; sonst geschehe nichts über das zum Lebensunterhalt Allernotwendigste hinaus. Das andere Argument lautete: Ohne Zwangsverpflichtung müßten die Bergwerke stillgelegt werden, das jedoch führe zum wirtschaftlichen Ruin Amerikas. Rüttelte Acosta nicht am Prinzip der Zwangsverpflichtung, so forderte er freilich anderseits eine Reihe von Maßnahmen zu ihrer gerechteren und schonenderen Durchführung<sup>17</sup>.

Anders jedoch als er urteilten die Jesuiten des 17. Jahrhunderts. Damals gab es Theologen, die argumentierten, die politische Macht Spaniens beruhe auf dem Silber von Potosì, und diese Macht sei unbedingt nötig für die Sache der katholischen Kirche in Europa. Zumal während des Dreißigjährigen Krieges lag es nahe, die Zwangsverpflichtung der Indios in Potosì mit den Zwängen kirchenpolitischer Notwendigkeiten zu rechtfertigen; sie erschien als Preis, der gezahlt werden mußte, damit etwa der Protestantismus in Deutschland zurückgedrängt würde.

Diese Argumentation wurde freilich von den Jesuiten in Lima, die hier auf der strikten Ebene der Gerechtigkeit argumentierten, nicht anerkannt. P. Pedro Onate betonte, daß der spanische König kein Recht habe, das Wohl Perus und der Indios fernen Zielen wie der Sache der Kirche in Deutschland zu opfern<sup>18</sup>. Andere Jesuiten intervenierten ebenfalls gegen die Zwangsarbeit in den Bergwerken. Allerdings blieb ihnen ein dauerhafter Erfolg versagt. Wohl schaffte 1670 der Vizekönig von Peru aufgrund des Gutachtens von Jesuiten, welche erklärten, die Abschaffung der *Mita* sei keine Ermessensfrage, sondern eine un-



bedingt im Gewissen bindende Forderung der strikten Gerechtigkeit, diese ab und schrieb an den spanischen König, es sei nicht Silber, sondern Schweiß und Blut der Indios, was Potosì nach Spanien sende. Aber dies dauerte nicht lange. Nach seinem Tod kehrte sein Nachfolger wieder zu der alten Praxis zurück<sup>19</sup>.

### Jesuiten und Negerklaverei

Bildet so der Einsatz für die Rechte der Indios, bei allen Inkonsequenzen und Halbheiten, die natürlich auch hier zu verzeichnen sind, im großen und ganzen gesehen doch ein Ruhmesblatt für die Gesellschaft Jesu, so kann man leider nicht dasselbe für die Einstellung zur Negerklaverei sagen. Das „doppelte Maß“ gegenüber Indios und Negern ist freilich nicht ein Spezifikum der Jesuiten, sondern eine generelle kirchliche Erscheinung für den ganzen Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert: während man für die Freiheit der Indios kämpfte, wurde die Sklaverei der Neger geradezu für normal gehalten. Bezeichnend ist etwa, wenn der Jesuit Francisco Carneiro sich nach 1640 beklagt, in Rio de Janeiro würden öffentlich Indios verkauft, „mit solcher Freiheit und Unverschämtheit, als wären es Mauren oder Neger von Guinea“<sup>20</sup>. Und so schwieg die offizielle Kirche bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts gegenüber der Verschleppung von (nach mittleren Schätzungen) ca. 50 Millionen Schwarzen im Lauf von 3–4 Jahrhunderten, von denen noch durchschnittlich ein Drittel auf den Landmärschen umkam, ein weiteres Drittel auf dem Schiff und nur ein Drittel Amerika erreichte.

Die Gründe für die Billigung oder doch Tolerierung der Versklavung der Afrikaner bei oft gleichzeitigem Kampf für die Freiheit der Indios sind vielfältig: abgesehen von einer Art Kapitulation vor wirtschaftlichen Notwendigkeiten (irgendwoher mußten ja schließlich die Arbeitskräfte kommen), abgesehen weiter von der Erfahrung, daß die Neger schwere Plantagenarbeit eher überlebten als die Indios, jedenfalls nicht als Rasse dabei zugrunde gingen, war es die Tatsache, daß die Missionare bei den Indios das Unrecht der Versklavung aus nächster Nähe miterlebten, während man sich über das, was in der Ferne mit den Afrikanern geschah, leichter Illusionen machen bzw. sich einreden konnte, die Wirklichkeit sei doch nicht so schlimm, wie einige alarmierende Gerüchte besagten. Einen weiteren Grund werden wir noch kennenlernen.

Jedenfalls waren kirchliche Institutionen und Orden in Amerika hier allgemein unmittelbar betroffen. Für die Orden war es schon viel, wenn sie wenigstens nicht am Sklavenhandel direkt beteiligt waren. Denn praktisch alle Orden, auch die Gesellschaft Jesu und ihre Häuser, waren in der Neuen Welt Sklavenhalter in großem Stil. Das Jesuitenkolleg in Lima besaß im 17. Jahr-

hundert sogar ca. 1500 Negersklaven für seine riesigen Ländereien; das war natürlich das krasseste Beispiel. Der Ordensgeneral Mercurian hatte noch 1578 versucht, den Anfängen zu wehren: er hatte gefordert, alle Sklavinnen zu entlassen (da diese natürlich Stoff zu übler Nachrede bieten konnten) und auch die Zahl der Sklaven möglichst zu reduzieren<sup>21</sup>. Diese Anweisung konnte keine dauernde Wirkung haben, da ihr eine wirtschaftliche Notwendigkeit entgegenstand.

Um gerecht zu urteilen, dürfen wir hier nicht unsere emotionalen Reaktionen sprechen lassen, die sich für uns mit dem Reizbegriff „Sklaverei“ verbinden. Nicht nur galt damals, wie ja schließlich auch im Neuen Testament<sup>22</sup>, die Sklaverei in sich als normale und keineswegs von vornherein unmenschliche und unsittliche Institution; auch die ganze Wirtschaft beruhte auf ihr, denn Spanier bzw. Portugiesen verrichteten prinzipiell keine körperliche Arbeit. Auch ein Orden war elementar auf Negersklaven angewiesen, wenn er überhaupt den Betrieb größerer Werke und Institutionen aufrechterhalten wollte. Die Alternative wäre die Aufgabe aller größeren apostolischen Arbeiten und Häuser gewesen.

Es gab gewiß einzelne Jesuiten, die diese Konsequenz ziehen wollten, um nicht an einem unmenschlichen System teilzunehmen. Zu nennen ist ein P. Garcia, der Ende des 16. Jahrhunderts in Brasilien lebte und an den Ordensgeneral schrieb, er sei der Überzeugung, kein Indianer oder Neger sei „rechtmäßig“ zum Sklaven gemacht. Sein Gewissen könne es nicht mehr ertragen, daß seine Ordensprovinz so viele Sklaven besitze, so daß er zu der Überzeugung gekommen sei, daß er Gott im weltlichen Stand noch besser dienen und sicherer gerettet werden könne als in einer Ordensprovinz, in der er mit ansehen müsse, daß solche Dinge geschähen. – Aber die führenden Theologen des Ordens, z. B. der spanische Jesuit Molina, dachten anders. Sie gingen alle davon aus, daß es eine „gerechte Sklaverei“ geben könne. Zum Schluß wurde P. Garcia als „Ruhestörer“ nach Europa zurückgebracht<sup>23</sup>.

Es lohnt sich nun, gerade auf die Argumentation von P. *Molina* in seinem Werk „De iure et iustitia“ einzugehen. Molina gehört nicht zu jenen Theologen, denen man Abstraktionismus und mangelnden Realitätssinn bei der Behandlung gesellschaftlicher Probleme vorwerfen kann. Er bemüht sich vielmehr um exakte Informationen über die Realität des Sklavenfangs und Sklavenhandels; er weiß auch einigermaßen Bescheid über die Greuel, die beim Sklaventransport zu Land und zu See geschehen. Natürlich geht er andererseits davon aus, daß Sklaverei nicht schon durch das Naturgesetz verboten ist, daß es vielmehr legitime Rechtstitel der Versklavung gibt. Er macht sich jedoch keine Illusionen darüber, daß in der Praxis des Sklavenhandels von diesen „legitimen Rechtstiteln“ in sehr vielen Fällen keine Rede sein kann. Aber weiß man das von vornherein? Es wäre ja zu einfach, würden wir uns vorstellen,

die schwarzen Sklaven seien immer durch brutalen und einfachen Menschenraub gewonnen worden. Dies kam natürlich nicht selten vor; meist jedoch sah die Wirklichkeit komplizierter aus. Die ständigen Stammeskriege, die für ein Reservoir von Kriegsgefangenen sorgten, das gegen begehrte europäische Waren preiswert abgesetzt werden konnte (und die natürlich auch deshalb blühten, weil man Sklaven brauchte, um europäische Waren zu erwerben), weiter Häuptlinge, die sich unruhiger oder unbequemer Subjekte auf diese Weise gegen Gewinn entledigen konnten, schließlich „Werbemethoden“ der verschiedensten Art: all dies führte dazu, daß der Nachschub an „schwarzem Elfenbein“ nicht versiegte.

Die Situation bleibt also für Molina undurchsichtig. Wie soll man sich verhalten? Ist Kauf und Haltung von Sklaven in dieser Situation (wo die Rechtstitel immer fraglich sind) erlaubt? Hier ist nun bezeichnend eine Argumentation Molinas, die übrigens Höffner, der sonst gerade die diesbezüglichen Ausführungen Molinas eingehend darstellt<sup>24</sup>, leider übergangen hat. Molina plädiert im Zweifel eher für die Erlaubtheit der Sklaverei, zwar nicht aus Prinzip, sondern aus einem leitenden Interesse „missionsstrategischer“ Natur: „Da für all diese Völker (Afrikas) . . . die Verkündiger nicht ausreichen . . ., müssen die guten Christen eher für die Sache der Sklaverei sein, sofern es mit gutem Gewissen geschehen kann; denn den unglücklichen Gefangenen kommt auf diese Weise ein so hohes Gut wie der Glaube . . ., wenn auch verbunden mit dem Elend dauernder Sklaverei, zu . . . Wenn geeignete Diener des Evangeliums zu diesen barbarischen Nationen geschickt würden und sie in ihren Ländern zum Glauben bekehrt würden, dann jedoch müßten alle guten Christen sich eher für die Freiheit dieser unglücklichen Menschen einsetzen, und nur dann wäre in jedem einzelnen Fall die Sklaverei erlaubt, wenn sonnenklar feststeht, daß sie gerecht ist.“<sup>25</sup> Mit anderen Worten: Obwohl natürlich offenkundiges Unrecht auch um der Religion willen nicht erlaubt ist, überwiegt doch im Zweifelsfall das Interesse der Ausbreitung des Glaubens über das Interesse der menschlichen Freiheit. Entsprechend meint er an anderer Stelle: „Da nämlich die Sklaverei unter der Herrschaft der Christen zum geistigen Wohl der Sklaven führt, ist es eine Liebestat, den Negern die Freiheit abzukaufen, damit sie dadurch Christen werden.“<sup>26</sup> Handelt es sich jedoch um Schwarze, die bereits Christen sind, so ist dies keineswegs erlaubt; vielmehr muß man ihnen notfalls unentgeltlich helfen, wenn sie in äußerster Not sind!

Mußte man jedoch nicht zu der Folgerung Molinas kommen, wenn man einerseits davon ausging, daß Sklaverei nicht absolut unsittlich sei, andererseits daß die Schwarzen ohne Taufe keine oder praktisch keine Chance hätten, gerettet zu werden? Mehr noch: konnte man dann nicht aus diesem leitenden missionsstrategischen Interesse heraus bei den Indianern die Sklaverei bekämpfen (weil hier blühende Missionen vernichtet und die Christianisierung er-

schwert oder unmöglich gemacht wurde), bei den Afrikanern jedoch dulden? Kehrt eine ähnliche Argumentation nicht bei vielen Missionaren des 19. Jahrhunderts wieder, die, ebenfalls nicht aus Prinzip, sondern um der Garantie der Freiheit der christlichen Verkündigung willen, für die europäische Kolonialherrschaft oder wenigstens die europäische Konsulargerichtsbarkeit waren? Der Einwand, daß Sklaverei und koloniale Fremdbeherrschung auf einer anderen Ebene liegen, trifft hier nicht den Kern; denn für das 16. und 17. Jahrhundert war die Sklaverei genauso selbstverständlich wie für das 19. die moralische Berechtigung des Kolonialismus.

Wie es freilich mit der „Christianisierung“ der schwarzen Sklaven in der Praxis bestellt war, verraten uns die Jesuiten Alonso de Sandoval und Peter Claver. Meist wurden die Sklaven vor der Verschiffung nach einer „Katechese“ in einer ihnen absolut unverständlichen Sprache kollektiv „getauft“ (durch Besprengung der Menge mit dem Weihwasserwedel und Aussprechung der Taufworte für alle zusammen), so daß schon vom Ritus her die Taufe ungültig war, außerdem die Schwarzen das Ganze als absolut unverständliche Prozedur über sich ergehen ließen<sup>27</sup>.

Der gewiß bewundernswerte Einsatz des hl. *Peter Claver* für die in Cartagena in unglaublichem Zustand ankommenden Negerklaven, nicht nur für ihre religiöse Betreuung, sondern auch für ihr leibliches Wohl, verdient gewiß in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden. Wie man jedoch seitens der Obern seine Arbeit einschätzte, geht aus der Tatsache hervor, daß man ihn deshalb die Arbeit mit den Negerklaven machen ließ, weil man ihn in Anbetracht seiner anscheinend geringen Begabung für nichts Besseres gut befand bzw. sonst mit ihm nichts anzufangen wußte<sup>28</sup>. Und wie wenig Peter Claver selbst Bedenken gegen die Sklaverei als Institution hatte, kann man daraus ersehen, daß ihm auf seinen Antrag hin vom Ordensgeneral Vitelleschi für seine Arbeit 8–9 Negerklaven als Dolmetscher für die verschiedenen Neger-sprachen zur ausschließlichen Verfügung zugebilligt wurden<sup>29</sup>. Das Problem war hier nicht der Besitz von Negerklaven an sich, sondern die ausschließliche Verfügung eines einzelnen Paters über sie.

Einzelne Jesuiten, die im Prinzip zu der Einsicht kamen, daß die Versklavung der Neger schreiendes Unrecht sei und darum Handel mit und Besitz von Negerklaven schwer sündhaft, mußten dennoch in der Praxis vor ihrer allgemeinen kirchlichen Tolerierung die Segel streichen. Ein Beispiel ist P. Diego de Avendaño in Lima. Einerseits vertrat er als persönliche Ansicht die Unerlaubtheit der Sklavenhaltung. Nach dem Prinzip des „Probabilismus“, das erlaubt, der laxeren Ansicht zu folgen, wenn die Theologen unter sich nicht einig sind und daher ein Gebot oder Verbot nicht sicher besteht, lehnte er jedoch Folgerungen daraus für die Seelsorge und Beichtpraxis ab, da nun einmal die meisten anderen Theologen hier weitherziger dachten<sup>30</sup>.

Auch von da aus ist verständlich, daß Initiativen innerhalb des Ordens nicht auf Abschaffung der Institution, sondern auf ihre relative Humanisierung hielten. Gerade von dem Ordenshaus mit der größten Sklavenhaltung, dem Kolleg in Lima, sind detaillierte Anweisungen der Obern bekannt, die eine humanere Behandlung der Sklaven vorschreiben. Nicht nur waren die Strafen wesentlich milder als sonst allgemein üblich (z. B. keine Verstümmelungen), sondern es wurde auch besonderes Gewicht auf die Fürsorge für alte und kranke Sklaven gelegt, für die ein eigenes, sehr gut eingerichtetes Krankenhaus bei dem Kolleg in Lima bestand<sup>31</sup>. Im allgemeinen war den Sklaven im Besitz von Ordenshäusern die Ehe möglich (schon aus sittlichen Gründen, um die sonst unvermeidliche Promiskuität einzudämmen); Ehegatten voneinander oder Eltern von ihren Kindern durften nicht getrennt werden.

Nimmt man diese Erwägung hinzu, daß die Sklaven es so jedenfalls besser hatten als im allgemeinen bei anderen Herren, dann wird verständlich, daß eventuelle Bedenken, die sich vielleicht gegen die Anschaffung und Beibehaltung von Sklaven in den Jesuitenhäusern noch erhoben, leicht beschwichtigt werden konnten. Die Jesuitenhäuser der Neuen Welt hatten, ebenso wie die Häuser der anderen Orden, Sklaven nicht nur in der alten Gesellschaft Jesu, sondern auch noch im 19. Jahrhundert. Man mag bedauern, daß die Jesuiten hier nicht den Mut aufbrachten, den sie in der Sache der Freiheit der Indios etwa um 1610 in La Plata gegen die Bedenken des Generals Aquaviva aufbrachten. Dennoch bleibt, selbst unter der Voraussetzung der klaren Erkenntnis des Unrechts der Sklaverei, die Frage: Ist es jederzeit möglich, individuell aus einem Unrechtssystem auszusteigen, und verändert man dadurch in jedem Fall effektiv am meisten?

### Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen

Die 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu von 1974/75 hat in ihrem Dekret IV „Unsere Sendung heute“ den Einsatz für Glauben und Gerechtigkeit als die Sendung des Ordens formuliert. Man mag es bedauern, daß in diesem Dekret keine ausdrückliche Rückbesinnung auf die diesbezügliche Tradition des Ordens geschieht. Eine solche historische Rückbesinnung hätte einmal ergeben, daß die Bemühung um den ganzen Menschen vor allem in jenem Kontinent, von welchem die Impulse zu Dekret IV in erster Linie ausgingen, zu den besten Traditionen des Ordens gehört. Lange bevor man von einer „Theologie der Befreiung“ wußte, erkannten die Schöpfer der Jesuiten-Reduktionen, daß Seelsorge nicht isoliert werden kann, sondern von einem Bemühen um den ganzen Menschen getragen sein muß; lange vorher lebten ein Peter Claver, die Jesuiten in Paraguay und unzählige andere Jesuiten aus der Einsicht, daß Nachfolge

Christi für sie bedeutete, sich gerade der ärmsten und verlassensten Menschen anzunehmen, die nichts galten und um die sich sonst niemand kümmerte.

Darüber hinaus sensibilisiert eine solche historische Rückbesinnung aber auch für die Schwierigkeiten und möglichen Konflikte. Da ist einmal die Frage nach einem möglichen Prioritätskonflikt zwischen Einsatz für Gerechtigkeit einerseits, missionarischem Interesse andererseits, gerade bei politisch relevanten Optionen. Mit dem Hinweis, daß kirchliche Interessen niemals Unrecht und unsittliche Mittel rechtfertigen können, ist die Frage nicht gelöst. Das hat auch ein Molina nicht bestritten. Das Problem ist wesentlich komplexer, wie sich gerade aus dem Gedankengang bei Molina ergibt. Wie sollte man sich nach den theologischen Voraussetzungen der damaligen Zeit verhalten, wenn man annahm, daß bei einem ähnlich massiven kirchlichen Einsatz gegen die Negersklaverei, wie dies zugunsten der Indios geschah, im Endeffekt mehrere Millionen Afrikaner, die sonst getauft würden, Heiden blieben und damit – wie man voraussetzte – alle oder fast alle verlorengingen?

Man könnte sich ähnlich fragen: Wie soll man sich verhalten, wenn man annimmt, daß eine bestimmte politische Option wenigstens effektiv mithilft, eine Ordnung herbeizuführen, die einerseits mehr soziale Gerechtigkeit verwirklicht, andererseits Glaube und Kirche unterdrückt oder wenigstens ihre Freiheit erheblich einschränkt? Das Problem ist m. E. nur dann gegenstandslos bzw. eindeutig in bestimmtem Sinn zu beantworten, wenn die Freiheit der kirchlichen Verkündigung keinen eigenständigen Wert mehr darstellt, der in Konkurrenz mit anderen Werten treten könnte. Die traditionelle Ansicht (zu der sich auch der Verf. dieses Artikels bekennt) ist jedoch die, daß wenigstens die wesentliche und elementare Freiheit der Glaubensverkündigung (nicht unbedingt auch weitere, vielleicht legitime und berechnete, jedoch nicht so elementare kirchliche Interessen) einen so hohen Wert darstellt, daß ihr Fehlen durch nichts anderes aufgewogen werden kann. Es geht dabei nicht darum, daß Menschenrechte rein „kirchlichen“ Interessen geopfert werden könnten, sondern es geht um das Menschenrecht der Religionsfreiheit selbst und seinen Stellenwert.

Die andere Frage ist die, ob und in welchem Maß bei einem strukturellen Unrechtssystem der zeichenhafte Protest zum Ziel führt, oder ob wirtschaftliche und andere Notwendigkeiten nicht einen gewissen Zwang zum Mitmachen mit sich bringen können, aus welchem auch ein Orden nicht nach Belieben aussteigen, vielmehr sich nur um Humanisierung innerhalb des herrschenden Systems bemühen kann. Hier wie auch sonst werden das *Prophetische* (der zeichenhafte Protest, das Sich-nicht-Abfinden mit den Verhältnissen und die kompromißlose Verfechtung des Ideals) und das *Politische* (nicht im Sinn von Machtpolitik, sondern von Kunst des Möglichen) immer in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Der prophetische Radikalismus wird unter Umständen politisch ineffektiv sein, während die politische Kunst, unter den gegebenen Umständen das re-

lativ Beste herauszuholen, mitsamt den dadurch notwendigen Kompromissen, den prophetischen Stachel abmildert. Beide Prinzipien bedürfen einander und werden doch auch im kirchlichen Raum oft zu gegensätzlichen Konsequenzen führen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die beste Gesamtdarstellung zu diesem Komplex ist J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter* (Trier 1969).

<sup>2</sup> Vgl. O. Quelle, *Das Problem des Jesuitenstaates Paraguay*, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 8 (1934/35) 260–282; ebenso die Karte in: *Atlas zur Kirchengeschichte* (Freiburg 1970) 85.

<sup>3</sup> Zur damaligen Rolle der Franziskaner vgl. die Zeugnisse bei G. Thomas, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500–1640* (Berlin 1968) 146, und H. J. Prien, *die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen 1978) 190.

<sup>4</sup> S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil VI* (Rio 1945) 417–419.

<sup>5</sup> Thomas, 43.    <sup>6</sup> Leite II, 219.    <sup>7</sup> Ebd. IV, 57.    <sup>8</sup> Thomas, 99.

<sup>9</sup> Leite II, 220.    <sup>10</sup> Ebd. II, 204; vgl. Thomas 44.    <sup>11</sup> Thomas, 85.

<sup>12</sup> B. Biermann, *Die Sklaverei in Maranhão-Brasilien im 17. Jh. Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Antonio Vieira*, in: *Neue Zschr. f. Missionswissensch.* 13 (1957) 103–118, 217–225 (hier 108).

<sup>13</sup> So noch im Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. 5 (Freiburg 1970) 270. Der Irrtum ist entstanden, weil man den ersten Vertragsentwurf, der jedoch von den Jesuiten zurückgewiesen wurde, mit der definitiven Abmachung verwechselte, die eine solche Klausel nicht enthielt (vgl. Leite VI, 279; ebd. 287 f. der Text der „*amigável composição*“ selbst).

<sup>14</sup> Leite VI, 287.    <sup>15</sup> Ebd. VI, 318 f.

<sup>16</sup> A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España IV* (Madrid 1913) 644–667.

<sup>17</sup> Höffner, 386 f.

<sup>18</sup> L. Martin, *The intellectual conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo 1568–1767* (New York 1968) 59 f.

<sup>19</sup> Martin, 61 f.    <sup>20</sup> Leite VI, 267.    <sup>21</sup> Martin, 67.

<sup>22</sup> 1 Kor 7, 20 ff.; Eph 6, 5 ff.; Kol 3, 22 ff.; 1 Tim 6, 1 f.; Tit 2, 9 f.; Philem; 1 Petr. 2, 18 ff.

<sup>23</sup> Leite II, 227 f. vgl. auch Prien, 196 f.    <sup>24</sup> *Kolonialismus und Evangelium*, 372–382.

<sup>25</sup> *De iure et iustitia* II 34, concl. 5.    <sup>26</sup> Ebd. II 35, concl. 10; zit. Höffner, 380.

<sup>27</sup> Astrain IV, 598 f.; V, 485 f.    <sup>28</sup> Ebd. V, 481 f.    <sup>29</sup> Ebd. V, 485.

<sup>30</sup> Martin, 68 f.    <sup>31</sup> Ebd. 69–71.