

Mariano Delgado

Las Casas und seine Gegner

Ein Blick in die „politischen Theologien“ des 16. Jahrhunderts

Betrachtet man die theologischen Denkformen, die bei der politischen, wirtschaftlichen wie geistigen Eroberung der Neuen Welt während des 16. Jahrhunderts in Erwägung waren, so lassen sie sich unter dem Titel dieses Aufsatzes durchaus sinnvoll subsumieren. Es soll im folgenden aufgezeigt werden, daß Las Casas angesichts der unerhörten Geschichtsumwälzungen dieses schicksalhaften Jahrhunderts eine Position radikaler Zwangsfreiheit, gepaart mit einer guten Portion Pragmatismus, einnahm und daß ihm – wegen der Leidenschaft und Konsequenz, mit der er diese Position vertrat – von dreierlei „politischen Theologien“ alter Prägung, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten, vehement widersprochen wurde: nämlich von der überall verbreiteten Requerimiento-Theologie, von Vasco de Quiroga und den franziskanischen Chiliasten in Mexiko sowie schließlich auch von der providentialistischen Felix-culpa-Theologie in Peru.

Die Position von Las Casas

Zuallererst empfiehlt es sich, Einsicht in den Pragmatismus von Las Casas zu gewinnen. Wie Kolumbus selbst und die übrigen spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts sah Las Casas in der „Entdeckung“ einer an „Gold, Silber, Perlen und Edelsteinen“ so reichen Neuen Welt nicht zuletzt auch eine Fügung der Vorsehung, damit die Christenheit die muslimische Gefahr endlich los wird:

„Durch diese weltlichen Reichtümer und Schätze könnte sich die ganze Christenheit bestätigen und bestärken, wenn deren Könige nur in Frieden und Eintracht lebten, damit sich die Feinde unseres Heiligen Katholischen Glaubens nicht mehr wie zuvor getrauten, sie beständig zu bekämpfen, sondern selbst wenn sie die mächtigsten Heere, wie sie Xerxes niemals befehligte, zur Verfügung hätten oder andere Große der Vergangenheit, von deren Größe die Geschichten erzählen, nur Spanien durch Gottes Gnade mit Kriegeskraft, d. h. mit dem Geld aus Westindien, sie besiegen und unterwerfen könnte.“¹

Mit der Zeit wird er in einem Prozeß zunehmender Enttäuschung und Radikalisierung jedoch wahrnehmen, wie die unersättliche Hab-, Herrsch- und Ehrsucht seiner Landsleute diese Fügung der Vorsehung vertun werden. Wo Habgier anstelle der pragmatischen Beziehung zum Geld auftrat, wo also das Gold zum Götzen wurde, hat Las Casas nicht gezögert, dies in aller Deutlichkeit zu

kritisieren. Gleichwohl ging es ihm jedoch niemals um eine chiliastische Verdammung oder Verachtung der materiellen Güter als solcher, sondern um einen gerechten Zugang zu ihnen.

Seit der Entdeckung des Nächsten, ja des armen leidenden Christus im indianischen anderen, die Las Casas selbst im Jahr 1514 datiert, wird sein Leben vom „liebenden (befreienden) Gott“ – der sich stets ganz frisch und lebendig an das Kleinste und Vergessenste erinnert² – bestimmt sein, ohne deswegen jedoch den berechtigten wirtschaftlichen Ertrag des Unternehmens Westindien aus den Augen zu verlieren. Er wird nämlich von der Frage besessen sein, wie die Präsenz der europäischen Christen in der Neuen Welt zum Wohl von Indios und Spaniern sowie in Einklang mit den evangelischen Prinzipien gestaltet werden könnte. Konkret will er erreichen, daß den so außerordentlich beleidigten Völkern Gerechtigkeit geschehe, das Gewissen der Beteiligten sauber bleibe, die Könige Spaniens legitime universale Fürsten jenes Erdkreises sein können, Geld ohne Verpflichtung zur Wiedererstattung nach Spanien kommen könne, und schließlich, „daß vielleicht die göttliche Gerechtigkeit ihren Grimm nicht über alle diese Reiche [über Spanien] entläßt, daß sie ihn vielmehr aufschiebt oder gar zurücknimmt“³. Zum Erreichen dieser Ziele sieht er aber nur den Weg der freiwilligen Anerkennung der spanischen Oberherrschaft (einer Art „Kaisertum der Neuen Welt“) durch die legitimen Anführer der indianischen Völker (die Inka- und Aztekenfürsten waren für Las Casas legitime Herrscher) sowie die radikale Zwangsfreiheit in der Beziehung der Spanier zu den Indios, sowohl in Politik und Wirtschaft wie bei der Bekämpfung des Götzendienstes.

Eine entscheidende argumentative Stütze für seine Position im Zusammenhang mit der damaligen Theologie findet er in der neuen „Nichtchristentypologie“, die Thomas de Vio Cajetan († 1534), Kardinal und Ordensgeneral der Dominikaner, in der Morgenröte des Zeitalters der außereuropäischen Entdeckungen und Eroberungen vorgenommen hatte. Dieser unterscheidet zwischen dreierlei Nichtchristen: diejenigen, die unter einem christlichen Herrscher leben, Ungläubige, die von den ehemals christlichen Gebieten durch Eroberungskriege Besitz ergriffen haben, und schließlich die Ureinwohner jener neuentdeckten Länder, die bisher niemals Bestandteil des *Orbis christianus* gewesen sind. Gegen die erste Gruppe können zugunsten des christlichen Namens wie auch für andere fromme Zwecke Gesetze (also Zwangsmaßnahmen) erlassen werden, wobei die „Ketzer“ als Abtrünnige ein noch härteres Vorgehen verdienten als beispielsweise die Juden oder die unter christlicher Herrschaft lebenden Heiden; als erklärte Feinde der Christen dürfen, ja sollen, die zweiten mittels eines gerechten Glaubenskriegs (Kreuzzug) bekämpft werden, damit die ehemals christlichen Territorien *de facto* und nicht bloß *de iure* wieder unter christlicher Herrschaft stehen; gegen die dritte Gruppe von Heiden darf jedoch kein König und kein Kaiser, auch nicht die katholische Kirche, Krieg führen.

Las Casas wird stets zu dieser neuen Nichtchristentypologie zurückgreifen, um die scholastische Argumentation seiner Gegner mit Hilfe einer noch besseren Schultheologie von innen her zu überwinden. In diesem Sinn wird er in der „alexandrinischen Schenkung“ (Bulle „Inter caetera“ vom 4. Mai 1493) keinen Freibrief für einen Eroberungskrieg gegen die „Heiden“ analog zu den Kreuzzügen gegen die Mauren sehen, sondern einen bloßen Missionsauftrag.

Darüber hinaus versucht Las Casas seine Theorie radikaler Zwangsfreiheit biblisch zu begründen; besonders lieb ist ihm dabei – außer dem Beispiel Jesu Christi und der Apostel – Weish 8,1, woraus er entnimmt, daß die göttliche Vorsehung selbst von Anfang an eine einzige, alleinige und für alle Welt und alle Zeiten identische Norm für die Unterweisung in der wahren Religion bestimmt hat, 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.“⁴ Diese grundlegende Denkform läßt sich in allen missionstheologischen oder staatstheoretischen Abhandlungen von Las Casas ausfindig machen.

Las Casas blieb allerdings nicht bei dem Pragmatismus und der radikalen Zwangsfreiheit stehen, sondern gelangte zu einer grundsätzlich positiven Bewertung der altamerikanischen Kulturen *und* Religionen. Was die Kulturen betrifft, ist er nicht der erste, der zu einem empathischen, positiven Zugang zu ihnen findet. Diese Ehre kommt vielmehr den ersten Franziskanern Neuspaniens zu – Andrés de Olmos, Toribio de Benavente (Motolinía), Martín de la Coruña, Francisco de Las Navas, Bernardino de Sahagún –, die zu den ersten Chronisten der indianischen Hochkulturen wurden. Der zuletzt genannte sagt zum Beispiel in einem konzisen – dem wortkargen Menschenschlag seiner altkastilischen Heimat entsprechenden – Stil über die Azteken: „So werden sie für Barbaren gehalten und für ein Volk niedrigster Vollkommenheit, wobei sie doch in Wahrheit in den Dingen der Staatsordnung viele andere Nationen, die sich für große Staatswesen halten, übertreffen, mit Ausnahme einiger willkürlicher Ungerechtigkeiten, die ihre Regierungsweise enthielt.“⁵

Las Casas wird in seiner „Apologética Historia“ oder „Geschichte der indianischen Kulturen in apologetischer Absicht“ vieles aus den ihm bekannten Arbeiten der Franziskaner übernehmen, oft sogar ohne Quellenangabe, so – paradoxerweise – ganze Kapitel aus der Feder von Toribio de Benavente, einem seiner schärfsten Gegner. Entsprechend seiner dezidiert leidenschaftlich-advokatorischen Absicht wie auch seinem südspanischen Naturell wird er sich jedoch rhetorischer und hyperbolischer ausdrücken.

Bei der positiven Bewertung des indianischen „Götzendienstes“ samt den mancherorts vorkommenden Menschenopfern steht Las Casas hingegen so gut wie allein da. Denjenigen, die verächtlich behaupten, Steine anstelle des wahren Gottes anzubeten verstoße gegen die natürliche Vernunft, entgegnet Las Casas mit ge-

sundem Menschenverstand, die wahre Absicht (*communis et finalis intentio*) der „Götzendienner“ bestehe nicht darin, Steine anzubeten, sondern in ihnen und durch gewisse Erscheinungen der göttlichen Macht den Weltenschöpfer und -beweger zu würdigen, gemäß der fragmentarischen Kenntnis, die sie von ihm besitzen. So bestehe die wahre Absicht der Götzendienner schließlich darin, den wahren Gott anzubeten, wer dieser für sie auch immer sei⁶. Im übrigen sah Las Casas in dem solaren Henotheismus der indianischen Hochkulturen eine Stufe auf dem Weg zum Monotheismus. In diesem Sinn war der Götzendienst für ihn eine entwicklungsbedingte natürliche Erscheinung und nicht grundsätzlich ein Werk des Teufels.

Hinsichtlich der Menschenopfer geht er davon aus, daß man den Indios nicht so schnell und mit zwingender Evidenz beweisen könne, daß die Menschenopfer zu Ehren des wahren oder für wahr gehaltenen Gottes wider die bloße natürliche Vernunft seien. Da alle Menschen durch die natürliche Tendenz der Vernunft den wahren Gott ersehnen, ihn mit dem Besten, was sie haben, auch anbeten wollen, und die Menschen eben das höchste Gut seien, müsse man auch bei den Menschenopfern zuerst von einer rechten Absicht ausgehen. Außerdem glaubten die Indios, das allgemeine Wohl und Glück ihrer Republiken hänge von den Menschenopfern ab, womit es nicht verwunderlich sei, wenn sie in der Not Gott das opfern, was in ihren Augen eben das Kostbarste und Gottgefälligste sei. So befänden sich diejenigen, die vom Licht des Glaubens noch nicht erreicht wurden und nur der bloßen natürlichen Vernunft folgen konnten, im Zustand einer entschuldbaren Unwissenheit, wenn sie sich freiwillig opfern ließen oder Menschenopfer vornahmen (154 v.–166, 131 f., 161 v., 166 v.–167 v., 168 v.–169). So sieht Las Casas in den für Christen ansonsten nicht hinnehmbaren Religionspraktiken von Götzendienst und Menschenopfern letztlich das Zeugnis für eine zwar irregeleitete, aber doch vorhandene tiefe Sehnsucht nach dem wahren Gott.

Auch wenn Las Casas vor allem bei der positiven Bewertung der Menschenopfer zu weit gegangen zu sein scheint, war seine advokatorische Ehrenrettung von Götzendienst und Menschenopfern in der damaligen Zeit richtig und notwendig; denn er wollte damit zuallererst der gängigen *Requerimiento*-Theologie den Boden entziehen, die darin einen legitimen Grund für die gewaltsame Inbesitznahme der indianischen Territorien durch die Christen sah. Las Casas hingegen war davon überzeugt, daß die Eroberungskriege gegen die Indios das größere Übel darstellten, da die Christen dadurch in einem einzigen Jahr noch weit mehr Menschen „opfern“ würden als die Indios mit ihren rituellen Praktiken in hundert Jahren und der Krieg eine verhängnisvolle Verwüstung der indianischen Gemeinwesen zur Folge hätte (126–149, 177–177 v.). Den Befürwortern dieses gewaltsamen Vorgehens wirft Las Casas vor, sie würden nach dem chiliastischen Schema handeln, der Zweck könne die Mittel heiligen (131–132, 138 v.–141 v., 122 v.) und somit die radikale Zwangsfreiheit des wahren Gottes verraten.

Dies ist in großen Linien die komplexe, advokatorische, pragmatische und zugleich radikal zwangsfreie Denkform interkultureller Begegnung, die Las Casas in der Auseinandersetzung mit seiner Zeit entwickelt hat. Wenn wir uns nun mit den dreierlei Gegnern befassen, die ihm vehement widersprachen, so werden wir manchmal merken, daß Gemeinsamkeiten durchaus vorhanden sind, aber die radikale Zwangsfreiheit in der politischen Eroberung wie in der religiösen Missionierung oder Bekämpfung des Götzendienstes stets der Scheideweg sein wird, an dem sie auseinandergehen.

Die Requerimiento-Theologie

Die Vertreter dieser Richtung sind die „Hardliner“ in der christlichen Welt des 16. Jahrhunderts: Kronjuristen, Hoftheologen und -chronisten, die entweder in direktem Auftrag der Krone oder in vorausseilendem Gehorsam handeln und aus der „alexandrinischen Schenkung“ eine Legitimation für die rücksichtslose Inbesitznahme fremder Territorien ableiten. Ihr Glaubensvollzug ist ausschließlich vom Bild des starken und eifersüchtigen Gottes geprägt. Dementsprechend lauten auch ihre Vorschläge für den Umgang mit den indianischen Kulturen und Religionen: zunächst politische Unterwerfung und Ausrottung ihrer „perversen“ Bräuche, um sie dann im abendländischen Sinn christianisieren und zivilisieren zu können.

Das berühmte-berüchtigte *Requerimiento* kann als paradigmatischer Ausdruck dieser Geisteshaltung betrachtet werden. Das *Requerimiento* ist im Grund eine ultimative Unterwerfungsaufforderung nach den üblichen Spielregeln der Kriegsführung zwischen Christen und Muslimen unter Androhung eines Eroberungskriegs mit Feuer und Schwert im Fall der Nichtbefolgung. Ein solches Vorgehen gegen die Indios konnten nur diejenigen befürworten, welche die von Thomas de Vio Cajetan vorgelegte neue Nichtchristentypologie nicht zur Kenntnis nahmen und die „Heiden der Neuen Welt“ letztlich nach demselben Maßstab betrachteten, der in der Theologie der „*Ecclesia militans*“ allgemein für die erklärten Feinde der christlichen Ökumene, die Muslime, reserviert wurde. Es ist schon symptomatisch genug, daß *Requerimiento*-Befürworter wie Hernán Cortés und Gonzalo Fernández de Oviedo – um nur zwei Augenzeugen zu nennen – in ihren Chroniken die Tempel der indianischen Hochkulturen stets als „Moscheen“ bezeichnen. Letzterer drückt auch die Mentalität der *Requerimiento*-Theologie mit dem Satz treffend aus, die Stimme des Evangeliums sei nur dort zu hören, wo das Getöse der Feuerwaffen auch zu hören sei. Der „starke und eifersüchtige Gott“ ist für diese „politische Theologie“ allemal der beste Katechet!

Zur biblischen Begründung greifen diese Theologen unverblümt auf das altisraelitische Exodusparadigma zurück: Aus Dtn 20, 10–20 leiten sie eine Rechtfertigung

tigung der Requerimiento-Praxis ab, also den gerechten, ja heiligen Glaubenskrieg im Fall der Nichtbefolgung der Unterwerfungsaufforderung; aus Dtn 7, 5 und 12, 2 f., Ex 34, 13 und ähnlichen Stellen entnehmen sie, die gewaltsame Ausrottung der indianischen Religionen – in denen sie nur Götzendienst, Kannibalismus und Sodomie ausfindig zu machen vermochten – sei ein gottgefälliger Dienst, eine Christenpflicht also.

Der scharfsinnigste Vertreter der Requerimiento-Theologie, der aristotelische Humanist und Hoftheologe Karls V. Juan Ginés de Sepúlveda, wird zudem aus der für ihn evidenten kulturellen Überlegenheit der Spanier deren Pflicht ableiten, – „gemäß dem evangelischen Liebesgebot“ – die „barbarischen“ Indios zuerst zu unterwerfen, um sie dann – und zwar zu ihrem eigenen Wohl – in die christlich-abendländische Ökumene einzugliedern. Auch wenn der vornehme Humanist das eher im rein philosophischen Sinn gemeint haben dürfte und die orgiastische Gewaltanwendung durch die Soldateska keineswegs billigen sollte, diente diese Theorie in der Tat dazu, rücksichtslose Eroberungskriege sowie unachgiebige Herrschaftsansprüche zu legitimieren. Francisco López de Gómara, Kaplan im Haus Cortés und von Las Casas die Stimme seines „Herrn und Brotgebers“ genannt⁷, wird diese Haltung auf den Punkt bringen, wenn er nach der Aufzählung der zivilisatorischen Errungenschaften, die Cortés und seine Leute den Mexikanern beibrachten, sinngemäß ausruft: Für die mexikanischen Indios war es also gut, erobert, und noch besser, christianisiert zu werden, denn sie wurden somit in die Christenheit und die höhere Kultur des Abendlands eingegliedert⁸.

Diesem Eurozentrismus um des anderen willen, der im 16. Jahrhundert zum Merkmal der europäischen Expansion wurde, wirft Las Casas eine doppelte Blindheit vor: gegenüber der hohen Sittlichkeit der indianischen Hochkulturen und Religionen wie auch gegenüber den verheerenden Verwüstungen, die das so gerechtfertigte gewaltsame Eindringen in die indianischen Territorien tatsächlich hervorbrachte. Nirgendwo in der Bibel lasse sich, so Las Casas mit der theologischen Tradition, eine Stelle auffinden, wonach das Evangelium (das die gute und frohe Botschaft ist) und die Vergebung der Sünden mit Waffen und Bombarden verkündet werden sollen, indem man das Volk gewaltsam unterwerfe und mit dem Feuer des Krieges verfolge: „Was hat die Frohe Botschaft mit den Verstümmelungen, Sklavereien, Massakern, Feuersbrünsten, Städteverwüstungen und bekannten Übeln allen Kriegen zu tun?“⁹

Manche Vertreter dieser Denkform, wie etwa der bereits erwähnte Laíe Fernández de Oviedo, griffen zuweilen auf eine andere Rechtfertigungsstrategie zurück, die aus den Indios nicht nur muslimenähnliche „Heiden“ und abscheuliche „Barbaren“, sondern sogar abtrünnige „Ketzer“ machte. Ihm war nicht entgangen, daß viele indianische Völker deutliche Anzeichen einer hohen sittlichen Entwicklung zeigten; da seiner Meinung nach eine solche Sittlichkeit nur aus

dem Kontakt mit dem Evangelium stammen konnte, postulierte er kurzschlüssig, daß die Indios vor der Ankunft der Spanier durch die Predigt eines Apostels bereits Kenntnis von der evangelischen Wahrheit gehabt haben mußten, obgleich sie später in den Götzendienst zurückgefallen waren. Als Bibelbeleg stützte er sich auf Ps 19,5, eine Parallelstelle zu Weish 8,1, dem Lieblingsbibelwort von Las Casas. Diese Postulierung einer Urevangelisierung Altamerikas in der Apostelzeit wollte aber keineswegs der Entschuldigung und milden Behandlung der Indios dienen, sondern erst recht der härteren Bestrafung ob ihres „Götzendienstes“ und ihrer perversen Sitten nach dem Motto: Wenn sie schon von der wahren Religion Kunde erhielten, sind sie wegen des Rückfalls in den barbarischen Götzendienst um so unentschuldbarer; sie sind somit nicht milde wie unwissende Heiden zu behandeln, sondern mit aller Strenge, die der christliche Staat gegen Ketzer anwenden darf¹⁰.

Erst im „kreolischen“ 17. Jahrhundert wird die Postulierung einer Urevangelisierung der Indios in der Apostelzeit durch den Apostel Thomas bzw. Bartholomäus als Entlastungsgrund der Indios interpretiert: Für den Rückfall in den Götzendienst tragen sie nun keine allzu große Verantwortung, denn sie wurden ja von der Kirche während so vieler Jahrhunderte der Macht des Teufels überlassen! Es würde aber zu weit führen, diese neue Denkform hier ausführlicher darzulegen.

Vasco de Quiroga und die franziskanischen Chiliasten

Mit den franziskanischen Chiliasten hat Las Casas am meisten gemeinsam, so daß es gerade hier besonders wichtig erscheint, auf den grundlegenden Unterschied aufmerksam zu machen. Der Jurist Vasco de Quiroga (1470?–1565) – zuerst als Laie einflußreicher „Oidor“ (Rechtsgutachter) an der „Audiencia“ von Mexiko (dem obersten königlichen Gerichtshof im Vizekönigtum Neuspanien) und später mit über sechzig Jahren zum Bischof von Michoacán geweiht, wo er noch dreißig (!) Jahre lang voll Tatendrang wirken sollte – gründete unter ausdrücklichem Bezug auf die „Utopia“ von Thomas Morus mustergültige Schutzsiedlungen mit reduktionsähnlichem Charakter, „Pueblos hospitales“ genannt, wo die Hab-, Herrsch- und Ehrsucht keinen Eingang finden sollten. Man hat dies mit gutem Recht die „verwirklichte Utopie“ genannt¹¹. Die Indios haben ihn längst heiliggesprochen und nennen ihn heute noch liebevoll „Tata“ (Papa) Vasco.

Wie die Franziskaner sieht er in den einfachen Indios Neuspaniens – die er nach Aussagen seines Freundes Juan de Zumárraga (des ersten Bischofs von Mexiko) „leidenschaftlich liebte“¹² – ein von den dekadenten und habgierigen Spaniern völlig verschiedenes „Genus angelicum“, geprägt von der evangelischen

Sorglosigkeit und den Tugenden der von Lukian in seinen „Saturnalien“ beschriebenen „Aetas aurea“. Sie erscheinen ihm folglich geradezu als Tabula rasa und „weiches Wachs“, um ihnen die christliche Lehre einzuprägen, so daß daraus eine noch bessere Kirche als die apostolische Urkirche entstehen könnte¹³. Nach dieser grundlegenden Gemeinsamkeit mit den franziskanischen Chiliasten ist es verständlich, daß die Position von Vasco de Quiroga bezüglich der Thesen von Las Casas im Grund ähnlich ausfällt wie die des Toribio de Benavente (Motolinía), mit dem wir uns noch befassen werden.

Die drei überlieferten Stellungnahmen von Vasco de Quiroga zur Berechtigung der Gewaltanwendung gegenüber den Indios aus den Jahren 1531, 1535 und 1553 vertreten auffallend unterschiedliche Standpunkte¹⁴ und verraten ein Denken, das ob seiner paternalistischen Überzeugung, das beste für die Indios sei im Grund die behutsame Übernahme des Christentums und der urbanen „Policía“ (Zivilisation) des Abendlands, letztlich angesichts der konkreten Rahmenbedingungen die strenge evangelische Gesinnungsethik von Las Casas für das größere Übel hielt.

Als Cortés 1531 die vier Oidores der Audiencia von Mexiko um ein Rechtsgutachten über die Legitimität des geplanten Eroberungsfeldzugs gegen noch nicht unterworfenen indianische Stämme bittet, wird Quiroga derjenige sein, der die gewaltsame Eroberung – um der Evangelisierung den Weg zu ebnen sowie um die bereits unterworfenen Indios eingeschüchtert zu halten – am deutlichsten verteidigt.

1535 hingegen wird er eine Position einnehmen, die als Vorwegnahme der Thesen von Francisco de Vitoria anmutet: Lediglich der „defensive“ Krieg gegen die Indios zur Erleichterung der Evangelisierung wird zwar theoretisch für gerecht, legitim und „heilig“ gehalten, aber die Bedingungen, die dafür genannt werden (nur wenn die Indios die Christen angreifen und die Verkündigung des Evangeliums behindern würden, nachdem diese völlig zwangsfrei angeboten worden wäre), lassen ihn praktisch als unmöglich erscheinen, da die zwangsfreie Evangelisierung nicht gegeben war. Zudem, wie Quiroga betont, hätten die Indios die Christen niemals angegriffen oder die evangelische Predigt behindert, sondern sich bloß – man beachte auch die Nähe zu Las Casas – gegen die Gewalt und die Raubüberfälle seitens der Spanier zur Wehr gesetzt, wozu sie auch das Naturrecht auf ihrer Seite hätten.

Nachdem Las Casas aus dem ethischen Streit mit Sepúlveda (1550/1551) als Sieger hervorgegangen war und 1552 mit dem eigenwilligen Druck seiner Thesen die spanische Position in der europäischen Öffentlichkeit entscheidend geschwächt hatte, wird Quiroga 1553 mit seinem – leider bisher verschollenen – Traktat „De debellandis indis“ in die Diskussion eingreifen, um nunmehr nicht nur wie 1535 die theoretische Möglichkeit, sondern auch wie 1531 die reale Notwendigkeit der vorbeugenden gewaltsamen Unterwerfung der Indios zwecks Er-

leichterung der Evangelisierung – des einzigen legitimen Grundes für die spanische Präsenz in der Neuen Welt – zu verteidigen. Vorherrschend blieb bei dem um das Wohl der einfachen Indios so verdienstvollen Quiroga letztlich auch die Ansicht, daß der „starke Gott“ der siegreichen Christen der beste Katechet sei.

Ähnliches gilt auch für die Franziskaner. Wie Las Casas waren sie zwar der Meinung, daß die Indios zu einem neuen, noch nicht bekannten Typus von Heiden oder Nichtchristen gehörten und weder mit den Juden noch mit den Ketzern oder gar den Mauren identifiziert werden durften. Doch wird das, anders als bei Las Casas, nicht als Zeichen für eine völlig zwangsfreie Evangelisierung der Indios „nach dem Beispiel Jesu Christi und der Apostel“ gedeutet; vielmehr wird die Notwendigkeit der „Nötigung“ betont, wenn auch die meisten Franziskaner damit eher eine streng paternalistische Behandlung der Indios meinten als die Androhung eines Krieges „mit Feuer und Schwert“, wie die Requerimiento-Theologie vorschreibt. Hinsichtlich der indianischen Religionen blieben sie aber so kompromißlos wie diese und ließen sich genauso durch den starken, eifersüchtigen Gott des Exodusparadigmas inspirieren, der den von ihnen äußerst konsequent bezeugten liebenden Gott letztlich überschattete.

Zur Inkaufnahme des „starken Gottes“ und damit zum Verrat an den Idealen des Urchristentums wurden die feueereifrigen Franziskaner durch ihre chiliastische Geschichtsschau verleitet, wonach das 16. Jahrhundert bereits die „elfte Stunde der Welt“ (Mt 20, 6) darstellte und der Abschluß des Bekehrungswerks „mit allen Mitteln“ voranzutreiben sei, damit das im Evangelium versprochene Ende der Welt (Mt 24, 14) eintreten könne.

Aus diesem Grund wurde zum Beispiel Toribio de Benavente (Motolinía), ein ob seiner Bescheidenheit und tatkräftigen Liebe von den mexikanischen Indios heute noch hochverehrter Glaubensapostel, zu einem der leidenschaftlichsten Gegner von Las Casas. Sie hatten sich 1540 in Mexiko persönlich kennengelernt und von Anfang an offenbar eine tiefe gegenseitige Abneigung empfunden: Las Casas war der reisende Intellektuelle zugunsten einer „Option für die Indios“, der die Routine der Missionsarbeit jedoch nirgendwo länger aushalten konnte; Benavente war hingegen der Praktiker vor Ort, der sein Leben alltäglich im Dienst an den Indios aufopferte (er kam 1524 nach Mexiko und blieb dort ununterbrochen bis zu seinem Tod im Jahre 1569). Damals schon prallten ihre Meinungen bezüglich der Taufe der Indios aufeinander. Las Casas war nämlich gegen die Taufmethoden mancher Franziskaner, die im wesentlichen darin bestanden, alle, die es wollten, ohne viele liturgische oder katechetische Auflagen zu taufen. Las Casas plädierte hingegen, wie die meisten Dominikaner, für eine ausreichende katechetische Vorbereitung, die unter anderem den Indios auch deutlich erklären sollte, daß die Taufeinwilligung sie automatisch zu Untertanen des katholischen Königs von Spanien machte.

Der Höhepunkt der Differenzen zwischen Benavente und Las Casas wurde im

Jahr 1555 erreicht, als Benavente einen polemischen Brief an Karl V. schreibt. Die von Las Casas verteidigte legitime Herrschaft der indianischen Fürsten wird von Benavente mit der Begründung abgelehnt, diese seien allesamt Usurpatoren gewesen, die durch Krieg die Macht an sich gerissen hätten, folglich handelten die Christen rechtens, wenn sie die herrschenden Indios bekämpfen, um die illegitimen Könige zu verjagen sowie – gemäß der päpstlichen Schenkung – eine legitime Herrschaft über das einfache indianische Volk zu errichten. Darüber hinaus wird Las Casas vorgeworfen, mit seiner radikalen Ablehnung des politischen und religiösen Zwangs wolle er „den Karren vor den Ochsen spannen“; er sei ein falscher Prophet, da er behaupte, 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. Als Haupt und Führer des vom Propheten Daniel angekündigten fünften Reichs müsse Karl V. 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 Jesu Christi in all diesen Ländern verkündigt wird, mögen diejenigen, die das heilige Evangelium Jesu Christi nicht freiwillig hören wollen, es notgedrungen tun.“¹⁵

Die Felix-culpa-Theologie

Bei dieser dritten Gruppe handelt es sich um die Instrumentalisierung einer vorsetzungstheologischen Sicht der Geschichte zwecks Rechtfertigung der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt und Ausbeutung von deren natürlichen Ressourcen, besonders der Edelmetalle. Am deutlichsten findet sich diese Theologie im berühmt-berüchtigten „Parecer de Yucay“ (Gutachten von Yucay) vom 16. März 1571 ausgedrückt¹⁶, hierzulande unter Theologen bekannt dank der zwei eindrucksvollen Kapitel, die ihm Gustavo Gutiérrez in seinem Las-Casas-Buch gewidmet hat. Laut Marcel Bataillon gibt es für die Ethikgeschichte der spanischen Kolonialzeit kaum ein interessanteres Dokument als dieses anonym verfaßte Gutachten¹⁷.

Wer auch immer der Autor gewesen sein mag – die Frage der Autorenschaft ist keineswegs so eindeutig beantwortet, wie Gutiérrez meint –, fest steht, daß er aus der Umgebung des Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo, stammen mußte. Der Dominikaner García de Toledo, ein Vetter ersten Grades des Vizekönigs, und der Jesuit Jerónimo Ruiz del Portillo, erster Provinzial seines Ordens in Peru und Beichtvater des Vizekönigs, kommen wohl am ehesten in Frage. Das Gutachten ist eine der vielen Schriften, die Toledo in Auftrag gab, um die von Las Casas behauptete Rechtmäßigkeit der inkaischen Herrschaft samt den Ansprüchen ihrer legitimen Nachfolger auf die Grab- und Minenschätze Pe-

rus zu widerlegen. Dies in einer Zeit, in der Túpac Amaru I., der letzte legitime Inka, aus einem Widerstandsnest in Vilcabamba – einem zwar im Urwald, aber zugleich nicht weit von Cuzco gelegenen Ort – Ansprüche auf den Inkathron anmeldete (er wurde am 24. Juni 1572 gefangengenommen und im September desselben Jahres auf dem Hauptplatz von Cuzco inmitten einer von unermeßlicher Trauer ergriffenen Menschenmasse enthauptet) und die bankrotte spanische Krone auf schier unerschöpfliche Schätze angewiesen war, um die vorbereitete entscheidende Seeschlacht gegen die Türkegefahr im Mittelmeer finanzieren zu können (als „Schlacht von Lepanto“ sollte sie am 7. Oktober 1571 stattfinden und die türkische Expansion zu See tatsächlich endgültig stoppen).

Vieles in diesem Gutachten mutet an wie die peruanische Variante der Anti-Las-Casas-Thesen, die Toribio de Benavente 1555 bereits aus Mexiko geäußert hatte: Die Glaubwürdigkeit von Las Casas wird mit Argumenten *ad personam* in Frage gestellt (u. a. wird der eigenwillige Druck seiner Schriften im Jahr 1552 als Grund allen Übels in Westindien betrachtet, da den Feinden Spaniens damit Argumentationshilfe geleistet worden sei). Die Inka werden als einfällende Usurpatoren dargestellt, die mittels Krieg eine expansive Tyrannei errichtet hätten; folglich sei das Andengebiet als „*Res nullius*“, als herrenloses Land zu betrachten. Die spanische Herrschaft wird zudem mit Berufung auf die päpstliche Schenkung (diese wurde u. a. als verdienter Lohn für die jahrhundertlangen Anstrengungen bei der Rückeroberung der iberischen Halbinsel angesehen) sowie auf die Pflicht der christlichen Könige zur Bekämpfung des teuflischen Götzendienstes legitimiert.

Der zweite Teil des Gutachtens enthält aber ein Gedankengut, das dem Benaventes und der übrigen franziskanischen Chiliasten diametral entgegengesetzt ist. Die Franziskaner – aber auch der gute Vasco de Quiroga – waren von einer chiliastischen Abscheu gegen die Habgier entflammt, die sie als Grund allen Übels betrachteten. Jerónimo de Mendieta wird sogar – voll apokalyptischen Zorns gegen die Habgier – den Wunsch äußern, daß alle Minen mit Gottes Hilfe verschwinden mögen:

„Bitten wir die göttliche Barmherzigkeit, daß sie, so von unserer Seite keine Abhilfe geschaffen wird, alle Minen in den Abgrund stürze, wie sie vor Zeiten schon die reichsten vernichtet hat, die auf dieser Erde je entdeckt worden sind, indem sie Gebirge über sie geworfen hat, so daß sie niemals wieder zum Vorschein kamen.“¹⁸

Aus dem Gutachten von Yucay spricht eine andere Haltung gegenüber dem Minenreichtum Perus: Die Gold- und Silberminen, die gerade in den letzten Jahren vor der bevorstehenden Schlacht gegen die Türken zunehmend entdeckt worden waren, erscheinen nun als Instrument der Vorsehung, nicht nur damit der christliche König Spaniens die muslimischen Feinde des Glaubens in Europa vernichten kann, sondern auch – man lese und staune –, damit er und die Prediger des Evangeliums – also der Staat und die Kirche – sich motiviert fühlen, in

die so ferne und wilde Neue Welt zu kommen, um dorthin die abendländische Zivilisation und die christliche Botschaft zu verpflanzen. Die Neue Welt wird nämlich betrachtet als die häßliche, aber überaus reiche, mit Schätzen im Übermaß dotierte Tochter Gottes, die nur dank dieser materiellen Reize die schöne Tochter oder die Alte Welt samt den geistigen Schätzen der Zivilisation und des Glaubens anzulocken vermag. Kurzum: Die Minen Perus erscheinen in ethischer Hinsicht als so unentbehrlich, „daß, wenn es sie nicht gäbe, es auch weder [einen christlichen] König noch [den christlichen] Gott [in diesen indianischen Reichen] gäbe“¹⁹.

Gutiérrez hat dies eine „Theologie des Goldes“ genannt, da hier offensichtlich postuliert werde, das Gold sei eine Art Vermittler Gottes. Eher dürfte darin – und nur darin, und nicht etwa auch in der politischen oder geistigen Eroberung, deren Wurzeln primär in der Weltanschauung der *Orbis christianus* liegen – jene instrumentelle Vernunft ausgedrückt sein, die aus der wirtschaftlichen Erschließung der Neuen Welt nicht zuletzt auch einen Aufbruch zur Moderne macht. Der Autor des Gutachtens von Yucay denkt, gekleidet in die vorsehungstheologischen Metaphern, die er zeitgemäß verwendet, letztlich nicht anders als die zeitgenössischen Wirtschaftsmanager: ohne Anreize keine Investitionen. Und forderte nicht das „Unternehmen Westindien“, wie die iberische Erschließung der Neuen Welt in den zeitgenössischen Quellen genannt wird, einen gewaltigen Verschleiß an Menschen und Material?

Dieser Standpunkt war auch einem Las Casas nicht fremd, der keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen Gott und dem Gold vertrat. Auch er wünschte sich, wie eingangs angemerkt, daß „nur Spanien durch Gottes Gnade mit Kriegeskraft, das heißt mit dem Geld aus Westindien“ die Türken „besiegen und unterwerfen könne“ und daß die Christen „mit der Zeit tiefer im Landesinnern christliche Dörfer gründen können, je nach der Bereitschaft, dem Glück und dem Reichtum, den es in dem Land gibt, bis das gesamte Innere des Festlands davon durchdrungen und damit überzogen ist und so dessen Völker zur Erkenntnis Gottes, unseres Herrn, und zur Unterwerfung unter die Herrschaft Seiner Majestät geführt werden“. Nun, die wirtschaftliche Erschließung der Neuen Welt sollte nach Las Casas ausschließlich „auf dem Weg von Kauf, Handel und Verhandlungen“, also durch partnerschaftliche Vertragsabschlüsse mit den Indios, den legitimen Besitzern jener Länder, vorankommen²⁰ und nicht durch die anmaßende rücksichtslose Inbesitznahme, die das Gutachten von Yucay vertritt. Das wirklich Bedenkliche an dem genannten Gutachten ist nicht so sehr die vermeintliche „Theologie des Goldes“, sondern die darin zum Ausdruck kommende – und bis heute andauernde – Instrumentalisierung der lateinamerikanischen Ressourcen im Dienst der makropolitischen und ökonomischen Interessen des Abendlands bzw. der „Weltwirtschaft“, wie es heute heißt. In diesem Sinn ist Lateinamerika seit der Eroberung die „häßliche Tochter“ geblieben.

Eine abgeschwächte Weiterführung der Denkform aus dem Gutachten von Yucay finden wir auch bei einem so wichtigen Missionstheologen wie dem Jesuiten José de Acosta, zweiter Provinzial seines Ordens in Peru und theologische Seele des III. Konzils von Lima (1582–1583), in dem die Weichen für den katechetischen Aufbruch um 1600 gestellt wurden. Acosta war kein Las-Casas-Gegner; vielmehr teilte er in der Theorie die meisten missionstheologischen Standpunkte des Dominikaners. Wo er sie jedoch für praktisch undurchführbar hielt, suchte er mit Realitätssinn gangbare Mittelwege, so zum Beispiel in der Frage der Missionierung unter militärischem Schutz oder in der Frage der Bekämpfung des polytheistischen Götzendienstes. Auch er greift auf die Metapher der zwei Töchter zurück, um die Tatsache zu erklären, daß die Christen sich bisher am ehesten dort niedergelassen haben – das heißt, das Christentum und die abendländische Kultur bisher dort am erfolgreichsten verpflanzt werden konnten –, wo materielle Schätze gefunden wurden.

Im Minenreichtum der Neuen Welt sieht Acosta deshalb eine von der Vorsehung herbeigeführte Konstellation, „damit sich so die [europäischen] Menschen eingeladen fühlen konnten, jene Länder aufzusuchen, in Besitz zu nehmen, und denjenigen, die den wahren Gott nicht kannten, gleichzeitig dessen Religion und Kult kundzutun“. Dahinter steckt Ende des 16. Jahrhunderts die bittere missionstheologische Feststellung, daß viele Glaubensapostel nach dem Erlöschen des Eifers der ersten Stunde nur noch um der Aussicht auf materielle Anreize willen die Strapazen der Missionsarbeit in Übersee auf sich nahmen. Daher richtet Acosta diese erstaunliche Frage an die Glaubensapostel seiner Zeit: „Wenn uns schon die Liebe zu den Seelen nicht anreizt: Könnte nicht wenigstens die Gier nach Gold ein hinreichender Köder dafür sein?“

So ist für Acosta – genauso wie für den anonymen Autor des Gutachtens von Yucay – die Habgier der Christen letztlich eine „Felix culpa“, da sie die Berufung der Indios zum Heil ermöglicht hat: „So wurde die Habsucht der Christen zur Berufung der Indios.“²¹ Gleichwohl wird Acosta nicht müde, die Habgier seiner Landsleute, besonders der Geistlichkeit, in aller Schärfe anzuprangern:

„Welche Achtung des christlichen Lebens wird ein Indio haben, der seinen Pfarrer immerzu hinter dem Geld herlaufen sieht, vom Geld sprechen hört, sich auf Geld betten sieht? Von dem er weiß, daß er weder Hand noch Fuß rührt, wenn er nicht sogleich den Glanz des Geldes wahrgenommen hat? Die Barbaren meinen, das Evangelium, die Sakramente seien ein Geschäft von Kauf und Verkauf, die Christen interessierten nicht die Seelen, sondern das Geld.“²²

Fassen wir zusammen: Die Theologie von Las Casas war eine „politische Theologie“ im Sinn einer Kritik aus der Sicht der Opfer der Geschichte und einer konstruktiven Überwindung von menschenunwürdigen Zuständen, die in Kirche und Gesellschaft dem Willen Gottes widersprachen. Er war entflammt von jener „Option für die Opfer“, die der festen Überzeugung entspringt, daß der Christ seine Hoffnung zuallererst im Angesicht der anklagenden Augen der Leidenden der Geschichte zu verantworten hat.

Aber auch die Theologien der Gegner von Las Casas – besonders der Reque-
rimiento-Anhänger und des Gutachtens von Yucay – waren „politische Theolo-
gien“, nämlich im Sinn der konstantinischen Instrumentalisierung der Religion
im Dienst der Staatsräson, wie sie etwa in der Geschichtsschreibung des Euse-
bius von Caesarea ausgedrückt ist: Theologie als providentialistische Rechtferti-
gungsideologie der auf Kosten der Schwächeren Durchgekommenen, die sich
nachträglich deshalb auch als die Lieblinge ihres Gottes wännen, als die Besitzer
der Erde, über die sie nach Lust und Laune verfügen. Indem mutige Bettelmön-
che wie Antonio de Montesinos und Bartolomé de Las Casas dieser Entwicklung
im 16. Jahrhundert die Stirn boten, gaben sie dem abendländischen Christentum
abermals seinen ureigenen Charakter als messianische Religion, als „Religion der
Unterdrückten“²³, der Mühseligen und Beladenen zurück. Dieses messianische
Christentumsverständnis ist das wichtigste Vermächtnis von Las Casas, einem
einmaligen und modern anmutenden Glaubenszeugen aus dem fernen 16. Jahr-
hundert.

ANMERKUNGEN

- ¹ Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, hrsg. v. M. Delgado (Düssel-
dorf 1991) 53.
- ² Bartolomé de Las Casas, Obras escogidas, 5 Bde. (Madrid 1957–1958), Bd. 5, 44.
- ³ Delgado, a. a. O. (s. Anm. 1) 164f. ⁴ Ebd. 144. ⁵ Ebd. 172.
- ⁶ Bartolomé de Las Casas, Apologia: Obras completas, Bd. 9 (Madrid 1988) 86–88 (Foliennum. d. lat. Originals in
Klammern). ⁷ Delgado, a. a. O. 208.
- ⁸ F. López de Gómara, La conquista de México (Madrid 1987) 483. ⁹ Delgado, a. a. O. 109.
- ¹⁰ G. Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias, Bd. 1 (Madrid 1959) 30f.
- ¹¹ M. Marzal, Historia de la antropología indigenista: México y Perú (Lima 1981) 202 ff.
- ¹² P. Borges, Vasco de Quiroga en el ambiente misionero de la Nueva España, in: *Missionalia hispanica* 23 (1966)
338. Zu Vasco de Quiroga, Las Casas und die Franziskaner vgl. auch M. Bataillon, *Etudes sur Bartolomé de las Ca-
sas* (Paris 1966) 225–238.
- ¹³ Vasco de Quiroga, Carta al Consejo de Indias (México 14 de agosto de 1531), in: *Colección de documentos in-
éditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y
Oceanía*, Bd. 13 (Madrid 1870, Reprint: Vaduz 1966) 423 ff.; Don Vasco de Quiroga y su „Información en derecho“
(1535), hrsg. v. P. Castañeda Delgado (Madrid 1974) 239–278. ¹⁴ Borges, a. a. O. 310–317.
- ¹⁵ Toribio de Benavente (Motolinía), Carta al emperador Carlos V. (enero 2 de 1555), in: ders., *Historia de los in-
dios de la Nueva España* (Madrid 1985) 305 ff., 301 f., 311, 310, 312; vgl. dazu M. Delgado, Die „Franziskanisie-
rung“ der Indios Neu-Spaniens im 16. Jh., in *dieser Zschr.* 210 (1992) 363–376.
- ¹⁶ *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Bd. 13 (Madrid 1848) 425–469.
- ¹⁷ G. Gutiérrez, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas (Freiburg 1990) 65–163; M.
Bataillon, a. a. O. 273.
- ¹⁸ J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Bd. 2 (Madrid 1973) 103.
- ¹⁹ *Colección* (s. Anm. 16) 463 f. ²⁰ Las Casas, *Obras escogidas*, Bd. 5, 122.
- ²¹ J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid 1987) 220; ders., *De procuranda indorum salute*,
Bd. 1 (Madrid 1984–1987) 530–533. ²² Delgado, a. a. O. 240.
- ²³ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica* (México 1964) 20.