

Rechtsgeschichte Legal History

www.rg.mpg.de

<http://rg.rg.mpg.de/Rg20>

Rg **20** 2012 125–137

Michael Sievernich

Recht und Mission in der frühen Neuzeit

Normative Texte im kirchlichen Leben der Neuen Welt

Dieser Beitrag steht unter einer
Creative Commons cc-by-nc-nd 3.0



Zusammenfassung

Das Prinzip der »Übersetzbarkeit« im Christentum zeigt sich exemplarisch an Übersetzungen der Bibel und anderer normativer Texte lehrhafter, rechtlicher, ritueller oder disziplinärer Art. Das gilt auch für die frühneuzeitliche Christianisierung Hispanoamerikas, als normative Texte zur Regulierung des religiösen Lebens (zum Beispiel doctrinas oder sermonarios) entstanden, die auf unterschiedliche Weise auf den neuartigen Kontext der Neuen Welt Bezug nahmen. Dieser Beitrag gibt eine Typologie von Beichthandbüchern (confesionarios) im 16. Jahrhundert. Der erste Typ ist die kasuistische »translation«, wie sie im lateinischen Handbuch des französischen franziskanischen Missionars Juan de Foher (†1572) vorliegt. Der Rechtsgelehrte appliziert europäische Rechtsfiguren wie die Monogamie auf die indianische Welt, um eine nach europäischen Maßstäben geordnete indianische Welt zu schaffen. Der zweite Typ liegt bei dem Dominikaner und Bischof Bartolomé de Las Casas (1484–1566) vor, der ein spanischsprachiges Confesionario für die Europäer in der Neuen Welt veröffentlichte (1552). Dabei hatte er bestimmte Berufsgruppen im Auge wie Konquistadoren, Kolonisten und Waffenhändler, von denen er eine notariell beglaubigte Restitution forderte. Der dritte Typ schließlich wird repräsentiert von zweisprachigen Confesionarios (1569) des Franziskaners Alonso de Molina (1512–1584), eines hervorragenden Experten für die Sprache Náhuatl. Der Vergleich der Modelle zeigt die zunehmende Bedeutung kontextueller Synthesen in der kanonistischen und pastoralen Gestaltung der sakramentalen Buße.



Abstract

The principle of the »translatability« typical for Christianity is exemplified in translations of the Bible and other normative texts of a doctrinal, canonical, ritual or disciplinary nature. This applies also to the early modern Christianization of Hispano-America, when normative texts for the regulation of religious life (such as doctrinas or sermonarios) emerged, which referred in different ways to the new context of the New World. This article provides a typology of confession manuals (confesionarios) in the 16th century. The first type is the casuistic »translation«, which occurs in the Latin handbook of the French Franciscan missionary Juan de Foher (†1572). As a jurist he applied European legal institutions such as monogamy to the Indian world, in order to create a native American world ordered according to European standards. The second type is a Spanish Confesionario for the Europeans in the New World (1552) written by the Spanish Dominican and Bishop Bartolomé de Las Casas (1484–1566). He had particular professionals in mind, such as conquistadors, colonists and arms dealers from whom he demanded a notarially authenticated restitution. Finally, the third type is represented by bilingual Confesionarios (1569) of the Franciscan friar Alonso de Molina (1512–1584), an excellent linguistic expert of Náhuatl. The comparison of the models shows the increasing importance of contextual syntheses in the canonical and pastoral design of sacramental penance.



Michael Sievernich

Recht und Mission in der frühen Neuzeit

Normative Texte im kirchlichen Leben der Neuen Welt*

Im Rahmen von Translation und Recht der Frage nach der sprachlichen und kulturellen »Übersetzung« normativer Vorgaben im kirchlichen Leben der Neuen Welt in der frühen Neuzeit nachzugehen, hat in Frankfurt am Main einen besonderen lokalen Reiz. Denn an diesem Ort erbaute Karl der Große nicht nur eine Kaiserpfalz, sondern machte die Stadt auch zum Schauplatz des Frankfurter Konzils von 794, dessen Beschlüsse nachhaltig auf das säkulare und das kirchliche Leben in Europa einwirken sollten.¹ Neben theologischen Entscheidungen zum Adoptianismus und zum Bilderstreit sowie rechtlich und sozial relevanten Bestimmungen zum Brotpreis und zur Münzreform fiel auf der Frankfurter Synode auch ein besonders bedeutsamer, wenn auch wenig beachteter Beschluss zum Gebrauch der Volkssprachen im religiösen Leben. Damit wurden nicht nur die Volkssprachen aufgewertet, sondern auch die religiösen Vollzüge der Laien befördert und insgesamt ein Beitrag zur »Translation« des Christentums in Sprache und Kultur des fränkischen Reichs geleistet. So bestimmte das *Capitulare Francofurtense*, dass man nicht nur in den drei »heiligen Sprachen« der Kreuzesinschrift (vgl. Joh 19,20) zu Gott beten dürfe, sondern auch in anderen Sprachen, weil Gott »in jeder Sprache« angebetet werde und der Mensch Erhörung finde, wenn er nur um das Rechte bitte (Ut nullus credatur quod non nisi in tribus linguis Deus orandus sit; quia in omni lingua Deus adoretur, et homo exauditur, si iusta petierit).² Damit war die Volkssprachlichkeit auch in religiösen Angelegenheiten gesichert, aber auch die darauf bezogene wechselseitige »Translation« zwischen lateinischer und fränkischer Tradition. Überdies konnte die gemeinsame Religion besser als verbindendes Moment im karolingischen Vielvölkerreich dienen, wenn sie auch in den Volkssprachen der Alemannen und Baiern, Franken und Friesen, Thüringer und Sachsen verwurzelt war, so

dass diese Stämme über die lateinische Liturgiesprache hinaus ihre eigene religiöse Sprache ausbilden konnten.

Zur Übersetzbarkeit normativer Texte

Einige allgemeine Anmerkungen zur Übersetzbarkeit kirchlich normativer Texte, die sich auf rechtliche, dogmatische oder ethische Normen beziehen, sollen zunächst die Voraussetzungen für die Übersetzungspraxis solcher Texte in die Kontexte der Missionspraxis in der Neuen Welt Amerika klären. Aus dem breiten Spektrum der zeitgenössischen pastoralen Literatur, die schon wenige Jahrzehnte nach der Erfindung Gutenbergs an den neuen Druckorten wie Mexiko oder Lima verlegt wurde, ragen als Hilfsmittel Grammatiken und Wörterbücher der indigenen Sprachen hervor. Sie bildeten die Grundlage für eine Übersetzung normativer kirchlicher Texte, aber auch säkularer Literatur wie der Fabeln Aesops. Zu den Hauptgattungen der kirchlichen Literatur gehörten auf der kanonistischen Ebene Kasussammlungen, auf der doktrinalen Ebene zahlreiche, nicht selten zweisprachige Katechismen,³ auf der rituellen Ebene liturgische Bücher und auf der seelsorglich-moralischen Ebene Beichtthandbücher, die sogenannten *Confessionarios*. Auf diese letztere Buchgattung von (kirchen)rechtlicher, pastoraler und interkultureller Relevanz richtet sich unserer besonderes Augenmerk, um anhand einer Typologie die unterschiedlichen inhaltlichen und sprachlichen Übersetzungsprozesse herauszuarbeiten.

Da das Christentum nicht ethnisch gebunden, sondern aufgrund der Universalität seiner Botschaft (Evangelium) missionarisch geprägt ist, bedarf es einer immer wieder neu erforderlichen »Übersetzung« in andere Kulturen und Epochen. Mission ist also seit biblischen Zeiten ein perma-

* Werkstattgespräch »Translation und Recht«, Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main, 20. Jan. 2011

1 Zur Bedeutung vgl. BERNDT (1997).

2 *Capitulare Francofurtense* n. 52: MGH, Legum tom. I [Capitularia regum Francorum], pp. 71–75, hier p. 75.

3 Vgl. SCHMIDT-RIESE (2010).

nenter Translationsprozess, der sich nicht allein auf die Sprache, sondern auch auf den jeweiligen Kulturraum bezieht. Ob in kapillarer Mikrokommunikation oder professioneller Makrokommunikation, immer geht es um textliche Übersetzung normativer Schriften im engeren Sinn, wie zum Beispiel der biblischen Bücher, der liturgischen Rollenbücher und der lehrhaften katechetischen Texte, sowie um kulturelle Übersetzung im weiteren Sinn (cultural translation),⁴ d.h. um das Eingehen auf und in andere Kulturen, das man in der Frühen Neuzeit »Akkomodation« nannte und das heute mit den Leitbegriffen »Inkulturation« oder »Interkulturalität« umschrieben wird.

Das Prinzip der Übersetzbarkeit gründet in der Überzeugung, dass das Christentum religiöses Wissen produziert, das in Texten tradiert und in andere, prinzipiell alle Sprachen übersetzt werden kann. Diese Überzeugung kommt schon im grundlegenden Übersetzungsprozess zum Ausdruck, nämlich der Verschriftlichung der Botschaft im Neuen Testament, das weder in Aramäisch, der Muttersprache Jesu, noch in Hebräisch, der Sprache des Volkes Israel, sondern in Koiné-Griechisch, der *lingua franca* des östlichen Mittelmeerraums in hellenistischer Zeit, verfasst wurde. Diese Wahl, die freilich schon auf die Septuaginta (LXX), die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, aufbauen konnte, wurde später durch die lateinische Übersetzung der Bibel (Vulgata) ergänzt. Seitdem reißt der Strom der Übersetzungen der Bibel mit ihren narrativen und poetischen, präskriptiven und paränetischen, weisheitlichen und apokalyptischen Texten nicht ab, angefangen von den Übersetzungen ins Syrische, ins Gotische (Wulfila), ins Armenische und ins Koptische, um nur die frühesten Bibelübersetzungen zu nennen, bis hin zu heutigen Übersetzungen in die Sprachenvielfalt Afrikas. Heute rechnet man mit Voll- oder Teilübertragungen der Bibel in etwa 2500 Sprachen.

Die Übersetzbarkeit der christlichen Botschaft findet ihren theologischen Grund in der neutestamentlichen Pfingsterzählung, die von der Überschreitung der Sprachgrenzen berichtet, als die Apostel »in fremden Sprachen« zu reden begannen und jeder sie in »seiner Muttersprache« hören konnte (vgl. Apg 2, 1–13). Das pfingstliche Spra-

chenwunder besagt, dass die christliche Botschaft grundsätzlich allen Völkern gilt und daher nicht nur in alle Sprachen übersetzbar ist, sondern auch übersetzt werden soll. Wie wichtig dieses Prinzip ist, erhellt im Vergleich die Arabizität des Korans, der auch dann in der Ursprache zu rezitieren ist, wenn die Volkssprache eine andere ist, zum Beispiel Türkisch oder Persisch.

In der frühen Missionsgeschichte der Neuen Welt eigneten sich zwar keine Sprachenwunder, auf die angesichts der Sprachenvielfalt Amerikas nicht wenige hofften, wohl aber lernte eine große Zahl von gut ausgebildeten Missionaren die einheimischen Sprachen, wie auch führende Theologen der Zeit wie José de Acosta das Erlernen der indigenen Sprachen forderten⁵ und an der Universität von Lima und andernorts Lehrstühle für indigene Sprachen eingerichtet wurden.

Die Bemühungen der Missionare um die sprachliche und kulturelle Übersetzung der christlichen Botschaft hatten in der Neuen Welt erhebliche linguistische Anstrengungen zur Voraussetzung, da es zwar rudimentäre Kommunikationssysteme wie Glyphen bei den Azteken und Knotenschnüre [Quipu] bei den Inka gab, doch keine Buchstaben- oder Zeichenschrift existierte. Daher galt es zunächst, die Sprachen zu verschriften, ihre Regelmäßigkeit in Grammatiken (Arte) und ihren Wortschatz in Wörterbüchern (Vocabulario) festzuhalten, bevor man darangehen konnte, normative christliche Texte wie biblische Perikopen oder Katechismen in die Landessprachen zu übersetzen. Seit der Einrichtung der ersten Druckerei in Mexiko und damit in Amerika (1539) erschienen an diesem und an anderen Druckorten zahlreiche Grammatiken der einheimischen Sprachen sowie Katechismen (Doctrina Christiana), die nicht selten zweisprachig angelegt waren. Diese Missionslinguistik der frühen Neuzeit stellt ein in seiner Vielfalt beeindruckendes Feld der Sprachforschung und -übersetzung dar.⁶ In seiner philosophischen Theorie der Globalisierung befasst sich Peter Sloterdijk auch mit den Übersetzern und kommt hinsichtlich der Neuzeit zum begründeten Urteil: »Wahrscheinlich stellt die Arbeit der christlichen Übersetzer in den letzten fünfhundert Jahren, um ihren Glauben in anderen Sprachen zu

4 Vgl. BURKE/PO-CHIA HSIA 2007.

5 ACOSTA (1984–1987), hier Bd. 2, 46–83.

6 SUÁREZ ROCA (1992); vgl.

OESTERREICHER/SCHMIDT-RIESE (1999).

bekunden, zumindest in quantitativer Hinsicht, vielleicht auch in qualitativer, die außerordentlichste Kulturleistung der Menschheitsgeschichte dar – zumindest ist die Selbstübersetzung des neuzeitlichen Christentums in die Unzahl der Einzelkulturen bisher das mächtigste Zeugnis für die Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer operativ konkreten transkulturellen Ökumene.«⁷ Diese Kulturleistung, die Missionare gleichzeitig in den schriftlosen Kulturen Amerikas und in den Schriftkulturen Asiens erbrachten, harrt noch einer vertieften interdisziplinären und vergleichenden Erforschung.

Kirchlich-normative Texte Hispanoamerikas

Die hauptsächlichlichen Textgattungen normativer Art, die im Rahmen der frühneuzeitlichen Mission in Hispano- und Luso-Amerikas entstanden und oft auch dort gedruckt wurden, berührten aufgrund des königlichen Patronats nicht selten die überlappenden Rechtssphären von Kirche und Staat und waren, je nach Adressaten, in europäischen Sprachen wie Latein und Spanisch, aber auch in indigenen Sprachen verfasst.

Zu den einschlägigen kirchlichen Rechtsquellen, die in Amerika selbst entstanden sind, zählen die Bestimmungen der verschiedenen Provinzialkonzilien der Kirchenprovinzen von Mexiko und Peru,⁸ beispielsweise die bedeutsamen dritten Konzilien von Lima (1582/83) unter Erzbischof Toribio de Mogrovejo sowie von Mexiko (1585) unter Erzbischof Pedro Moya de Contreras. Sie rezipierten das Konzil von Trient, das von 1545 bis 1563 in drei Tagungsperioden stattgefunden hatte, und regelten durch ihre Gesetzgebung ein breites Spektrum des kirchlichen Lebens:

- * die Pflichten der Bischöfe (Visitationen, Verleihung von Ämtern, Jurisdiktionsvollmacht, Bücherzensur, Festtagsordnung etc.);
- * die Pflichten des Klerus (Amtspflichten wie Seelsorge, Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung; Sprachenkenntnis, Lebensführung [Kleidung, Haartracht, Eigentum, Verbot von Spiel und gewinnbringenden Geschäften], Unterhalt);

* den Umgang mit den Indios (indigene Sprachen, Körperstrafen bei Vergehen wie Idolatrie, Weiheverbot, Eheregulierung);

* die Glaubensunterweisung (Katechese mit Anpassung an das Aufnahmevermögen, Katechismen, Bekämpfung der Idolatrie);

* die kirchliche Ordnung (Feste, Abstinenztage, Prozessionen, Strafe für öffentliche Sünder [bei Wucher, Häresie, Zauberei], Zerstörung heidnischer Kultstätten).

Zur kontextuellen Rezeption der tridentinischen Beschlüsse gehörten auch diverse liturgische Rollenbücher für den korrekten Vollzug des Gottesdienstes wie *Missale* und *Rituale* oder für die gottesdienstlichen Lesungen im Zyklus des Kirchenjahres (Lektionar), die auch in die Volkssprachen übersetzt wurden, allerdings nur für die Hand der Missionare.⁹ Außer diesen ordentlichen Texten ist auch eine Vielzahl von päpstlichen Dokumenten mit Amerikabezug einschlägig, die normale Fragen wie Ernennungen beinhalten, aber auch grundsätzliche behandeln wie den Status der Indianer und die Stellung zur Sklaverei.¹⁰ Des weiteren sind Satzungen und Regeln verschiedener Orden und Bruderschaften sowie Akten von Ordenskapiteln zu erwähnen, die in Neuspanien auf Latein veröffentlicht wurden.

Eine nachhaltige Wirkungsgeschichte erlangten auch bestimmte Missionstheorien der Zeit wie die oben erwähnte des Jesuiten José de Acosta, dessen lateinisches Handbuch *De procuranda Indorum salute* (1588) mehreren Generationen von Missionaren zur Ausbildung und als Nachschlagewerk dienen sollte. Auch wenn solche theologischen Texte nur die Auffassungen ihrer Autoren wiedergaben, so verfügten sie doch durch das Imprimatur seitens des Staates und der Kirche über eine Art Gütesiegel, das einen offiziellen Charakter verlieh, zumal kritische Passagen von der staatlichen Zensur schon eliminiert worden waren. Das Handbuch behandelte zahlreiche staats- und kirchenrechtlich relevante Fragen, wie zum Beispiel die umstrittenen Rechtstitel der Conquista, die Rechte und Pflichten der zivilen Verwaltung sowie die ethischen Fragen um Tribute und Minenarbeit einerseits und andererseits Fragen der kirchlichen

7 SLOTERDIJK (2005) 212f.

8 HENKEL (1984), HENKEL/SARANYANA (2010).

9 BAUMGARTNER (1971–1972).

10 METZLER (1991).

Verwaltung der Sakramente (Zulassung und Spendung) oder der rechtlichen und sittlichen Pflichten der Missionare in Indianerpfarreien.

Überdies sind die oft kontroversen Schriften der Schule von Salamanca zu erwähnen, die sich mit der rechtlichen und theologischen Rechtfertigung der Mission unter den Bedingungen der Conquista befassten, wie Francisco de Vitorias berühmte Vorlesung *De Indis nuper inventis* (1539), welche eingehend sieben illegitime und sieben legitime Rechtstitel der spanischen Anwesenheit in der Neuen Welt diskutierte und damit das Recht auf religiöse und kulturelle Alterität begründete, aus dem sich regulative Prinzipien für das Verhältnis der Völker, Kulturen und Religionen untereinander ergaben.¹¹

Von besonderer Bedeutung für die kolonialrechtliche und -ethische Debatte der Zeit war die bekannte Gestalt des Dominikanerbischofs Bartolomé de Las Casas, der am Hof seinen Einfluss für eine indianerfreundliche Gesetzgebung für Amerika geltend machte und durch zahlreiche Geschichtsdarstellungen, Traktate, Denkschriften, Eingaben und Briefe stützte. Allerdings konnte er zu seinen Lebzeiten nur einige wenige Traktate veröffentlichen, darunter den berühmtesten, die *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, eine Art Fürstenspiegel. Bemerkenswert in seinem ebenfalls veröffentlichten Traktat über die Sklaverei ist der wohl erste Gebrauch des Terminus »Menschenrechte« (derechos humanos) als Grundregel.¹²

Normative Texte wie Akten der Provinzialkonzilien und offiziöse Missionshandbücher, die spanisch oder lateinisch verfasst waren, mussten zwar inhaltlich die neuen kulturellen Kontexte berücksichtigen, jedoch nicht die indigenen Sprachen. Bei anderen, im Auftrag der Provinzialkonzilien herausgegebenen Texten jedoch kommen weitere Translationsleistungen hinzu, nämlich die Verschriftung der indigenen Sprachen und die Übersetzung der Texte in diese Sprachen. So erschien der Katechismus des Konzils von Lima unter dem Titel *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios* 1584 in Ciudad de los Reyes

(Lima) in einer dreisprachigen Ausgabe (Spanisch, Aymara, Quechua).

Katechetische Texte dieser oder ähnlicher Machart, auch *Doctrinas* genannt, orientierten sich meist an iberischen Katechismen der Zeit und den klassischen katechetischen Stücken (Credo, Paternoster, Sakramente, Dekalog), ergänzt durch weitere Septenare (sieben Tugenden, sieben Laster, sieben Werke der Barmherzigkeit etc.). Nach Erscheinen des universalkirchlichen *Catechismus Romanus* Pius' V. (1566), den das Konzil von Trient in Auftrag gegeben hatte, galt dieses theologische Handbuch für Pfarrer als normativ, auch wenn regional eigene Wege der Akkomodation beschritten wurden, die Abweichungen in Aufbau und Durchführung haben konnten.

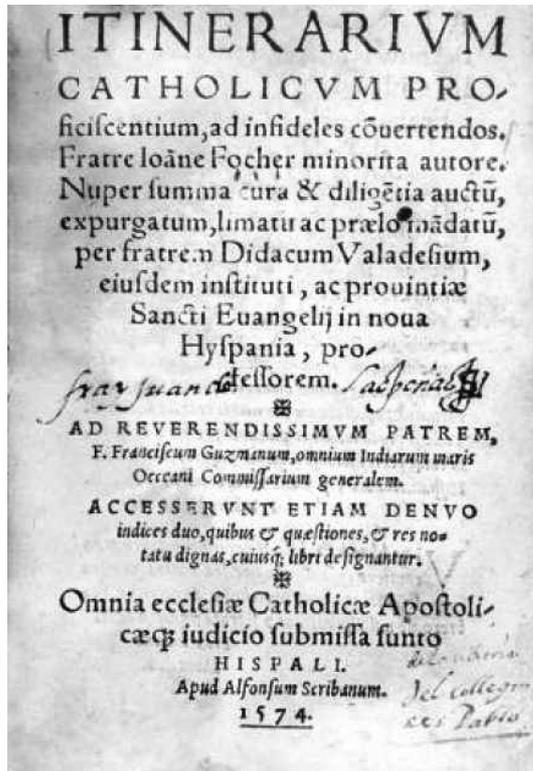
Geht es in den Katechismen um die rechte Lehre, in den Lektionaren um die rechte Übersetzung biblischer Texte für den gottesdienstlichen Gebrauch und in den indianischsprachigen Predigtsammlungen (Sermonarien) um die rechte Auslegung der biblischen Perikopen, so geht es bei der pastoral bedeutsamen Gattung der Beichtbücher (Confesionarios), die uns hier als normative Texte besonders interessieren, um die Wahrnehmung, Beurteilung und Formung von Denk- und Verhaltensweisen nach dem religiösen und sittlichen Maßstab des (iberisch geprägten) Christentums. Diesen Maßstab durchzusetzen bedurfte es einer doppelten Anstrengung der »Übersetzung«: für die Spanier, deren alte Maßstäbe im neuen Kontext nicht mehr hinreichend griffen, und für die Indios, deren traditionelle Kontexte durch neue Maßstäbe ins Wanken gerieten. In jedem Fall also waren neue »Übersetzungen« erforderlich, die umso schwieriger zu handhaben waren, als sie nicht nur das äußere Verhalten betrafen, sondern auch die innere Gewissenssphäre. Diese Fragestellungen seien exemplarisch an verschiedenen Typen von *Confesionarios* erörtert: einem lateinischen Handbuch mit kasuistischer Behandlung von Fällen; einem spanischsprachigen Handbuch für die Beichten der Spanier; einem doppelsprachigen (Spanisch, Nahuatl) Handbuch für Beichten der Indios.

11 VITORIA (1997), hier 370–541 (*De indis nuper inventis*).

12 LAS CASAS (1994–1997); *Brevísima relación* Bd. 2, 25–138; Traktat über die Indiosklaverei Bd. 3/1, 59–114, hier besonders 82.

Kasuistik in der indianischen Welt

Als erstes Beispiel diene ein lateinisches Missionshandbuch des französischen Franziskaners Juan Focher (Jean Foucher, † 1572), *Itinerarium catholicum proficiscentium, ad infideles convertendos*, das von Diego Valadés bearbeitet und 1574 in Sevilla veröffentlicht wurde.¹³



Focher hatte eine juristische Ausbildung als Doktor beider Rechte abgeschlossen, bevor er in den Franziskanerorden eintrat und trotz seiner französischen Herkunft eine Entsendung als Missionar nach Neuspanien erreichte (1540). Dort war er an verschiedenen Orten tätig, vor allem in Tzintzuntzan (Michoacán) und am berühmten *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco*, wo er Latein und Philosophie lehrte. Seine juristische und kanonistische Ausbildung ließ ihn zum gefragten Berater werden, der die rechtlichen Probleme, die sich im neuen kulturellen Kontext ergaben, in gewohnter kasuistischer Manier anging; zu den Problemla-

gen zählten etwa der Umgang mit Ungläubigen und Neophyten, die Fragen der Sakramenten-spendung (Taufe und Ehe) oder Fragen der Sklaverei und Anthropophagie.

Der Traktat befasst sich zunächst mit grundsätzlichen Fragen der Mission wie der biblischen Begründung, der missionarischen Lebensform, der Erlaubtheit von Zwangsmitteln und der Vikariats-theorie, d.h. der Frage, ob dem König durch päpstliche Delegation eine besondere Kompetenz in Missionsangelegenheiten zukomme. Der umfangreiche zweite Teil ist eine Art Kasus-Summe, die sich kasuistisch mit den dornigen Fragen der Sakramentenpraxis befasst. So werden die kanonistisch erforderlichen Voraussetzungen für die Spendung der Taufe erörtert, wobei er außer der Kenntnis von Credo und Dekalog das Wissen um jene Kapitalsünden betont, die ihm im Kontext besonders relevant erscheinen wie Idolatrie oder Trunkenheit (IT 108ff). In besonderer Weise greift der Traktat vor allem die rechtlichen Probleme auf, welche die Einführung der monogamen Ehe im indianischen Kontext für europäische Kanonisten mit sich brachte. Neben der ausgedehnten eherechtlichen Kasuistik geht es auch um den Umgang mit den *infideles* und den Neugläubigen.

Überdies entfaltet Focher die höchst schwierige Fragestellung, ob es erlaubt sei, Menschenfleisch zu essen, das von Menschenopfern herrührt. Diese Frage war insofern virulent, als die Franziskaner der zwischenmenschlichen Begegnung und Kommunikation höchste Bedeutung beimaßen, denn sie waren der Überzeugung, dass der tägliche Umgang (*quotidiana tractatio*), das gemeinsame Gespräch (*mutua collocutio*) und das gemeinsame Essen (*convivium*) die Indios am ehesten zur Anerkennung Christi bewegen könnten (IT 303f). Das einzige Problem, das bei den gemeinsamen Mählern auftauchen konnte, war die vermutete Verwendung von Menschenfleisch. »Dürfen Christen das Göttern geopfert Menschenfleisch essen?« (IT 311).

Die Frage nach der Erlaubtheit des Genusses von Opferfleisch hatte schon bei Paulus eine positive Lösung gefunden hatte (1 Kor 8, 1–12; 10, 25–30); doch handelte es sich hierbei um das Fleisch von Tieren, die geopfert wurden. Neuwelt-

13 Hispali 1574; moderne Ausgabe: FOCHER (1960), im laufenden Text zitiert unter Sigel IT und Seitenangabe.

lich stellte sich die Frage insofern anders, als nun zu klären war, ob die paulinische Lösung auch bei Opferfleisch zutrifft, das von Menschenopfern stammte. Zur Lösung führt Focher eine klassische Unterscheidung an, nämlich die von ethisch in sich schlechten Handlungen (*intrinsic mala*) wie etwa Lüge oder Ehebruch, und von verbotenen und daher schlechten Handlungen (*mala quia prohibita*) wie etwa die Polygamie. Nun sei Menschenfleisch zu essen zwar moralisch verwerflich, aber nicht in sich, sondern aufgrund eines Verbots, das im biblischen Schöpfungsbericht (Gen 9,6) ausgesprochen sei (wo es um Brudermord geht). Es gebe aber zwei Ausnahmen, die den Genuss erlaubten: aus medizinischen Gründen (*ratio medicinae*), wenn etwa Arzneien Menschenfleisch enthielten, oder in Situationen äußerster Not (*in extrema necessitate*). In diesen Fällen sei es Christen erlaubt, Menschenfleisch zu essen (*fideli liceret manducare carnem humanam mortuam*), handele es sich um Opferfleisch oder nicht (IT 313). Sofort schließt Focher freilich an, dass es in keinem Fall erlaubt sei, Menschen zu töten, auch nicht um der Gesundheit willen oder um die äußerste Not zu lindern. Denn das im Dekalog ausgesprochene Tötungsverbot (Ex 20,13) gelte uneingeschränkt. Wenn nun ein Fall unter den genannten Bedingungen vorkommen sollte, empfiehlt Focher den Betroffenen darüber zu schweigen, weil sie sonst Gefahr liefen, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Sollte aber jemand im Fall extremer Not es vorziehen, lieber hungers zu sterben als Menschenfleisch zu essen, sei er kein Selbstmörder (*homicida sui*).

Trotz aller franziskanisch einfachen und humanen Zuwendung zur »gens barbara« hat Focher doch das ausgeprägte Interesse des Juristen an einer klaren staatlichen Ordnung und an einer kanonisch geregelten Lebensweise in einer für europäische Verhältnisse »ungeordneten« indianischen Welt. Das Interesse an stabilen rechtlichen Rahmenbedingungen äußert sich in einer starken Betonung der Autorität des spanischen Königs sowohl in weltlichen als auch in geistlichen Angelegenheiten (Vikariat), aber auch in der Rechtfertigung des Krieges gegen die Chichimeken als *bellum justum*. Demgegenüber hatten die Bischöfe von Nueva España auf dem III. Provinzialkonzil

von Mexiko (1585) einen dringenden Appell an den König gerichtet, in dem sie den Krieg als Tyrannei und Schande für das Evangelium ablehnten und zur Wiederherstellung des Rechts der ihrer Freiheit und ihres Landes beraubten Indios aufriefen.

Da Focher auch in der Neuen Welt rechtlich und sittlich geordnete Verhältnisse schaffen wollte, unternahm er, vor allem im zweiten Teil des *Itinerarium*, eine kasuistische Translation europäischer Rechtsfiguren auf die indianische Welt, um durch diese Applikation die Neue Welt nach den Maßstäben der Alten Welt zu ordnen. Dabei zeigt sich Focher gewiss großzügig und flexibel, zumal schon Papst Paul III. in seiner Bulle *Altitudo Divini Consilii* vom 1. Juni 1537 eine hermeneutische Regel für den rechtlichen Umgang mit dem Neuen formuliert hatte, als er unter anderem mit Bezug auf die großzügige franziskanische Praxis der Massentaufen bestimmte, dass einer Kirche im Werden (*nascentis ecclesiae*) »nicht alles auferlegt werden muss, was die Kirche weltweit schon beobachtet«. ¹⁴ Doch bei aller großzügigen Auslegung der kirchlichen Vorschriften verließ Focher nicht den Rahmen der Kasuistik und blieb bei der Anwendung des vorgegebenen Rechts, ohne angesichts des neuen Kontextes der indianischen Kulturen schöpferisch voranzugehen und neue Rechtsfiguren zu suchen.

Confessionario für Spanier

Die Beichthandbücher der frühen Neuzeit knüpften an die Pönitentialsommen (*Summa confessorum*) ¹⁵ des Mittelalters an, die entweder systematisch den inhaltlichen Schemata des Dekalogs oder der sieben Hauptlaster folgten oder alphabetisch angeordnet waren, wie etwa die *Summula peccatorum* (1523) des Cajetan (Thomas de Vio), die den Stoff nach Art eines Nachschlagewerks von »aborsus« (Abtreibung) bis »usura« (Wucher) abhandelt. Eine Neuerung des hohen Mittelalters bestand darin, die Standessünden zu behandeln, wie die *Summa confessorum* (1280) des Kanonisten Johannes von Freiburg zeigt. In ähnlicher Manier bearbeitete der große Kanonist und Moraltheologe der frühen Neuzeit, Martín de Azpilcueta, ein

¹⁴ METZLER (1991) 362.

¹⁵ MICHAUD-QUANTIN (1962).

einschlägiges Handbuch (*Manual de confesores y penitentes, que clara y brevemente contiene la universal y particular decision de casi todas la dudas, que en las confesiones suelen ocorrer de los pecados, absoluciones [...], 1553*), das in vielen Auflagen und in lateinischer Übersetzung (*Enchiridion sive manuale confessoriorum, & poenitentium*) erscheinen sollte. Es behandelte auch die Standessünden (*peccata statuum*), angefangen von den Sünden des Königs über die der Richter, der Advokaten und Mediziner bis zu denen der Prediger und der Eheleute. Dabei fällt auf, dass der »Doctor Navarrus« bei der Behandlung des Dekalogs fast die Hälfte aller Seiten für das 7. Gebot benötigt, in dem insbesondere die Fragen von Gewinn (*lucrum*), Preis (*pretium*), Wucher (*usura*) und Restitution abgehandelt werden. Dabei handelte es sich um jene Zeitfragen, deren Behandlung so dringlich erschien, dass er einen eigenen wirtschaftstheoretischen Traktat über Kredite und Finanzierungsgeschäfte (*Comentario resolutorio de cambios, 1556*) vorlegte, die Geburt der Nationalökonomie aus dem Geist der Bußhandbücher.

Um die Zeit, als Azpilcueta sein Handbuch vorlegte, ließ Bartolomé de Las Casas (1484–1566) in Sevilla sein spanischsprachiges *Confesionario* drucken, ein Beichtbuch mit Ratschlägen und Regeln für Beichtiger der Spanier.¹⁶ Diese Regeln hatte er als Bischof von Ciudad Real de los Llanos de Chiapas (heute San Cristóbal de Las Casas) verfasst, um dem Bischofsideal des *pater pauperum* gerecht zu werden und mit pastoralen Mitteln zu bewirken, was politisch nicht durchzusetzen war, nämlich die Abwehr und Wiedergutmachung des durch *conquistas* und *encomiendas* angerichteten Schadens. Nach Auffassung von Las Casas sind die Hauptverursacher jener Probleme, welche in der Neuen Welt eine angemessene Christianisierung der Indios behindern oder verunmöglichen, die dominanten Berufsgruppen der Soldaten (*conquistadores*), der Siedler (*encomenderos*) und der Händler (*mercaderes*).



Hatte Las Casas zunächst mit legislativen Mitteln versucht, durch Einfluss auf den Indienrat die Situation der Indianer zu verbessern, so wandte er in seinem *Confesionario* jurisdiktionelle und pastorale Mittel an, die ihm als Bischof zur Verfügung standen. Dabei verschärfte er das übliche Ritual des Bußverfahrens insofern, als er die Pönitenten der genannten Berufsgruppen der Soldaten, Siedler und Händler als »öffentliche Sünder« bezeichnete und damit von vornherein ausschloss, sie könnten *bona fide* gehandelt haben. Zudem forderte er bei Todesgefahr vor der Beichte eine notarielle Beglaubigung über die Ableistung der auferlegten Wiedergutmachung (*satisfactio*). Der Beichtvater wird also zum Richter über zu erbringende Sicherheitsleistungen, die für den Pönitenten und seine Erben rechtsverbindlich sind. Man kann sich leicht vorstellen, dass die betroffenen Zeitgenossen mit

16 Das *Confesionario* trägt den Titel: *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los Españoles que son o han sido en cargo a los Indios de las Indias del mar Océano*; span. Text in: LAS CASAS (1992) 361–388.

Ablehnung und Protest auf diese Neuerungen reagierten und insbesondere die siebte Regel, Rückerstattung und Vererbung betreffend, kritisierten.¹⁷ Gegner wie Juan Ginés de Sepúlveda veranlassten sogar einen königlichen Erlass (*Cédula Real*) vom 28. November 1548, demzufolge die kursierenden Abschriften des *Confesionario* in den Audiencias konfisziert werden mussten. Allerdings konnte Las Casas seinen Traktat wenige Jahre später (1552) drucken lassen, zusammen mit einer ausdrücklichen Rechtfertigung in »Dreißig Rechtsätzen« (*Aquí se contienen treynta proposiciones muy jurídicas*, 1552), welche die Rechtmäßigkeit des königlichen und päpstlichen Vorgehens betonen, auf diesem Hintergrund aber die systemischen und persönlichen Unrechtmäßigkeiten denunzieren. Das lascasianische Beichthandbuch erfuhr bei den Betroffenen freilich nicht nur Widerstand und Kritik, sondern auch Zustimmung und Rezeption, wenn man die Übernahme der lascasianischen Positionen in die pastorale Praxis der peruanischen Kirchenprovinz betrachtet.

Inhaltlich stellt Las Casas in seinem Beichthandbuch¹⁸ eine Reihe von zwölf Regeln zur Lösung von *casus conscientiae* auf, die sich auf verschiedene Personengruppen beziehen, von denen die ersten sechs der Gruppe der *conquistadores* gelten. Diesen auferlegt er im Fall von Todesgefahr zur Gewissensentlastung, vor Beichte und Absolution eine im Beisein eines Notars (*escribano público*) unterschriebene Verpflichtungserklärung zur Restitution unrechtmäßig erworbener Güter zu unterzeichnen. Dies konnte unter anderem beinhalten, Sklaven freizulassen und nachträglich zu bezahlen oder nichts mehr vererben zu können (Regel 1). Die Konquistadoren werden zur Buße für den angerichteten Schaden zur Restitution *in solidum* verpflichtet (Regel 2). Adressaten der Restitution sind die geschädigten Indios und ihre Dörfer (Regel 3). Weitere Vorschriften verbieten die Vererbung (Regel 4) und regeln das Vorgehen für den Fall, dass keine Todesgefahr besteht (Regel 5), wobei Las Casas bei der Durchführung zwischen

armen und reichen Spaniern unterscheidet (Regel 6).

Vier weitere Regeln sind auf die Gruppe der *encomenderos* zugeschnitten, die Las Casas zur Restitution verpflichtet, weil ihre Besitztitel gegen alles Recht und daher null und nichtig seien. In Todesgefahr müssten sie alles zurückgeben, so dass ihren Erben nicht einmal ein Almosen bleibe (Regel 7). Wenn keine Todesgefahr besteht, kann nach und nach Wiedergutmachung geleistet werden. Dasselbe gilt auch im Fall der Minen- und Landgutbesitzer (*mineros, estancieros*) (Regel 8). Die versklavten Indios sind in die Freiheit zu entlassen und verkaufte Sklaven sind zurückzukaufen, selbst wenn sich einer selbst als Sklave verkaufen müsste, um die nötigen Geldmittel aufzubringen (Regel 9). Verheiratete oder Verwitwete nehmen an den Restitutionspflichten des Gatten oder der Gattin teil (Regel 10).

Die beiden letzten Regeln betreffen die *mercaderes*, d.h. die Waffenhändler (Arkebusen, Schießpulver, Armbrüste, Lanzen, Degen) und Pferdehändler, die durch den Verkauf ihrer Waren am Übel mitgewirkt hätten und also zur Restitution verpflichtet seien (Regel 11). Überdies müssten sie den Vorsatz fassen, nie mehr an Kriegen gegen Indios teilzunehmen (Regel 12).

Die Wiedergutmachung vor der Absolution war zwar in der Alten Kirchenbuße üblich, doch seit dem Aufkommen der Tarifbuße im frühen Mittelalter war Wiedergutmachung nach der Absolution abzuleisten. Daher empfanden die Betroffenen die Verschärfung der üblichen Bußpraxis als rigide und unrechtmäßig. Las Casas rechtfertigte sie ausdrücklich mit Berufung auf das *Corpus Juris Canonici* und weitere kanonistische Traditionen.¹⁹ Auf andere Weise gebe es kein Heilmittel (*remedio*) für die Unterdrückten (*opresos*) in ihrer Drangsal und für die Unterdrücker (*opresores*) in ihrer Verdammung. Falls nicht nach diesen Regeln verfahren werde, schade dies sowohl den Pönitenten, die in schwerer Sünde verblieben, als auch den Indios, denen weiterhin Unrecht widerfahre; überdies

17 Dies spiegelt sich in einem Brief des Franziskanermissionars Toribio de Benavente an Kaiser Karl V. vom 2. Januar 1555, in dem er Las Casas und die Bestimmungen des *Confesionario* scharf angreift. Text des Briefs in: STROSETZKI (Hg.) (1991) 198–209, hier bes. 200f.

18 LAS CASAS (1996).

19 *Decretalium collectiones: Decretales* 5,17,1 (*De raptoribus*: Kap. Super eo; CICan 2/208); *Liber sextus* 5,5,2 (*De usuris*: Kap. Quaquam; CICan 2/1081f).

schade es dem Beichtvater, der zum Komplizen werde.

Las Casas bringt bei seiner Argumentationsstrategie im *Confesionario* drei verschiedene Ebenen ins Spiel, die des Rechts, der Moral und des Mitgefühls.

* Auf der Ebene kanonistischer Argumentation, die sich auf Sachgründe und Autoritäten stützt, sieht er angesichts mangelhafter Rechtssicherheit und Rechtspflege den Spender des Bußsakraments als »geistlichen Richter« (juez espiritual) mit einer geistlichen und rechtlichen Doppelfunktion.

* Auf der Ebene der ethischen Argumentation hält er sich an die beiden Prinzipien der Goldenen Regel und der Solidarhaftung, d.h. einer Mithaftung bei der Wiedergutmachung, die auch dann eintritt, wenn der einzelne nicht unmittelbar schuldig geworden ist.

* Auf der Ebene des menschlichen und spirituellen Mitgefühls fordert Las Casas wiederholt dazu auf, Tränen über die Sünden zu vergießen, bei den Opfern des Unrechts Abbitte zu leisten und um Vergebung zu bitten.

Für die Abfassung der scharfen Regeln, die zu ebenso harschen Protesten und Anklagen führten, dürften bei Las Casas biographische Hintergründe eine Rolle gespielt haben, denn ihm selbst wurde als jungem *Encomendero* und Kleriker auf Kuba einmal mit Hinweis auf sein *repartimiento* die Absolution bei der Beichte verweigert.²⁰ Dies sollte ihn nach dem Studium der Rechtsquellen und theologischer Reflexion veranlassen, die Institutionen des *repartimiento* und der *encomienda* als systemischen Ausdruck von Ungerechtigkeit und Sünde zu qualifizieren und ihre Abschaffung zu fordern. Damit begann sein lebenslanger Kampf der Verteidigung der Indios gegenüber diesem Unrecht.

Der britische Lateinamerikahistoriker David Brading beurteilt Las Casas Vorgehen im Beichtbandbuch als Kompetenzerweiterung: »In effect, the sacramental powers of the clergy were thus converted in a source of juridical and social authority, the confessor now acting as virtual judge of the penitent.«²¹ Gewiss hat Las Casas die auf die einzelne Person und ihre Gewissenslage zugeschnittene Institution der sakramentalen Beichte

mit ihren konstitutiven Elementen von Reue (*contritio*), Bekenntnis (*confessio*), Lossprechung (*absolutio*) und Wiedergutmachung (*satisfactio*) überdehnt, weil er sie zu einer Verbesserung der politischen und sozialen Ordnung einsetzte. Zwar ist der Beichtvater nach der theologischen Auffassung der Zeit durchaus »Richter«, wie er auch »Arzt« der verwundeten Seele sein soll. Aber die Richterfunktion bleibt streng auf den durch das Beichtsiegel geschützten persönlichen geistlichen Bereich beschränkt, während Las Casas ausnahmslos von der Rechtsfigur des »öffentlichen Sünders« (*peccator publicus*) ausgeht und damit die Richterfunktion öffentlich ausweitet.

Confesionario für Indios

Die Beichthandbücher für Indios antworteten auf eine andere Problematik und wiesen daher eine andersartige Anlage auf. Bei den Beichthandbüchern für Spanier oder Kreolen ging es um die »Übersetzung« der bekannten moralischen und kanonistischen Normen für Adressaten, denen die Normen wenigstens in Umrissen bekannt waren, während ihnen der neue kulturelle Kontext, in dem die Normen Anwendung finden sollten, fremd war. Daher war den europäischen Adressaten oft nicht klar, dass die Indianer als Menschen über dieselben Rechte wie sie selbst verfügten und nicht aufgrund ihrer kulturellen (»Barbaren«) oder religiösen (»Heiden«) Alterität diskriminiert werden durften. Genau darum aber ging der theoretische Streit, in den Bartolomé de Las Casas und andere Theologen wie Francisco de Vitoria mit differenzierten Argumenten eingriffen, wie denn auch Paul III. mit der Autorität der Bulle *Sublimis Deus* (1537) die Menschenwürde der Indios sowie ihre Freiheits- und Eigentumsrechte bestätigte.²²

Demgegenüber handelte es sich bei den Beichthandbüchern für die Indianer um die Problematik, die normativen Vorgaben auch sprachlich in ein fremdes kulturelles Feld zu »übersetzen«, das freilich den eigenen Kontext der Adressaten bildete. Diese Übersetzungsaufgabe war erheblich komplexer, da erst die indigene Sprache der indianischen

20 LAS CASAS (1994) 2081f.

21 BRADING (1991) 69.

22 Bulle *Sublimis Deus* (*Veritas ipsa*) in: METZLER (1991) 364–366.

Adressaten erlernt und verschriftet werden musste, bevor man daran denken konnte, ein *Confessionario* zu erstellen. Überdies musste den Indios als Adressaten erst die Grundkategorien in ihrer eigenen Sprache nahegebracht werden. Zwar gab es auch in der aztekischen Kultur gewisse »Beichtriten«, die jedoch keine Verinnerlichung auf die »Intention« kannten, sondern sich auf die Verunreinigung des Körpers durch sexuelle Praktiken und Trunkenheit bezogen. Zwar erleichterte dieser Umstand die Einführung der christlichen Beichte, die jedoch vor der Verwechselbarkeit zu schützen war.

Um nun den Indios mit den Sakramenten auch das Bußsakrament nahezubringen, entstand eine Vielzahl von *Confessionarios*²³ in zahlreichen indigenen Sprachen Amerikas, nicht zuletzt um Beichten per Dolmetscher, die nur im Notfall erlaubt waren, zu vermeiden. Eine ähnliche Entwicklung dieses Typs von normativer Pastoralliteratur gab es auch in asiatischen Ländern wie Indien, Japan und China.²⁴ Auch die Provinzialkonzilien Lateinamerikas, so das III. Limenser und das III. Mexikanische Konzil, urgieren in ihrer Gesetzgebung solche Beichthandbücher, die in den Konzilsakten als »Confessionarium« (Lima) oder »Directorium confessorum et paenitentium« (México) bezeichnet werden.

Die *Confessionarios* waren in der Regel zweisprachig (Spanisch und eine indigene Sprache) abgefasst und interrogatorisch aufgebaut. Gegenüber normativ fixierten Texten (Bibel, Liturgie, Gebet) beschränkte sich der normative Text des *Confessionario* auf das angewandte Schema des Dekalogs und andere Vorgaben (z.B. Schema der sieben Kapitalsünden), während die zugeordneten Fragen flexibel formuliert und auf die Lebensbedingungen der Gläubigen zugeschnitten waren. Daher leisten die *Confessionarios* eine doppelte Translation: Sie »übersetzten« den abstrakten Sündenbegriff in den konkreten Kontext der anderen Sprache und Kultur und sie »übersetzten« die andere Alltagskultur (z.B. Verhältnis zur Gottheit, Gewalt gegenüber anderen, Eigentum, Sexualität) in christliche Lebensmuster.

Ein herausragendes Beispiel für die gedruckten amerikanischen Beichtbücher²⁵ sind die *Confessionarios* von Alonso de Molina (1512–1584), dem

großen Sprachenkenner, der neben einer Grammatik des Náhuatl, einem Wörterbuch in Spanisch-Náhuatl und einem Katechismus auch zwei zweisprachige *Confessionarios* verfasst hat, ein kleineres *Confessionario Breve* für den Gebrauch der Leute (Mexico 1565) und ein größeres *Confessionario Mayor* für die Hand des Klerus (Mexico 1569).²⁶

Confessionario ma^s

que, Instruccion y Doctrina, para el que se quiere bien confesar: compuesto por el Reverendo padre fray Alonso de Molina, de la orden del sereno sant Francisco: traducido y buuelto en la lengua de los nahuas, por el mismo autor.

I La ynterocayn scilicet ma trinidad, tetarçyn, te pilyzn, yuá spiritu sancto. Placan ompcua ymepolmelau loni, yn oquimotiañ yn oquitopanli padre. Fray Alonso de Molina, sant Francisco teoprut: yn pan oquino capilli ymahuatocoli.

Tlatolpeuhcayot.

Prologo.



In der Widmungsepistel an den Erzbischof Alonso de Montúfar, der neben der *Audiencia* die Druckerlaubnis erteilte, greift Molina ausdrücklich die Sprachenproblematik auf. Angesichts der »obscuridad y dificultad de la dicha lengua de estos naturales y phrasis de hablar« und angesichts der Tatsache, dass oftmals weder die Beichtväter die Pönitenten noch umgekehrt diese die Beichtiger verstünden, sollen die zweisprachigen Beichthandbücher der Instruktion der Beichtväter und dem Nutzen der Indios dienen. Die Zieldialektik lautet also: Die Indios sollen lernen, die Sünden zu suchen und kennen (»buscar y conocer los pecados«, CM 438), die Priester dagegen, in der Beichte

23 MARTÍNEZ FERRER (1998).

24 STANDAERT/DUDINK (2006), hier 183–239 das Confessionario von José Monteiro.

25 BECKMANN (1951).

26 MOLINA (1984). Im laufenden Text unter Siegel CB und CM sowie Seitenangabe zitiert.

richtig zu fragen und zu verstehen (»preguntar y entender en la administración del Sacramento de la Penitencia«, CM 434). Dabei dominiert übrigens – im Gegensatz zum lascasianischen *Confesionario* – die medizinale Metaphorik vor der forensischen; wie der Arzt die Wunden und die Krankheit kennen müsse, um sie zu heilen, müsse auch der Priester die Sünden kennen, um sie vor Gott vergeben zu können.

Das offene Schema des Dekalogs gibt den Rahmen für die frei gestellten Fragen ab, die den Kontext widerspiegeln. Schwerpunkte bilden dabei die folgenden Bereiche: Divinisierung der Welt, Tötung und Gewalt, Sexualität, Eigentumsverhältnisse und Schutz des Armen.²⁷ Dazu einige Beispiele:

* Beim ersten Gebot über die Fremdgötter gesellen sich zu den Fragen zur rechten Glaubenspraxis auch solche nach der alten Religion: »Hast du ein Geschöpf angebetet oder für Gott gehalten, wie die Sonne, den Mond oder die Sterne? Bewahrst du noch ein Bild des Götzen (demonio) oder weißt du, dass ein anderer es versteckt hält? Hast du einmal einen Götzen angerufen oder gehört, dass ein anderer ihn in deiner Gegenwart angerufen hat und du ihn nicht gehindert und vor der heiligen Mutter Kirche angeklagt hast? Hast du ihm eine Sache geopfert, ein Geschenk gemacht oder Weihrauch dargebracht? [...] Hast du vielleicht die Eule (lechuza) als Wahrzeichen genommen oder den Uhu (bóhu), die Beutelratte (comadreja), die Käfer *pinauitzli* und *tlalacatl* oder das Stinktief (epatl), das dir ins Haus pisste, oder die Spinnweben, wenn sie dir die Augen streiften, oder wenn dir die Augenlider vor Schluchzen zitterten [...]« (CM 449f).

* Fragen zu familialer Gewalt und zur Tötung, die vor allem dem vierten und fünften Gebot zugeordnet sind, werden nach Männern, Frauen und Heilern getrennt behandelt: Bei den Männern geht es um guten Umgang mit der Ehefrau und den Älteren, aber auch um folgende Fragen: »Hast du jemand verletzt, geschlagen, den Arm oder das Bein gebrochen, den Kopf gespalten, das Auge ausgestochen, etwas ausgerissen, Tritte gegeben oder mit dem Kopf gegen die Wand gestoßen?« (CM 457). Bei der Frau sind es Fragen nach dem Infantizid durch Erdrücken im Mutterleib, Verweigerung der Brust oder Erdrücken im Schlaf. Beim

Heiler Fragen nach der Kompetenz und der richtigen Medizin.

* Auch zur Sexualität werden das sechste Gebot betreffende Fragen getrennt nach unverheirateten und verheirateten Männern und Frauen gestellt. Dabei geht es um Verwandtschaftsverhältnisse, Orte und Weisen der Vergehen, Berührungen und Stellungen, aber auch um Heiratsbetrug: »Hast du dich über eine Frau lustig gemacht und sie getäuscht, indem du ihr sagtest, du wirst meine Frau sein und ich werde dich heiraten, und sie danach nicht geheiratet, sondern getäuscht?« (CM 460).

* Doch die meisten Fragen betreffen den sozialen und ökonomischen Bereich des siebten Gebots, in dem es um Stehlen und Betrügen geht: »Hast du etwas gestohlen, wie Decken, Münzen, Hühner, Schaf oder Rind? Oder vielleicht ein Pferd, Gold oder Silber, Federn oder Federschmuck, Schmuckstücke oder Armbänder? Oder hast du dem anderen Mais aus seinem Besitz entwendet oder auf fremden Feldern ausgesät oder vielleicht Maiskolben, Kürbisse, Pfefferschoten, Bohnen, chía [Salbei, *Salvia hispanica*], oder hast du Holz oder Holzscheite auf dem fremden Hügel gefällt?« (CM 462). Auf diese Weise werden alle lebenswichtigen Dinge und die entsprechenden Berufe durchgegangen mit konkreten Fragen, ob zum Beispiel die Kakaomischung stimmte oder bei den Aguacates faule dabei waren, ob man beim Verkauf kastilischer Waren getäuscht oder falsche Maße und Gewichte benutzt hat. Insgesamt wird das Verhalten zahlreicher Hersteller und Händler von Lebensmitteln und Waren unter die moralische Lupe genommen, darunter die Berufe Korbmacher, Färber, Goldschmied, Maler, Maismüller, Hersteller von Textilien, Unterhalter warmer Bäder, Händler von Baumwolle, Kaninchenfellen, Salz, Töpferware, Gemüse und Früchten, Mehl, Samen, Fleisch, *ajjes*, *tamales*.

Eine besondere Rolle spielen Fragen nach der Verantwortung der Vorgesetzten, insbesondere, was Beachtung und Schutz der Waisen und Armen angeht. So werden beim dritten Gebot der Sabbat- oder Sonntagsheiligung die Vorgesetzten gefragt, ob sie die *macehuales* (einfache Leute) zur Arbeit verpflichtet hätten, anstatt sie zum Gottesdienst oder zum Fest gehen zu lassen (CB 415). Die Fragen an Aufseher über Schüler und Waise rich-

27 AZOULAI (1993).

ten sich darauf, ob sie alles an Lebensunterhalt den Anvertrauten haben zukommen lassen (CM 467).

Eine lange Liste von Fragen betrifft die Kaziken, Verwalter und Tributeintreiber. »Hast du vielleicht deinen macehuals [einfache Leute] etwas weggenommen, der du ihnen vorstehst und sie anleitest? Hast du ihnen Decken, Hühner, cacao etc. abverlangt, die sie dir zu geben nicht verpflichtet waren? Hast du den Steuerabgaben (tributo) etwas hinzugefügt oder sie vergrößert? [...] Hast du beim Einziehen der Steuerabgaben die Überschüsse für dich behalten und zu deinem Vorteil versteckt? Oder haben die anderen Vorsteher und vornehmen Leute sie unter sich verteilt? Wofür haben sie sie ausgegeben und verwandt? Haben sie vielleicht unnötige Ausgaben gemacht, die nicht zum Nutzen und Vorteil des Volkes (Dorfes) waren?« (CM 469).

Alonso de Molina wendet in seinem großen *Confesionario*²⁸ noch weitere Schemata der katechetischen Tradition an wie Kirchengebote, fünf Sinne, sieben Laster, drei Tugenden, sieben Werke der Barmherzigkeit. Eine genaue Analyse, die beide verwendeten Sprachen und die in den Fragen implizierte materielle Kultur und soziale Situation berücksichtigen würde, könnte ein sehr genaues Bild der beiden kulturellen Sphären und ihrer normativen Implikationen rekonstruieren, die hier in zwei verschiedensprachigen Texten zu einer Synthese gebracht werden. Wie schwierig freilich allein die »Übertragung« europäischer theologischer Konzepte war, zeigen die von Molina benutzten Hispanismen, die zeigen, welche Begriffe man für unübersetzbar hielt. Manchmal stehen spanische und indigene Begriffe nebeneinander, um sich wechselseitig zu interpretieren, zum Beispiel Dios (teotl), sacerdote (teopixqi), iglesia (tonantzin [unsere] Sancta Yglesia).

Die Synthese betrifft auch die enge Durchdringung von theologischen, ethischen und rechtlichen Perspektiven, die im Subjekt zusammenlaufen. Gab es hier eine Auferlegung europäischer Kategorien wie Gewissen, Schuld, Sünde, Vergebung, oder entsprechen diese Kategorien einer anthropologischen Grundstruktur, die theologisch interpretiert wird?²⁹ Schließlich stellt sich als Grundsatzfrage, ob die »Übersetzung« religiöser, moralischer und rechtlicher Normativität für eine andere Kultur bloß eine eurozentrische Überformung darstellt, was den indigenen Faktoren der Rezeption oder ihrer Verweigerung, der selektiven Rezeption oder der eigenen Synthese keinen hinreichende Bedeutung zumessen würde. Denn es gibt ja auch eine umgekehrte »Übersetzung« der fremden Ideen durch die indigene Kultur. In jedem Fall ergibt sich eine wie immer geartete Mischung einer hybriden, interkulturellen Gestalt. Im Ergebnis wird man typologisch drei Modelle der »Übersetzung« festhalten können: Fochers altweltliche Kasuistik in lateinischer Sprache appliziert die vorgegebenen Normen auf neuweltliche Fälle, ohne deren kulturelle Eigenart zu gewichten. Las Casas wendet in seinem spanischsprachigen *Confesionario* den rigor juris in Wiedergutmachungsfragen auf bestimmte Standesgruppen seiner spanischen Landsleute an, um die indigene Bevölkerung vor Unrecht und Übervorteilung zu schützen. Molina schließlich geht in seinem zweisprachigen Text interrogatorisch auf die indianische Kultur ein, so dass es zu einem wechselseitigen Übersetzungsprozess kommt, in dem indigene Kultur und europäische Normativität durch *mestizaje* eine Inkulturation hervorbringen, die Förderung des Subjekts und Herausbildung sozialer Verantwortung mit sich führt.

28 Die Confesionarios im andinen Raum sind ähnlich aufgebaut, doch auf den anderen kulturellen Kontext bezogen. Vgl. exemplarisch: Bertonio (2003) 65–129.

29 VALENZUELA MÁRQUEZ (2004).

Bibliographie

- ACOSTA, JOSÉ DE (1984–1987), *De procuranda Indorum salute*, 2 Bde. (Corpus Hispanorum de Pace XXIII und XXIV), Madrid
- AZOULAI, MARTINE (1993), *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens XVI^e–XVII^e siècle*, Paris
- BAUMGARTNER, JAKOB (1971–1972), *Mission und Liturgie in Mexiko* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. 18 und 19), 2 Bde., Schöneck-Beckenried
- BECKMANN, JOHANNES (1951), *Die Beichtbücher (Confessionaria) als Quelle der Missionspastoral*, in: *Missionswissenschaftliche Studien* (FS Johannes Dindinger), hg. von JOHANNES ROMMERSKIRCHEN und NIKOLAUS KOWALSKY, Aachen, 136–146
- BERNDT, RAINER (Hg.) (1997), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main*, 2 Bde, Mainz
- BERTONIO, LUDOVICO (2003), *Confessionario muy copioso en dos lenguas, aymara y española [...]*, Julí 1612, ed. IVÁN TAVEL TORRES, Cochabamba
- BRADING, DAVID A. (1991), *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492–1867*, Cambridge
- BURKE, PETER, RONNIE PO-CHIA HSIA (eds.) (2007), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge
- FOCHER, JUAN (1574), *Itinerarium catholicum proficiscentium, ad infideles convertendos. Fratre Ioãne Focher minorita autore [...]*, Hispali
- FOCHER, JUAN (1960), *Itinerario del misionero en América. Text latino con versión castellana, introducción y notas Antonio Eguíluz*, Madrid
- HENKEL, WILLI (1984), *Die Konzilien in Lateinamerika, Teil 1: Mexiko 1555–1897, mit einer Einführung von Horst Pietschmann*, Paderborn
- HENKEL, WILLI, JOSEF-IGNASI SARANYANA (2010), *Die Konzilien in Lateinamerika, Teil 2: Lima 1551–1927*, Paderborn
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE (1992), *Tratados de 1552, impresos por Las Casas en Sevilla (Obras completas 10)*, ed. RAMÓN HERNÁNDEZ, Madrid
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE (1994), *Historia de las Indias III, 79 (Obras completas 5)*, primera edición crítica, Madrid
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE (1994–1997), *Werkauswahl*, 4 Bde., hg. von MARIANO DELGADO, Paderborn
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE (1996), *Handbuch für Beichtväter der Spanier*, in: *Werkauswahl*, Bd. 3/1: *Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*, hg. von MARIANO DELGADO, Paderborn, 115–158.
- MARTÍNEZ FERRER, LUIS (1998), *La Penitencia en la primera evangelización de México (1523–1585)*, México D.F.
- METZLER, JOSEF (1991), *America Pontificia primi saeculi Evangelizationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus (Collectanea Archivi Vaticani 27/1)*, Bd. 1, Città del Vaticano
- MGH, Legum tom. I [Capitularia regum Francorum], Hannover 1835
- MICHAUD-QUANTIN, PIERRE (1962), *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII–XVI siècles)*, Louvain, Lille
- MOLINA, ALONSO DE (1984), *Confesionario breve en lengua Mexicana y Castellana / Confesionario mayor en la lengua Mexicana y Castellana*, in: JUAN GUILLERMO DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII)*, vol. I (Siglo XVI), Buenos Aires, 405–541. Reprint der zweisprachigen Originalausgabe: *Fray Alonso de Molina: Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)*, México 1984
- OESTERREICHER, WULF, ROLAND SCHMIDT-RIESE (1999), *Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarslinguistik im Epochenumbbruch der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 116 (1999) 62–100
- SCHMIDT-RIESE, ROLAND (ed.) (2010), *Catechesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas, con la colaboración de Lucía Rodríguez*, Frankfurt
- SLOTERDIJK, PETER (2005), *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt
- STANDAERT, NICOLAS, AD DUDINK (eds.) (2006), *Forgive us our sins. Confession in Late Ming and Early Qing China (Monumenta Serica Monograph Series LV)*, Sankt Augustin, Nettetal
- STROSETZKI, CHRISTOPH (Hg.) (1991), *Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte*, Frankfurt, 198–209
- SUÁREZ ROCA, JOSÉ LUIS (1992), *Lingüística misionera española*, Oviedo
- VALENZUELA MÁRQUEZ, JAIME (2004), *Confessing the Indians. Guilt Discourse and Acculturation in Early Spanish America*, in: *The Spiritual Conversion of the Americas*, ed. JAMES MULDOON, Gainesville FL, 169–191
- VITORIA, FRANCISCO DE (1997), *Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht Politik Kirche (Theologie und Frieden 8)*, hg. von ULRICH HORST, HANS-GERD JUSTENHOFEN, J. STÜBEN, Stuttgart