

Mariano Delgado

Die „Franziskanisierung“ der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert

Als Kolumbus zum allgemeinen Erstaunen seiner Zeitgenossen von seiner gewagten Reise in das „mare tenebrosum“ mit letzter Kraft an Bord der „Niña“ zurückkam und von den Europäern noch nie gesehene menschliche Wesen, Tiere und Pflanzen zur Beweisführung seiner „Entdeckung“ mitbrachte, eröffnete er der abendländischen „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ bisher ungeahnte reale Möglichkeiten der Verwirklichung. Zur Beflügelung dieser Sehnsucht trug zudem die Art und Weise entscheidend bei, wie Kolumbus in seinem ersten Rechenschaftsbericht, noch auf hoher See verfaßt, Menschen-, Tier- und Naturwelt der vor kurzem entdeckten Inseln, jenseits des ozeanischen Meeres beschrieb: Die Bewohner beiderlei Geschlechts „laufen immer nackt herum, so wie sie ins Dasein gekommen sind“, „sie haben auch keine Waffen“, denn „sie sind von Natur aus schüchtern und furchtsam“; weiterhin sind sie „treuherzig und gutgläubig und mit allem, was sie haben, sehr freigebig“, ja „sie geben große Dinge für kleine... Sie treiben keine Abgötterei... Sie sind auch nicht lässig und roh.“ Zu dem heiligen Glauben an Christus sind sie außerdem „willig und geneigt“. Im selben Atemzug spricht der „Entdecker“ auch von der „kaum für möglich gehaltenen Fruchtbarkeit“ der Inseln, mit bewundernswerten und noch nie gesehenen Obstbäumen, einmaligen Feldern, weiten Auen, buntfarbenen Vögeln, verschiedenen Honigsorten; denn Kolumbus möchte seinen Auftraggebern schließlich einen weiteren Ertrag seiner Entdeckungsfahrt in Aussicht stellen als die fromme, aber kostspielige Bekehrung zum Christentum: „Unseren unbesiegbaren Königen werde ich mit deren nur kleiner Hilfe so viel Geld schaffen, wie viel sie nur nötig haben. Und tatsächlich so viel Gewürz und Baumwolle und Mastix... und so viel Aloe und Sklaven, die mit dem Meere vertraut sind, als Eure Majestät nur zu verlangen wünscht.“¹

Diese Worte des Kolumbus dürfen wir nicht als objektive Beschreibung des anderen betrachten; sie sind vielmehr Ausdruck jener zweifachen „Sehnsucht nach dem ganz anderen“, die das mit merkantilistischer Handelsexpansion und gleichzeitiger Muslimenangst lebende Abendland um 1500 fieberhaft erfaßte: Wagemutige Conquistadoren, Glücksritter, Bauern und Kaufleute sehen nun in jenen Inseln, die im Verlauf weiterer Entdeckungsfahrten langsam die Umrisse einer „Neuen Welt“ annehmen sollen, ein neues Gelobtes Land, „in dem Milch und Honig fließen“; feueureifrige Glaubensapostel verbinden damit jedoch so-

wohl die Aussicht auf Ausbreitung und Befestigung der vielfach bedrohten christlichen „Ökumene“ als auch die Sehnsucht nach unverdorbenen Menschen, mit denen sie dann – „in der elften Stunde der Welt“ – eine noch bessere Christenheit als die der apostolischen Urkirche aufbauen könnten. Besonders die Franziskaner Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert waren von dieser letzten Sehnsucht entflammt.

Die elfte Stunde der Welt

Während manche Forscher dazu neigen, die Renaissance des spanischen Chiliasmus um 1500 mit den nach Spanien eingeführten Einflüssen des Renaissancegeistes überhaupt – Wiederentdeckung des Joachim von Fiore, erasmistischem Humanismus und biblischem Evangelismus – sowie der habsburgischen Kaiserwürde in Verbindung zu bringen², betonen andere, daß nicht zuletzt unter Einfluß kastilischer Judenchristen die spanische Geisteswelt des 15. Jahrhunderts einen genuinen Messianismus bereits entwickelt hatte, in dessen Rahmen zuerst den kastilischen Monarchen und dann den spanischen Königen nun die ansonsten den römischen Kaisern deutscher Nation reservierte universale Rolle zugedacht wurde. Entscheidend war dabei die Vision Daniels von einem fünften endgültigen Weltreich (Dan 2,38–44). Um 1500 war demnach der Gedanke eines messianischen Charakters der spanischen Könige sowie die Ausdehnung der Geistesfreiheit eines Christenmenschen auf den politischen und sozialen Bereich „der zentrale Beweggrund des spanischen Lebens“. Das spanische Lebensgefühl dieser Zeit kennzeichnet Américo Castro folglich konsequent als eine „messianische Spannung“ oder ein „latentes Warten auf irgendeinen Messias“³. Die schicksalhafte Entdeckung der „Neuen Welt“, die bereits Kolumbus mit der Bestimmung der Katholischen Könige zur messianischen Aufgabe der Rückeroberung Jerusalems in Verbindung brachte, verstärkte das spanische Gefühl, das „auserwählte Volk“ der Renaissance zu sein.

Der Erasmismus und die einmalige Verbindung der spanischen Krone und der Kaiserwürde in der Person Karls V. konnten also an die bereits vorhandenen messianischen Sehnsüchte anknüpfen. Es ist hinreichend bekannt, welche zentrale Rolle die Utopie des „guten Hirten“ im Denken des Erasmus und der von ihm beeinflussten Geister spielte; folgerichtig verwundert nicht, daß Alfonso de Valdés, ein Schüler des Erasmus und Hoftheologe Karls, nach dem Sieg bei Pavia (1525) über den Rivalen Franz I. von Frankreich in prophetischen Tönen schreibt:

„Es scheint, daß Gott dem Kaiser diesen Sieg auf wunderbare Weise ermöglicht hat, nicht nur damit er die Christenheit verteidigen und der Macht des Türken widerstehen könne, wenn dieser sie anzugreifen wagte, sondern vielmehr damit er, nachdem diese Bürgerkriege (denn so müßten wir sie nennen, da sie unter Christen geschehen) beruhigt worden sind, selbst zum Angriff gegen Türken

und Mauren übergeht; weiter damit er – indem er unseren heiligen katholischen Glauben verherrlicht, wie seine Vorfahren auch taten – das Reich von Konstantinopel sowie die heilige Stätte von Jerusalem wiedererobert, welche jene aufgrund unserer Sünden in Besitz halten. Dies möge geschehen, damit, wie von vielen bereits prophezeit wurde, die ganze Welt unseren heiligen katholischen Glauben annehme und die Worte unseres Erlösers in Erfüllung gehen: ‚Es soll nur eine Herde geben und einen Hirten‘.“⁴

Aber es ist bezeichnend für die altspanischen Wurzeln dieser chiliastischen Sehnsucht, daß der spanische Messianismus den Verlust der vorübergehenden Episode der kaiserlichen Würde überdauerte und unter Philipp II. in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch recht kräftig war, wenn auch viele Chiliasten das Ende der Regierungszeit dieses Monarchen und den Untergang des spanischen Reiches düster vorausahnten. Der in Neu-Spanien tätige Franziskaner Jerónimo de Mendieta gibt noch um 1590 die Hoffnung nicht auf, daß alle Völker mit Hilfe des spanischen Königs bald bekehrt werden, damit das Ende der Welt eintreten und das eschatologische Reich Gottes vollendet werden möge. Zwei Briefe an die Ordensleitung beendet er mit dem vielsagenden Satz: „Es soll nur eine Herde geben und einen Hirten deiner Kirche auf dem ganzen Erdkreis; und dein Reich komme und dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden.“⁵

Was über den Ursprung des messianischen Bewußtseins der spanischen Monarchie gesagt wurde, gilt auch für das apokalyptische Bewußtsein, das die in Spanien tätigen Bettelorden, besonders die Franziskaner, bei ihrer Reform um 1500 erfaßte. Ein Breve von Papst Innozenz VIII. vom 4. Januar 1489 an Königin Isabella von Kastilien anläßlich der ersten Schritte der in ihrem Auftrag von Fray Juan de la Puebla unternommenen Reform der Franziskaner gibt uns hinreichend Auskunft über das apokalyptische Bewußtsein der Zeit unmittelbar vor der Eroberung Granadas: „Da nun die Ernte reichhaltig ist, während die Arbeiter wenige sind, hört jener evangelische Pater Familias noch nicht auf, Arbeiter in seine Ernte zu senden; und *in dieser fast elften Stunde der Welt* sendet er Arbeiter in seinen Weinberg, deren Tätigkeit er auch mit einem Denar pro Tag gleich wie die der ersten belohnt.“⁶ In das apokalyptische Bewußtsein der Franziskaner fließt jedoch nicht nur die altspanisch-jüdische Sehnsucht nach einem fünften Weltreich ein, sondern auch die eigene Ordenstradition, die von der Dreizeitenvision des Joachim von Fiore wesentlich geprägt war.

Das Zentrum der franziskanischen Reform war die von Fray Juan de Guadalupe reformierte Provinz von Extremadura. Das Zusammenfallen des Abschlusses der Reform dieser Provinz im Jahr 1519 mit der Landung des Cortés in Mexiko, der Erstdrucklegung des Hauptwerks Joachims von Fiore „Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti“ in Venedig und der Wahl Karls I. von Spanien zum Kaiser Karl V. ist ein erstaunlicher historischer Zufall, der einer apologetischen Geschichtsschreibung a posteriori zwar als Kairos erscheinen mag, aber deren tatsächliche Relevanz für den Fortgang der Geschichte wir gewiß nicht überbewerten sollten. Wichtiger als diese vierfache Ereigniskonstellation scheint die

Tatsache zu sein, daß Extremadura, die Provinz, in der zwischen 1499 und 1519 das Reformwerk von Juan de Guadalupe stattfand, auch die Heimat des Eroberers von Mexiko war. Dies und die Tatsache, daß Cortés in Salamanca – neben Alcalá und Sigüenza ein geistiges Zentrum der durch den Regenten Kardinal Jiménez de Cisneros geförderten erasmistischen Reformtendenzen – studiert hatte, prädestinierten die Bettelorden, allen voran die Franziskaner aus Extremadura, die ersten Apostel Neu-Spaniens zu sein.

Cortés entwickelt tatsächlich eine spürbare Abneigung gegen die Prälaten- und Bischofskirche bei gleichzeitig unverhüllter Sympathie für die Reformbewegung der Bettelorden. In seinem vierten Briefbericht an Karl V. vom 15. Oktober 1524 bittet er den Kaiser, dieser möge viele Ordensleute von der Regel des heiligen Franziskus und von der des heiligen Dominikus nach Neu-Spanien senden, „und zwar solche, die für das Ziel der Bekehrung dieser Heiden recht feueereifrig sind“. Anschließend nennt Cortés in aller Deutlichkeit die Gründe für seine Bevorzugung der Mendikanten:

„Denn wenn wir Bischöfe und andere Prälaten bekommen, dann werden diese sicherlich der zur Strafe für unsere Sünden heute von ihnen angenommenen Gewohnheit folgen, wonach sie über die Kirchengüter verfügen, das heißt, sie in Pomp und andern Lastern verschwenden, und Majorate für ihre Söhne oder Vettern errichten. Dabei wäre noch ein anderer großer Übelstand, denn auch die hiesigen Eingeborenen hatten zu ihrer Zeit ihre geistlichen, in ihren Gebräuchen und Zeremonien erfahrenen Personen, die in Ehrbarkeit und Keuschheit so eingezogen leben mußten, daß irgendeine davon bekanntgewordene Abweichung mit Todesstrafe belegt wurde. Wenn sie nun jetzt unsere kirchlichen Angelegenheiten und unseren Gottesdienst in den Händen jener *Canonicí* und anderer Würdenträger sähen und erführen, daß diese die Diener Gottes wären, und sie alle jene Laster und Profanitäten sähen, die sie heutigen Tages wirklich in den Königreichen üben, so würden sie verleitet werden, unseren Glauben geringzuschätzen und ihn für ein Possenspiel zu halten. Dies würde von so schlimmem Einfluß sein, daß ich nicht glaube, es würde irgendeine Predigt dagegen helfen, die man ihnen halten könnte.“⁷

Der weitere Verlauf der lateinamerikanischen Christentumsgeschichte wird zeigen, daß Cortés mit seiner düsteren Ahnung über die negativen Auswirkungen des schlechten Beispiels des Klerus vielfach recht behalten sollte. Aber im Augenblick interessiert uns mehr die Tatsache, daß sich zwölf Franziskaner aus der Reformprovinz Extremadura unter Führung von Martín de Valencia bereits seit Mitte Mai in Neu-Spanien befanden, als Cortés diesen Brief schrieb, um noch mehr Bettelmönche zu fordern: Offenbar waren auch Karl V. und seine Berater unabhängig von Cortés der Meinung, daß man ein so gewaltiges Werk wie die Bekehrung der Einwohner Neu-Spaniens nur den reformierten Bettelorden anvertrauen konnte, also jenem Teil des spanischen Klerus, bei dem die „staatlich betriebene Reform“⁸ am weitesten vorangekommen war.

Zwei Zeugnisse sollen abschließend das apokalyptische Bewußtsein dokumentieren, das die ersten zwölf Franziskaner nach Neu-Spanien mitbrachten: In einem Abschiedsschreiben des Ordensgenerals Francisco de los Angeles an die zwölf vom 30. Oktober 1523 finden wir abermals das Motiv von der *elften Stun-*

de: „Nun aber als der Tag der Welt sich bereits zur elften Stunde neigt, seid ihr vom Vater berufen worden, damit ihr in seinen Weinberg geht...“⁹ Auch von Martín de Valencia, dem Anführer der zwölf und zwischen 1507 und 1516 eine der Säulen der reformierten Provinz von Extremadura, wird eine vielsagende Anekdote überliefert: Als er – noch in Spanien – an einem Adventstag das Morgen Gebet verrichtete und dabei über die Bekehrung der Heiden nachdachte, sollen ihm folgende Gedanken in den Sinn gekommen sein: „Wäre ich denn vielleicht nicht würdig, diese Bekehrung zu erleben, da wir uns schon am Abend und Ende unserer Tage sowie im letzten Zeitalter der Welt befinden?“¹⁰

Weiches Wachs

Angesichts der Vorgeschichte des Ordens mit seinen chiliastischen Kämpfen und der urfranziskanischen Sehnsucht nach einer „ecclesia spiritualis“ ist es gewiß kein Zufall, daß die Franziskaner sich uns im 16. Jahrhundert als die chiliastischen Bannerträger in der Neuen Welt darbieten. Aber mit der Feststellung des apokalyptischen Bewußtseins, das sie nach Übersee antrieb, ist noch nichts gesagt über den wahren Charakter ihrer chiliastischen Hoffnung: Versuchten sie tatsächlich eine politisch-religiöse Utopie unabhängig von der Krone zu verwirklichen? Träumten sie wirklich von der Errichtung eines Tausendjährigen Reichs des Geistes auf Erden unter den Indios Neu-Spaniens? Oder war ihre Hoffnung eher bescheidener Art?

Das Psychogramm des franziskanischen Chiliasten aus dem 16. Jahrhundert ergibt einen durch und durch von der kirchlichen Orthodoxie domestizierten Chiliasmus, wie es bei einer – unter Aufsicht der Krone sowie des Franziskaners und Kardinals Cisneros – betriebenen Ordensreform nicht anders sein konnte: Sie behalten zwar die eschatologische Spannung der joachimitischen Dreizeitenlehre bei, aber so, daß man sich anscheinend bereits in der elften Stunde der Weltzeit befand und nach dem baldigen Abschluß des Bekehrungswerks nur dieses nahende Ende erwartet wurde, also keine weitere Geschichtsepoche, die die bestehende Kirche hier auf Erden beerben sollte, wie es noch während des 13. und 14. Jahrhunderts im radikalen Chiliasmus der sektenhaften Spiritualenkirche (Olivi-Anhänger) der Fall war. Das Beibehalten bloß formeller Inhalte der alten Dreizeitenlehre konnte daher mit der Zweizeitenlehre der orthodoxen kirchlichen Eschatologie problemlos in Einklang gebracht werden, war beiden doch die eschatologische Naherwartung nicht fremd.

In diesem Sinn prangerten die Franziskaner zwar das hiesige Unrecht prophetisch an, aber unterließen gleichzeitig jede sozialrevolutionäre Handlung gegen die staatlichen oder kirchlichen Rahmenbedingungen; so konzentrierten sie ihre Bemühungen auf den baldigen Abschluß des Bekehrungswerks, damit das er-

sehnte Ende der Welt eintreten und den Mühseligen und Beladenen im Himmel endlich vollkommene Gerechtigkeit zuteil werden möge. Innerhalb dieses Rahmens begegnen uns bei den Franziskanern jedoch weitere Elemente aus der joachimitischen Dreizeitenlehre:

Die Sehnsucht nach einer Gesellschaftsordnung unter dem Primat des Geistlichen, das heißt nach Umkehrung des in Spanien und im übrigen Europa verbreiteten säkularen Staatskirchentums oder der Unterwerfung der Religion unter den Primat des Politischen; die Abneigung gegen den Weltklerus und die Verwaltungsstrukturen seiner Prälaten- und Bischofskirche auf Kosten des von den Armen entrichteten Kirchenzehnten; ein Dualismus zur Analyse der politischen und kirchlichen Situation der Zeit, das heißt die manichäische Teilung der Zeitgenossen in eindeutige Befürworter oder Gegner ihres Konzepts, und schließlich – und damit zusammenhängend – die absolute Verherrlichung der Armut, der Demut und der Einfachheit, also der Tugenden des joachimitischen dritten Zeitalters des Geistes, und die absolute Verdammung der Begehrlichkeit und des Geizes, also der Habgier, die mit der Zeit zur Bestie des Antichristen und damit zu einer monokausalen Erklärung sowie einem – willkommenen – Entschuldigungsmechanismus für das Ausbleiben der erhofften Bekehrungserfolge hochstilisiert werden wird.

Damit ist aber schon angedeutet, welche Rolle die frommen Franziskaner in ihrer Auffassung der Weltgeschichte als eines chiliastischen Heilsdramas dem armen indianischen anderen zuweisen werden: das engelgleiche Geschlecht, das „genus angelicum“ zu sein, das die Erde vor dem erwarteten Ende der Welt bewohnen sollte. Am deutlichsten kommt diese Denkweise bei Toribio de Benavente und seinem Schüler Jerónimo de Mendieta vor, den zwei wichtigsten Vertretern des franziskanischen Chiliasmus in Neu-Spanien. Einige Hinweise mögen hier genügen, um diese Denkweise zu dokumentieren:

Für Toribio de Benavente haben die Indios – anders als die Spanier – gar kein Hindernis, um den Himmel zu gewinnen, denn ihr Leben begnügt sich mit so wenig, „daß sie kaum etwas haben, womit sie sich kleiden oder ernähren sollen“. Und er fährt in seiner Schilderung der einfachen Lebensart der Indios im Sinn der evangelischen Sorglosigkeit fort: „Zum Schlafen haben die meisten von ihnen nicht einmal eine Strohmatten in gutem Zustand. Sie verbringen nicht schlaflose Nächte, um darüber nachzusinnen, wie sie Reichtümer erwerben und aufbewahren können, noch würden sie sich gegenseitig töten, um Ämter und Ehre zu erlangen... Sie sind geduldig, überaus leidensfähig, sanftmütig wie Schafe; ich erinnere mich nicht, jemals gesehen zu haben, daß sie einander beleidigen; sie sind demütig, allen – notgedrungen oder freiwillig – gehorsam; sie wissen nichts anderes zu tun, als zu dienen und zu arbeiten... Sie ertragen die Krankheiten mit viel Geduld und Leidensfähigkeit... Ihre Behausungen sind sehr klein... Diese Indios wohnen in ihren Häuschen, Eltern, Kinder und Enkelkinder zusammen, sie essen und trinken ohne viel Lärm oder mit Geschrei. Ohne Streitereien und Feindseligkeiten verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben; sie arbeiten, um das Notwendige für ihr Leben zu beschaffen und wollen darüber hinaus nichts mehr.“ Demgegenüber erscheinen die Spanier natürlich quasi als Vertreter einer dekadenten säkularen „Wohlstandsgesellschaft“, die von den sie zersetzenden Viren der Bequemlichkeit und der Habgier angesteckt ist¹¹.

Für Mendieta sind die Indios wie kleine Hunde, die einem hungrigen Löwen, nämlich dem Spa-

nier, ausgeliefert sind: „und man weiß wohl, daß der Spanier die böse Absicht und die Kraft hat, mit allen Indios Neu-Spaniens fertig zu werden, wenn man sie nur in seinen Händen lassen würde“; der Indio hingegen „ist so phlegmatisch und sanftmütig, daß er nicht einmal daran denken könnte, einer Fliege etwas anzutun“; daher müsse man immer davon ausgehen, „daß der Spanier derjenige ist, der beleidigt, und der Indio derjenige, der die Kränkungen erleidet“¹². Weiterhin sind die Indios für Mendieta nicht irgendwelche Menschen, „sondern Seelen so zart und weich wie weiches Wachs, um ihnen das Siegel jedweder Lehre, katholisch oder häretisch, sowie jedwede Sitten, gute oder schlechte, einzuprägen, die man ihnen beibringen möge“¹³.

Um die Indios aber nun einerseits vor den Löwenkrallen des cholерischen und habgierigen Spaniers in Sicherheit zu bringen sowie ihnen andererseits die katholische Glaubens- und Sittenlehre einzuprägen, kennen die meisten Franziskaner nur eine Lösung: daß die Krone zwar für Ruhe und Ordnung in Neu-Spanien mit einer symbolischen militärischen Präsenz sorgen, aber ansonsten die Indios ihnen allein, den Franziskanern – und den anderen Bettelmönchen –, überlassen möge. Manche Forscher sehen darin die typische Sehnsucht der Franziskaner nach einem Tausendjährigen Reich auf Erden. Ich glaube allerdings, wie bereits angedeutet, daß die Franziskaner gemäß ihrem kirchlich domestizierten Chiliasmus ein viel bescheideneres Ziel verfolgten: Sie erwarteten zwar das Ende der Welt nach dem Abschluß der Bekehrung der neuentdeckten Völker, waren aber nach konkreten Erfahrungen mit dem Kolonialsystem zur Überzeugung gelangt, daß diese Bekehrung nur erfolgen konnte unter reduktionsähnlichen Bedingungen nach dem sogenannten „dualen System“ – hier die indianische Res publica, dort die spanische –, also in einer vor Conquistadoren und Encomenderos geschützten Zone. Nicht viel anders war im Grund das Konzept der meisten Dominikaner und Jesuiten; und auch gegen letztere wurde aus bestimmten Kreisen der haltlose Vorwurf erhoben, sie würden einen von der Krone unabhängigen „Jesuitenstaat“ errichten wollen. Mit Recht kann Mendieta seine Ordensbrüder gegen die diesbezüglich erhobenen Unterstellungen mit folgenden Worten verteidigen: „Wo ist es und worin besteht das franziskanische Reich, das in dieser schlechten Welt [Neu-Spanien] so oft erwähnt und behandelt wird? Mit welchen großen oder kleinen Städten haben wir uns erhoben? Welche Verschwörungen oder konspirative Handlungen haben wir angestellt?“¹⁴

Aber kehren wir von den europäischen Querelen zwischen Franziskanern und übrigen Spaniern zur Rolle des indianischen anderen zurück. Die Beschreibung in den hier zitierten Zeugnissen entspricht offenbar dem Umkehrungsschema, das uns schon im ersten Bericht des Kolumbus begegnete: Auf den armen anderen der indianischen Agrargesellschaft werden jene Tugenden eines Goldenen Zeitalters projiziert, die uns in der säkularisierten städtischen Lebensform des Abendlands nicht (mehr) gegeben zu sein scheinen. Ein Phänomen, das auch heute – und nicht nur unter religiösen Schwärmern – weit verbreitet ist. Allgemein wird dieser Sachverhalt in der Kulturgeschichte als „Mythos vom guten Wilden“ bezeichnet. In Hinblick auf die Franziskaner könnten wir von einer

„Franziskanisierung des Indio“ sprechen. Wie wir es auch immer nennen mögen: „*Adaequatio rei ad desiderium*“, also Anpassung der Wirklichkeit an die Sehnsucht, ist die Erkenntnisstruktur des Chiliasten.

Diese Beurteilung des indianischen anderen im Licht eines advokatorischen positiven Vorurteils war auch nicht so selbstverständlich in einer Zeit, in der das negative Indiobild der aristotelischen Humanisten nach dem Denkmodell des Juan Ginés de Sepúlveda die öffentliche Meinung beherrschte. Freilich, die Franziskaner waren nicht bloß um des indianischen anderen willen advokatorisch, sondern durchaus auch in eigenem Interesse. Denn wenn die Indios doch nicht das weiche Wachs zur Modellierung des „*genus angelicum*“ wären, von dem ihre chiliastische Sehnsucht träumte, dann wäre ihre Annahme, bereits im Zeitalter des Geistes und in der elften Stunde der Welt zu leben, ein frommer Selbstbetrug gewesen. Diesem doppelten Interesse verdanken wir dennoch einmalige Leistungen in der Kolonialgeschichte, wie zum Beispiel:

– Das Vorantreiben ethnographischer Studien in doppelter Absicht: einerseits zwar, um nach der gründlichen Beseitigung des verborgenen indianischen „Götzendienstes“ und des keimenden Synkretismus durch eine bessere Kenntnis ihrer alten Religionen eine tiefere Katechisierung zu ermöglichen; andererseits aber, um die großen Leistungen einer unterworfenen und – ansonsten allgemein – verachteten Kultur zu rehabilitieren. Diese Rehabilitierungstendenz ging so weit, daß die Franziskaner das Erwählungsbewußtsein der spanischen Nation auf die indianische übertrugen, die ihnen nun eher als die eigenen Landsleute das auserwählte Volk des 16. Jahrhunderts zum Wohl von Menschheit und Kirche zu sein schien.

– Die Gründung von Kollegien zur Heranbildung einer indianischen Geistlichkeit, um durch sie die Verwurzelung der neuen Religion in der autochthonen Bevölkerung zu erleichtern. Diese Kollegien waren zwar Orte, wo eine erstaunliche gegenseitige Kulturvermittlung stattfand, ohne die etwa das eindrucksvolle ethnographische Werk des Bernardino de Sahagún nicht zustande gekommen wäre; die eigentliche Aufgabe aber, eine geistliche indianische Führung heranzubilden, vermochten sie bedauerlicherweise nicht zu erfüllen.

– Eine prophetische Anklage im Namen des christlichen Gewissens gegen die Unterdrückung des Indio durch die weißen Landsleute, frei von jeder ethnischen Stammesmoral. Der Tenor dieser prophetischen Anklage, die letztlich dazu führte, manch größeres Übel zu verhüten, war ein doppelter: Zum einen wurden die Chiliasten unter den Bettelmönchen nicht müde zu verkünden, daß wir alle, Europäer und Indios, gleichermaßen von Adam abstammen; zum anderen waren sie leidenschaftlich davon überzeugt, daß man nicht zwei Herren, nämlich Gott und dem Mammon, dienen könne und daß das Leben und die Seele eines Indio höher einzuschätzen seien als alles Gold und Silber, Aussagen, die uns bei Las Casas auch begegnen werden und den gemeinsamen Nenner zwischen seinem vernünf-

tigen Glauben „mit apokalyptischem Stachel“ und der chiliastischen Sehnsucht der Franziskaner bilden.

Sicht der Besiegten?

Doch bevor wir auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem einmaligen Dominikaner und den franziskanischen Chiliasten zu sprechen kommen, wäre es sinnvoll, der Frage nachzugehen, wie die Franziskaner in den uns überlieferten indianischen Zeugnissen gesehen werden. Ist die in ihnen vorkommende Sicht wesentlich anders als das von den Franziskanern selbst verbreitete Bild, die leidenschaftlichsten und fast einzigen „Beschützer“ der Indios in Neu-Spanien zu sein? Eine schwierige Frage, die nur mit Vorbehalt beantwortet werden kann, sind doch die meisten indianischen Zeugnisse, die uns erreichen konnten, entweder von Franziskanern selbst oder von Schülern aus den von ihnen gegründeten Kollegien aufgezeichnet worden. Dies läßt in der Tat den berechtigten Zweifel aufkommen, ob solche Zeugnisse wirklich als „Sicht der Besiegten“ bezeichnet werden dürfen. Dies vorausgeschickt, fällt als erstes auf, daß die Indios zwischen den franziskanischen „teopixqui“ (Gottesmännern) und den anderen Christen durchaus unterscheiden konnten.

Mendieta hat uns eine eingehende Beschreibung des Eindrucks überliefert, den die ersten zwölf Franziskaner, schon als sie erstmals nach Mexiko-Tenochtitlan unterwegs waren, auf die mit den Spaniern verbündeten Indios von Tlaxcala hinterließen:

„Die Indios liefen hinter ihnen her (wie die Kinder eines Dorfes hinter den Fremden herzulaufen pflegen) und dabei staunten sie sehr, daß diese [die Franziskaner] so schäbig angezogen und so verschieden waren von den ihren Stolz ganz offensichtlich zur Schau stellenden spanischen Soldaten. Und sie fragten einander: ‚Was für Menschen sind diese Armseligen? Was für ein Kleid haben sie an? Diese sind nicht wie die anderen Christen aus Kastilien.‘ Und sie wiederholten mehrmals ein indianisches Wort: ‚Motolinía, motolinía‘. Und einer von den Patres, der Toribio de Benavente hieß, fragte einen Spanier, was dieses Wort, das sie so oft wiederholten, zu bedeuten hatte. Der Spanier antwortete: ‚Pater, motolinía bedeutet Arme oder Armselige.‘ Daraufhin erwiderte Fray Toribio: ‚Das wird von nun an mein Name für den Rest meines Lebens sein.‘ Und aus diesem Grund nannte er sich und unterschrieb er von nun an Fray Toribio Motolinía.“¹⁵

Mendieta, Benaventes bester Schüler, gibt den Sachverhalt im Stil der franziskanischen Heiligenlegenden wieder. Seine Erzählung will offenbar eher die Bescheidenheit seines Lehrers als die Sicht der Indios dokumentieren.

Weniger hagiographisch klingt jedoch eine Beschreibung derselben Begebenheit durch den Mestizen Diego Muñoz Camargo. Als die vornehmeren Indios von Tlaxcala die Gebetsart der Franziskaner und ihre zurückgezogene Lebensart beobachteten, sollen sie folgendes Urteil darüber abgegeben haben:

„Diese Armen müssen krank oder wahnsinnig sein; laßt die Armseligen schreien; ihr Wahn hat sie gepackt; laßt sie in Ruhe, damit sie ihre Krankheit heilen mögen, so gut sie können; tut ihnen nichts Böses an, denn schließlich und endlich werden sie und die anderen an der Krankheit ihres Wahns

sterben; und fragt euch, ob ihr beobachtet habt, wie diese mittags, um Mitternacht und zur vierten Stunde – wenn alle anderen sich erfreuen – schreien und weinen. Zweifellos ist die Krankheit, die sie haben müssen, eine sehr schwere; denn sie sind von allen Sinnen verlassene Männer, suchen sie doch weder Vergnügen noch Freude, sondern nur Traurigkeit und Einsamkeit.“¹⁶

Diese „Fremdheit“ der von den Franziskanern praktizierten Religion und Lebensart bei den bessergestellten Schichten wird schließlich ausschlaggebend dafür sein, daß Don Carlos Ometochtzin, der Hauptkazike von Tezcoco – nach der in den franziskanischen Kollegien erlebten Akkulturation – gegen den offenkundigen Versuch der Franziskaner, aus den Indios das ersehnte „genus angelicum“ zu modellieren, mit folgenden Worten revoltiert:

„Es ist nicht ratsam, daß wir uns an das halten, was die Patres predigen, denn sie betreiben nur ihren Beruf, sie legen deshalb besonderen Wert darauf, daß sie keine Frauen haben und die Dinge dieser Welt sowie die Frauen geringschätzen; die Patres mögen dies praktizieren, was sie predigen, und glücklich damit werden, denn das ist ihr Beruf, aber nicht der unsere... Brüder, was schadet denn die Frau oder der Wein den Männern? Haben die Christen vielleicht nicht viele Frauen und betrinken sie sich nicht, ohne daß die Patres sie daran zu hindern vermögen? Was ist das also, wozu uns die Patres zwingen wollen? Unser Beruf und unsere Gesetze bestehen nicht darin, andere daran zu hindern, daß sie tun, was immer sie mögen... Flüchten wir vor den Patres und tun wir das, was unsere Vorfahren auch taten, ohne daß jemand uns daran zu hindern versuche. Zur Zeit unserer Vorfahren saß der Pöbel nicht auf Strohmatte und auf Sitzen, die den Menschen vornehmeren Geschlechts reserviert waren. Jetzt hingegen tut und sagt ein jeder, was er will. Niemand dürfte hier sein, der uns daran hindern würde, das zu tun, was wir tun wollen, oder uns vorschreiben möge, was wir zu tun hätten; wir sollten vielmehr essen und trinken, wie wir es zu tun pflegten, sind wir doch Herren [dieses Landes].“¹⁷

Darin klingt natürlich eine legitime Kritik an der strengen christlichen Sittenlehre der Franziskaner durch. Aber hören wir nicht daraus auch die Trauer eines ehemals Herrschenden unter den Besiegten über die Umstrukturierung der indianischen Gesellschaften, die der egalitäre Monotheismus der Mendikanten auslöste? Don Carlos bezahlte 1539 sein Aufbegehren mit dem Ketzertod auf dem Scheiterhaufen nach einem beschämenden Prozeß, in dessen Verlauf die Franziskaner auch nicht davor zurückscheuten, den eigenen Sohn gegen den Vater aussagen zu lassen. Notorsche Chiliasten und Freunde der Indios wie Juan de Zumárraga, der erste Bischof von Mexiko, Alonso de Molina, Autor einer Grammatik und eines Katechismus auf Náhuatl, und Bernardino de Sahagún, Spiritus rector der größten ethnographischen Sammlung der europäischen Kolonialgeschichte, waren als Richter und Interpreten am Prozeß beteiligt. Das Ende des „Kritikers“ auf dem Scheiterhaufen verbietet uns heute eine Bagatellisierung des darin zum Ausdruck kommenden Sachverhalts.

Alles in allem ergeben die indianischen Zeugnisse jedoch eine erstaunliche Konvergenz zwischen den franziskanischen Idealen und den Sehnsüchten der unteren indianischen Volksschichten, so daß die Minderbrüder mit Abstand zu den von den Indios meistgeliebten Glaubensaposteln avancierten. Zahlreiche Briefe, in denen die Indios gegen den Ablösungsprozeß der Franziskaner durch den Weltklerus in ihren Siedlungen während der Konsolidierung der kirchlichen

Verwaltungsstrukturen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts protestieren, bezeugen letztlich die allgemeine Beliebtheit der strengen, aber liebevollen Patres bei ihren indianischen „Kindern“.

Die Habgier als Grund allen Übels

Die apokalyptische Abscheu gegen die Habgier rief nicht nur eine beispielhafte prophetische Anklage der kolonialen Unterdrückung der Indios hervor, sondern verleitete auch die Schwärmerischsten unter den franziskanischen Chiliasten dazu, in der verhaßten Habgier der Spanier eine monokausale Erklärung – ja quasi einen willkommenen Entschuldigungsmechanismus – für das Ausbleiben der Bekehrungserfolge mit der entsprechenden Verzögerung der erwarteten Parusie zu sehen: die Habgier als Grund allen Übels, wie es schon bei Paulus heißt. Fast resignierend angesichts der angeblichen Allmacht der Habgier schildert uns Mendieta anhand des – uns schon bekannten – Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg den Zustand der indianischen Kirche Ende des 16. Jahrhunderts. Der Text ist ein Musterbeispiel für die „adaequatio rei ad desiderium“ und den manichäischen Dualismus, die der chiliastischen Sehnsucht nach dem ganz anderen eigen sind.

Gott hat mit Hilfe seiner franziskanischen Arbeiter, die er in der „elften Stunde“ der Welt nach Neu-Spanien sandte, in kurzer Zeit die indianische Kirche zu seinem neuen Weinstock und auserwählten Weinberg heranwachsen lassen: „Und da derselbe Herr und Gott der Anführer und Leiter ist, der seinem Werk und der Bebauung dieses Weinbergs vorangeht, ließ er ihn in aller Tugend und Stärke wurzeln, so daß er in Kürze das ganze Land besetzte, ... dadurch, daß sich mit bewundernswerter Inbrunst unendlich viel Volk zum Glauben bekehrte, so daß die Arbeiter im Weinberg gar nicht nachkommen konnten bei der Menge der Früchte, die er hervorbrachte.“ Aber dieses goldene Zeitalter der indianischen Kirche ging zu Ende, als mit der Öffnung eines Türchens in dieser Einfriedung anlässlich der Ankunft eines Visitators zur Erhöhung der Tribute und zur Eintreibung von Geld und immer mehr Geld „auf einen Schlag das wilde Schwein und die wilde Bestie der Habgier in den Weinberg eindringen. Daraufhin schwanden ... nicht nur die Früchte des Christentums und die Weinreben des weltlichen Erfolgs nahezu vollständig, vielmehr sind auch die Weinstöcke selbst ... bereits krank, vertrocknet und wurmstichig, unfruchtbar und nutzlos“. Alle Übel der indianischen Kirche um 1600 kommen also davon her, „daß man der wilden Bestie der Habgier Eintritt verschaffte, die den Weinberg verwüstet und zerstört hat“. Was einst der auserwählte Weinberg Gottes war, das neue Israel, ist nun von der schlimmsten und wildesten Bestie der Habgier nicht nur vernichtet, sondern „auf den letzten Platz zurückgeworfen“ worden¹⁸.

Der Visitator, der die Bestie der Habgier in den Weinberg einschleuste und damit nach Ansicht Mendieta den Niedergang der indianischen Kirche einleitete, war Jerónimo de Valderrama, der 1564 nach Neu-Spanien kam, um im Auftrag der Krone die Tribute zu erhöhen sowie den Kirchenzehnten bei den Indios einzuführen. Dies hatte auch eine Umstrukturierung der Kirche Neu-Spaniens nach dem europäischen Pfarremuster entsprechend den Richtlinien des Konzils von Trient zur Folge: Die Verwaltungsstrukturen des Diözesanklerus wurden auf die

Indiosiedlungen ausgeweitet und die Franziskaner an die missionarischen Grenz-zonen der jungen Kirche verdrängt. Nach Neu-Spanien kam nun eine neue Generation von Geistlichen, die – ähnlich wie im damaligen Europa – in der religiösen Betreuung der getauften Herde eine einträgliche Einnahmequelle sah. Nicht nur Angehörige des Diözesanklerus, sondern auch zahlreiche Bettelmönche ließen sich zu einer solchen Haltung verführen. Darin sah Mendieta ein verhängnisvolles Abrücken von dem guten Missionskonzept Cortés und Karls V., die anfangs voll auf die Bettelmönche, und besonders auf die Franziskaner, setzten und ihnen die Indios zur Verwirklichung ihrer Sehnsucht weitgehend überließen.

Aber war das indianische Christentum Neu-Spaniens um 1600 wirklich so schlecht, wie Mendieta zu verstehen gibt, oder spricht vielmehr daraus die enttäuschte Sehnsucht des Chiliasten, weil die Indios, die einem „genus angelicum“ hätten gleichen sollen, schließlich aus demselben menschlichen Holz geschnitzt waren wie die dekadenten Europäer und den „Segnungen“ des Fortschritts mit dem unaufhaltsamen Mestizierungs-, Verstädterungs- und Säkularisierungsprozeß auch nicht ganz abgeneigt waren? Die Bestie der Habgier kann auch nicht für das Scheitern der erträumten indianischen Kirche allein verantwortlich gemacht werden. Mendieta vergißt schließlich einen entscheidenden Faktor zu nennen: Das Scheitern der Kollegien von Tlatelolco und Tlaxcala, in denen Kinder von indianischen Vornehmen auf die Übernahme von Leitungsfunktionen in der Kirche vorbereitet werden sollten, war nicht zuletzt auch eine Folge der großen antiindigenistischen Reaktion unter den Franziskanern um 1570, als sie sahen, daß die vornehmeren Indios gar nicht die Absicht hatten, „weiches Wachs“ in ihren Händen zu sein.

Der Prozeß gegen Don Carlos, den Hauptkaziken von Tezcoco, hat schon angedeutet, daß die Franziskaner auch nicht zimperlich waren, wenn es darum ging, Widerstand gegen ihr Missionskonzept auszuschalten. In der Alten wie in der Neuen Welt bedienten sich die Glaubensapostel mit Unterstützung des Staates vielfach konstantinischer Methoden, die die berechtigte Frage nahelegen, ob die „Habgier nach bekehrten Seelen“ das Ethos der Menschenwürde letztlich nicht genauso entstellen kann wie die Habgier nach Gold und Silber. Eben dies ist der Punkt, an dem sich der vernünftige „Glaube mit apokalyptischem Stachel“ eines Bartolomé de Las Casas und die chiliastische „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ vieler Franziskaner Neu-Spaniens unterscheiden. Von Las Casas wissen wir, daß er nach seiner Bekehrung unbeirrbar an dem Grundsatz der „alleinigen Art der Berufung“ festhielt:

„Einzig, alleinige und für alle Welt und alle Zeiten identische Norm für die Unterweisung in der wahren Religion war die von der göttlichen Vorsehung bestimmte, das heißt: Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und saches Heranführen und Ermahnen des Willens. Und sie soll allen Menschen auf der Welt gemein sein ohne Rücksicht auf Sekten, Irrtümer oder verdorbene Sitten.“¹⁹

Von dieser – mittels nüchternen Studiums der Schrift sowie des theologisch-philosophischen Forschungsertrags (*fides quaerens intellectum!*) gewonnenen –

Erkenntnis getragen, hat Las Casas seine Zeitgenossen hartnäckig gefragt, was denn die Frohe Botschaft mit den Verstümmelungen, Sklavereien, Massakern, Feuersbrünsten, Städteverwüstungen und den bekannten Übeln allen Kriegen zu tun habe. Auf dem Altar der Habgier, die auch für Las Casas der Grund allen Übels war, sah er seine Landsleute durch die Eroberungskriege in einem einzigen Jahr noch mehr Menschen opfern, als alle Indios der Neuen Welt ihren Göttern in hundert Jahren dargebracht hatten. Und nicht nur bei der politischen Eroberung, sondern auch bei der monotheistischen Bekämpfung des Götzendienstes schloß er jede Gewalt aus.

Anders das Konzept von Benavente und Mendieta. Sie teilen zwar nicht ganz die Argumente des Doktors Sepúlveda, um die Eroberungskriege zu legitimieren. Mit ihren ethnographischen Studien wehren sie sich vielmehr gegen den aristotelischen Humanismus ihrer Zeit, der die Menschen in zivilisierte Europäer und barbarische Indios teilte. Aber angesichts der „elften Stunde“ der Welt, die nach ihrer chiliastischen Geschichtsschau bereits geschlagen hatte, ist ihnen schließlich fast jedes Mittel recht, das die Bekehrungsarbeit vorantreiben und das ersehnte Ende der Welt beschleunigen kann.

Als Karl V. aufgrund der von Las Casas wachgerufenen „Gewissensbisse“ angeblich daran gedacht haben soll, sich aus der Neuen Welt zurückzuziehen, erhielt er Anfang 1555 einen Brief von Toribio de Benavente, der die Glaubwürdigkeit der Thesen von Bartolomé de Las Casas mit Argumenten *ad personam* zu entkräften und die unabdingbare Notwendigkeit der Fortsetzung des Eroberungs- und Bekehrungswerks eschatologisch zu begründen versucht. Las Casas wird hier als falscher Prophet vorgeführt, da er behauptet, daß kein Eroberungskrieg gegen die Indios gerecht sei, wo doch der Herr selbst gesagt habe, das Evangelium müsse auf der ganzen Welt verkündigt werden, bevor das Ende der Welt eintreten werde. Da nun Karl V. Haupt und Führer des vom Propheten Daniel angekündigten fünften Reichs sei, müsse er alles daransetzen, damit sich dieses Reich auf der ganzen Erde ausbreite: „Da Eure Majestät sich also von Amts wegen beeilen sollte, damit das heilige Evangelium in all diesen Ländern verkündigt wird, mögen diejenigen, die das heilige Evangelium Jesu Christi nicht freiwillig hören wollen, es notgedrungen tun.“²⁰

Mendieta ist zwar gemäßiger im Ton, sagt aber auch unmißverständlich, daß „in diesen Zeiten, die dem Ende der Welt nahe sind“, dem spanischen König die verantwortungsvolle Aufgabe obliegt, die politischen Rahmenbedingungen mit allen Mitteln so zu gestalten, daß die Glaubensapostel auf den Abschluß des Bekehrungswerks in Ruhe hinarbeiten können. Diese sollen dann die Indios nötigen, damit sie in die Hürde Christi eintreten, wenn auch „nicht mit Gewalt, und ohne sie an den Haaren unter groben Mißhandlungen (wie einige dies tun, was einem Skandal gleichkommt und dazu führen wird, sie völlig zu verlieren) hereinzuzerren, sondern indem man sie mit der Autorität und Macht der Väter

führt, die in der Lage sind, bei allem Übel und Schädlichen ihren Kindern gegenüber handgreiflich zu werden und sie zum Guten und Nützlichen zu ermutigen, zumal in allem, wozu sie verpflichtet sind und was zu ihrem Heil förderlich ist.“²¹

So liefen die zwei abendländischen „Sehnsüchte nach dem ganz anderen“, für die die Tat des Kolumbus reale Möglichkeiten der Verwirklichung zu eröffnen schien, im Grund auf dieselbe Denkform hinaus: Die irdische Habgier nach Gold und Silber genauso wie die chiliastische Habgier nach bekehrten Seelen opferten die Gegenwart der Zukunft, die konkreten anderen ihren chiliastischen Sehnsüchten, so daß am Ende alle gleichermaßen dachten, *der Zweck könne die Mittel heiligen*. Darin besteht – noch heute? – die „chiliastische Versuchung“.

ANMERKUNGEN

¹ Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, hrsg. v. M. Delgado (Düsseldorf 1991) 46–48.

² Vgl. bes. M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (Mexiko 1986); auch G. Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520–1569)* (Madrid 1983); J. Leddy Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (Mexiko 1972).

³ Américo Castro, *Mesianismo, espiritualismo y actitud personal*, in: ders., *Aspectos del vivir hispánico* (Madrid 1970) 21 f., 23, 24, 36, 42.

⁴ Zit. nach Bataillon (s. Anm. 2) 227.

⁵ *Códice Mendieta: Documentos franciscanos. Siglos XVI y XVII*, Bd. 2 (Mexiko 1971) 101; auch: *Cartas de religiosos de Nueva España. 1539–1594*, hrsg. v. J. García Icazbalceta: *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Bd. 1 (Mexiko 1886) 149.

⁶ Zit. n. M. Andrés Martín, *Evangelismo, humanismo, reforma y observancias en España (1450–1525)*, in: *Misionología Hispanica* 23 (1966) 24.

⁷ Hernán Cortés, *Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte von Hernán Cortés an Kaiser Karl V.* hrsg. v. C. Litterscheid (Frankfurt 1980) 303 ff.

⁸ H. Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas* (Münster 1980) 42 ff.

⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2 Bde., hrsg. v. F. Solano y Pérez-Lila, Bd. 1 (Madrid 1973) 125.

¹⁰ Toribio de Benavente [Motolinía], *Historia de los indios de la Nueva España*, hrsg. v. C. Esteva (Madrid 1985) 201.

¹¹ Ebd. 124 ff.

¹² *Cartas de religiosos* (s. Anm. 5) 43 f.

¹³ *Mendieta* (s. Anm. 9) Bd. 1, 19.

¹⁴ *Cartas de religiosos* (s. Anm. 5) 13.

¹⁵ *Mendieta* (s. Anm. 9) Bd. 1, 129.

¹⁶ Zit. n. M. León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, in: *Estudios de cultura náhuatl* (Mexiko) 17 (1984) 278.

¹⁷ Ebd. 295.

¹⁸ Delgado (s. Anm. 1) 230 ff.

¹⁹ Ebd. 114.

²⁰ Toribio de Benavente [Motolinía], *Carta al emperador Carlos V.* (enero 2 de 1555), in: ders., *Historia* (s. Anm. 10) 311, 310 und 312.

²¹ Delgado (s. Anm. 1) 113 f.