

Zeitschrift:	Itinera : Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte = supplément de la Revue suisse d'histoire = supplemento della Rivista storica svizzera
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Geschichte
Band:	38 (2015)
Artikel:	Herejes versus plantas nuevas : die frühkoloniale Inquisitionspraxis gegenüber Indigenen in Spanisch-Amerika
Autor:	Graf, Joël
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1077842

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Herejes versus *plantas nuevas*: Die frühkoloniale Inquisitionspraxis gegenüber Indigenen in Spanisch-Amerika

Joël Graf

Am 30. November 1539 wurde der Azteke Don Carlos Ometochtli in Mexiko-Stadt auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Vorausgegangen war ein durch den örtlichen Bischof durchgeföhrter, aufwändiger Inquisitionsprozess, in dem Don Carlos der Häresie angeklagt worden war. In Kombination mit seinen gegen die spanische Krone gerichteten staatsfeindlichen Agitationen bedeutete dies für den indigenen Kaziken das Todesurteil.

Ein Jahr später gab das oberste Organ der Inquisition, die am spanischen Hof angesiedelte *Suprema*, eine grundsätzliche Stellungnahme zum Umgang mit der autochthonen Bevölkerung Hispanoamerikas ab. Darin ermahnte sie zur Milde. Die Indigenen hätten, so der Inquisitionsrat,

gerade erst zu unserem katholischen Glauben konvertiert. In dieser kurzen Zeit hatten sie kaum die Möglichkeit, die Dinge unseres christlichen Glaubens zu lernen und sie konnten auch nicht entsprechend instruiert werden. Da es sich um neue Pflanzen [des Glaubens] handelt, müssen sie weniger durch Härte, als durch Liebe gewonnen werden.¹

Waren die Indigenen also zarte Pflänzchen des Glaubens, die es zu schützen galt? Oder doch eher uneinsichtige Häretiker, die man rücksichtslos verfolgen musste? In meinem Beitrag will ich diesen Fragen vor dem Hintergrund des übergeordneten Themas unseres Sammelbandes – der Erweiterung des globalen Raums und der Fremdwahrnehmung – nachgehen. Der Fokus auf die amerikanischen Ureinwohner lässt sich dabei wie folgt begründen. Erstens sind die (Wieder-)Entdeckung sowie die Eroberung und Besiedlung der Neuen Welt aus historiografischer Sicht entscheidende Ereignisse für den Prozess der Erweiterung des globalen Raums.² Zweitens bietet sich diese Region für Fragen der Perzeption von Alterität in der Frühen Neuzeit besonders an. Asien und Afrika waren dem Abendland

1 «[C]omo esta gente sea nuevamente convertida a nuestra fe católica, y en tan breve tiempo no han podido aprender tan bien las cosas de nuestra religión cristiana ni ser instruidos en ellas como conviene, y atento que son plantas nuevas, es necesario que sean atraídas más con amor que con rigor.» *Suprema* an Juan de Zumárraga, 22.11.1540. Zitiert nach Álvaro Huerga, *La pre-inquisición hispanoamericana* (1516–1568), in: Bartolomé Escandell Bonet, Joaquín Pérez Villanueva (Hg.), *Historia de la inquisición en España y América 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*, Madrid 1984, S. 690f. Alle Übersetzungen ins Deutsche stammen von mir (JG).

2 Vgl. z.B. Jürgen Osterhammel, Niels P. Petersson, *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München 2007, S. 39.

bereits in Antike und Mittelalter wenigstens teilweise bekannt, Amerika hingegen trat erst an der Epochenschwelle von 1500 in das Bewusstsein Europas. Der Blick auf die Inquisitionspraxis erlaubt uns schliesslich, die Wahrnehmung des *Fremden* zu analysieren – und zwar insbesondere in Bezug auf seine *Funktionen* (etwa dahingehend, inwieweit der oder die Indigene als zu christianisierendes Subjekt das Projekt der Conquista legitimierte).

Will man Fremdwahrnehmung als analytisches Konzept fruchtbar machen, gilt es einige grundsätzliche Dinge zu klären. Zunächst kann festgehalten werden, dass Fremdheit immer nur in Gegenüberstellung zum Bekannten oder Eigenen existieren kann. Das Umgekehrte trifft freilich auch zu: Identität ohne eine Vorstellung von Alterität kann es nicht geben. Es geht hier also um «relationale Phänomene», die dem menschlichen Handeln inhärent und somit anthropologisch konstant sind.³ Das *Fremde* ist dabei eng mit der Idee des *Anderen* verbunden, es gibt aber wesentliche Unterschiede:

«Fremdheit bezeichnet etwas gänzlich Unbekanntes, ein Phänomen[,] das in keine bestehende Kategorie eingefügt werden kann, das sich zu diesen Kategorien in keinem direkten Verhältnis befindet, und das keine unmittelbare Erklärung erfährt». Das *Andere* hingegen wird «vom Eigenen gezielt mobilisiert und instrumentalisiert», wobei diese Instrumentalisierung auch als *Othering* bezeichnet wird.⁴

Wenn man auf theoretisch-begrifflicher Ebene klar zwischen *fremd* und *anders* unterscheiden kann, so ergibt eine harte Trennung auf der praktisch-methodischen Ebene wenig Sinn. Zunächst kann die Existenz des *Fremden*, so wie sie oben definiert wurde, grundsätzlich in Frage gestellt werden. Die Romanistin Kirsten Mahlke stellt fest, dass jede Fremdbegegnung von vornherein «als Wiederbegegnung mit Altbekanntem durch die sprachbedingte Wahrnehmung festgelegt» ist.⁵ Das Fremde kann auf der sprachlichen Ebene also nur mit dem Bekannten wahrgenommen, kategorisiert und repräsentiert werden – und hört in diesem Moment auf, fremd zu sein.⁶ Da wir als Historikerinnen und Historiker massgeblich auf die

3 Volker Barth, Fremdheit und Alterität im 19. Jahrhundert: Ein Kommentar, in: Mareike König, Jörg Requate, Carole Reynau-Paligot (Hg.), *Das Andere. Theorie, Repräsentation und Erfahrung im 19. Jahrhundert*. 4. Sommerkurs des Deutschen Historischen Instituts, 2007, veröffentlicht in: *Discussions* 1 (2008), <http://www.perspectivia.net/content/publikationen/discussions/discussions-1-2008/barth-fremdheit> (01.10.2013), S. 1–36, hier insbes. S. 7, 13, 19.

4 Barth, Fremdheit, S. 15–17. Vgl. zur Unterscheidung von Fremdheit, Andersheit und Alterität auch Bernhard Waldenfels, Fremdheit und Alterität im Hinblick auf historisches Interpretieren, in: Anja Becker, Jan-Steffen Mohr (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012, S. 59–71, hier S. 61.

5 Kirsten Mahlke, *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt 2005, S. 87.

6 Wenn es für uns überhaupt etwas ausserhalb dieser sprachbedingten Wahrnehmung gibt, so könnte dies höchstens im psychologischen Experiment nachgewiesen werden. Barth, Fremdheit, S. 15.

sprachliche Repräsentation in Form von schriftlichen Quellen angewiesen sind (und wir diese wiederum selbst sprachlich verarbeiten), würde sich uns das Fremde im Sinne des «gänzlich Unbekannten» als Untersuchungsobjekt entziehen.⁷ Andererseits wäre es eine unzulässige Vereinfachung, alles Fremde einfach nur als ein bewusstes und zielgerichtetes Konstrukt zu sehen.⁸ Dies gilt insbesondere für historisches Material, das einem bestimmten Verfahren diente und nicht in erster Linie zur Überlieferung gedacht war, wie etwa Rechtsquellen. Für den folgenden Beitrag werden die Begriffe des *Fremden* und *Anderen* als dynamische Konzepte verstanden, die im Spannungsfeld der oben genannten Idealtypen stehen und im Gebrauch von Fall zu Fall kontextualisiert werden müssen.⁹

Diese Einschränkungen sind auch für das Konzept der Wahrnehmung relevant. Wir können, wie bereits erwähnt, den schriftlichen Quellen nur sprachlich verarbeitete Wahrnehmungen entnehmen (wobei man hier je nach Fragestellung auch von Darstellungen, Strategien etc. sprechen könnte). Die entsprechenden Aussagen sind interessengeleitet und akteursabhängig. Dies gilt nicht nur zwischen übergeordneten Akteursgruppen, also etwa der Inquisition einer- und den Conquistadoren andererseits, sondern auch innerhalb solcher Gruppen, beispielsweise zwischen dem Inquisitionsrat in Spanien und den ausführenden Inquisitoren in Amerika. Dass in der frühen Phase der Conquista die institutionelle Durchdringung der Neuen Welt durch die spanische Monarchie sehr begrenzt und die Kompetenzen teilweise ungeklärt waren, verkompliziert die Sache noch.

Historiografisch ist die *Wahrnehmung des Fremden* im Zuge des Aufstiegs der Kulturgeschichte zu einem beliebten Untersuchungsgegenstand geworden.¹⁰ Unter dem Eindruck, «dass die ‘Repräsentation’ des Fremden in einer Konstruktion besteht, die durch kulturelle Wahrnehmungsmuster und vertraute Kategorien vorgeprägt ist»¹¹, wurden verschiedene Typologien herausgearbeitet, welche meist die Perspektive der Europäer in den Blick nehmen.¹² Wolfgang Reinhart schlägt für die Fremdwahrnehmung folgende Topoi vor: «1. der Barbar, 2. der Heide, 3. der edle Wilde, 4. der edle Weise, 5. der in seiner Andersartigkeit angenommene

7 Vgl. auch Mahlke, Offenbarung, S. 87f.

8 Ich bin im Übrigen – wie Barth (Fremdheit, S. 34) – skeptisch gegenüber der Idee, das *Othering* als exklusives Instrument einer Elite gegenüber subalternen Gruppierungen zu sehen, wie dies teilweise in den Sozialwissenschaften getan wird (vgl. etwa Jean-François Staszak, *Other/Otherness*, in: Rob Kitchin, Nigel Thrift, *International Encyclopedia of Human Geography*, Amsterdam 2009, S. 43–47).

9 Für einen aktuellen Forschungsüberblick siehe Anja Becker, Jan Mohr, *Alterität. Geschichte und Perspektiven eines Konzepts. Eine Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012, S. 1–60, hier S. 11–38.

10 Gabriele Dürbeck, *Stereotype Paradiese. Ozeanismus in der deutschen Südseeliteratur 1815–1914*, Tübingen 2007, S. 7.

11 Mariano Delgado, *Die Europäer aus indianischer Sicht. Bausteine zu einer Typologie des Fremden*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011), S. 35–57.

Andere».¹² Es ist kein Zufall, dass Reinhard die Perzeptionsmuster ausgerechnet anhand der amerikanischen Urbevölkerung nachweist,¹³ denn dieses Beispiel eignet sich besonders gut für eine Analyse zur Wahrnehmung des aussereuropäischen Fremden.¹⁴ Beliebte Quellen sind dabei das Bordbuch des Kolumbus (1492/93), der *Mundus Novus* von Amerigo Vespucci (1503/4), das zu Beginn des 16. Jahrhunderts entstandene Geschichtswerk Pietro Martyrs (die *Decades*) sowie der berühmte Disput zwischen den Dominikanermönchen Bartolomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda (ab 1550).¹⁵

Der Einbezug von Inquisitionsquellen kann diese eher ideengeschichtliche Perspektive erweitern.¹⁶ Die *Fremdwahrnehmung* äussert sich hier nicht in theoretischen Traktaten oder Reiseberichten, sondern in der institutionellen Praxis. Im Folgenden soll es darum gehen, diese Praxis in Bezug auf die indigene Bevölkerung im frühkolonialen Spanisch-Amerika nachzuweisen und nach deren Funktionen zu fragen. Dafür gehe ich in einem ersten Schritt auf die Entstehung der Spanischen Inquisition ein. In einem zweiten Schritt diskutiere ich die Implementierung dieser Institution in der Neuen Welt,¹⁷ wobei das Fallbeispiel von Don Carlos besondere Berücksichtigung erhält. Es folgt die Synthese zur Fremdwahrnehmung der Indigenen durch die spanischen Akteure und die damit zusammenhängende inquisitorische Praxis. In einem Fazit fasse ich die wesentlichen Erkenntnisse im Hinblick auf die übergeordnete Fragestellung unseres Sammelbandes zusammen.

12 Wolfgang Reinhard, «Der Andere» als Teil der europäischen Identität. Vom «Barbaren» zum «edlen Wilden», in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, S. 132–152, hier S. 133. Vgl. auch Delgado, Europäer, S. 34. Diese Wahrnehmungsmuster stammen allesamt aus der griechischen Antike bzw. dem christlichen Europa. Delgado versucht demgegenüber anhand der Conquista Amerikas die Sicht des Nicht-europäers einzubringen und schlägt dafür die Kategorien «Erstaunen» und «Entzauberung, Widerstand und Kritik» vor (ders., S. 37–49).

13 Reinhard, Der «Andere», S. 141–144.

14 Vgl. dazu u.a. Iris Gareis, Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532–1700), Berlin 2003 und Tzvetan Todorov, La conquête de l’Amérique. La question de l’autre, Paris 1982.

15 Siehe z.B. Alain Milhou, Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492–1609), in: Horst Pietschmann u.a. (Hg.), Handbuch der Geschichte Lateinamerikas 1, Stuttgart 1994, S. 274–296.

16 Siehe auch Gareis, Geschichte der Anderen.

17 Ich konzentriere mich dabei auf das koloniale Vizekönigreich Neu-Spanien. Dazu gehörten im Wesentlichen Mexiko, Mittelamerika, die Karibik und die Philippinen. Auch im Vizekönigreich Peru, das weite Teile Südamerikas umfasste, gab es formell ab 1537 eine Inquisition. Aufgrund der bürgerkriegsähnlichen Zustände in diesem Gebiet blieb deren Bedeutung für die Zeit der Conquista jedoch beschränkt. Siehe Fernando Domínguez Reboiras, La Inquisición española y los indios, in: Wulf Oesterreicher, Roland Schmidt-Riese (Hg.), Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena, Berlin, New York 2010, S. 45–71, hier S. 57f.; Iris Gareis, Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú, in: Boletín del Instituto Riva-Agüero 16 (1989), S. 55–74.

Die Entstehung der Spanischen Inquisition

Die Spanische Inquisition entstand im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, in einer Zeit des Umbruchs.¹⁸ 1469 heirateten Ferdinand von Aragón und Isabella von Kastilien, die wenige Jahre später zu den Königen dieser Reiche wurden und damit gleichzeitig den Grundstein zu deren Einigung legten. Die Inquisition war ein wichtiger Bestandteil dieser Einigung; sie wurde durch die spanische Krone kontrolliert und war weitgehend unabhängig vom päpstlichen Einfluss. Sie war «die einzige Behörde, die die beiden spanischen Königreiche Kastilien und Aragón überwölbte und die somit – langfristig – einen wichtigen Baustein für eine neue, gesamtstaatliche Identität darstellen sollte».¹⁹

Die Gründung der Spanischen Inquisition ist massgeblich auf das Phänomen der zum Christentum konvertierten Juden, der *Conversos*, zurückzuführen. Juden gab es auf der Iberischen Halbinsel schon zur Zeit des Römischen Reiches. Bis zum Spätmittelalter genossen sie sowohl unter muslimischer als auch christlicher Herrschaft einen gewissen Schutz. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts kam es dann aber in verschiedenen aragonischen und kastilischen Städten zu gewaltsamen Übergriffen auf die jüdische Bevölkerung, mit hunderten Toten. In der Folge konvertierte von den ursprünglich ca. 200000 spanischen Juden etwa die Hälfte zum Christentum.²⁰ Zunächst waren diese Neuchristen relativ gut in das iberische Gesellschaftsgefüge integriert, ab Mitte des 15. Jahrhunderts wurden sie jedoch immer öfters mit dem Vorwurf der Scheinkonversion konfrontiert. 1477/78 überzeugten Geistliche – darunter der Dominikaner Tomás de Torquemada – die kastilische Königin von der Gefahr *judaisierender Conversos*. Isabella erwirkte daraufhin im November 1478 von Papst Sixtus IV. eine Bulle, die ihr das Recht auf die Einsetzung von Inquisitoren gab.

In der Folge kam es zu einer eigentlichen Verfolgungswelle gegen die Neuchristen, die systematisch der Häresie beschuldigt wurden.²¹ Es ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Inquisition institutionell Alterität erzeugte. Zwar gab es sicherlich *Conversos*, die weiterhin die jüdische Religion ausübten. Von einer umfassenden Unterwanderung der christlichen Religion kann aber gemäss dem

18 Für eine Kurzeinführung in die Geschichte der mittelalterlichen, Spanischen und Römischen Inquisition siehe Gerd Schwerhoff, Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, München 2009. Weiterführend dazu Henry Kamen, The Spanish Inquisition. An Historical Revision, London 1997 und Helen Rawlings, The Spanish Inquisition, Malden (MA) 2006. Zur Geschichte Spaniens siehe Friedrich Edelmayer, Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger (1474–1700), in: Peer Schmidt (Hg.), Kleine Geschichte Spaniens, Bonn 2005, S. 123–207.

19 Schwerhoff, Die Inquisition, S. 60.

20 Rawlings, The Spanish Inquisition, S. 48.

21 In Katalonien beispielsweise wurden zwischen 1488 und 1505 knapp 1200 Personen angeklagt, davon waren nur gerade 8 keine *Conversos*. Kamen, The Spanish Inquisition, S. 53.

englischen Historiker Henry Kamen keine Rede sein.²² Was die Inquisition als Beweis für ein *Judaisieren* wertete, war oft Ausdruck eines kulturellen Erbes – etwa den Samstag als Ruhetag zu sehen oder am Freitag kein Fleisch zu essen. Die *Conversos* hatten sicherlich eine eigene Identität beibehalten – Juden waren es aber in den meisten Fällen nicht mehr; schon deshalb nicht, weil sie von der jüdischen Gemeinschaft abgelehnt wurden.²³ Folgt man Kamens Argumentation, schaffte sich die Inquisition das ‘*Converso-Problem*’ selbst.²⁴ In jedem Fall machte erst sie aus der Gemeinschaft der Neuchristen ein homogenes Feindbild. Die Situation verschärfte sich weiter, als die Katholischen Könige am 31. März 1492 das *Alhambra-Edikt* erliessen. Alle Juden mussten Kastilien und Aragón verlassen, die einzige Alternative war die Zwangstaufe. Etwa die Hälfte der knapp 100 000 Juden ging ins Exil. Die andere Hälfte konvertierte zum Christentum und kam damit vom Regen in die Traufe: Sie war nun ebenfalls der inquisitorischen Jurisdiktion unterstellt.

Die Inquisition und Spanisch-Amerika

Neben der Vertreibung der Juden machten zwei weitere Grossereignisse 1492 zu einem spanischen *Annus Mirabilis*. Im Januar wurde mit der Eroberung Granadas die *Reconquista* abgeschlossen. Und im April erhielt der Genuese Christoph Kolumbus nach langem Warten die Genehmigung für sein Vorhaben, Indien auf dem Westweg zu erreichen. Tatsächlich landete er im Oktober auf einer karibischen Insel und legte damit den Grundstein für die europäische Entdeckung, Eroberung und Besiedlung Amerikas.

All dies beeinflusste die weitere Tätigkeit der Inquisition zutiefst. Durch den Fall von Granada geriet zunehmend auch die muslimische Bevölkerung in ihren Fokus. Zunächst waren diese *Mudéjares* noch durch verschiedene Garantien geschützt, der Konversionsdruck nahm aber zu. 1502 wurden die Muslime in Kastilien vor die Wahl Taufe oder Exil gestellt, im Jahre 1526 setzte Karl V. diesen Beschluss auch für den Rest Spaniens durch. Konvertierten Muslimen, *Moriscos* genannt, wurde von Seiten der Inquisition allerdings deutlich mehr Verständnis entgegebracht als den *Conversos*. Dies hatte neben politischen und

22 Ebd., S. 40.

23 Ebd., S. 61–64.

24 Die Frage, ob ein Grossteil der *Conversos* weiterhin den jüdischen Glauben praktizierte, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Die Extrempositionen vertreten Haim Beinart (*Conversos on Trial. The Inquisition in Ciudad Real, Jerusalem* 1981) der diese Frage bejaht – und Benzion Netanyahu (der Vater des israelischen Ministerpräsidenten Benjamin), der sie verneint (*The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York 1995). Vgl. dazu die Rezension von John Edwards, *Was the Spanish Inquisition Truthful?*, in: *The Jewish Quarterly Review* 87 (1997), S. 351–366 sowie Helen Rawlings, *The Spanish Inquisition*, S. 49f.

ökonomischen auch religiöse Gründe – Muslime wurden nicht in erster Linie als Häretiker, sondern eher als Ungläubige gesehen. Lange Zeit blieb die Hoffnung bestehen, man könne mit geduldiger Unterweisung aus ihnen gute Christen machen. Dieser Strategie war kein Erfolg beschieden. Im Laufe des 16. Jahrhunderts kam es zu verschiedenen gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Altchristen und *Moriscos*. 1609 mussten alle Nachfahren von Muslimen – notabene Christen – Spanien verlassen. 300 000 *Moriscos* waren davon betroffen, es war ein Exodus, der jenen der Juden um ein Vielfaches überstieg.²⁵

Das letzte Grossereignis im Jahr 1492, die Entdeckung eines neuen Kontinents, sollte sich für die Inquisition als besondere Herausforderung erweisen. Zum einen musste verhindert werden, dass sich Häretiker als Siedler nach Amerika begaben. Zum anderen war da eine ganz neue – eben fremde – Bevölkerung, die vom Christentum noch nie etwas gehört hatte. Wie würde die Inquisition damit umgehen?

Zur Beantwortung dieser Frage muss zunächst kurz auf die Voraussetzungen der frühen Eroberung Spanisch-Amerikas eingegangen werden. Die katholischen Könige verpflichteten sich bereits 1493 gegenüber dem Papst zur Missionierung der Bevölkerung in den neu entdeckten und eroberten Gebieten. Um die Indigenen vor einer Kontaminierung durch häretische Lehren zu schützen, wurde die Einwanderung nach Spanisch-Amerika von Beginn an streng reglementiert. Voraussetzung für eine Überfahrtslizenz war die *limpieza de sangre*, die Reinheit des Blutes. Christen mit jüdischen oder muslimischen Vorfahren waren in der Neuen Welt nicht erwünscht. Dies galt, mit wenigen Ausnahmen, auch für Ausländer.²⁶

Die Anfänge der Inquisition in Spanisch-Amerika manifestieren sich bereits in der zweiten Amerikareise von Kolumbus. Unter der Besatzung befand sich ein apostolischer Vikar, der für Glaubensfragen zuständig war.²⁷ In der Frühphase der Conquista, die sich im Wesentlichen auf die karibischen Inseln beschränkte, konnte von einer tatsächlichen Überwachung des Glaubens aber nicht die Rede sein. Die spanischen Eroberer und Siedler bewegten sich faktisch in einem rechtsfreien Raum. Darunter hatte insbesondere die indigene Bevölkerung zu leiden. Obwohl die spanischen Könige für diese bereits 1495 ein (allerdings eingeschränktes) Sklavereiverbot erliessen, wurden Indigene zur Zwangsarbeit verpflichtet und rücksichtslos ausgebeutet. Entsetzte Missionare machten auf die

25 Vgl. dazu Rawlings, The Spanish Inquisition, S. 72–89 sowie Kamen, The Spanish Inquisition, S. 214–229.

26 John E. Elliott, Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America (1492–1830), New Haven (CT) 2007 [2006], S. 120f.

27 Domínguez Reboiras, La Inquisición, S. 51.

Situation aufmerksam. Unter dem Eindruck der Schreckensmeldungen aus Übersee erliess die spanische Krone 1512/13 mit den *leyes de Burgos* Indianerschutzgesetze, die jedoch kaum durchgesetzt wurden.

Zu diesem Zeitpunkt war die Diskussion um die Einordnung der indigenen Bevölkerung längst entbrannt. Das Spektrum reichte dabei vom *edlen Wilden* bis zum *kannibalischen Barbaren*. Die spanischen Könige sahen sie in erster Linie als heidnische Untertanen, die es zu christianisieren galt. Entscheidend ist jedoch vor allem ein Punkt: In religiöser Hinsicht wurden die amerikanischen Ureinwohner kaum als Gefahr wahrgenommen. Im Gegenteil: Staat und Kirche sahen in ihnen *zu schützende* Subjekte. Was dies für die Rolle der Inquisition bedeutet, lässt sich besonders gut am Beispiel von Bartolomé de Las Casas illustrieren.

Las Casas war selbst an der Conquista beteiligt, zunächst auf Hispaniola und später auch auf Kuba, als Feldprediger. Der brutale Umgang der Spanier mit den Indigenen und der Einfluss, den Dominikanermönche auf ihn ausübten, setzten in Las Casas einen Umdenkprozess in Gang und machten ihn zu einem der vehementesten Verfechter indigener Rechte. 1515/16 verfasste er im Auftrag der spanischen Regenten Hadrian van Utrecht (der spätere Papst Hadrian VI.) und Kardinal Ximénez Cisneros das *Memorial de Remedios para las Indias*. Darin machte Las Casas Vorschläge, wie das Leben und die Christianisierung der indigenen Bevölkerung verbessert werden könnten. Er plädierte unter anderem dafür,

dass [Ihre Majestät] die Heilige Inquisition zu den Inseln der *Indias* [Amerikas] schicke, was meiner Meinung nach von grossem Belang ist. Denn da, wo man den Glauben neu einpflanzen muss, wie eben in diesen Gebieten, gibt es vielleicht jemanden, der ein übles Unkraut der Häresie säht. So hat man dort bereits zwei Häretiker entdeckt und verbrannt und möglicherweise kommen noch mehr als vierzehn dazu. Und da diese Indios einfache und leichtgläubige Menschen sind, könnte es sein, dass eine bösartige und teuflische Person ihnen ihre schädliche Lehre und häretische Bräuche beibringt. Denn möglicherweise haben sich in diesen Gebieten viele [aus Spanien kommende] Häretiker versteckt, davon ausgehend, dass sie dort in Sicherheit sind.²⁸

Vielleicht liess sich Las Casas bei diesen Vorschlägen von der Tatsache beeinflussen, dass Cisneros Generalinquisitor von Kastilien war. Jedenfalls ging für den

28 «Y asimismo suplico a Vuestra Reverendísima Señoría [...] que mande enviar a aquellas islas de Indias la Santa Inquisición, de la cual creo yo que hay muy grande necesidad, porque donde nuevamente se ha de implantar la fe, como en aquellas tierras, no haya quizá quien siembre alguna pésima cizaña de herejía, pues ya allá se han hallado y se han quemado dos herejes, y por ventura quedan más de catorce; y aquellos indios, como son gente simple y que luego creen, pudiera ser que alguna maligna y diabólica persona los trajese a su dañada doctrina y herética pravedad. Porque puede ser que muchos herejes se hayan huido de estos reinos y, pensando en salvarse, se hubieran pasado allá.» Bartolomé de Las Casas, *Memorial de Remedios para las Indias* (1516), zitiert nach: Domínguez Reboiras, *La Inquisición*, S. 51f.

Protector keinerlei Gefahr von der Inquisition für die Indigenen aus. Die Institution war für ihn vielmehr der Garant, dass die katholischen Normen auch in den neu entdeckten Gebieten umgesetzt wurden.

Zu einer raschen Implementierung amerikanischer Inquisitiontribunale kam es jedoch nicht. Zwar gibt es Hinweise darauf, dass der Inquisitionsrat in Spanien zu Beginn des 16. Jahrhunderts entsprechende Pläne ausarbeitete. Aus finanziellen Überlegungen wurde das Projekt jedoch vorerst auf Eis gelegt.²⁹ Das bedeutet allerdings nicht, dass es keine Inquisition in Amerika gegeben hätte! 1518 wurden der Bischof von Puerto Rico und der Dominikaner Pedro de Córdoba beauftragt, ein entsprechendes Amt auszuüben. Und kurz nach der Eroberung der aztekischen Hauptstadt Tenochtitlán durch Hernán Cortés im Jahre 1521 wurden in Mexiko weitere Dominikaner mit inquisitorischen Kompetenzen ausgestattet. Über diese frühe Phase der Inquisition im späteren Vizekönigreich Neu-Spanien ist vergleichsweise wenig bekannt. Vorherrschend waren Delikte, die von Spaniern und anderen Europäern getägt wurden, wie Blasphemie oder jüdische Praktiken.³⁰ Von Anfang an wurden aber auch einzelne Indigene verfolgt. Der erste entsprechende Prozess fand wohl bereits im Jahre 1522 gegen einen im Konkubinat lebenden Azteken statt. Und es gibt Hinweise darauf, dass der Franziskaner Martín de Valencia 1526 oder 1527 vier bis sechs indigene Führer des Götzenkultes anklagte und anschliessend hinrichten liess.³¹ Dies alles ist höchst bemerkenswert, konnte den Ureinwohner zu einem solch frühen Zeitpunkt spanischer (und damit katholischer) Herrschaft in Glaubensfragen doch höchstens eine beschränkte Schuldfähigkeit zugesprochen werden. Die an diesen nur teilweise gesicherten Ereignissen beteiligten Akteursgruppen – Mitglieder von Mönchsorden und Indigene mit hohem gesellschaftlichem Ansehen – sind jedenfalls durchaus typisch für die frühkoloniale Inquisition. Darauf ist noch zurückzukommen.

1536 übernahm der Franziskaner Juan de Zumárraga das Amt des Inquisitors von Mexiko.³² Bereits 1527 war er von Karl V. zum ersten Bischof von Mexiko ernannt worden. Zumárraga war, wie Las Casas, zunächst ein *Protector de los Indios* und legte sich in dieser Funktion mehrmals mit den weltlichen Institutionen an. Er setzte sich zudem mit Herzblut für die Missionierung der Ureinwohner ein. Als Inquisitor hielt Zumárraga dann allerdings eine höchst ambivalente Position inne.

29 Domínguez Reboiras, *La Inquisición*, S. 53f.

30 Richard E. Greenleaf, *The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion*, in: *The Americas* 22 (1965), S. 138–166, hier S. 139.

31 José Jorge de Klor de Alva, *Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline*, in: Mary Elizabeth Perry, Anne J. Cruz (Hg.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley (CA) u.a. 1991, S. 8–10.

32 Patricia Lopes Don, *The 1539 Inquisition and Trial of Don Carlos of Texcoco in Early Mexico*, in: *Hispanic American Historical Review* 88 (2008), S. 573–606, hier S. 573f.

Einerseits zweifelte er grundsätzlich an der Schuldfähigkeit der Indigenen und war sich der ungenügenden Qualität der Mission aus eigener Erfahrung bewusst. Andererseits wollte er gerade bei wichtigen Exponenten der Indigenen signalisieren, dass die Reinheit des Glaubens unbedingt einzuhalten war.³³ So lässt sich erklären, dass Zumárraga bereits kurz nach Amtsantritt ein erstes Verfahren gegen einen Indigenen eröffnete, der des Götzenkultes beschuldigt wurde. Im Laufe der nächsten drei Jahre kam es zu weiteren Anklagen gegen die mexikanischen Ureinwohner, wobei neben der Anbetung von Götzen auch Vergehen wie Zauberei oder Bigamie verfolgt wurden. Dabei kam in manchen Fällen Folter zur Anwendung. Die Strafen waren harsch: Einige Verurteilte wurden auf Eseln durch Mexiko geführt, ihr Haar wurde geschoren, sie wurden ausgepeitscht und mussten öffentlich ihren Irrtümern abschwören.³⁴ Die Kampagne von Zumárraga gipfelte am 30. November 1539 in der Hinrichtung des Kaziken Don Carlos.³⁵

Der Fall Don Carlos

Don Carlos Ometochtli wurde um das Jahr 1505 in der Stadt Texcoco, unweit der Metropole Tenochtitlán, als Sohn eines mächtigen aztekischen Herrschers geboren. Nach der Eroberung Mexikos wurde er wie andere indigene Adelssöhne in ein Anwesen von Hernán Cortés gebracht, wo er *hispanisiert* werden sollte.³⁶ Mit etwa 20 Jahren wurde er getauft, danach ging er zurück nach Texcoco und wurde 1539 zum lokalen Herrscher ausgerufen. Die Wahl war nicht unumstritten und Don Carlos fiel durch sein polygames Verhalten in der Gemeinschaft negativ auf.³⁷ Die Hinweise auf Don Carlos' häretische Tendenzen kamen jedoch nicht direkt aus Texcoco, sondern aus einem Nachbarort. Dort hatte sich der Kazike Anfang Juni 1539 im Rahmen eines Treffens mit anderen lokalen Herrschern über die Franziskaner beschwert, welche die Vorrechte der adeligen Oberschicht – etwa im Hinblick auf die Frauen – in Frage stellten. Francisco, ein junger Mann von indigenem Adel, wagte es, Don Carlos zu widersprechen. Dieser liess sich daraufhin zu weiteren (und im Rückblick unklugen) Äusserungen und Drohungen hinreissen.³⁸

33 Greenleaf, The Inquisition and the Indians, S. 139 sowie Richard E. Greenleaf, Zumárraga and the Mexican Inquisition (1536–1543), Washington (DC) 1961, S. 26–41.

34 Greenleaf, Zumárraga, S. 42–75.

35 Richard E. Greenleaf, Persistence of Native Values. The Inquisition and the Indians of Colonial Mexico, in: The Americas 50 (1994), S. 351–376, hier S. 356–360 sowie ders., Zumárraga, S. 74, insbes. FN 10.

36 Patricia Lopes Don, The 1539 Inquisition and Trial of Don Carlos of Texcoco in Early Mexico in: Hispanic American Historical Review 88 (2008), S. 573–606, hier S. 582f.

37 Zum indigenen Normenwandel im frühkolonialen Mexiko s. Lopes Don, The 1539 Inquisition, S. 589–549.

38 Ebd., S. 595; 601.

Gut zwei Wochen später wandte sich Francisco an den Bischof und Inquisitor Juan de Zumárraga, um Don Carlos der Häresie anzuklagen.³⁹ Neben christlichem Eifer war es wohl auch die Angst vor dem Kaziken, die Francisco zu diesem Schritt veranlasste. In der Folge initiierte Zumárraga eine eingehende Untersuchung in Texcoco, in der Don Carlos zwar Bigamie nachgewiesen werden konnte, es jedoch keine klaren Beweise für die Betreibung des Götzenkultes gab. Dies veranlasste den Bischof zu einer weiteren Befragung Franciscos. Erst jetzt gab dieser jene Worte wieder, die zum Todesurteil führen sollten. Don Carlos habe – so Francisco – sich über die Franziskaner beschwert, die die Lebensweise und Normen der indigenen Gemeinschaft in Fragen stellten und dann gesagt:

Dies ist unser Land und unsere Art zu leben und unser Besitz und das Recht darüber zu bestimmen gehört uns und wird uns weiterhin gehören. Wer sind sie, die uns hier unterwerfen wollen? Wer sind diese Menschen, die weder unsere Verwandten, noch von unserem Blut, noch uns gleich sind? Nun, hier sind wir und wir müssen jene, die uns zu Narren machen, nicht dulden.⁴⁰

Unabhängig davon, ob es sich hier um eine Falschaussage handelte⁴¹: Für die Inquisition in Mexiko waren diese Worte ein wichtiger Bestandteil ihrer Anklage, in der Don Carlos Häresie und Idolatrie vorgeworfen wurde.⁴² Verurteilt wurde er schliesslich nur für den ersten Tatbestand. Zum Verhängnis wurden ihm dabei weniger die religiösen Verfehlungen, als der staatsfeindliche Aspekt seiner Rede. Denn die episkopale Inquisition durfte als geistliche Instanz die Todesstrafe nicht selbst ausführen, sondern war dafür auf den Vizekönig angewiesen. Dieser erhob keinen Einspruch gegen das Urteil.⁴³ Es wurde am 30. November 1539 ausgeführt.

Das harsche Vorgehen des Bischofs von Mexiko löste auf der Iberischen Halbinsel Irritationen aus. Die spanischen Autoritäten waren nämlich auf die gute Zusammenarbeit mit der indigenen Oberschicht, der Don Carlos angehörte, angewiesen. Für den Inquisitionsrat kamen weitere Bedenken hinzu: Den gerade erst konvertierten Indigenen konnte, wenn überhaupt, nur eine beschränkte Schuldfähigkeit zugesprochen werden. Dies wurde Zumárraga in einem ersten, einleitend bereits erwähnten Brief vom 22. November 1540 dann auch klar mitgeteilt.⁴⁴

39 Die Denunziation erfolgte am 22.06.1539. Ebd., S. 602.

40 Befragung von Francisco vom 11.07.1539. Ebd., S. 603f. (Zitat aus dem Englischen nach ders., S. 604).

41 Ebd., S. 604f.

42 Greenleaf, Persistence, S. 359. Vgl. auch Lopes Don, The 1539 Inquisition, S. 574.

43 Greenleaf, Zumárraga, S. 73.

44 Gemäss Lopes Don war es nicht der Inquisitionsrat, sondern der Indienrat, der sich mit dem Fall befasste. Daraufhin habe der Bischof «Francisco de Nava of the Royal Council» [?] den Brief geschrieben (dies., The 1539 Inquisition, S. 605). Ich gehe davon aus, dass es sich hier um ein Missverständnis handelt, das auf die von Lopes Don verwendete Quellenedition zurückzuführen ist (Juan

Der Inquisitionsrat beliess es aber nicht bei dieser grundsätzlichen Stellungnahme, sondern argumentierte mit einem interessanten Vergleich. Man solle die Indigenen nicht mit der ganzen Strenge des Gesetzes verfolgen:

Dieses Prinzip wurde in den hiesigen Gebieten auch für die *Moriscos* angewandt, denen – obwohl sie sich schon vor langer Zeit zum Christentum bekehrten – immer mit Barmherzigkeit begegnet wurde, indem man ihnen lediglich religiöse Bussen auferlegt hat und ihnen den Besitz nicht wegnahm.⁴⁵

Um ihr Vorgehen zu legitimieren, verwies die *Suprema* also auf einen Präzedenzfall. Von Bedeutung ist dabei sowohl die für diesen Zweck erfolgende Gleichstellung zweier Bevölkerungsgruppen (*Moriscos* und amerikanische Ureinwohner) als auch die generelle Verknüpfung der Verhältnisse auf der Iberischen Halbinsel mit jenen der Neuen Welt.

Während dieser erste Brief die allgemeine Situation der Indigenen zum Gegenstand hatte, ging die *Suprema* in einem zweiten, auf den gleichen Tag datierten Schreiben konkreter auf den Fall von Don Carlos ein:

Nachdem wir dieses erste Schreiben verfasst haben, haben wir gehört, dass in dieser Stadt [Mexiko] ein Indigener, Don Carlos genannt, zum Tode verurteilt und von der Inquisition [sic] verbrannt wurde und dass seine Güter konfisziert wurden weil man sagte, er hätte einige Götzen in seinem Haus. Und wir haben erfahren, dass er zum Zeitpunkt des Autodafés [der Ketzerverurteilung] öffentlich verlauten liess, als Christ zu sterben und an Jesus Christus und dessen heilige katholische Lehre zu glauben. Nach seiner Taufe habe er nie gegen diese Lehre verstossen; und wenn es in seinem Haus einige Götzen gebe, so würden diese seinen Vorfahren gehören und seien versteckt und er wisse nichts davon.⁴⁶

Es folgte die Bekräftigung, dass den neu Bekehrten – und nicht ganz so gut im christlichen Glauben Unterwiesenen – Verständnis entgegen gebracht werden

de Zumárraga, *Nuevos documentos inéditos de d. fr. Juan de Zumárraga y cédulas y cartas reales en relación con su gobierno*, Alberto María Carreño (Hg.), México D.F. 1942, S. 81). Vgl. dazu auch Domínguez Reboiras, *La Inquisición*, S. 55f. sowie Huerga, *Pre-inquisición*, S. 691f.

45 «[P]orque este respecto y consideración se ha tenido y tiene en estas partes con los moriscos, los cuales, aunque ha mucho tiempo que se tornaron cristianos, siempre se ha usado con ellos de misericordia, imponiéndoles penitencias espirituales y moderadas, y no confiscándoles los bienes.» *Suprema* an Juan de Zumárraga, 22.11.1540. Zitiert nach Huerga, *Pre-inquisición*, S. 691.

46 «Después de escrita la que va con ésta, hemos entendido que en esa ciudad se relajó un indio que se decía Don Carlos y fue quemado por la Inquisición y sus bienes se confiscaron, por razón que se decía que tenía ciertos ídolos en su casa; y que al tiempo del auto había dicho públicamente que él moría como cristiano y creía en Jesucristo y en su santa fe católica, y que no había hecho cosa alguna contra ella después que se bautizó; y que si algunos ídolos estaban en su casa, que eran de sus [ante]pasados y que estarían escondidos, y que él no sabía de ellos». *Suprema* an Juan de Zumárraga, 22.11.1540 (II). Zitiert nach Huerga, *Pre-inquisición*, S. 691.

müsste. Wiederum griff der Inquisitionsrat auf den Vergleich mit den *Moriscos* zurück. Gegen diese,

die bereits vor vielen Jahren konvertiert haben, in unseren heiligen katholischen Glauben unterwiesen wurden und unsere Sprache sprechen, wurde und wird nicht derart strikt vorgegangen, bevor man ihnen geistliche Strafen auferlegt hat.⁴⁷

Schliesslich ordnete die *Suprema* an, die konfiszierten Besitztümer von Don Carlos dessen Verwandten zu übergeben und bilanzierte:

Wir glauben, es wäre den Indios eine bessere Lehre gewesen, wenn man gegen jene Spanier vorgegangen, wäre, von denen man sagt, sie hätten [den Indigenen] Götzen verkauft. Diese [Spanier] würden die Strafe viel eher verdienen als die Indios.⁴⁸

Das Ende der frühkolonialen Inquisition

Der Fall von Don Carlos stellte einen Wendepunkt für die frühe Inquisition Neu-Spaniens dar. Das Ereignis wurde von den spanischen Zentralbehörden als eine klare Grenzüberschreitung gesehen und bedeutete für Zumárraga letztlich das Ende seiner Inquisitionstätigkeit.⁴⁹ Seine Nachfolger, ebenfalls mit inquisitorischen Vollmachten ausgestattete Bischöfe, gingen dann auch deutlich vorsichtiger zu Werke. Hinweisen zu Götzenkult und Menschenopfer wurde zwar weiterhin nachgegangen, insbesondere wenn es um indigene Führer ging. Die meisten Fälle verliefen jedoch im Sand oder wurden durch die Bezahlung einer Busse beendet.⁵⁰ Wenn aber in und um Mexiko-Stadt die Verfolgung von Indigenen deutlich zurückging beziehungsweise mildere Formen annahm, so sah die Situation in den peripheren Gebieten Neu-Spaniens ganz anders aus. Dort amteten nämlich weiterhin Mitglieder der Bettelorden als Inquisitoren. So kam es in den 1560er Jahren in Oaxaca zu verschiedenen Prozessen gegen Indigene. Die daran beteiligten Dominikaner gingen derart brutal vor, dass Philipp II. persönlich zur Zurückhaltung aufrief.⁵¹

47 «[A] los moriscos, que ha muchos años que se convirtieron y han sido doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y tienen nuestra lengua, no se ha usado ni se usa de semejante rigor, antes se les imponen otras penitencias espirituales». *Suprema* an Juan de Zumárraga, 22.11.1540 (II). Zitiert nach Huerga, Pre-inquisición, S. 690.

48 «Y creemos que tuvieron mejor escarmiento y hubieran mejor edificado los dichos indios si se hubiese procedido contra los españoles, que diz [sic] que les vendían ídolos [y] que merecían mejor el castigo que los mismos indios». *Suprema* an Juan de Zumárraga, 22.11.1540 (II). Zitiert nach Huerga, Pre-inquisición, S. 691f.

49 Greenleaf, The Inquisition and the Indians, S. 139.

50 Vgl. dazu Greenleaf, Persistence, S. 363–368 und Domínguez Reboiras, La Inquisición, S. 56.

51 Greenleaf, Persistence, S. 368–370.

Auch auf der südmexikanischen Halbinsel Yucatán kam es zur inquisitorischen Verfolgung des Götzenkultes. 1562 wurde dort durch den Franziskaner Diego de Landa ein Autodafé angeordnet. Hunderte Maya mussten daran teilnehmen und zusehen, wie die Spanier 20000 Götzen sowie vierzig indigene Bilderhandschriften (Kodizes) verbrannten. De Landa musste sich für sein unerbittliches Vorgehen (und andere mutmassliche Verfehlungen) zwar in Spanien verantworten. Vor dem Indienrat setzte er sich allerdings erfolgreich gegen die gegen ihn vorgebrachten Vorwürfe zur Wehr, indem er unter anderem auf die päpstlich legitimierten Rechte seines Ordens verwies. 1573 kam de Landa nach Yucatán zurück, dieses Mal als Bischof. Er initiierte eine erneute Kampagne gegen Idolatrie, wobei hunderte Indigenen angeklagt, teilweise gefoltert und bestraft wurden. Andere Instanzen, wie etwa der Gouverneur von Yucatán, versuchten de Landa zu mässigen. Die brutale Verfolgung der Maya kam aber erst mit dem Tod des Bischofs im Jahre 1579 zu einem Ende.⁵²

Zu einem Ende kam damit auch die Frühphase der Inquisition in Spanisch-Amerika. 1570 waren nämlich endlich zwei offizielle Tribunale in Lima und Mexiko-Stadt errichtet worden. Die Indigenen fielen jedoch nicht unter deren Jurisdiktion, es waren weiterhin die Bischöfe, die für ihre Überwachung zuständig waren. Zwar wurden eigenständige Indianertribunale geschaffen, deren Kompetenzen und Durchsetzungskraft waren aber beschränkt. Sowohl die weltlichen Institutionen als auch die Kirche mussten letztlich akzeptieren, dass die Indigenen ihre eigenen Bräuche innerhalb des Christentums beibehielten.⁵³

Die Zahl der Indigenen, die durch die offizielle Inquisition in Spanisch-Amerika verfolgt wurden, ist niedrig. Lässt man die nicht zu quantifizierende und teilweise illegale Quasi-Inquisition durch fanatische Mönche beiseite, kommt man für Mexiko seit der Etablierung der improvisierten, vornehmlich episkopalen Inquisition im Jahre 1522 bis zur Errichtung eines offiziellen Tribunals fünfzig Jahre später auf kaum mehr als vierzig Fälle. Die amerikanischen Ureinwohner waren im Vergleich mit Spaniern oder Angehörigen anderer europäischen Nationen somit nur in einen Bruchteil der inquisitorischen Prozesse involviert. Typisch indigene Delikte, wie Bigamie oder Idolatrie, wurden dementsprechend deutlich weniger verfolgt als *europäische* Verfehlungen wie Blasphemie und Aberglauben.⁵⁴

52 John F. Chuchiak, In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatan (1573–1579), in: *The Americas* 61 (2005), S. 611–646. Vgl. für Peru Gareis, *Extirpación*, S. 56–59.

53 Richard E. Greenleaf, The Mexican Inquisition and the Indians. Sources for the Ethnohistorian, in: *The Americas* 34 (1978), S. 315–344, hier S. 316.

54 Klor de Alva, *Colonizing Souls*, S. 6f., 12 sowie John F. Chuchiak, The Inquisition in New Spain (1536–1820). A Documentary History, Baltimore (MD) 2012, S. 10. Diese Tendenz verstärkte sich noch mit der Ausgliederung der Indigenen aus der Jurisdiktion der Spanischen Inquisition im Jahre

Fremdwahrnehmung und inquisitorische Praxis

Die Wahrnehmung der Indigenen und die damit zusammenhängende Inquisitionspraxis wurden stark vom päpstlichen Missionsauftrag an die spanische Krone geprägt. Auf einer normativen Ebene waren die amerikanischen Ureinwohner somit zu christianisierende Subjekte. Dieser Aufgabe wurde in der frühen Phase der Conquista kaum nachgegangen; der faktisch rechtslose Raum in der Neuen Welt führte im Gegenteil dazu, dass die Eroberer die indigene Bevölkerung brutal unterdrückten und ausbeuteten. Ab Beginn des 16. Jahrhunderts wurde diese Tat- sache von verschiedenen Mönchsorden angeprangert. Sie forderten die konsequente Durchsetzung christlicher Normen in der Neuen Welt, in der die Utopie einer perfekten Gesellschaft verwirklicht werden sollte.⁵⁵ In diesem Zusammenhang muss auch die Forderung von Las Casas nach der Einführung einer ordentlichen Inquisition gesehen werden. Aus seiner Sicht kam der Inquisition im Hinblick auf die indigene Bevölkerung eine *schützende* Rolle zu.

Spätestens nach der Eroberung Mexikos ab 1519 änderte sich der Charakter der amerikanischen Inquisition. Die aztekische Hochkultur verfügte über ein differenziertes Glaubenssystem mit einem ausgeprägten *Götzenkult*. Schon bald kam es zu Verurteilungen wegen Idolatrie von gerade erst zum Christentum konvertierten Indigenen. Paradoxerweise wurde diese Entwicklung von jenen Geistlichen geprägt, die sich besonders für das Wohl der Urbevölkerung einsetzten. Das Paradebeispiel dafür ist Juan de Zumárraga, der sowohl *Protector de los Indios* als auch unerbittlicher Inquisitor war. Aus seiner Sicht kein Widerspruch – die zarten Pflanzen des Glaubens mussten vor dem Rückfall ins Heidentum bewahrt werden. Dafür galt es klare Zeichen zu setzen. In diesem Sinne wurde die drastische Strafe gegen Don Carlos nicht trotz, sondern gerade wegen seiner bedeutenden Stellung innerhalb der indigenen Gemeinschaft ausgesprochen. Dieser Fall ist bezeichnend für die unterschiedliche Inquisitionspraxis in Zentrum und Peripherie, also von dem am spanischen Hof angesiedelten obersten Inquisitionsrat einerseits und dem episkopalen Inquisitor im gerade erst eroberten Mexiko andererseits. Richard Greenleaf sieht hier ein entscheidendes Moment im Hinblick auf den Ausschluss der Indigenen von der inquisitorischen Jurisdiktion.⁵⁶ Die brutale Verfolgung der Idolatrie in Oaxaca und Yucatán – die bezeichnenderweise wiederum von idealistischen Missionaren vorangetrieben wurde – dürfte ihr Übriges dazu beigetragen haben.

55 1570. Chuchiak geht davon aus, dass die ab diesem Datum erhaltenen, fast 40000 Akten zur Inquisition in Mexiko nur knapp 550 Indigene zum Gegenstand hatten (ders., *The Inquisition in New Spain*, S. 11).

56 Milhou, *Die Neue Welt*, S. 275.

56 Greenleaf, *Persistence*, S. 360.

Bei den Argumenten, die die *Suprema* für ein zurückhaltendes Vorgehen aufführte, sticht insbesondere der Vergleich zwischen Azteken und *Moriscos* ins Auge. Hier wurde dem unbekannten Anderen, den *fremden* Indigenen Amerikas, das bekannte Andere, die konvertierten Muslimen der Iberischen Halbinsel, gegenübergestellt. Die Inquisition konnte damit ihr Vorgehen begründen und legitimieren.⁵⁷ Thomas Duve hat aufgezeigt, dass solche Vergleiche auch in anderen religiösen Angelegenheiten zum Tragen kamen, namentlich in der Ordination von Priestern in der Neuen Welt.⁵⁸ Indigene wurden gemeinsam mit *Moriscos* und *Conversos* als für das Priesteramt ungeeignet angesehen. Duve weist jedoch auf einen wichtigen Unterschied in dieser Bewertung hin: Die Kirche sah Indigene als *neófitos* (wörtlich *Anfänger*, also neu Konvertierte) an. Diese Eigenschaft unterschied sich von jener jüdischer oder muslimischer Nachkommen insofern, als dass das Ordinationsverbot nur auf Zeit galt; so lange nämlich, bis der Glauben ausreichend gefestigt war.⁵⁹

Die Wahrnehmung von Indigenen als *neófitos* war auch für die Inquisitionspraxis bedeutend. Als 1570 in Lima und Mexiko die ersten zwei ordentlichen Inquisitionstribunale errichtet wurden, hiess es in der dazugehörigen Instruktion unter anderem:

Weiter weisen wir Euch darauf hin [...], dass Ihr nicht gegen die Indigenen vorzugehen habt [...] bis wir Euch anderslautende Anordnungen geben. [...] Ihr sollt also nur gegen [...] jene Personen vorgehen, gegen die auch in Spanien prozessiert wird.⁶⁰

57 Dass die Neuchristen in diesem Vergleich keine Rolle spielen, hat verschiedene Gründe. Das Judentum wurde in Gegenüberstellung mit dem Islam als dem Christentum ähnlicher wahrgenommen, aber deswegen auch als besonders gefährliche Häresie angesehen (Rawlings, *The Spanish Inquisition*, S. 72–89). Wahrscheinlich hat auch die bessere Integration der Neuchristen in die altchristliche Gemeinschaft dazu geführt, dass die *Conversos* in Glaubenssachen härter angegangen wurden.

58 Thomas Duve, *Derecho canónico y la alteridad indígena. Los indios como neófitos*, in: Wulf Oesterreicher, Roland Schmidt-Riese (Hg.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin, New York 2010, S. 73–94.

59 Duve weist darauf hin, dass auch die *Moriscos* zeitweise als *neófitos* galten, das Ordinationsverbot aber aus Gründen ihrer Herkunft auch nach Ende dieses Status aufrecht erhalten wurde. Duve, *Derecho canónico*, S. 83.

60 «Item se os advierte que, en virtud de nuestros poderes, no habéis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito, porque por ahora, hasta que otra cosa no se os ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis de ellos contra los cristianos viejos y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder; y en casos de que conociereis, iréis con toda templanza y suavidad y con mucha consideración, porque así conviene que se haga, de manera que la Inquisición sea muy temida y respetada y no se dé ocasión para que con razón se le pueda tener odio.» Anweisungen an die Tribunale in den *Indias* vom 25.01. und 07.02.1569. Zitiert nach: Domínguez Reboiras, *La Inquisición*, S. 49. Vgl. auch José María Vallejo García-Hevia, *La Inquisición de México y Solórzano Pereira*, in: José Antonio Escudero López (Hg.), *Intolerancia e Inquisición*, Madrid 2005, S. 161–295, hier S. 207f., FN 110.

Die Ausgliederung der Indigenen aus der inquisitorischen Jurisdiktion und die damit einhergehende Gründung spezieller *Indianertribunale* hängen also eng mit der Wahrnehmung der amerikanischen Ureinwohner als neukonvertierte beziehungsweise noch nicht genügend im Glauben gefestigte Bevölkerungsgruppe zusammen. Dieser Zustand wurde von den spanischen Autoritäten zwar als potentiell revisibel proklamiert: Wie bei der Priesterordination wurde auch für die Inquisition offengelassen, den Spezialstatus der Indigenen zu einem späteren Zeitpunkt aufzuheben. Tatsächlich galten rein juristisch gesehen die Indigenen spätestens ab Beginn des 17. Jahrhunderts nicht mehr als *neófitos*.⁶¹ In der Praxis änderte sich jedoch wenig. Dies zeigt exemplarisch eine im Jahre 1767 getätigte Anfrage der *Suprema* an den König Karl III. Der Inquisitionsrat bat den Monarchen um Erlaubnis, Indigene, welche die Beichte abnahmen, unter ihre Jurisdiktion zu stellen. Es sei verständlich, dass zum Zeitpunkt, als die ersten Tribunale in der Neuen Welt gegründet wurden, die Ureinwohner nicht unter deren Gerichtsbarkeit gestellt worden waren:

Der Grund [...] konnte kein anderer sein, als diese neu Konvertierten [*neófitos*] im Hinblick auf die Mysterien unserer Religion für zu wild, ungebildet und unfähig zu halten; und deshalb zum Schluss zu kommen, dass diesen neuen, noch zarten und feinen Pflänzchen – erst gerade in den Garten der Kirche eingepflanzt – nicht die Baumschere gezeigt werden sollte.⁶²

Nun aber seien neue Zeiten angebrochen:

Es sind seither mehr als zwei Jahrhunderte [sic] vergangen, und die einst neuen Pflanzen sind zu robusten Bäumen geworden.⁶³

Die *Suprema* bat deshalb, zumindest Indigene mit einer offiziellen kirchlichen Funktion unter ihre Jurisdiktion zu stellen. Doch Karl III. lehnte dieses (moderate) Ansinnen ab.⁶⁴ Es waren wohl nicht mehr die gleichen Gründe von vor rund 200 Jahren, die den Bourbonen zu dieser Entscheidung veranlassten.⁶⁵ Die Anekdote

61 Vgl. Duve, Derecho canónico, S. 85.

62 «La causa o motivo que pudieron tener, aquella instrucción, y las leyes que la confirman, no pudo ser otro, que el considerar a aquellos neófitos demasiadamente salvajes, incultos, e ineptos afondo de los misterios de nuestra religión, y juzgar que no convenía mostrar la podadera a aquellas nuevas plantas, tiernas aún, y delicadas como recién plantadas en el jardín de la iglesia.» Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inq., lib. 269, fol. 294v, *Consulta der Suprema an König Karl III.* (13.07.1767).

63 «[H]an pasado más de dos siglos, y las plantas que entonces eran novelas, han llegado a ser robustos arboles». Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inq., lib. 269, fol. 295r, *Consulta der Suprema an König Karl III.* (13.07.1767).

64 «No vengo en lo que se solicita». Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inq., lib. 269, fol. 294r, *Consulta der Suprema an König Karl III.* (13.07.1767).

65 Zu den Hintergründen der *Consulta* siehe Greenleaf, The Inquisition and the Indians, S. 154–165.

zeigt trotzdem, wie stark die autochthone Bevölkerung Hispanoamerikas noch am Vorabend des Zusammenbruchs des spanischen Weltreichs als fremd – oder zumindest: anders – wahrgenommen wurde.⁶⁶

Fazit

Wie die gesamte spanische Verwaltung war auch die Inquisition von der *Entdeckung* und Besiedlung Amerikas zunächst überfordert. Diese Feststellung gilt ganz allgemein für die institutionelle Durchdringung der Neuen Welt: Es dauerte Jahrzehnte, bis sich die Inquisition unter der Ägide von Bettelmönchen und Bischöfen einigermassen durchsetzen konnte und noch länger, bis die ersten ordentlichen Tribunale gegründet wurden. Die Indigenen stellten dabei eine besondere Herausforderung dar. Sie mussten auf die Inquisition in einem ersten Moment tatsächlich den Eindruck des «gänzlich Unbekannten» und in diesem Sinne ursprünglich Fremden gemacht haben. Eine erste Einordnung erfolgte durch die Gegenüberstellung zur eigenen christlichen Identität: Die Fremden liessen sich als *Heiden* näher benennen und als *das Andere* verstehen. Von Anfang an war klar, dass durch den päpstlichen Missionsauftrag dieses Andere zum Selbst gemacht werden sollte. Dieses Projekt war zweifach gefährdet: Erstens durch die Indigenen, dann nämlich, wenn sie sich nicht bekehren lassen wollten oder nach der Konversion weiterhin ihren heidnischen Riten anhingen. Zweitens durch die europäischen Conquistadoren und Siedler, die die Missionstätigkeit zu untergraben drohten; sei es durch Häresie oder anderes unchristliches Verhalten. Wie aufgezeigt werden konnte, ging für die *Suprema* die Gefahr vor allem von Letzteren aus. Die frisch konvertierten Indigenen hingegen wurden in der frühen Kolonialzeit nicht in erster Linie als Häretiker wahrgenommen, sondern als zarte Pflänzchen des Glaubens. Diese Perzeption unterschied sich deutlich von jenen der *Conversos*, die – vor allem ab 1492 – pauschal als Kryptojuden verdächtigt und verfolgt wurden. Den Indigenen sollte hingegen Geduld und Milde entgegengebracht werden. Um diese Strategie zu erklären und zu legitimieren griff die *Suprema* auf das Beispiel der *Moriscos* zurück. Sie versuchte damit, das unbekannte Andere mit dem bekannten Anderen zu erfassen. Die Gleichstellung dieser beiden Bevölkerungsgruppen mag auf den ersten Blick erstaunen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich dann auch, dass es zwischen der Wahrnehmung der Nachkommen von Muslimen auf der Iberischen Halbinsel einerseits und den amerikanischen Indigenen andererseits massgebliche Unterschiede gab. Ersteren blieb die vollständige Aufnahme in die christliche Gemeinschaft aufgrund ihrer Abstammung prinzipiell versagt. Die Indigenen

66 Vgl. dazu auch Duve, *Derecho canónico*, S. 86–88.

hingegen konnten diese zumindest in der Theorie erreichen. In der Praxis scheiterte die Integration jedoch. Charakteristisch dafür ist die Ausklammerung der indigenen Bevölkerung aus der Jurisdiktion der ordentlichen Inquisitiontribunale. Dieser Schritt ist funktional als Teil eines übergeordneten Strategiewechsels der spanischen Autoritäten ab der Mitte des 16. Jahrhunderts zu werten: Indigenen wurde ein Sonderstatus zugesprochen, der vordergründig nur auf Zeit gelten sollte, sich aber verstetigte.⁶⁷ Damit akzeptierte die Krone die Ureinwohner als Fremdkörper im kolonialen Staat. Der Missionsauftrag als Projekt der Verwandlung des heidnischen Anderen zum christlichen Selbst war somit auf halbem Weg zum Stillstand gekommen.

Vor diesem Hintergrund ist auch die paradox anmutende, brutale und teilweise massenhafte Verfolgung der Indigenen durch Mitglieder der Bettelorden zu verstehen. Paradox deshalb, weil es ja gerade missionierende Mönche waren, die andernorts als die glühendsten Verteidiger der Ureinwohner auftraten. Männer wie Juan de Zumárraga und Diego de Landa wollten die christlichen Normen um jeden Preis durchsetzen – sowohl auf Seiten der Conquistadoren, als auch für die Ureinwohner. Damit sind sie bekanntlich gescheitert: Teile der präkolumbischen Kultur und Religion haben sich im kolonialen und post-kolonialen Amerika erhalten und die Region massgeblich mitgeprägt.⁶⁸ Eine häresiefreie Neue Welt schuf Spanien also nicht. Wohl aber ein dreihundert Jahre währendes Kolonialreich.⁶⁹

67 Die *Repúlicas de Indios*, also indigene Gemeinschaften, die sich weitgehend autonom verwalteten, sind ein weiteres Beispiel für eine Strategie der Isolierung. S. Renate Pieper, Iris Luetjens, Die Entwicklung der Indianergemeinden, in: Horst Pietschmann u.a. (Hg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas* 1, Stuttgart 1994, S. 575–596.

68 Dazu auch Chuchiak, *In Servitio Dei*, S. 644f.

69 Vgl. dazu die entsprechende Aussage von Arndt Brendecke zur Funktion des Wissens im spanischen Kolonialreich: «*Enter a noticia* schuf man auf diese Weise nicht, aber ein Kolonialreich, das bis in das 19. Jahrhundert fortbestand.» Ders., Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft, Köln u.a. 2009, S. 345.

