

Zur Geschichte und Ideologie von Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien

Von Paulo Suess

I. Die Fragestellung

Die Beschlüsse der *Dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats* in Puebla vom Jahre 1979 erwähnen in ihrem historischen Aufriß das Faktum afrikanischer Sklaverei lediglich in einer Fußnote: »Das Problem der afrikanischen Sklaven verdiente unglücklicherweise nicht die nötige, von einer befreienden Evangelisation geprägte, Aufmerksamkeit der Kirche.«¹ Wer nahezu 400 Jahre Sklaverei so kurz zusammenfaßt, zeigt damit, daß die Aufarbeitung dieses Problems auch heute noch nicht ausgestanden ist. Die aus Anlaß der 100jährigen Abschaffung der Sklaverei in Brasilien von der Bischofskonferenz 1988 durchgeführte »Kampagne der Brüderlichkeit« bestätigte diesen Befund. In einer Reihe von Diözesen fand die unter dem Motto »*Ich habe den Schrei dieses Volkes gehört*« geplante Fastenaktion aufs neue »nicht die nötige Aufmerksamkeit der Kirche.« Die Erzdiözese Rio de Janeiro, zum Beispiel, ließ den von der Bischofskonferenz herausgegebenen Basistext umschreiben. Andere Diözesen haben die Fastenkampagne ausdrücklich boykottiert oder stillschweigend unterlaufen.

Das Urteil über die afrikanische Sklaverei in Lateinamerika ist also selbst 100 Jahre nach ihrer Abschaffung noch in einen völlig offenen Prozeß verflochten, der die pastoralen Optionen der Ortskirchen hier und heute tangiert. Erinnerungslosigkeit führt zu legitimierenden oder verdammenden Vorurteilen. Zur Klärung dieses Prozesses kommt dem Quellenstudium eine besondere Bedeutung zu. Eines der immer wieder zitierten, aber kaum gelesenen Quellenwerke aus dem 18. Jahrhundert, die Lehrschrift *ETÍOPE RESGATADO*, soll hier vorgestellt werden.

ETÍOPE RESGATADO, ein »theologisch-juristischer Diskurs« zur Sklavenfrage, wurde im Jahre 1758 in Lissabon veröffentlicht.² Autor war der in Bahia, Brasilien, lebende portugiesische Priester und Rechtsanwalt Manoel Ribeiro Rocha, der darin Vorschläge machte, wie afrikanische Sklaven in Brasilien vor dem Gesetz und dem Gewis-

¹ *CONCLUSOES DE PUEBLA*, Nr. 8.

² Rocha, Manoel Ribeiro. *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado*. (...) Lisboa 1758. — Zur Zeit sind mir nur drei Exemplare des Buches bekannt: eines in der Nationalbibliothek in Rio de Janeiro, ein weiteres in *The British Library*, London (vgl. *BRITISH LIBRARY GENERAL CATALOGUE OF PRINTED BOOKS*, 1975, Bd. 275, S. 45), und ein drittes in Stuttgart, in der Brasilienbibliothek der Firma Bosch, die es 1987 bei dem Antiquariat Ramer in New York erworben hat. Ein im Katalog der Bibliothek der Benediktinerabtei in Rio de Janeiro noch aufgelistetes Exemplar ist dort abhanden gekommen. Eine von mir besorgte Neuauflage des Buches erfolgt im Frühjahr 1992 durch den Verlag Vozes, Petrópolis.

sen gehandelt, gültigerweise in Besitz genommen und schließlich befreit werden sollten. Um die Leute aus dem Herrenhaus nicht aufzuschrecken, schickte der in Coimbra ausgebildete Rechtsanwalt in seiner Einleitung voraus, daß sein Vorschlag »die gleichen Gewinne und Interessen« garantiere, die augenblicklich durch das Sklavengeschäft abgedeckt seien.

Etiöpe bedeutete in der Kolonialgeschichte Amerikas *Afrikaner*, und *Afrikaner* in Amerika war über drei Jahrhunderte nahezu identisch mit *Sklave*. *Resgate* seinerseits bezeichnete *Loskauf*, *Ein- und Ablösung*, und hatte daher einen theologisch-juristischen Inhalt, der eine erlöserisch-humanistische Sorge zum Ausdruck brachte. Die Rechtsfigur des *resgate* artikuliert in analoger Weise den Loskauf von angeblich zum Tode verurteilten Stammesfeinden mit der Erlösung von zum »ewigen Tode« verurteilten Heiden.

Das Paradigma des *resgate* hatte im christlichen Portugal Manoel Ribeiro Rochas schon eine sich über mehrere Jahrhunderte erstreckende legitimatorische Tradition. Bereits in den offiziellen Chroniken der afrikanischen Conquista ist von einem Sklaverei oder Leibeigenschaft konstituierenden und gleichzeitig seelenrettenden Loskauf (*resgate*) die Rede. Bei der Schilderung, wie dem Infanten D. Henrique die ersten an der afrikanischen Küste eingefangenen Sklaven vorgestellt wurden, schrieb Gomes Eanes da Zurara im Jahre 1453 in seiner *Chronik von Guiné*: »Selbst wenn ihre Leiber sich irgendwie in Knechtschaft befinden sollten, ist das eine Kleinigkeit im Vergleich zu ihren Seelen, die nun auf alle Ewigkeit wahrhaftige Freiheit haben werden.«³ Unter den fünf Gründen, die den Infanten bewogen, »das Gebiet von Guiné aufzusuchen«, schreibt Zurara, war vor allem »der große Wunsch, den er hatte, diese Länder dem heiligen Glauben an unsern Herrn Jesus Christus hinzuzufügen (...) durch die Rettung der verlorenen Seelen, die er durch seine Mühen und Ausgaben auf den rechten Weg bringen wollte« (...).⁴

Diese nicht mehr legitimationspflichtige Sklaverei voraussetzend, erlaubte es dem ersten Jesuitenprovinzial Brasiliens, Manuel da Nóbrega, seinen Mitbruder Luís da Grã als aufmüpfigen »Eiferer der heiligen Armut« zu ironisieren. Dieser verlange vom Orden, so Nóbrega in einem Brief an den Ordensgeneral, »weder landwirtschaftlichen Grundbesitz noch Sklaven« zu haben.⁵ Und der erste Nachfolger des Ordensgründers Ignatius von Loyola, Pater Diego Laynes, billigte der Gesellschaft Jesu in Brasilien die zum Betrieb der Kollegien und Internate notwendigen Sklaven zu, sofern diese *rechtmäßig* erworben worden seien. »Sklaven zu haben für den Unterhalt der Rinderfarmen, zum Fischen oder für sonstige Arbeiten, die zur Aufrechterhaltung solcher Häuser notwendig sind, halte ich nicht für unangebracht«, lautete die Rückmeldung des Ordensgenerals vom 16. Dezember 1562.⁶

Etwa siebzig Jahre später, pries der Jesuitenprovinzial Antonio Vieira, der sich übrigens leidenschaftlich für die Freiheit der Indios einsetzte, die Sklaverei von Afrikanern in Brasilien als »großes Wunder göttlicher Vorsehung und Barmherzigkeit«. Den Sklaven

³ ZURARA, Gomes Eanes da. *Crónica de Guiné* (1453). Barcelos, Ed. Livraria Civilização, 1972, S. 80.

⁴ Ebenda, S. 45.

⁵ Brief des brasilianischen Provinzials Manuel da Nóbrega an den Ordensgeneral Diego Laynes, vom 12. 6. 1561 (S. Vicente). In: LEITE, Serafim (Hg.). *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. Bd. 3, São Paulo 1954, S. 354–366, hier 364 f.

⁶ Ebenda, S. 514.

einer Zuckermühle in Bahia konnte er im Jahre 1633 zurufen: »Oh, wenn doch die Schwarzen, die aus der Wildnis ihres Äthiopiens herausgeholt und nach Brasilien gebracht wurden, recht erkennen würden, wie sehr sie Gottes und ihrer heiligsten Mutter Schuldner geworden sind durch das, was als Verbannung, Gefangenschaft und Unglück erscheinen könnte, aber in Wirklichkeit ein Wunder, ein großes Wunder ist! Sagt mir: eure Eltern, die in der Finsternis des Heidentums geboren sind und in ihr Leben und ihr Leben beenden ohne das Licht des Glaubens und ohne Gotteskenntnis — wohin kommen sie nach dem Tode? Alle (...) kommen sie in die Hölle, und dort brennen sie jetzt und werden brennen für alle Ewigkeit.«⁷

Das religiöse Argument der Seelenrettung allein war aber nicht ausreichend, um die Wiedereinführung der Sklaverei großen Stils seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu begründen. Das Paradigma vom *resgate* meinte Befreiung von Leib und Seele. In der Rechtssprache der Conquista bedeutete *resgate* daher auch Umwandlung einer härteren Strafe in eine leichtere, so zum Beispiel der Todesstrafe, welche die Afrikaner angeblich für ihre Stammesfeinde vorgesehen hatten, in lebenslängliche Zwangsarbeit und Sklaverei. Eanes da Zurara beschrieb, »wie Antão Gonçalves den ersten Loskauf bewerkstelligt hat: (...) ihr müßt nämlich wissen«, schreibt er, »daß diese Neger (...) schon Leibeigene der andern sind aufgrund alter Bräuche, die, wie ich glaube, von der Verdammung herühren, die Noe nach der Sintflut über seinen Sohn Kam herabgerufen hatte.«⁸

Eine in Sklaverei oder Leibeigenschaft umgewandelte Todesstrafe bedeutet eben nicht *Tod*, sondern *Leben*. Christliche Sklaverei wäre nur dann sinnlos, wenn es kein Weiterleben nach dem Tode gäbe. Weil es aber das Paradies gibt, bedeutet heidnische Freiheit einen Marsch ins Unheil. Die gängige Argumentationsfigur lautete: »besser ein lebender Sklave als ein zum Tode verurteilter afrikanischer Kriegsgefangener; besser ein christlich-erlöster Sklave, als ein im wörtlichen Sinne verdammt-freier Heide.« Selbst wenn es kein Christentum gäbe, wäre, angesichts der Todesstrafe, der Loskauf in die Sklaverei das kleinere Übel. Christliche Sklaverei aber fügt dem ersten Vorteil vorläufiger Lebensrettung den zweiten endgültiger Seelenrettung hinzu. Auf diese Weise konnte ein zum Loskauf der Sklaven gegründeter Orden selbst zum Sklavenbesitzer werden. Als die Mercedarier im Jahre 1794 aus der Provinz Pará vertrieben wurden, da gehörten zu ihren vom Staat eingezogenen Gütern neben großen Ländereien und Rinderfarmen mit 30 000 Ochs, 40 000 Kühen und 8 000 Pferden auch 375 Sklaven.⁹

Mit *ETÍOPE RESGATADO*, also mit dem *losgekauften* und weiterhin versklavten *Afrikaner* in Amerika, wird die Frage nach dem »real möglichen Evangelium« im Kolonialsystem und seiner ideologischen Verzerrung durch die Legitimation von Sklaverei aufgeworfen. Diese Legitimation benötigt neben dem theologisch-religiösen Argument der Seelenrettung auch das juristische Fundament eines sog. Rechtstitels. Es mußte sich nicht

⁷ VIEIRA, António. Sermão décimo quarto (1633). In: *Sermões*. Obras completas do Pe. Antonio Vieira. Porto, Ed. Lello & Irmãos, 1951, Bd. 4, Tomo 11, Nummer 6, S. 301.

⁸ ZURARA. *Crónica*, l.c. S. 85.

⁹ Vergl. CRUZ, Ernesto. Mercedários no Pará. In: *Revista de Cultura do Pará*, II/6-7 (Jan.-Juni 1972) 97-104, hier 103 f. — Der Orden sei, so die Begründung für den Besitz von Sklaven, zum Loskauf von Christen aus muslimischer Gefangenschaft gegründet worden, deren Glaube in Gefahr gewesen sei. Für von Christen versklavte Afrikaner habe diese Gefahr ja nicht bestanden.

nur um subjektiv *gutgläubig*, sondern um objektiv *rechtmäßig* erworbene Sklaven handeln. Aber Sklaverei — auch als das auf die Lebenszeit befristete kleinere Übel — war doch mit dem Makel eines unerlösten Fluchs behaftet und konnte für die Betroffenen nicht gerade zur Frohbotschaft werden. Es müßte gelingen, in den Türspalt der Sklavenhütte — so mochten die Überlegungen von Manoel Ribeiro Rocha gewesen sein — durch »Sklaverei auf Zeit« den Fuß einer Befreiungsperspektive zu setzen, ohne die Leute aus dem Herrenhaus aufzuschrecken.

II. Das Werk

Im Kontext der Sklaverei, wo Menschen wie Kolonialwaren auf dem Markt gehandelt wurden, da schien die Perspektive eines »losgekauften Äthiopiens« und eines »befreiten Sklaven« völlig neue Horizonte menschlichen Zusammenlebens zu eröffnen. Viele, die Manoel Ribeiro Rochas Werk zitierten, ohne Gelegenheit gehabt zu haben, es zu lesen, ließen sich von dem programmatischen Titel des Buches faszinieren und feierten es als »revolutionär«, »außerordentlich« und »genial«. Um den revolutionären oder reformistischen, um den ideologischen oder prophetisch-denunziatorischen Charakter des Werkes beurteilen zu können, gilt es zunächst seinen Inhalt kennenzulernen.

Das Buch *ETÍOPE RESGATADO* hat acht Teile. Diese durchzieht in einem entwicklungslogischen *crescendo*, wie ja schon der Untertitel andeutet, der argumentative Faden vom »losgekauften Äthiopiens« bis zum »befreiten Sklaven«. Dieser freilich muß seine Freiheit im wörtlichen Sinne verdienen und in etwa 20 Jahren abarbeiten, damit seine Befreiung keinen Gewinnverlust für seinen Herrn bedeutet.

Der erste Teil des Buches behandelt den Gewissensbereich. Niemand, der unrechtes Gut kauft, erwirbt sich dadurch einen Rechtstitel über dieses Gut. So haben auch Sklavenhändler kein Recht über unrechtmäßig versklavte Afrikaner. Niemand kann im Jahre 1758 einen Sklaven kaufen, ohne Zweifel über die Rechtmäßigkeit seiner Versklavung zu haben. Die Mehrheit der Sklaven wurde unrechtmäßigerweise versklavt, so daß ihre heutigen Eigentümer die Pflicht zur Wiedergutmachung und zu ihrer Freilassung haben. Mit wenigen Ausnahmen befänden sich heute alle Sklavenhändler im Zustand der Verdammung.

Im zweiten und dritten Teil seines Werkes versucht Ribeiro Rocha diese Rechtsanomalie durch den theologisch-rechtlichen Vorschlag des Loskaufs und der Erlösung (*redenção*) zu sanieren. Der Autor schlägt einen von ihm als »klug« erachteten Mittelweg vor, der Herren und Sklaven entgegenkomme. Man müsse den Rechtsrigorismus, der die Freilassung der Sklaven bedeuten würde, vermeiden. Sofortige Sklavenbefreiung würde den Ackerbau, den Handel und »uns« alle schädigen, »die *wir* diese Sklaven haben für unsere Arbeit, Begleitung und Geschäfte und sie für notwendig halten für die menschliche Gesellschaft« (III, 23).¹⁰

¹⁰ Die in Parenthese () gesetzte Kombination von römischen und arabischen Ziffern verweist auf die Teil- und Abschnittsgliederung im Originaltext.

Der Autor schlägt eine in diesem Zusammenhang neue, in Portugal aber nicht unbekanntere Sprachregelung vor. Legitimerweise könnten die Sklavenhändler an den Küsten Afrikas die Sklaven nicht *kaufen*, sondern nur *auslösen*. Wenn der Händler seine Intention ändere — er muß ab jetzt eben wissen, daß es sich beim Kauf von Sklaven nur um Pfandrechte handelt —, könne der Sklavenhandel ruhig weitergehen. Die nun als Loskaufs- und Erlösungsakte sanierten Sklavenkäufe hätten im Gewissens- und im Rechtsbereich Gültigkeit (II, 22). In Wirklichkeit gebe es jetzt keine Sklaven mehr, sondern nur noch erlöste Abgabepflichtige oder zurückgekaufte Gefangene, die eben ihr Lösegeld zurückerstatten müßten (II, 25). Die dem Lösegeld entsprechende Arbeitszeit könnte maximal bis zu zwanzig Jahre dauern.

Im dritten Teil zeigt der Autor, daß es auch für den Gesetzesbereich kirchlicher und weltlicher Tribunale nur eine Möglichkeit gäbe, den Sklavenhandel auf rechtliche Füße zu stellen, nämlich über die Rechtsfigur des »Loskaufs von Gefangenen« (III, 4). Die Ungültigkeit des Sklavengeschäfts beruhe ja nicht auf Formfehlern — die nach der damaligen Rechtsauffassung nicht saniert werden könnten —, sondern auf materialen Mängeln (III, 9.13.14). Daher, so Manoel Ribeiro Rocha, können ungültige Kaufverträge durch Umwandlung in gültige Loskaufverträge saniert werden. Das komme allen Beteiligten zugute. Die Sklaven seien jetzt eigentlich keine Sklaven mehr, sondern zeitlich befristete Gefangene. Der Sklavenhandel könne nun guten Gewissens fortgesetzt werden. Schließlich schaffe dieser Vorschlag auch für die Richter eine gewisse Rechtssicherheit (III, 20).

Vom vierten bis zum siebten Teil beschreibt der Autor die Pflichten der Sklavenbesitzer: den Unterhalt, die Zurechtweisung und die Unterweisung. Die Umwandlung der Rechtstitel und die Perspektive der Befreiung habe ja keine unmittelbare Veränderung des Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven zur Folge.

Der vierte Teil handelt von der »Normalität« und »Reziprozität« der Pflichten zwischen Herrenhaus und Sklavenhütte. Ribeiro Rocha geht dabei — wie dies schon 50 Jahre früher der Jesuit Jorge Benci getan hatte — vom Buch Jesus Sirach aus, das »für den Sklaven Brot, Züchtigung und Arbeit« (Sir 33, 25) vorsieht.¹¹ Zum »täglichen Brot« rechnet der Autor auch Christenlehre, Erziehung, Kleidung, Gesundheitsfürsorge und sonntägliche Freizeit »zur geistlichen Weide der Seele« (IV, 18). Die Unterhaltungspflicht entspreche dem nicht bezahlten Lohn (IV, 21) und habe ihre Grundlage im Gemeinrecht, im vierten Gebot des Alten und im Liebesgebot des Neuen Testaments (IV, 14).

Im fünften Teil behandelt Rocha die Pflicht des Herrn zur Besserung und Züchtigung der Sklaven. Die Strafen müßten wohl bemessen sein. Vorbeugestrafen, wie sie vielfach auf den Plantagen, den Zuckermühlen und in der Erzausbeutung angewendet würden, bezeichnet Rocha als »Buschtheologie«, die das Gegenteil zur christlichen Theologie darstelle (V, 14). Die Strafe solle eine den Gefangenen, die ja unsere Brüder sind, »würdige Züchtigung« sein (V, 38 f).

Die Unterweisung wird im sechsten Teil des Werkes abgehandelt. Sie besteht vor allem in der sog. Christenlehre. Die Herren müßten den Sklaven das Credo, die Zehn Gebote,

¹¹ Vergl. BENCI, Jorge. *Economia Christã dos Senhores no Governo dos Escravos*. (...) São Paulo, Ed. Grjalbo, 1977 (Rom 1705).

die Kirchengebote, das Vaterunser, das Ave-Maria, die sieben Todsünden und die sieben Sakramente beibringen (VI, 11). Das erfordere von seiten der Herren Ausdauer und Geduld, von seiten der Sklaven Eifer, der durch Züchtigung oder Belohnung angespornt werden müsse (VI, 13. 15. 20).

Bei erwiesener Unfähigkeit zur Christenlehre sollte den Sklaven wenigstens ein Kurzkatechismus beigebracht werden, wie er ja in der Verfassung des Erzbistums von Bahia vorgesehen sei (V, 21–27).¹² Wenn die Sklaven selbst diese Kurzkatechese nicht auswendig lernen könnten, dann seien schließlich die Pfarrer für ihre Unterweisung verantwortlich. Die Kinder der Neuankömmlinge sollen auch ohne Zustimmung ihrer Eltern getauft werden (VI, 31–34).

Im siebten Teil des Werkes geht es um »gute Bräuche und Sitten« der Sklaven. Es sei die Pflicht eines jeden Christen, eine sonntägliche Messe zu hören, die Gebote zu beobachten, die Fasttage zu halten, täglich zu beten und die Sünden zu beichten. Zu den Sünden gehörten auch die öffentlichen Laster, wie zum Beispiel die Verfehlungen gegen die Enthaltbarkeit, Trinkereien, Spiele, übertriebene Sinnlichkeit. Das Konkubinat solle durch die Ehe saniert werden. Die Herren der Sklaven dürften die Ehen ihrer Untergebenen nicht verhindern (VII, 17f.). Im allgemeinen sollten die Laster durch Wachsamkeit, Arbeit und Züchtigung unterdrückt werden (VII, 6. 9–12). Aber auch das gute Beispiel der Herren und die Gnade der Sakramente könnten zu guten Sitten führen (VII, 20–25).

Im letzten Teil nimmt der Autor schließlich die Perspektive der Sklavenbefreiung wieder auf. Die ursprünglich-natürliche Freiheit könne auf vierfache Weise zurückgewonnen werden: durch Rückzahlung des Kaufpreises (VIII, 9–17), durch Abdiene der gesamten Unkosten (VIII, 18–23), durch den Tod des Herrn, der dem Sklaven die noch fehlende Arbeitszeit nachläßt (VIII, 24–28) und schließlich durch den Tod des Sklaven (VIII, 29–44).

III. Der Autor

Über Manoel Ribeiro Rocha, Autor von *ETÍOPE RESGATADO*, ist bis heute kaum etwas bekannt, das über die auf der Titelseite seines Werkes angegebenen Informationen hinausgeht: geboren in Lissabon; Bakkalaureus der Universität Coimbra; wohnhaft und als Rechtsanwalt tätig in der Stadt Bahia. Dort hat er bis Ende 1756 — die erste Druckerlaubnis ist am 2. März 1757 in Lissabon datiert — sein Buch *ETÍOPE RESGATADO* geschrieben. Die beiden Gutachter des Heiligen Offiziums von Lissabon, Frei Lourenço de Santa Rosa und Frei Alberto de S. Joseph Col, nannten den Autor *padre*, was in diesem Zusammenhang Weltpriester bedeutet. Da dem Werk auch keine Druckerlaubnis eines Ordensobern beigelegt wurde und er in den verschiedenen Widmungen und Anreden, die dem Buch vorausgingen, immer als »padre« bezeichnet wurde, kann mit Sicherheit gesagt werden, daß es sich bei Manoel Ribeiro Rocha um einen in der Erzdiözese

¹² Vergl. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. Lisboa 1707. Nr. 579–584.

Lissabon inkardinierten und nach Bahia entsandten »sehr eifrigen Missionar« und Welt-priester gehandelt hat.¹³

Der Name des Autors taucht zum erstenmal im Nachtragsband der *BIBLIOTHECA LUSITANA* (1759) von Diogo Barbosa Machado auf, wo seine ersten beiden Bücher, nicht aber *ETÍOPE RESGATADO* genannt sind.¹⁴ Daraus kann geschlossen werden, daß *ETÍOPE* das letzte der drei von M.R.Rocha geschriebenen Bücher war, die ja alle im Jahre 1758 publiziert wurden.

Über ein Jahrhundert später, im Jahre 1862, schrieb Inocêncio Francisco da Siva in seinem *DICCIONARIO BIBLIOGRAPHICO PORTUGUEZ*, daß er weder Geburts- noch Sterbedatum des Autors kenne.¹⁵ Inocêncio zählte erstmals unter den Werken Rochas auch *ETÍOPE RESGATADO* auf, von dem er sagte, daß er persönlich noch kein Exemplar in Händen gehabt habe.

Die von Rubens Borba de Moraes herausgegebene *BIBLIOGRAPHIA BRASILIANA* weist auf ein Exemplar des *ETÍOPE RESGATADO* im Kloster São Bento, in Rio de Janeiro, hin, das der Pastor Robert Walsh dort benützt habe.¹⁶ Walsh schreibt im Jahre 1829 in seinen *Notícias do Brasil*: »Ich erfuhr, daß es zwei Exemplare dieses Werkes in Rio gibt, in der Kaiserlichen Bibliothek und im Konvent *Santo Antonio*; ich suchte sie jedoch dort vergeblich (...). Aber der Bibliothekar des Konvents von São Bento besorgte mir ein Exemplar, aus dem ich mir einige Auszüge machte.«¹⁷ Walsh verwandelt *ETÍOPE RESGATADO* in *Etiópia Resgatada* und seinen Autor Manuel (sic!) Ribeiro Rocha in einen Vorläufer der Abolitionisten. Rocha, so behauptet Walsh, betrachte »den Sklavenhandel als Piraterie« und schlage die Befreiung der Sklaven vor, »nachdem sie ihren Herren fünf Jahre gedient hätten«.

Francisco Adolfo de Varnhagen (1816–1878) übernimmt die Informationen von Walsh, verwandelt ebenso *ETÍOPE RESGATADO* in »*Etiópia Resgatada*« und macht aus »Pater Manuel (sic!) Ribeiro da (sic!) Rocha« einen »philanthropischen Autor«, der »vorge-schlagen habe, den Sklavenhandel zu Schiff zur Piraterie zu erklären, und daß Sklaven ihre Freiheit mit fünf Jahren Gefangenschaft zurückkaufen könnten«.¹⁸ Diese Behauptungen Varnhagens halten einer Lektüre des Buches nicht stand. »Einverstanden mit dem Handel des Loskaufs von Gefangenen« [II, 9], schlägt Ribeiro Rocha »einen Mittelweg« [II, 3] vor, wobei die Zeit des Loskaufs sich bis auf zwanzig Jahre belaufen kann [II, 16 ss; II, 32; VIII, 18].

¹³ Die Druckerlaubnis des Gutachters des Heiligen Offiziums Joseph Col, spricht vom »hochwürdigen Pater Manoel Ribeiro Rocha, akkreditiert in Lissabon, Assistent in Bahia« und die des Ortsbischofs von Lissabon nennt den Autor einen »sehr eifrigen Missionar«.

¹⁴ *BIBLIOTHECA LUSITANA*. 4 Bde., Lissabon 1741–1759, Bd. 4, S. 248 f.

¹⁵ *DICCIONARIO BIBLIOGRAPHICO PORTUGUEZ*, 23 Bde., Lissabon, Imprensa Nacional, 1858 ff. Hier Bd. 6, S. 91.

¹⁶ *BIBLIOGRAPHIA BRASILIANA*. Rubens Borba de Moraes (Hg.). 2 Bde., Los Angeles/Rio de Janeiro, University of California/Livraria Kosmos Editora, 1983. Hier: Bd. 2, S. 741 f.

¹⁷ WALSH, Robert. *Notícias do Brasil* (1828–1829). 2 Bde., Belo Horizonte/São Paulo, 1985. Hier: Bd. 2, S. 148–150.

¹⁸ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. 2 Bde., São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1978 (9. Aufl.). Hier Bd. 2 (tomo 4, secção 45), S. 254.

Auch die Informationen von José Honório Rodrigues, der sich fälschlicherweise auf Band drei (und nicht auf Band vier) der *BIBLIOTHECA LUSITANA* berief, dessen Informationen er an verschiedenen Stellen korrigierte, sind irreführend.¹⁹ Nach Rodrigues ist *ETÍOPE RESGATADO* das posthume Werk eines Jesuiten Manuel Ribeiro da (*sic!*) Rocha, der »58 Jahre alt und 40 Jahre der Gesellschaft Jesu angehörend, im Jahre 1745 in Bahia verstorben sei«.²⁰ Unter den verschiedenen »Manoel Ribeiro« und »Manoel da Rocha«, die in der *BIBLIOTHECA LUSITANA* aufgezählt sind, erscheint der Autor des *ETÍOPE* erst nach seinen beiden ersten Veröffentlichungen im Jahre 1758, also im Ergänzungsband 4, von 1759, und nicht in Band 3, vom Jahre 1752.

Perdigão Malheiros, Serafim Leite, Wilson Martins, João Manoel Lima Mira, Martins Terra, René Renou und Eduardo Hoornaert — sie alle erwähnen Manoel Ribeiro Rocha und sein Werk, ohne es, in den meisten Fällen, persönlich in Händen gehabt zu haben.²¹ Selbst Ronaldo Vainfas kennt in seiner Arbeit über »Ideologie und Sklaverei« den Autor des *ETÍOPE* nur als Manuel (*sic!*) Ribeiro da (*sic!*) Rocha.²²

Im Nationalarchiv Torre do Tombo in Lissabon erscheint im Register der Kanzlei D. José I. der Name »Rocha Ribeiro (Pe. Manoel da)« am 12. Januar 1781 als Bittsteller eines Staatszuschusses und als Pfarrer der Pfarrei S. José.²³ Es ist vorstellbar, daß Manoel Ribeiro Rocha an seinem Lebensabend von Bahia nach Lissabon zurückgekehrt ist und als Pfarrer von S. José seinen Lebensabend beschlossen hat. Möglicherweise hat ihm seine schriftstellerische Tätigkeit und seine Freundschaft mit den Jesuiten — nach deren Vertreibung im Jahre 1760 und nach der Abdankung des Erzbischofs — in Brasilien Verdruß eingebracht. Aber bis jetzt gibt es keine zwingenden Hinweise für die Identität des Manoel Ribeiro Rocha — Pater, Rechtsanwalt, Schriftsteller — mit Manoel Ribeiro da (*sic!*) Rocha, dessen zittrige Handschrift am 9. Juni 1781 zum letzten Mal im Totenbuch der Pfarrei S. José zu finden ist.

¹⁹ Vergl. *BIBLIOTHECA LUSITANA*, Bd. 3, Stichwort »P. Manoel Ribeiro«, S. 351, mit Bd. 4, Stichwort »Manoel Ribeiro da Rocha, S. 248 f.

²⁰ RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil*. Primeira Parte: Historiografia Colonial. São Paulo, Ed. Companhia Nacional, 1979, S. 416.

²¹ Vergl. MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil*. 2 Bde., Petrópolis, 1976, Bd. 2, S. 81. — LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 Bde., Lissabon/Rio de Janeiro, 1938. Hier Bd. 2, S. 351, Fußnote 1. — MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. Bd. 1, São Paulo, 1977, S. 383 ff. — LIMA MIRA, João Manoel. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo 1983, S. 217. — TERRA, Martins J.E. *O negro e a Igreja*. São Paulo, 1984, S. 89 f. — RENO, René. *Religion et société au Brésil au XVIIIe siècle*. Nanterre, 1987, S. 1012. — HOORNAERT, Eduardo. *Padres e escravos no Brasil-Colônia*. In: *Vida Pastoral*, XXIX/138 (jan.-fev. 1988) 21–26, hier 26.

²² Vergl. VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1986. Vainfas befaßt sich relativ ausgiebig mit *ETÍOPE RESGATADO*, ohne besonders auf die ideologische Funktionalität zwischen Portugal und Brasilien im damaligen historischen Kontext einzugehen (vergl. S. 98 f.; 110–112; 115 f.; 141–148).

²³ Vergl. *Índice da Chancelaria de D. José I.; Doações, Ofícios, Mercês, Privilégios*, Bd. 141, S. 346 f. — In den *Registros Paroquiais do Distrito e Conselho de Lisboa*, Freguesia de S. José (Obitos, livro 7), erscheint die Unterschrift eines Pfarrers Manoel da Rocha Ribeiro, vom 6. 10. 1780 bis zum 9. 6. 1781.

IV. Legitimation aus der Bibel

Wie eingangs bereits erwähnt, war das Paradigma vom »Loskauf« (*resgate*) schon drei Jahrhunderte vor Manoel Ribeiro Rocha ein ideologisches Werkzeug, um die Sklaverei im Dienst von Gott und König in ein humanitäres Hilfswerk und eine christliche Wohltat umzudeuten. Der Hofchronist Gomes Eanes de Zurara führte zur Begründung der Sklaverei ein sich damals jeder Legitimationspflicht entziehendes Argument der Tradition und göttlichen Vorsehung ins Feld. Es sei ja »aufgrund alter Bräuche«, die wohl »von der Verdammung herrührten, die Noe nach der Sintflut über seinen Sohn Kam herabgerufen hatte«, daß die Afrikaner untereinander Frondienste und Sklaverei praktizierten.²⁴

Das Alte Testament verstand unter Äthiopien das Gebiet südlich des heutigen Assuan (Ez 29, 10), das ursprünglich *Kusch* und später Nubien genannt wurde. Aus *Kusch* sollte nach Isaias (18, 1–7) ein Volk mit »bronzefarbener Haut« kommen, um Jahve am Sionsberg anzubeten. Die Taufe des Äthiopiens in der Apostelgeschichte (8, 26 ff.) hat diesen literarisch-theologischen Hintergrund. Der Äthiopier bittet hier um Erklärung des Isaias-textes über den Gottesknecht. In der messianischen Zeit entdeckt das von den Enden der Welt kommende Volk die Bedeutung des Gottesknechtes in der von Knechtschaft befreienden Taufe, die es dem Äthiopier ermöglicht, »voller Freude seinen Weg fortzusetzen«.

Im griechisch-römischen Altertum wurde mit Äthiopien ganz Afrika südlich Ägyptens und später auch die Länder des Indischen Ozeans und Indien selbst bezeichnet. Aus der geographischen Bezeichnung *Kusch* wurde *Aethiopia*, und aus dem Volk mit »bronzefarbener Haut« wurden *Aithiopes*, »Brandgesichter«.²⁵ Die griechische und lateinische Bibelübersetzung — LXX und Vulgata — folgten hier dem landesüblichen Sprachgebrauch. Damit war der Weg für den verallgemeinernden Gebrauch von »Äthiopier« als »Afrikaner« oder »Dunkelhäutiger« vorbereitet.

Die koloniale Christenheit griff immer wieder auf die Bibel zurück, um die Sklaverei der *Äthiopier/Afrikaner* zu rechtfertigen. Das Buch Genesis bezeichnet die Sklaverei der Nachkommen Kams zwar als Fluch (Gen 9, 18 ff.), aber — so wurde argumentiert — ein Teil der aus der Sintflut hervorgegangenen Menschheit sei eben der schicksalhafte Träger dieses Fluches.

Auch im Neuen Testament sei vom Christen Philemon nicht gefordert worden, seinen flüchtigen und nun getauften Sklaven Onesimus freizulassen. Paulus schickte ja Onesimus wieder seinem Herrn Philemon zurück, forderte diesen aber auf, den entlaufenen Sklaven wie einen Bruder zu behandeln (Phm 8 ff.; Kol 4, 9). Aber Sklave und Bruder, Sklaverei und Brüderlichkeit waren im Kolonialsystem schlecht auf einen Nenner zu bringen. Und schließlich habe der Apostel Petrus die Sklaven ermahnt, sich »aus Liebe zu Gott« ihren Herren zu unterwerfen — »nicht nur den guten und vernünftigen, sondern auch den launenhaften« (1 Petr 2, 18).

²⁴ ZURARA. *Crónica*, I. c. S. 85.

²⁵ Wahrscheinlich handelt es sich um ein Kompositum aus $\alpha\dot{\iota}\theta\omega$ (brennen, lodern, leuchten) und $\acute{\omega}\psi$ (Gesicht, Auge, Antlitz), Vergl. das Stichwort $\text{A}\dot{\iota}\theta\omicron\psi$ in: BAILLY A. *Dictionnaire grec français*. Paris 1990.

Die neue Bruderschaft »in Christus« und die Eucharistiegemeinschaft nährten im frühen Christentum jedoch den Traum struktureller Veränderung asymmetrischer Sozialbeziehungen. Möglicherweise war es dieser Traum und die konkrete Verheißung, daß eines Tages die Letzten auch geschichtlich-konkret die Ersten sein würden, welche den Grundstoff für die Legende geliefert hatten, daß der bei Paulus erwähnte Sklave Onesimus eines Tages Bischof von Ephesus geworden sei.²⁶ Schließlich wurde aus der Verheißung historische Wirklichkeit, als im Jahre 217 der ehemalige Sklave Calixtus zum Papst Calixtus I. (217–222) gewählt worden war. Aber dies blieb eine Ausnahme in der Geschichte der Kirche. Die Bekehrung Kaiser Konstantins zum Christentum markiert die Wende.

Auch die Schriftlektüre Rochas bildet da keine Ausnahme. Er hatte ja keine Option für die Sklaven getroffen, sondern versuchte, in einer Art Schiedsrichterrolle zwischen Herrenhaus und Sklavenhütte zu vermitteln. Den einen stellte er die gleichen Gewinne in Aussicht, den andern die Freiheit. Aber in einem System struktureller Unterdrückung entgeht der sich zwischen die Parteien stellende Vermittler dann schließlich doch nicht der kolonialen Grundoption für die Herren. Die Bibel Rochas ist nicht die Bibel der Gerechtigkeit einklagenden Propheten, sondern die der tröstenden Weisheitsbücher. Mehr als 80 % seiner Schriftzitate erscheinen erst ab dem fünften Teil des Buches, um vorweggetroffene Behauptungen zu untermauern.

Die koloniale Schriftexegese Rochas, sekundiert von den Moraltheologen Luis de Molina, Fernando Rebello und Thomás Sánchez, mußte sich aufgrund ihrer Systemlogik auf einen spiritualisierend-paternalistischen Fundamentalismus versteifen, der Afrikaner als Sklaven und später als Lohnarbeiter, nicht aber als Konfratres in Ordenskonventen und Pfarrhäusern zuließ. Noch bis zur Mitte dieses Jahrhunderts gab es bei einer Reihe von Orden und Kongregationen Brasiliens ein statutarisches Zulassungsverbot für Schwarze. *Offenbarung, Tradition und Vernunft*, die drei klassischen Quellen christlicher Theologie, sind — wie die Geschichte zeigt — nicht unschuldig-neutral abrufbar. Nur historisch-kulturell artikuliert und aus der evangelischen Perspektive der *Armen* (Lk 4, 18; 7, 22), der *Kleinen* (Mk 9, 42; Lk 10, 21), der *Verlorenen* (Lk 15), der *Letzten* (Mk 9, 34) und der *Anderen* (Mt 8, 5 ff.; Lk 10, 33 ff.) erzeugen sie jenes Licht, das es den Christen ermöglicht, in der »Befreiung der Gefangenen« Praxis und Imperativ ihres Gründers zu erkennen.

V. Der Kontext

Die Sklaverei einer Epoche konfrontiert den historischen Betrachter in besonderer Weise mit strukturellen Fragen ökonomischer Ausbeutung und sozialer Ungleichheit und mit ihrer Legitimation in einer bestimmten Gesellschaftsformation. Im engeren Sinne geht es um die Ausbeutung der Arbeitskraft und um den Kolonialwarencharakter nicht

²⁶ Diese Legende hat als historischen Hintergrund den Brief des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien an die Gemeinde von Ephesus (1, 3), in dem liebevoll an einen nicht weiter identifizierbaren Bischof Onesimus erinnert wird (P. G. 5, 644 ff.)

nur der Arbeit, sondern insbesondere der arbeitenden Menschen. Gesetzgebung und Theologie sind im kolonialen Kontext nicht die »vorläufigen« Begründer dieser Praxis, sondern ihre »nachläufigen« Rechtfertiger. Dies muß nicht unter allen Umständen so sein. Wo sich die Herrschaftsstrukturen zu verändern beginnen, können Gesetze auch der Wirklichkeit vorauslaufen und gegen den Willen der am Sklavengeschäft Beteiligten die Abschaffung der Sklaverei dekretieren. Auch Theologie kann — in gewissem Sinne muß sie das, will sie nicht zur Ideologie gerinnen — eine antizipierende Rolle spielen und gegen den Zeitgeist anlaufen.

Der in Salvador da Bahia bis Ende 1756 geschriebene und in Lissabon im Juni 1758 veröffentlichte »theologisch-juristische Diskurs« des Manoel Ribeiro Rocha interessiert sich — laut Druckerlaubnis des Königlichen Hofes — »sehr für das geistliche Reich Christi und für die Königliche Krone«. Dieser Diskurs ist einerseits Reflex der auf Sklavenarbeit beruhenden Basisverhältnisse; andererseits will er aber auch diese Verhältnisse durch den Vorschlag einer zeitlich befristeten Sklaverei verändern. Wer mit einem so heiklen Thema in der Metropole Portugal und im Kolonialland Brasilien den Beifall der herrschenden Klasse erntete, der mußte schon einen sehr »ausgewogenen« Reformvorschlag machen. Um diese »Ausgewogenheit« des ETÍOPE RESGATADO zu charakterisieren, sollen einige Elemente zum sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts anbahnenden wirtschaftlichen Strukturwandel, zu den politisch-rechtlichen Verhältnissen zwischen Portugal und Brasilien und schließlich zur Sozialstruktur der Erzdiözese Bahia eingebracht werden.

Strukturwandel

Für die Metropolen war es stets nötig, ihre Märkte mit konkurrenzfähigen Waren aus den Kolonien zu versorgen. Andererseits wurde es mit der beginnenden Industrialisierung des 18. Jahrhunderts unabdingbar, eine wachsende Nachfrage durch eine Produktionsweise zu fördern, welche die in den Anfängen befindliche Akkumulation von Kapital, und damit die Kaufkraft von immer breiteren Schichten, begünstigte. Dieser komplexen Interessenlage — billige Waren aus der Kolonie und Kapitalbildung in der Metropole — versuchte Portugal durch die schrittweise Abschaffung der Sklaverei im eigenen Land und durch ihre staatliche Förderung und Kontrolle in Brasilien gerecht zu werden.

Die portugiesische Wirtschaft war nie von Sklavenarbeit abhängig, obwohl der Sklavenhandel seit der Mitte des 15. Jahrhunderts zu einem einträglichem Geschäft geworden war.²⁷ Im Jahre 1551 waren von den 100 000 Einwohnern Lissabons etwa 10 000 Sklaven. Um das Jahr 1620, bei einer Bevölkerung von 165 000 Einwohnern, überschritt die Zahl der Sklaven Lissabons kaum die Ziffer 10 000, war also von 10 % auf 6 % abgesunken.²⁸

Für Brasilien lagen die Dinge anders. Brasilien war der typische Fall eines peripheren Landes im Kolonialsystem mit der Aufgabe, ganz bestimmte Waren — Zucker, Tabak,

²⁷ Vergl. TINHORÃO RAMOS, José. *Os negros em Portugal*. Lissabon, Ed. Caminho, 1988, S. 55 ff. und S. 78 ff.

²⁸ Vergl. FALCON, C. Francisco/NOVAIS, A. Fernando. A extinção da escravatura africana em Portugal no quadro da política económica pombalina. In: *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. XLIII, Bd. 1, São Paulo (1973): 405–425, hier 408.

Baumwolle, Kakao, Bodenschätze — billig für den Markt der Metropole bereitzustellen. Da die kapitalistische Marktwirtschaft jedoch die Produktivkraft als Ware und den Arbeitslohn als Profitquelle betrachtet, wird Sklavenarbeit bei der Integration des reinen Merkantilismus in den Kapitalismus immer durch sog. freie Lohnarbeit ersetzt. Lohnarbeit ist in dieser neuen Konstellation profitträchtiger als Sklavenarbeit, die ja durch den Kaufpreis des Sklaven einen »Lohnvorschuß«, das heißt, Kapitalinvestition erfordert und einen gesicherten Arbeitsplatz garantiert. Im Gegensatz zu den Sklaven konnten freie Lohnarbeiter bei Konjunkturschwankungen jederzeit entlassen werden.

In diesen neuen Verhältnissen, in denen Lohnarbeit gewinnbringender war als Sklavenarbeit, wurde es notwendig, einen gewissen Überschuß an freien Arbeitskräften und die ausschließliche Kontrolle des Arbeitsmarktes zu garantieren. Im Falle Brasiliens, und dies gilt für die meisten Länder Lateinamerikas, war ursprünglich weder der Überschuß an Arbeitskräften noch die Ausschließlichkeit des Arbeitsmarktes garantiert. Jeder Arbeiter — die Indios haben dies immer wieder gezeigt — konnte sich im Landesinnern ein Stück Land nehmen und bewirtschaften. Subsistenzwirtschaft garantiert dem einzelnen zwar einen relativ großen Freiheitsraum, trägt jedoch — vom Gesichtspunkt kapitalistischer Marktwirtschaft aus — nichts für die Entwicklung des Landes bei. Subsistenzwirtschaft lebt sozusagen am marktwirtschaftlichen System, an den durch Waren und Arbeit erzeugten Gewinne des Staates und der privaten Hand, vorbei.

Dies erklärt, warum im brasilianischen Kaiserreich (1822–1889), das für die Sklaven ja nicht Unabhängigkeit, sondern nur die Fortsetzung kolonialer Verhältnisse bedeutet hat, der Sklavenbefreiung ein Gesetz zur »Bodenversklavung« an Kapital und Großgrundbesitz und zum Import freier Lohnarbeiter vorausgeschickt worden ist. Dieses *Gesetz für Grund und Boden* aus dem Jahre 1850, ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der gesamten Abolitionsgesetzgebung Brasiliens.²⁹ Es versperrte den im Jahre 1888 befreiten Sklaven von vornherein den Zugang zu Landwirtschaft und Subsistenzwirtschaft. Gleichzeitig sorgte eine wohl kalkulierte Immigrationspolitik, die europäische Siedler ins Land lockte, dafür, das Land, vor allem den Süden, endgültig in Besitz zu nehmen, wie in Artikel 12 des Bodengesetzes vorgesehen, in Kolonien zusammenzufassen, und den nötigen Überschuß an Arbeitskräften zu garantieren. Weitsichtige Politiker, wie Joaquim Nabuco (1849–1910), haben den Zusammenhang zwischen Sklavenbefreiung und Landreform früh erkannt, ohne jedoch die Landfrage jemals in den Griff zu bekommen. In einer Wahlkampfrede in São José de Riba-Mar, am 5. November 1884, erklärte Nabuco: »Ich trenne nicht mehr die zwei Fragen, die der Emanzipation der Sklaven und jene der Demokratisierung des Bodens. (...) Es ist nicht gerecht, daß ein System von Gesetzen, das vom Monopol der Sklaverei ausgedacht worden ist, mitten im Überfluß Elend produziert

²⁹ Das Gesetz, das über Grund und Boden im Kaiserreich befindet, wurde zwei Wochen nach dem sog. Gesetz Eusébio de Queiroz verabschiedet, das die Sklavenbefreiung durch das Verbot des überseeischen Sklavenhandels einleitete. Vergl. Lei Nr. 581, vom 4. 9. 1850 und Lei Nr. 601, vom 18. 9. 1850. In: *Collecção das Leis do Império do Brasil de 1850*, Bd. 9, Teil 1., S. 267–270 und 307–313. Artikel 1 des Bodengesetzes, vom 18. 9. 1850, bindet den Landerwerb an Kauf (Kapital), und Artikel 18 bestimmt die dadurch gewonnenen Mittel für die Einfuhr von freien Landarbeitern. Beide Maßnahmen — die Bindung des Landerwerbs an die Kaufkraft und die Einfuhr von Landarbeitern — haben den 38 Jahre später »befreiten« Sklaven den Zugang zum Ackerland nahezu unmöglich gemacht.

und, angesichts einer neuen Welt, die Kräfte lahmlegt, die nichts anderes als Arbeit fordern.³⁰

Gesetzgebung zur Sklavenbefreiung in Portugal

Der »losgekaufte Äthiopier« versetzt uns in die Zeit des Sebastião José de Carvalho e Melo, der über 25 Jahre Staatssekretär und Erster Minister des portugiesischen Königs D. José I (1750–1777) war. Im Jahre 1770 wurde er mit dem Titel eines Marquis de Pombal versehen, mit dem er auch in die Geschichte einging. Es war Pombal, der die Abschaffung der Sklaverei in Portugal, die »Befreiung« der Indios von den Jesuiten — in Wirklichkeit war es eine Befreiung der Indios für den Arbeits- und Warenmarkt — und forcierte Sklaverei in Brasilien auf einen gemeinsamen gesetzlichen Nenner gebracht hat.

Die Gesetzes- und Verwaltungsmaßnahmen Pombals zeigen eine von politischem Opportunismus und ökonomischen Gewinnraten geleistete Staatsräson ohne ethische Grundsätze. So konnten zwei vom 20. März 1758 datierte königliche Briefe, die an den Bischof von Makau und an den Vizekönig von Indien gerichtet waren, die Sklaverei für »barbarisch« erklären und sich besorgt darüber zeigen, daß die Sklaverei in China ja »die christliche Religion verhaßt« machen könnte, während gleichzeitig die Krone aus dem Sklavengeschäft Brasiliens harte Münze gewann.³¹ Ob sich die christliche Religion nicht vielleicht auch bei den afrikanischen Sklaven Brasiliens verhaßt machen könnte, war offensichtlich keine relevante Frage.

Um die Kolonialwaren für den europäischen Markt zu garantieren, mußten zunächst die Arbeitskräfte für die Plantagen Brasiliens sichergestellt werden. Folglich verbot ein Brief in Gesetzesform vom 14. Oktober 1751 den Sklavenexport in Länder außerhalb des Herrschaftsbereichs Portugals.³²

Nachdem in Europa sich mehr und mehr Lohnarbeit durchgesetzt hatte, mußte auch Portugal nachziehen und dafür Sorge tragen, daß die Sklaveneinfuhr verboten wurde. Ein Gesetzesbrief vom 19. September 1761 verbot die Einfuhr von Sklaven Amerikas, Afrikas oder Asiens nach Portugal. Der Gesetzgeber fügte drei Gründe dafür an. Erstens sei Sklaverei ja »gegen die Gesetze und Bräuche anderer Höfe«; zweitens würden diese Sklaven ja in Brasilien »merklich zum Ackerbau und zur Erzausbeutung fehlen«; drittens würden Sklaven in Portugal Arbeitslosigkeit für die Lohnarbeiter und Müßiggang für die Jugend mit sich bringen.³³

Schließlich galt es noch gesetzlich zu verhindern, daß Sklaverei zu einer Art »Erbkrankheit« wurde. Die schon in der Metropole lebenden Sklaven durften die Sklaverei also nicht über ihre Nachkommenschaft weitergeben. Daher erklärte der Gesetzesbrief

³⁰ NABUCO, Joaquim. *Obras Completas*. São Paulo, Ed. Instituto Progresso, 1949, Bd. 7, S. 286 f.

³¹ *Suplemento à Collecção da Legislação Portuguesa (1750–1762)*. SILVA, Antonio Delgado da (Hg.). Lissabon 1842, S. 507–509 [SCLP].

³² *Collecção da Legislação Portuguesa (1750–1762)*. Bd. 1, SILVA, Antonio Delgado da (Hg.). Lissabon 1830, S. 119 f. [CLP/Bd. 1]. Auch SCLP, S. 111 f.

³³ Ebenda, CLP/Bd. 1, S. 811 f.

vom 16. Januar 1773, daß die Kinder von Sklavinnen frei und »für alle Berufe, Ehren und Würden fähig seien«. ³⁴

Die Sklavenbefreiung in Portugal schuf jedoch Probleme für die Schifffahrt zwischen Ländern, in denen die Sklaverei abgeschafft worden war, und solchen, wo sie weiterhin praktiziert wurde. Schließlich konnte jeder Küchensklave eines brasilianischen Schiffes an den Häfen Portugals an Land gehen und auf seiner Freilassung bestehen. Der Gesetzesbrief von 10. März 1800 saniert diese Situation, indem er erklärt, daß der Gesetzesbrief von 1761 nicht auf Schiffsmannschaften von Übersee angewendet werden könne. ³⁵

Während Marquis de Pombal die Sklaverei in Portugal abschaffte, versuchte er sie in Brasilien zum Staatsgeschäft zu machen. Unter seiner Herrschaft sollte die gesamte Versorgung Brasiliens, der Handel und die Schifffahrt, zum Staatsmonopol werden. Staatliche Handelskompanien — wie es sie für französische Kolonien schon seit 1685 gab ³⁶ — waren nun im Norden des Landes auch für den Sklavenhandel zuständig. ³⁷ In Bahia schuf Pombal im Jahre 1751 — gegen die in der *Mesa do Bem Comum dos Homens de Negócio* organisierten Geschäftsleute — eine staatliche Aufsichtsbehörde für das Zucker- und Tabakgeschäft. ³⁸ Ihm wollte er auch den Sklavenhandel übertragen, der in den Händen von 24 Schiffseigentümern lag. Um deren Monopol zu brechen, erklärte eine Gesetzesverordnung vom 30. März 1756 — also zur Zeit, da Manoel Ribeiro Rocha seinen Diskurs verfaßte — den Sklavenhandel Bahias »frei und allgemein zugänglich für alle, die sich an diesem Geschäftszweig beteiligen wollen«. ³⁹ Jeder Eigentümer eines für den Transatlantikverkehr geeigneten Schiffes konnte sich nun privat am Sklaventransfer beteiligen. Die dadurch entstehende Unordnung sollte dazu dienen, später die staatliche Hand auf diesen Geschäftszweig zu legen. In Bahia ist dies Pombal jedoch nicht gelungen. Die humanitären Warnungen Rochas zum privatwirtschaftlich organisierten Sklavenhandel paßten also durchaus in das auf Verstaatlichung abzielende Konzept des portugiesischen Staatssekretärs.

Kirchliche Verhältnisse

Über die kirchliche Struktur der Erzdiözese Bahia und die soziale Zusammensetzung ihrer Pfarreien zur Zeit der Niederschrift von *ETÍOPE RESGATADO* gibt es relativ gute Informationen. Es handelt sich um kolonial-kirchliche Strukturen, in denen die portugiesischen Könige schon über zweihundert Jahre die Patronatsrechte ausübten. Im Jahre 1755 — das Erdbeben hatte gerade große Teile Lissabons zerstört — forderte die Krone von den Bischöfen, die ihr ja durch das Kirchenpatronat unterstanden, im Mutterland und

³⁴ CLP/Bd. 2 (1763–1774), S. 639f. — Vergl. FALCON, C. Francisco/NOVAIS, A. Fernando. A extinção da escravatura africana (...). In: *Anais*, l. c., S. 419f.

³⁵ CLP/Bd. 4 (1791–1801), S. 611.

³⁶ Vergl. Déclaration du Roi, pour l'établissement d'une Compagnie sous le titre de la Compagnie de Guinée (Versailles, Janvier 1685). In: *CODE NOIR*. Paris 1767, S. 10–27.

³⁷ Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755–1777) und Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759–1780).

³⁸ Junta (oder Mesa) de Inspeção do Açúcar e Tabaco.

³⁹ Arquivo do Estado da Bahia, 72f., 244. Vergl. VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Ed. Corrupio, 1987, S. 102f.

in den Kolonien Berichte über ihre Diözesen und Pfarreien an. Im Berichtsjahr 1757 umfaßte die Erzdiözese São Salvador da Bahia — bis 1763 Hauptstadt Brasiliens — 49 Pfarreien, von denen 20 erst im Jahre 1718 gegründet worden waren.⁴⁰

Bahia im Jahre 1757 ist, vor allem im Landesinnern, eine Diözese, deren Gläubige mehrheitlich Negersklaven sind, die auf den Zuckermühlen und den Plantagen arbeiten. In gewissem Sinne ist es ein Abbild jenes Brasiliens, in dem man die Sklaven für eine Notwendigkeit und die Indios für ein Hindernis hält. Roberto de Brito Gramacho, Vikar der Pfarrei des S. Bonaventura de Poxim, zum Beispiel, hielt sein Pfarrgebiet »heimgesucht und besetzt von den Indionationen *Pataxó* und *Anaxó*, die der Autorität des Staates Minas entlaufen, nun in diesen Wäldern wie innerhalb schützender Mauern herumstreifen, und hinter jedem Baumstamm muß man einen Indio fürchten, denn wo man am wenigsten daran denkt, da kommt der Pfeil daher«.⁴¹

Die Berichte der Stadtpfarreien sprechen jeweils nur von »einigen Sklaven«. In den Landpfarreien dagegen stellten die Negersklaven die absolute Mehrheit dar. Der »Bericht der Pfarrei Nossa Senhora do Rosário do Cayrú« registriert 2210 Seelen: »Die Mehrheit dieser Leute sind schwarze und dunkelhäutige Gefangene«. In der Pfarrei *Nossa Senhora da Purificação de Santo Amaro do Reconcavo da Bahia*, die verschiedene Zuckermühlen hat, werden von 6429 Seelen 1163 unter die »gänzlich Ungebildeten« gerechnet, die nicht zur Kommunion zugelassen waren. »Der größte Teil der Herdfeuer dieser Pfarrei gehört sehr armen Leuten, Sklaven, Freigelassenen, Alten und Verelendeten, und der größte Teil der Seelen sind schwarze Sklaven, die auf den Zuckermühlen oder auf den Zuckerrohrplantagen arbeiten. Es gibt Zuckermühlen mit mehr als 100 Sklaven und mehr als 30 Plantagenarbeiter, in deren Häuser es wenige Weiße gibt (...). Mit wenig Leuten kann man keine Zuckerrohrplantage betreiben, und mit weniger als 40 Sklaven kann keine Zuckermühle gewinnbringend produzieren.«⁴² Auch in der Pfarrei S. Pedro de Itaripipe, in der 15 Zuckermühlen existieren, sind die 4252 Pfarreiangehörigen »mehrheitlich Schwarze«. Und in der Pfarrei S. Estevão do Jacuibe, die erst 1751 gegründet worden war, gibt es unter 1350 Seelen nur 20 Weiße.

In den Pfarreiberichten von 1757 werden auch Ordensleute — Jesuiten und Karmeliten — Sklaven- und Zuckermühlenbesitzer genannt. Körperliche Arbeit war auch in Frauenklöstern verachtet. Daher ist auch dort eine relativ große Zahl von Sklavinnen und Sklaven anzutreffen. Im Jahre 1775 hatten die 81 Klarissen von Salvador da Bahia 290 Sklavinnen, 40 freigelassene Sklavinnen und 8 Sklaven. Und die 48 Ursulinenschwestern hatten 71 Sklavinnen, 15 freigelassene Sklavinnen und 2 Sklaven.⁴³ Bei der Seelsorge der Pfarreien Bahias ging es hauptsächlich um Sakramentenspendung, so wie sie in den *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* vom Jahre 1707, die Manoel Ribeiro

⁴⁰ Lista das informações e discripções das diversas freguezias do Arcebispado da Bahia, enviadas pela Frota de 1757, em cumprimento das Ordens regias expedidas pela Secretaria d'Estado do Ultramar, no anno de 1755. In: INVENTÁRIO DOS DOCUMENTOS RELATIVOS AO BRASIL EXISTENTES NO ARCHIVO DE MARINHA E ULTRAMAR DE LISBOA. CASTRO E ALMEIDA, Eduardo de (Hg.), Rio de Janeiro, Bibliotheca Nacional, 1913, Bd. 1, Bahia 1613–1762, S. 178–234.

⁴¹ Ebenda, S. 186.

⁴² Ebenda, S. 201 ff.

⁴³ Cf. AZZI, Riolando/REZENDE, Maria Valéria V. A. vida religiosa feminina no Brasil Colonial. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1983, S. 50.

Rocha mehr als zwanzigmal zitiert, vorgesehen war. In der Erzdiözese Bahia scheint es auch keinerlei »Nachwuchsprobleme« zum Klerikerstand gegeben zu haben. Im Gegenteil, der Erzbischof von Bahia, D. José Botelho de Mattos, klagt in einem Schreiben an den Königlichen Hof vom 5. September 1757 »über die außerordentliche Zahl von Individuen, die sich weihen lassen möchten, und über die Unannehmlichkeit, die ihm die Vielzahl von Bitten und Empfehlungsbriefen bereitete, die man deshalb an ihn richtete«. ⁴⁴

Im Jahr 1758, in dem ETÍOPE RESGATADO in Lissabon gedruckt wurde, ließ Francisco Xavier de Mendonça Furtado, der Bruder Pombals und Gouverneur der Staaten Pará und Maranhão, eine Art Grundgesetz für die Indiodörfer seines Staates drucken, das zum offenen Konflikt mit den Jesuiten geführt hat. ⁴⁵ Das sog. *Direktorium* bestätigte das Gesetz vom 6. Juni 1755, das die Versklavung von Indios verbot, und entzieht den Ordensleuten — im Namen der Freiheit für die Indios — endgültig die weltliche Gewalt über das Indiodorf. Das *Direktorium* will — da Indios nicht versklavt werden durften — die Integration der Indios in den freien Waren- und Arbeitsmarkt und zerstört daher ihre Subsistenzwirtschaft und ihre von der Jesuitenmission noch aufrechterhaltenen kulturellen Besonderheiten von Sprache und Organisation.

Weil die Jesuiten im Amazonasgebiet dem Zugriff auf die indianische Arbeitskraft widerstanden hatten, wurden sie im Jahre 1760 des Landes verwiesen. Auch aus Bahia wurden sie vertrieben, wo es damals keine strukturelle Konfliktsituation zwischen Staat und Kirche gegeben hat. Während es aufgrund der Indiofrage immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen staatlich-administrativer Obrigkeit und Kirchenvertretern gekommen war, gab es um 1758 in Fragen der Negersklaverei keine grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten zwischen Staat und Kirche. In der Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich in der Kirche Bahias keine prophetische Stimme gegen die Sklaverei erhoben.

Der Erzbischof von Bahia, José Botelho de Mattos, der die Vertreibung der Jesuiten nicht gebilligt hatte — es gab dafür in Bahia ja auch keinen Grund —, erhielt vom König ungebeten seine Entlassungsurkunde zugesandt. Selbst der Apostolische Nuntius Portugals wurde des Landes verwiesen. Zwischen den Jahren 1760 und 1770 gab es keine diplomatischen Beziehungen zwischen dem Kirchenstaat und Portugal. Das Jahr 1760 war ein sehr stürmisches Jahr für die Patronatskirche.

VI. Rückbesinnung und Perspektiven

Nach der Jesuitenvertreibung und dem Bischofswechsel dürfte Manoel Ribeiro Rocha wohl kaum ein vielgelesener Autor in Bahia gewesen sein. Nur in einem unabhängigen und an seiner eigenen Entwicklung interessierten Brasilien konnte schließlich ökonomische Vernunft auch Sklavenbefreiung in ihr Kalkül aufnehmen. In Brasilien aber war die

⁴⁴ *INVENTARIO DOS DOCUMENTOS*, Bd. 1, l.c. S. 176.

⁴⁵ *Directório, que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrário*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1758. In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo, Ed. Loyola, 1983, S. 129–167.

Befreiung der Sklaven zunächst nicht das Ergebnis seiner Unabhängigkeitserklärung (1822), wie das in den anderen lateinamerikanischen Ländern der Fall war. Die portugiesische Kolonisation hat keinen Simon Bolivar hervorgebracht. Sklavenbefreiung in Brasilien war der durch das »Gesetz des Grund und Bodens« von 1850 — also durch Landmonopol für Staat, Kapital und Großgrundbesitz — schon angefaulte Apfel, der 1888 — vor allem durch den Einsatz liberaler und antikirchlicher Kräfte — vom Baume des greisen Kaiserreiches fiel. Dies stellt die brasilianische Nation und auch die Kirche vor schwierige Fragen ihrer Identität. Wie sollen die Nachfahren der Sklaven all jene biblischen Texte lesen, die von der Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens sprechen, wo doch die Begegnung mit dem Christengott der Beginn der Sklaverei ihrer Väter war? Wie ist es erklärlich, daß die brasilianische Kirche, die ja an der Basis ihrer Getauften mehrheitlich, oder doch wenigstens zu 50 %, aus sog. Farbigen besteht, in ihrer bischöflichen Spitze nur mit 3 % durch Dunkelhäutige oder Schwarze repräsentiert ist? Für die große Mehrheit des Volkes ist Entkolonialisierung, Unabhängigkeit und Befreiung an kein historisch abrufbares Datum der Vergangenheit gebunden, sondern bleibt eine Aufgabe der Zukunft.

Die lobenden Worte über den Autor, die dem *ETÍOPE RESGATADO* vorausgehen — sei es in der Gedichtform seiner jesuitischen Freunde oder in der Kanzleisprache des Heiligen Offiziums, der Erzbischöflichen Kurie oder des Königlichen Palastes — zeigen, daß der zeitgeschichtliche Kontext den Vorschlag von Manoel Ribeiro Rocha begünstigt hat. Sklaven nach 20jähriger Arbeitszeit zu befreien, schien »vernünftig« zu sein, wenn man davon ausging, daß ein Sklave in fünfjähriger Arbeitszeit seinen Kaufpreis abgearbeitet hatte.⁴⁶ Jeder Sklave mußte also nach Manoel Ribeiro Rocha nicht nur *seinen* Kaufpreis, sondern den von drei weiteren Sklaven erarbeiten. »Vernünftig« war Ribeiro Rochas Vorschlag auch als eine Portugal — das die Sklaverei ja aufgrund außenpolitischen Drucks abzuschaffen im Begriff war — und Brasilien verbindende Zwischenlösung. »Vernünftig« waren dann ferner die Vorschläge zur Humanisierung des Sklavenhandels und der Sklavenarbeit zu einem Augenblick, da dieser Handelszweig in Bahia ausschließlich in Händen der Privatwirtschaft lag. Eine völlig undisziplinierte Sklavenausbeutung in einem mehrheitlich von Sklaven besiedelten Gebiet hätte zu einem neuen Palmares werden können.⁴⁷ Schließlich kam der Vorschlag auch jenen kirchlichen Kreisen entgegen, die da noch Reste von unbewältigten Wissensproblemen mit der Sklaverei haben sollten, aber nicht bereit waren, ihren Sklaven bedingungslos den Freibrief zu geben.

Sklaven nach zwanzigjähriger Arbeitszeit in die »Freiheit« zu entlassen, das hieß, abgearbeitete, durch körperliche Ausbeutung früh gealterte Menschen ohne Sozialleistung auf die Straße zu schicken. Das hatten Sklavenbesitzer ohnehin praktiziert. »Eine tiefgreifende ökonomische Depression konnte Freilassungen in großem Ausmaß hervorru-

⁴⁶ WIRZ, Albert, *Sklaverei und kapitalistisches Weltssystem*. Frankfurt a. M., ES 1256 (NF 256), 1984, S. 108.

⁴⁷ Im 17. Jahrhundert gab es im Landesinnern Brasiliens eine Reihe von Republiken geflüchteter Negersklaven. Die bedeutendste dieser *Quilombos* genannten Republiken war Palmares (Alagoas), das mehr als 10000 flüchtige Sklaven zählte. Palmares wurde nach langen Kämpfen im Jahre 1694 zerstört.

fen, denn es gab Herren, die ihre Sklaven nicht einmal mehr zu ernähren vermochten und auch keine Möglichkeit hatten, sie zu verkaufen.«⁴⁸

Die Sklavenbefreiung in Brasilien — 130 Jahre nach der Veröffentlichung des *ETÍOPE RESGATADO* und 66 Jahre nach der politischen Unabhängigkeit des Landes — hat dann einzelne Szenen jenes theologisch-juristischen Denkspiels Rochas in der Wirklichkeit vorgeführt. Verantwortunglos wurde den ehemaligen Sklaven der Zugang zu Grund und Boden verweigert. Eine mit dem ersten brasilianischen Kaiserreich beginnende Einwanderungspolitik europäischer Siedler hatte es von Anfang an darauf abgesehen, sich abzeichnende Widerstandsherde von Schwarzen und Indios im Keim zu ersticken. Die Geschichte der gewalttätigen Besetzung Brasiliens durch europäische Siedler im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die ja ihrerseits auch Opfer der herrschenden Klasse waren, muß erst noch geschrieben werden.

Freilich hat Ribeiro Rocha auch den Vorschlag gemacht, daß die von Sklavinnen geborenen Kinder mit 15 Jahren oder, falls sie bei ihrem Herrn irgend ein Handwerk gelernt hätten, nach dem 25. Lebensjahr befreit werden sollten (II, 18. 28). Anhand der portugiesischen Gesetzgebung zur Sklavenbefreiung jedoch war zu sehen, daß das Umfeld der Sklaverei nur durch das grundsätzliche Verbot des Sklavenhandels ausgetrocknet werden konnte. Da Ribeiro Rocha aber die Meinung vertrat, daß der Sklavenhandel unter dem neuen Vorzeichen des »Loskaufs« guten Gewissens weitergeführt werden könne, hatte er völlig recht, wenn er den Besitzern von Sklaven zusicherte, daß sein Vorschlag die bisherigen Gewinne nicht antaste.

Rocha blies der Zeitgeist in den Rücken und nicht ins Gesicht wie dem Jesuiten Miguel Garcia, der — 175 Jahre früher — aus Thesen, die denen Rochas ähnlich lauteten, ganz andere Vorschläge abgeleitet hatte. Schon im Jahre 1583 hatte Garcia behauptet, daß kein Sklave Brasiliens rechtens gefangen sei. Zu einer Zeit, als das Jesuitenkolleg in Bahia 70 Sklaven hatte, schrieb Miguel Garcia an den Ordensgeneral Aquaviva: »Manchmal kam es mir in den Sinn, daß ich sicherer Gott dienen und mich retten würde in der Welt als in der Ordensprovinz, wo ich die Dinge sehe, die ich sehe. (...) Die große Zahl von Sklaven, welche die Gesellschaft in dieser Provinz und speziell in diesem Kolleg hat, ist eine Sache, die ich auf keinen Fall hinunterschlucken kann, besonders, weil nicht in meinen Kopf hinein will, daß sie rechtmäßig erworben wurden.«⁴⁹

Gonçalo Leite, Zeitgenosse von Miguel Garcia und Professor am Jesuitenkolleg in Bahia, faßte seine Zweifel wie folgt zusammen: »Die nach Brasilien gehen, gehen nicht, um Seelen zu retten, sondern um ihre eigenen zu verdammen. Weiß Gott, unter welchem Herzeleid ich dies schreibe, denn ich sehe unsere Patres Mördern und Räubern von Freiheit, Gut und Schweiß anderer die Beichte abnehmen, ohne Wiedergutmachung der Vergangenheit und ohne Heilmittel zukünftiger Übeltaten, die auf gleiche Weise täglich begangen werden.«⁵⁰ Der Bericht des Ordensvisitators, Christóvão de Gouveia, der Pater Gonçalo für »unangepaßt« und »unruhig« hielt, sorgte dafür, daß dieser nach Portugal »zurückgerufen« wurde. »In diesem Land«, schrieb Manuel da Nóbrega schon im Jahre

⁴⁸ GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo, Ed. Ática, 1978, S. 347.

⁴⁹ Der Brief ist vom 26. 1. 1583 (Bahia). In: *Archivum Societatis Iesu Romanum (ASIR)*, Lusitania, 68, 255.

⁵⁰ Brief des Paters Gonçalo Leite an den Ordensgeneral vom 20. 6. 1586, Lissabon. In: *ASIR*, Lusitania, 69, 243.

1550 von Porto Seguro, »haben alle oder der größte Teil der Leute ein schlechtes Gewissen wegen der versklavten Indios, die sie gegen die Vernunft besitzen« (...).⁵¹

Für aus Afrika kommende Sklaven stellte sich die Gewissensfrage in den Ordenshäusern nur bei »Außenseitern«. Am Ende des 16. Jahrhunderts erhielten die Jesuiten Angolas vom Stamm der *Sobas* jährlich neben Bodenprodukten auch 300 Sklaven, von denen sie 150 zum Unterhalt ihrer Werke verkauften.⁵² In einem Brief vom 21. August 1611 an seinen Mitbruder Alonso de Sandoval meinte Pater Luis Brandon, Rektor des Jesuitenkollegs in Luanda: »Wir sind hier seit 40 Jahren (...) und wir und die Patres von Brasilien kaufen diese Sklaven für unsere Arbeiten ohne Skrupel. (...) Unter zehn- oder zwölftausend Negern, die jährlich in diesem Hafen verschifft werden, einige herauszusuchen, die unrechtmäßig versklavt wurden, ist selbst unter größten Vorsichtsmaßnahmen unmöglich. Wegen einigen unrechtmäßig Versklavten, die man ja nicht kennt, all die Seelen zu verlieren, die hier verschifft werden und von denen viele sich retten, das scheint — da es sich ja um wenige Zweifelsfälle handelt — nicht der Wille Gottes zu sein, weil es sich bei den Geretteten und rechtmäßig Versklavten ja um viele handelt.«⁵³ Hier hat Rocha anders geurteilt. Er betrachtete die Mehrheit der Sklaven unrechtmäßig versklavt. Freilich hat er daraus nur formaljuristische und keine praktischen Konsequenzen gezogen.

Als die *Gesellschaft Jesu* Kollegien und Internate als Mittel zur Katechese und Zivilisation einsetzte, entschied sie sich — wie auch andere Orden — für den ordenseigenen Großgrundbesitz und für Sklavenarbeit. Daß der Sklavenbesitz, besonders für die Orden, die Gretchenfrage nach der Evangelischen Armut, nach der christlichen Brüderlichkeit und nach dem Arbeitsethos überhaupt aufwarf, wurde nur von prophetischen Außenseitern erkannt.

Neben Miguel Garcia und Gonçalo Leite wären noch andere »Außenseiter« zu nennen. Der Erzbischof von Mexiko, Alonso de Montúfar, äußerte schon sehr früh Unverständnis über den gesetzgeberischen Eifer, mit dem die Spanische Krone einseitig versuchte, die Freiheit der Indios zu garantieren. Dies stünde ganz im Gegensatz zu dem, »was in diesen Gegenden mit den Negern geschähe, die in Schiffen aus allen Teilen Guineas und aus den von Portugal eroberten Ländern kämen«. Und Montúfar bringt die Frage auf den entscheidenden Punkt, wenn er fortfährt: »Wir wissen nicht, welchen Grund es dafür geben mag, daß die Neger mehr Gefangenschaft verdienen sollen als die Indios, denn, wie ich höre, nehmen sie guten Willens das Heilige Evangelium an und führen keinen Krieg gegen die Christen«, was gemeinhin als Grund für die Sklaverei angeführt wird.⁵⁴ Eine schlüssige Antwort auf diese Frage hat er wohl nie erhalten.

⁵¹ *Cartas Jesuíticas I*: Manoel da Nóbrega, *Cartas do Brasil (1549–1560)*. Belo Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/USP, 1988, S. 109.

⁵² JADIN, Louis. *L'oeuvre missionnaire en Afrique noire*. In: METZLER, J. *Sacrae congregationis de propaganda fide memoria rerum*. Rom/Freiburg/Wien, Herder, 1972, Bd. I/2, S. 441 f.

⁵³ SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Ed. Alianza, 1987, Buch 1, Kap. 17, S. 143 f.

⁵⁴ Brief des Erzbischofs Montúfar an den König, vom 30. 6. 1560. In: PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Epistolario de Nueva España*. Bd. 9 (1560–1563), Mexiko 1940, S. 53 f.

Es müßten auch noch die beiden Kapuzinerpatres Francisco José de Jaca und Epifanio de Moirans genannt werden. Der eine von Cartagena — wo Alonso de Sandoval und Pedro Claver wirkten —, der andere von Cumaná kommend, lernten sie sich im Hafen von Havana kennen. Als sie in Wort und Schrift für die Freilassung der Sklaven eintraten, wurde ihnen 1681 der Prozeß gemacht. Sie wurden eingesperrt und mußten nach Spanien zurückkehren.⁵⁵

Es kann ganz allgemein gesagt werden, daß auch innerhalb der Kirche und der jeweiligen Orden Verteidiger von Sklaven, Hexen und Indios keine »Karriere« gemacht haben. Dafür stehen Namen wie Bartolomé de Las Casas und Alonso de Sandoval, Friedrich von Spee und Oscar Romero.⁵⁶ Diese Namen können daher heute nicht so ohne weiteres als Zeugen für den steten Kampf der Kirche für Freiheit und Gerechtigkeit abgerufen werden.

Schließlich soll noch, ebenfalls aus dem 17. Jahrhundert, der Bericht erwähnt werden, den die Kapuzinerpatres Francisco de la Mota und Angel de Fuente la Peña, auch im Namen ihrer Mitbrüder, aus ihrer Mission an der Küste Guineas an den König von Portugal gerichtet haben. Sie nannten darin den Sklavenhandel »unerlaubt, sündhaft und ungerecht« und forderten, daß er »verboten werde und daß allen Sklaven, die in dieser Gegend gekauft wurden (...), die Freiheit zurückerstattet werde.«⁵⁷

Neben so mutigen Zeugnissen wird klar, daß ETÍOPE RESGATADO kein Aufschrei des Gewissens und Manoel Ribeiro Rocha kein Prophet war. Er repräsentierte den Alltag der Kirche, ihre sogenannte pastorale Klugheit und Schiedsrichterfunktion zwischen den Parteien. Da galt es, den Sklavenbesitzern — man ist ja selbst einer — keine strukturellen Prügel zwischen die Füße zu werfen. Eine grundsätzliche Infragestellung der Sklaverei durch Absolutionsverweigerung im Beichtstuhl, wie das einst Las Casas gegenüber den Spaniern praktiziert hatte, die Indios auf ihren *Encomiendas* ausbeuteten, stand nicht zur Diskussion. Die päpstlichen Dokumente, die ja im allgemeinen auf Bitten von Bischöfen, Ordensleuten oder Staatsmännern zurückgehen, reflektieren dieses kirchliche Zeitbewußtsein. Die Freiheit der Indios war von päpstlichen Dokumenten seit dem Jahre 1537 im Abstand von jeweils 100 Jahren sehr energisch eingefordert worden. Gegen die Negersklaverei gibt es ähnliche Dokumente erst im 19. Jahrhundert.⁵⁸

Der »christliche Zeitgeist« war grundsätzlich mit der Negersklaverei einverstanden. Die Kirche sah ihre Aufgabe darin, daß Sklaven innerhalb der kolonialen Systemlogik

⁵⁵ Vergl. LOPEZ GARCÍA, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Maracaibo/Caracas, 1981.

⁵⁶ Sowohl Alonso de Sandoval als auch Friedrich von Spee wurden nicht zu den »Letzten Gelübden« in der Gesellschaft Jesu zugelassen.

⁵⁷ Informe y relacion que Fr. Francisco de la Mota, viceprefecto de la Mision de religiosos capuchinos de las Costas de Guinea y sus compañeros hacen a su Magestad que Dios guarde el Señor rey de portugal del modo con que los negros de dichas costas y rios se compran y son reducidos a cautiverio (14. 4. 1648). In: *As viagens do bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a cristianização dos reis de Bissau*. Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lissabon 1974, S. 121–133, hier 121.

⁵⁸ *Sublimis Deus* (1537), von Paul III., *Commissum Nobis* (1639), von Urban VIII. und *Immensa Pastorum* (1741), von Benedikt XIV. an die Bischöfe Brasiliens und Portugals gerichtet, treten für die Freiheit der Indios ein. Gegen die Negersklaverei nehmen der Apostolische Brief *In Supremo* (1839), von Gregor XVI., und der an die brasilianischen Bischöfe gerichtete Brief *In Plurimis* (1888), von Leo XIII., Stellung.

»menschlich« und »christlich« behandelt wurden. Sie versuchte die Sklaven vor den Übergriffen ihrer Herren zu schützen und sie zu den Sekundärtugenden Frömmigkeit, Fleiß und Gehorsam anzuleiten. Der den Sklaven in Aussicht gestellte Freibrief nach 20jähriger Arbeitszeit und die Perspektive des ewigen Heils nach einem christlich-tugendhaften Leben, bedeutete Balsam für die Gewissen der Herren und Ansporn für die Knechte.

Weil Ribeiro Rocha nicht zwischen bestehendem Gesetz und Gerechtigkeit unterscheiden konnte, versuchte er den Spielraum »möglicher Gerechtigkeit« im Kolonialsystem auszuloten. Aber in der Einbahnstraße »möglicher Gerechtigkeit« blieb die gegenläufig-sperrige Utopie des Evangeliums auf der Strecke. Aus dem Hunger nach dem Reich Gottes wurde Anpassung an den Zeitgeist und Loyalität zu den Schutzherren der Kirche.

Menschenhörigkeit hat der Kirche des 18. Jahrhunderts Leiden nicht erspart. Aber dieses Leiden hat blinde Augen nicht geöffnet. Es war narzistisch und erinnerungslos. Man kann auch unerlöst an sich selbst leiden. In Erinnerungslosigkeit wird das Schlußwort im noch offenen Prozeß afrikanischer Sklaverei in Lateinamerika nicht zu finden sein. Über Jahrhunderte haben die Gesichter der Sklaven die Kirche nicht an ihren gekreuzigten Herrn erinnert. Er hatte ihr nicht die Gefangennahme der Freien, sondern die Befreiung der Gefangenen aufgetragen, als messianisches Heilszeichen auf die Stirn gezeichnet und als Kreuz auf die Schultern gelegt. Die Beweislage ist klar. Es kann daher keinen Freispruch aus Mangel an Erinnerung geben, sondern nur auf Grund von Buße, Umkehr und Vergebung.