

ANDRZEJ MIOTK SVD
Olsztyn, UWM

ŹRÓDŁA I SPECYFIKA XVI-WIECZNYCH DYSKUSJI TEOLOGICZNYCH W „KWESTII INDII”

1. Uzasadnienie teologiczne *Requerimiento* z 1513 r. – 2. Odpowiedź kacyków Darién i ocena *ultimatum* – 3. W świetle dwóch tradycji — błąd Hostiensisa – 4. Kwestia antropologiczna Indian w ujęciu Johna Maira – 5. Teologiczne uzasadnienie stosowania przymusu – 6. Znaczenie rozgraniczenia porządku naturalnego i nadprzyrodzonego – 7. Sprawiedliwość wyrównująca i rozdzielcza — *bellum iustum* – 8. Kard. Kajetan — negacja wojny sprawiedliwej z niewierzącymi – 9. Twórca *ius gentium* z Salamanki – 10. Sytuacja prawna Indian według ujęcia prawa naturalnego Vitorii – 11. Tytuły prawne dla niesłusznej i słusznej wojny – 12. Kontrowersja Las Casasa z Juanem Ginésem Sepúlvedą (sierpień 1550) – 13. Pokojowa ewangelizacja na warunkach kolonialnych – 14. Przymus chrztu – 15. Słudzy nieużyteczni – 16. Bartolomé de Las Casas – 17. Zakończenie

Upadek Grenady w 1492 r., ostatniego bastionu arabskiego, nie oznaczał wcale zaniku ducha krucjaty. Wręcz przeciwnie — tego jeszcze roku admirał Krzysztof KOLUMB otworzył nowy rozdział historii, albowiem na wolnym Półwyspie Iberyjskim do głosu doszły silne tendencje ekspansjonizmu hiszpańskiego, skierowane na nowo odkryte ziemie Indii Zachodnich. Tzw. rekonkwista przekształciła się w hiszpańską konkwistę Nowego Świata¹. Po raz pierwszy zjednoczona po 700 latach Hisz-

¹ Następująca bezpośrednio po odkryciach Kolumba konkwista jest współcześnie przedmiotem wielu ciężkich zarzutów, które można sprowadzić do następujących: gwałtowne wojny, którym towarzyszyły rzezie i masakry Indian; niewolnictwo Indian, którzy byli wcześniej ludźmi wolnymi; liczne, upokarzające i niechrześcijańskie gwałty na kobietach; praktyczne zniszczenie przetrwałych cywilizacji Indian; wywierający wrażenie spadek populacji autochtonicznej w pierwszym wieku po odkryciach. Z bogatej literatury przedmiotu sygnalizuje się kilka najnowszych pozycji dotyczących konkwisty i problematyki misji w Ameryki Łacińskiej: L. LOPETECUI, F. ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Mexico, América Central, Antillas*, Madrid 1965; A. DE EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española, Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*, Madrid 1965; R. GREENLEAF (red.), *The Roman Catholic Church in Latin America*, New York 1971; J. GLAZIK, *The Springtime of the Missions in the Early Modern Period*, w: H. JEDIN (red.), *History of the Church*, t. V, London 1980, s. 592–594; P. BORGES (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid 1992; E. DUSSEL (red.), *La Chiesa in America Latina 1492–1992*, Assisi 1992; PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA (red.), *Historia de la Evangeli-*

pania wyruszyła z mieczem i krzyżem na podbój nieznanego jeszcze kontynentu, zamieszkałego przez starożytne cywilizacje Inków i Azteków. Doszło do spotkania, które przybrało formę bolesnego zderzenia dwóch zupełnie odmiennych stanów świadomości²

Ówczesna Hiszpania zanurzona jeszcze w duchu średniowiecza odzwierciedlała dominujące i powszechne przekonanie, że chrześcijanie mają prawo zajmować ziemię nowo odkrytych krajów, zamieszkiwane przez pogan i niewiernych, by zagarnąć je na własność. W tym celu wystarczyło jedynie poinformować o tym inne państwa. Prowadzenie wojny przeciw niewierzącym, określane wprost „wojną rzymską”, niektórzy uważali za wojnę sprawiedliwą (np. HENRYK Z SUZY, a po nim w XV w. sienneński profesor MARTINUS LAUDENSIS). Cesarzowi i książętom wpajano za święty obowiązek wojować z poganami. Przecież przy formule miecza w czasie koronacji cesarskiej padały słowa: „Weź miecz z rąk apostołów (...)! Wytęp nieprzyjaciół imienia chrześcijańskiego i wyniszcz ich!”³

Nadto królowie katolicycy wystarali się o dodatkowe prawo do prowadzenia konkwisty, tzw. donację aleksandryjską. Jej podstawą był pogląd, że papież jako zastępca Chrystusa na ziemi posiada pełnię władzy duchowej i świeckiej nad światem (*potestas directa*), którą może przekazać innym władcom. Hiszpańscy konkwistadorzy chętnie odwoływali się do motywu ewangelizacji pogan w celu kolonizacji ziem Nowego Świata i przekształcenia zamieszkujących je Indian w niewolników. W darowiźnie ALEKSANDRA VI, nadanej na prośbę króla FERDYNANDA I bullami papieskimi (1493), zmodyfikowanymi następnie traktatem w Tordesillas (1494), położono fundament pod instytucję patronatu misyjnego. Zawarty w pięciu bullach papieża z rodziny BORGIOW obowiązek ewangelizacji nowo odkrytych ludów wynikał z pełnego uznania absolutnego dominium politycznego Hiszpanii nad Nowym Światem⁴. W ramach

zación de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente. Simposio Internacional, Ciudad del Vaticano 1992. Gdy chodzi już o niektóre aspekty misyjnej działalności Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem działalności Propagandy Fide, warto sięgnąć po SACRAE CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE, *Memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni*, pod redakcją J. Metzlera, t. I–III, Roma–Freiburg–Wien 1971–1976. Cenna jest również edycja źródeł dotyczących ewangelizacji Ameryki; zob. J. METZLER (red.), *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis*, t. I–II, Città del Vaticano 1991.

² Zderzenie, do jakiego doszło w XVI w., nie rozgrywało się jedynie między przeciwnymi kulturami lub rasami, czy też między różnymi produktami historycznymi; nie było również zderzeniem między bardziej zaawansowanymi i opóźnionymi kulturami, ani też między „cywilizowanymi” ludźmi i barbarzyńcami. Doszło natomiast do zderzenia dwóch odmiennych stanów świadomości i może dlatego było ono tak bolesne; por. J. SCHOBINGER, *Le religioni Amerindie*, w: DUSSEL (red.), *dz. cyt.*, s. 52.

³ E. EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik*, t. II, Würzburg 1942, s. 106n.

⁴ F. CANTÙ, M. SIMONE, *La prima evangelizzazione in America Latina*, „La Civiltà Cattolica” 143 (1992), z. 2, s. 368.

instytucji patronatu władca świecki stawał się wikariuszem Kościoła na obszarach zamorskich⁵

Oceniając ten fakt, należy zauważyć, że bulle papieskie nie były odzwierciedleniem nauki Kościoła, bo ta była inna, były raczej wyrazem dążeń politycznych, znajdujących podstawy w jednej z ówczesnych teorii teologicznych kardynała Ostii Henryka z Suzy († 1271)⁶ Odosobnione było zresztą jego twierdzenie, oparte na uniwersalizmie średniowiecznym, w którym odmawiał racji bytu jakiegokolwiek państwu pogańskiemu. W Złotej summie⁷ głosił, że poganie są poddanymi następcy Chrystusa i w przypadku odmowy uznania władzy papieża można ich ujarzmić przymusem zbrojnym, pozbawiając własności.

W tym samym czasie kard. SINIBALD FIESCHI — wybitny jurysta, późniejszy papież INNOCENTY IV (1243–1254), wyraził całkiem odmienny pogląd w tej sprawie. Jego zdaniem Bóg dał prawo posiadania i władzę nie tylko wierzącym, ale wszystkim ludziom, dlatego papież i wierni nie mają prawa pozbawić niewiernych mienia oraz władzy⁸. Tymczasem w XV w. zwyciężyła w Kościele orientacja skrajnie teokratyczna, przyznająca papieżowi bezpośrednią władzę także nad porządkiem doczesnym. Następca Chrystusa był właścicielem świata i mógł nim dysponować wedle uznania. W imię takiego poglądu ludy niechrześcijańskie zajmują nieprawnie swe ziemie, należy więc im je odebrać i oddać papieżowi.

Dziś dysponujemy licznymi opracowaniami, które ukazują różne aspekty XVI-wiecznych kontrowersji teologicznych wokół tzw. „kwestii Indii” Wymienić tu warto chociażby wydaną już w 1947 r. nieocenioną monografię Josefa HÖFFNERA, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter* (Trier 1969²), w której autor skoncentrował się na kwestiach etycznych kolonizacji hiszpańskiej i krystalizowaniu się nowożytnego prawa międzynarodowego.

⁵ Na mocy traktatu z Tordesillas, zawartego 7 VI 1494 r. przez Portugalię i Hiszpanię, a zatwierdzonego w 1506 r. przez papieża Juliusza II, ustalono zasadę podziału nowo odkrywanych terytoriów pozaeuropejskich między te dwa państwa. Linią demarkacyjną miał być południk biegnący 370 leguas (ok. 2 tys. km) na zachód od Wysp Zielonego Przylądka. Obszary na zachód od niego miały należeć do Hiszpanii, natomiast na wschód — do Portugalii. Tym samym traktat korygował decyzję papieża Aleksandra VI z 1493 r. (bulla *Inter coetera*), który wyznaczył linię demarkacyjną w odległości 100 leguas na zachód od Azorów lub Wysp Zielonego Przylądka. Na mocy tego traktatu Portugalia miała prawo kolonizacji wybrzeży Brazylii. W zamian za udzielony przywilej państwa te miały obowiązek troszczyć się o ewangelizację nadanych ziem, sprawując jednocześnie pełną władzę nad Kościołem działającym na tych terytoriach. Na temat funkcjonowania systemu patronackiego; zob. L. FAŚ, *Patronat misyjny*, Nurt SVD 38 (2004), z. 1, s. 7–48.

⁶ Por. M. ŻYWCZYŃSKI, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, s. 158.

⁷ HENRYK Z SUZY (HOSTIENSIS), *Summa Aurea*, Bazylea 1573.

⁸ M. ŻYWCZYŃSKI, *Las Casas jego życie i działalność*, w: TENŻE, *Bartolomé de Las Casas. Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, Warszawa 1956, s. 22.

Pierwszy wiek konkwisty znamionowały ożywione kontrowersje teologiczne nie tylko wśród teologów i kanonistów hiszpańskich. W kwestii Indian jako pierwsi głos zabrali misjonarze, którzy na miejscu spotkali się z problemami Nowego Świata i rozpatrywali je w świetle własnego sumienia. Widać to zwłaszcza wyraźnie u pierwszych dominikanów, którzy wysunęli zastrzeżenia wobec hiszpańskiego systemu *encomiendy*. Ich rzecznikiem stał się o. ANTONIO MONTESINOS, który w obecności kolonizatorów przeniósł w 1511 r. w kazaniu w IV niedzielę Adwentu dylematy sumienia na światło dzienne. Wkrótce również w drugim kazaniu, które miało służyć odwołaniu wcześniejszych oskarżeń, zagroził wprost odmową rozgrzeszenia dla polujących na Indian. Dominikanie byli świadkami umierania Indian w *encomiendach* i słyszeli o polowaniach na nich. Latyfundyści zwabiali w tym czasie na Hiszpanię tysiące Indian z innych wysp, obiecując, że odnajdą tu swoich zmarłych krewnych. W ten sposób podstępnie zdobywali łatwowiernych ludzi do pracy w swoich *encomiendach*.

Autor zamierza zaprezentować niektóre z XVI-wiecznych kontrowersji teologicznych w tzw. „kwestii Indii”, zwłaszcza te odnoszące się do legitymizacji konkwisty hiszpańskiej oraz antropologiczno-prawnego i teologicznego statusu Indian. Spory teologiczne były pochodną spotkania, które przybrało formę gwałtownego kulturowo-religijnego zderzenia indiańskiej „niższości cywilizacyjnej” z mentalnością iberyjskiego mesjanizmu i polityką konkwistadorów. Doszło też do dramatycznej konfrontacji wszechwładzy państwa hiszpańskiego z sumieniem chrześcijańskim. Mylił się CAMILO BARCIA TRELLES, gdy pisał o konfrontacji z „inteligencją”, gdyż przedstawiciele czystej inteligencji — królewscy prawnicy — nazbyt łatwo ulegali władzy królewskiej⁹. Poruszana tu problematyka Indii zajmowała bardzo ważne miejsce w XVI-wiecznych debatach teologicznych.

1. Uzasadnienie teologiczne *Requerimiento*¹⁰ z 1513 r.

Prawne uzasadnienie konkwisty hiszpańskiej wiązało się ściśle z jej teologiczną legitymizacją. To nie tylko królowie katolicy, dowódcy najemnych wojsk i Rada Indii, ale również misjonarze, żołnierze i koloniści potrzebowali zabezpieczenia teologiczno-prawnego dla swoich działań. Takie teologiczne uzasadnienie konkwisty zostało przedstawione w skondensowanej formie Indianom w *Requerimiento* z 1513 r.,

⁹ *Tamże*, s. 189.

¹⁰ Stosunek kolonizatorów do Indian określały kolejno stosowane systemy: *requerimiento* — ogłaszanie hiszpańskiego prawa i podstawowych prawd chrześcijańskich, wezwanie ludności do ich przyjęcia i zagrożenie użycia siły, gdyby odmówili; *repartimiento* — podział, nadanie Hiszpanom określonych obszarów ziemi z ludnością tubylczą, której mieli przekazywać prawdy wiary chrześcijańskiej i którą mogli obciążać przymusową pracą; *encomienda* — zlecenie, oddanie Indian w opiekę Hiszpanów, lecz dopuszczające przymusową pracę.

czyli w tzw. *Proklamacji konkwistadorów*¹¹, uznanej przez biskupa Toledo ALONSO DE FONSECA i Radę Indii. Przeniknięty ideami teokratycznymi autor dokumentu–*ultimatum*, uczony jurysta JUAN PALACIOS RUBRIOS (1450–1524)¹² postanawiał, że Indianie mieli dobrowolnie pracować dla Hiszpanów, a w razie oporu mogli zostać do tego przymuszeni. *Requerimiento* miało zostać przetłumaczone i odczytane ludności indiańskiej przed każdorazowym podbojem, czego przestrzegano aż do ukazania się w 1542 r. *Nowych Praw (Nuevas Leyes)*¹³. Tekst proklamacji wyjaśniał, że w historii zbawienia papież, publikując bullę o autorytecie papieskim z 1493 r., przekazali władcom chrześcijańskim, otrzymaną od Chrystusa, władzę doczesną nad władcami pogańskimi.

Deklaracja zobowiązywała Indian do uznania suwerenności papieża i króla Kastylii, a także prawa Hiszpanów do ewangelizacji. W razie odmowy tubylców czekał okrutny los niewolników¹⁴

W reakcji na proklamację dominikanie z Santo Domingo usiłowali nakłonić swojego przełożonego kard. KAJETANA, aby sformułował teologiczne i prawne podstawy dla pokoju i ewangelizacji tych ziem, przeciwstawiając się w ten sposób militarnemu podbojowi Indian¹⁵

2. Odpowiedź kacyków Darién i ocena *ultimatum*

Wykonanie *Requerimiento* powierzono 74-letniemu PEDRARIASOWI DÁVILA, człowiekowi o niespożytej energii, który przybył w 1514 r. z Hiszpanii do Nowego Świata, aby objąć posadę gubernatora Darién. Dokument miał stanowić dla Indian „pokojobłą ofertę”, choć faktycznie było bezwarunkowym *ultimatum*¹⁶ Kiedy FER-

¹¹ Tekst proklamacji: JUAN LÓPEZ DE PALACIOS RUBRIOS (1513), *Das Requerimiento*, w: M. DELGADO (wybór i komentarze), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, Düsseldorf 1991, s. 72–74.

¹² Juan Lopez de Palacios Rubrios był zdania, że papież jako zastępca Boga w rządzeniu światem może narzucić Indianom władzę króla hiszpańskiego i nakazać im przyjęcie chrześcijaństwa. Jeśli odmówią, to są sami sobie winni i można z nimi prowadzić wojnę, czynić ich niewolnikami oraz zabrać majątek; por. ŻYWCZYŃSKI, *Szkice z dziejów radykalizmu*, s. 130.

¹³ Barolomé de Las Casas doprowadził do wydania przez cesarza Karola V *Nowych Praw (Nuevas Leyes)* w 1542 r., które zlikwidowały system *encomiendy* i zapewniały wolność wszystkim Indianom. Jednakże opozycja kolonizatorów w Peru i Meksyku zmusiły Hiszpanię do częściowego wycofania się z tych postanowień.

¹⁴ B. BIERMANN, *Das Requerimiento in der Spanischen Conquista*, NZM 6 (1950), s. 94n.

¹⁵ A. MILHOU, *Die Neue Welt als geistliches und moralisches Problem (1492–1609)*, w: H. PIETSMANN (red.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, t. I: *Mittel-, Südamerika und Karibik bis 1760*, Stuttgart 1992, s. 290.

¹⁶ H. GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum: ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992, s. 115.

NÁNDEZ DE ENCISO — założyciel miasta Santa Maria de la Antigua nad zatoką Darién, usiłował wyjaśnić dwom kacykom w Cebú (Panama) treść *Requerimiento*, otrzymał od nich logiczną i przekonującą odpowiedź. Wodzowie byli zgodni co do istnienia jednego Boga, który rządzi niebem i ziemią. Zaznaczyli jednak, że donacja papieska jest nieprawna, ponieważ papież przekazał królowi z tego, co nie było jego własnością, a król z kolei musi być szaleńcem, skoro domaga się tego, co należy do innych. Kronikarz dodaje, że skoro kacykowie nie chcieli słuchać Pedrariasa, ten ostatecznie odwołał się do argumentu siły¹⁷

Teologiczne uzasadnienie ekspansji hiszpańskiej opierało się na kruchych podstawach, wymagało bowiem godzenia sprzecznych ze sobą interesów. Argumentacja teologiczna nabierała tam siły przekonania, gdzie w konfrontacji z cierpieniami Indian przewyciężała europejską dychotomię między heretykami a chrześcijanami, między barbarzyńcami a ludźmi cywilizowanymi, bez popadania w pułapkę ponadpartyjnego uniwersalizmu. Sytuacja misyjna Ameryki stwarzała teologom z Salamanki szerokie pole do dyskusji i stawiała niezwykle złożone, a przecież konkretne wyzwania. Wymagała zajęcia stanowiska i opowiedzenia się po jednej ze stron. Ci, którzy opowiedzieli się po stronie Indian, mieli za sobą wewnętrzne nawrócenie, jak np. ANTONIO MONTESINOS, PEDRO DA CÓRDOBA i BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. Ten ostatni w jednym z memorandumów na krótko przed śmiercią napisał do Rady Indii, że wszystkie wojny w ramach konkwisty były i są całkowicie niesprawiedliwe, spowodowane przez tyranów. Indianie na swoich ziemiach mają w imię wojny sprawiedliwej wieczyste prawo wymazać najeźdźców z powierzchni ziemi¹⁸

3. W świetle dwóch tradycji — błąd Hostiensisa

W toczonej debacie pośredniczenia między hiszpańską konkwistą a prawami Indian teologowie i juryści powoływali się na tradycje z różnych stuleci. Dla pełniej-

¹⁷ Cytat: P. SUESS, *Glaubensfreiheit und Zwangsarbeit spanische Missionare, Theologen und Juristen des 16. Jahrhunderts zur Rechtslage der Indios*, ZMR 71 (1987), nr 4, s. 303; Hans-Jürgen Prien w swoim opublikowanym wystąpieniu w Akademii Ludów i Kultur w Sankt Augustin (17 XI 1979) przytoczył scenę z listopada 1532 r., w której Franciszek Pizarro zwabił do Cajamarca władcę Inków, Atahualpę, z nieuzbrojonym orszakiem. Tam ku jego zdumieniu dominikanin Valverde przetłumaczył mu proklamację konkwistadorów. Jednak Atahualpa uznał papieża za szaleńca, który obdarowuje ziemią, które wcale do niego nie należą, i odmówił uznania ukrzyżowanego Pana jako Boga oraz podporządkowania się Karolowi V. Chciał uznać Karola V tylko za brata, ale nie jako poddany zobowiązany do płacenia haraczu. Ta odpowiedź służyła Pizarro za pretekst do usprawiedliwienia swojego podstępного napadu na nieuzbrojonego przeciwnika, który wcześniej przyjął go *fair* w swoim obozie, oraz wyrznięcia orszaku Atahualpy; por. H.-J. PRIEN, *Die „Begegnung“ des Abendländischen Christentums mit den Völkern Südamerikas*, w: B. MENSEN (red.), *Die Begegnung des Abendländischen Christentums mit anderen Völkern und Kulturen* (Vortragsreihe 1978/79), St. Augustin 1979, s. 35.

¹⁸ SUESS, *art. cyt.*, s. 303.

szego naświetlenia problematyki trzeba sięgnąć do XIII w. Już wtedy doszło do konfrontacji przeciwnych sobie teorii, które wpłynęły na późniejszą, dla nas istotną, XVI-wieczną refleksję hiszpańskich teologów i prawników. Część teologów w argumentacji opierała się na *Sentencjach*¹⁹ XII-wiecznego teologa PIOTRA LOMBARDA z ich teokratyczną wykładnią władzy papieskiej i pesymistycznym spojrzeniem na naturę ludzką. Inni natomiast teologizowali w oparciu o prawo naturalne i jego teologiczne uzasadnienie w myśli TOMASZA Z AKWINU i jego szkoły w XIII w.

LAS CASAS wśród uczestników „Junta z Burgos”²⁰ z 1512 r. wymienia znanego nam JUANA PLACIOSA RUBIOSA, który przy rozpatrywaniu „tytułu prawnego królów Kastylii do Indii Zachodnich” uległ bardzo niekorzystnemu dla Indian „błędowi Hostiensisa”. Dla jego odparcia Las Casas napisał w ciszy klasztoru dominikańskiego ok. 1537 r. traktat o koncepcji ewangelizacji pokojowej *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*. Udowodnił w nim, że cały rodzaj ludzki został powołany do tego, aby dostąpić godności dzieci Bożych, czyli także Indianie są potencjalnymi członkami Kościoła. Cytowany przez de Las Casasa „Hostiensis”, czyli HENRYK Z SUZY²¹, w swoim komentarzu *Summa aurea super Titulus Decretalium* do dekretaliów GRZEGORZA IX (1226–1241) broni bezpośredniej władzy papieża w zakresie duchowym i doczesnym. W odpowiedzi Las Casas w traktacie *Tratado comprobatorio del imperio soberano* (Sewilla 1553) odpiera niektóre twierdzenia Henryka z Suzy jako formalne heretyckie, inne natomiast jako źle zinterpretowane²². Las Casas zarzucał Placiosowi Rubriosowi nie tylko budowanie swojej argumentacji w oparciu o błąd Hostiensisa, lecz także manipulowanie autorem *Summa aurea*, przez zrównanie heretyckich prześladowców Chrystusa z Indianami, którzy żyli pokojowo na swoich ziemiach.

¹⁹ Napisane w latach 1150–1152 cztery księgi sentencji dawały pełny wykład wiary chrześcijańskiej, stanowiąc podstawowy podręcznik teologów do końca średniowiecza.

²⁰ *Junta* (z hiszp. „komisja”, „rada”, „zgromadzenie”) jest nazwą lub członem nazwy wielu organów kolegialnych w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej, także sprawujących władzę państwową.

²¹ Henryk z Suzy, zwany Hostiensis, urodził się w Susie (Segusia – diecezja turyńska). Po studiach prawa w Bolonii wykładał prawo kanoniczne w Bolonii i Paryżu. W uznaniu dla jego kompetencji w zakresie prawa kanonicznego i rzymskiego otrzymał tytuł *monarcha iuris utriusque*. Został przełożonym zakonu dominikańskiego w Prowansji, biskupem Sisteron i Embrun, legatem Innocentego IV w Niemczech, a od 1262 r. kardynałem Ostii; uczestniczył w działaniach dyplomatycznych różnych papieży. Został pochowany w klasztorze dominikanów w Lyonie. W interpretacji norm prawnych był jednym z głównych przedstawicieli teorii o bezpośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym; por. A. DĘBIŃSKI, *Henryk z Suzy, zw. Hostiensis*, EK 6, k. 718.

²² SUESS, *art. cyt.*, s. 303. Błędny według Las Casasa był pogląd, że już sam fakt przyjścia na świat Jezusa Chrystusa spowodował, iż wszyscy niewierzący zostali pozbawieni suwerenności, uprawnień, godności, chwały, królestw i państw. Z twierdzenia Hostiensisa, że wszyscy niewierzący przez i przy przyjściu Chrystusa stali się niegodnymi i niezdolnymi, nie można na pewno wyciągnąć żadnego tytułu prawnego dla legitymizacji konkwisty Indian, ponieważ kardynał Ostii miał tu na myśli Turków i Muzułmanów; por. L. CASAS, *Tratados*, t. II, México 1974, s. 1081 (cyt. za: SUESS, *art. cyt.*, s. 303).

4. Kwestia antropologiczna Indian w ujęciu Johna Maira

Pierwszym teologiem, który zajął wyraźne stanowisko w kwestii statusu antropologicznego Indian był nauczający w Paryżu Szkot John Mair (1469–1550). Ten dziś znany tylko wąskiemu gronu profesjonalistów, autor opasłych tomów, cieszył się w swoim czasie dużą estymą, także wśród protestantów. W opublikowanym w Paryżu (1510), obszernym komentarzu do drugiej księgi *Sentencji* PIOTRA LOMBARDA, przedstawił tezę przychylną konkwiście hiszpańskiej i niewolnictwu Indian. Argumentował, że papież może przekazać ziemie jakimukolwiek autorytetowi, a szerzenie wiary wymaga w pewnych wypadkach podbojów. Ludzie z samej natury dzielą się na niewolników i wolnych. Ludność indiańska w Nowym Świecie żyje faktycznie jak zwierzęta, i dlatego ci, którzy ją podbijają, mają prawo traktować ją jak starożytni cywilizowani Grecy barbarzyńców, czyli jak niewolników. Barbarzyńca był dla Greków niewolnikiem i dlatego naturalnym i słusznym był wśród ludzi podział na służących i wolnych, tj. na rozkazujących i wykonujących posłusznie rozkazy. Jeśli więc Indianie Ameryki byli barbarzyńcami, to należy ich traktować jak niewolników²³. Na potwierdzenie tego podkreślano u Indian występowanie idolatrii, antropofagii i grzechów przeciw naturze²⁴. Ta rozpowszechniona mentalność dominowała w szerokich kołach uczonych i polityków²⁵.

²³ CANTÙ, SIMONE, *art. cyt.*, s. 369–370.

²⁴ Konkwistador Fernandez de Oviedo był zdania, że Indian trzeba uwolnić od ich obyczajów (kaniibalizm, sodomia, lenistwo), sprzecznych z prawem natury, a podbój jest jedyną drogą do przybliżenia im Ewangelii. Za Johnem Mairem stali: Sepúlveda oraz kierujący królewską Radą Indii biskup Burgos Juan de Fonseca i franciszkański biskup z Darién Juan de Quevedo, który mówił o ludach niewolnych z natury, które trzeba podbić, aby przyjęły wiarę; por. W. GIERTYCH, *Wprowadzenie*, w: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, tł. K. Niklewiczówna, Poznań 1988, s. 11.

²⁵ Por. F. ROSTA, *Johannes Maioris de praedestinationis doctrina*, Romae 1941, s. 11–14 (doktorat broniący na Gregorianie): *Quaeritur an christiani principes licite possint impetere saracenos (...) tartaros et reliquos gentiles bella movendo (...). Aliqui sunt habentes terras christianorum (...) Othomanus turcus turciam et greciam (sic) habet, quae quondam christiani principes habuerunt. Alii sunt habentes terras non sic per rapinam, sed gentilibus titulis iustis, hoc est titulis quos gentilis philosophus iustus appellaret: et tales possent multiphariam se habere vel permittunt christianos praedicare fidem Christi inter illos (...). Christiani principes possunt quascumque terras quas saraceni tenent vel gentiles capere: dato quod ipsi habeant illas terras per veram successionem, vel per consensum populi vel per quemcumque alium iustum titulum gentilium: et hoc auctoritate ecclesiae. Et probatur haec conclusio. Dominus inferior (...) procurans discessionem a suo superiore a quo totam auctoritatem dominandi habet, iuste meretur privari illo dominio. Sed oves infideles cuiuscumque sectae fuerint moliuntur procurare discessionem a Christo a quo est omnis potestas, ut Epist. ad Rom. XIII (...) Igitur ista maior potestas non alias ob crimen laesae maiestatis quis dominium rerum suarum amittit per haeresim (...) Praeterea christianorum principibus interest cultum divini nominis procurare et ipsum augeri: sed hoc potissimum fit terras eorum capiendo et imponendo christianos (...) Hispani tales invenerunt in mari atlantico (...) An iuste ab eis abstulerunt regnum (...) Respondetur: cum lingua hispanica non intellexerint nec concionatores verbi divini sine magno milite admitterent, necesse erat arces munitas hic et nunc extruere: ut successu temporum et frenis populos ad mores christianos assuesceret (...) licitum est ergo illos capere (...)*

5. Teologiczne uzasadnienie stosowania przymusu

Zastosowanie przymusu wobec pogan miało swoje teologiczne korzenie. Począwszy od filozofa i apologety LAKTANCJUSZA (II/III w.), teologowie utożsamiali coraz częściej prawo naturalne z Dekalogiem. Dekalog przedstawiał „upadłą” ludzkość w następstwie grzechu pierworodnego, czyli kodyfikował „relatywne prawo naturalne”, odpowiadające sytuacji grzesznego człowieka. Pierwotne i absolutne prawo naturalne było podporządkowane Boskiemu porządkowi stwórczemu. Natomiast „relatywne prawo naturalne” porządkowało z pomocą państwa relację między własnością prywatną i wspólną. Z racji relatywizmu prawa wyprowadzono konieczność przymusu państwowego, który wynikał z osłabiającego działania grzechu pierworodnego. Według JUANA GINÉS DE SEPÚLVEDY, ludy pierwotne bez państwa i własności prywatnej nie żyły w warunkach rajskich, lecz w sytuacji szczególnie nieuporządkowanej przed- i nieludzkiej. Ten pogląd sprzyjał mu w odkrywaniu wśród Indian Ameryki wyłącznie sytuacji grzesznych, przeciwnych naturze, noszących jedynie ślady człowieczeństwa.

Przymus pracy i władza państwowa były interpretowane jako naturalne następstwa grzechu pierworodnego. Dopiero wraz z wprowadzeniem scholastycznego rozróżnienia na porządek naturalny i nadprzyrodzony do szarej strefy boskiej i ludzkiej wniknęło pierwsze światło odpowiedzialności i autonomii²⁶

6. Znaczenie rozgraniczenia porządku naturalnego i nadprzyrodzonego

W XII-wiecznej teologii sentencji (prezentowanej przez HUGONA OD ŚW. WIKTORA, ANZELMA Z LAON i PIOTRA LOMBARDA) nie było miejsca na jasne rozgraniczenie naturalnego i nadprzyrodzonego porządku świata. Zwłaszcza przez wpływ ŚW. AUGUSTYNA, którego nauka o łasce odzwierciedlała jego osobistą historię życia oraz historię jego czasów, tzw. spory antypelagiańskie doprowadziły do przesunięcia punktu ciężkości w nauce o grzechu pierworodnym. Stąd w komentarzach do sentencji można spotkać prawie że przytłaczający ciężar grzechu pierworodnego.

W tym ujęciu teologicznym łaska nadprzyrodzona była przeciwwagą dla zasadniczo pesymistycznego spojrzenia na człowieka. Obok natury ludzkiej, która tak bardzo ucierpiała w wyniku grzechu pierworodnego, i Boskiej łaski istniała teokratyczno-papieska władza, która za pontyfikatów GRZEGORZA VII (1073–1085) i BONIFACE-

Etiam non decet regem infidelem habere populum christianum cum per munera et per honores possit eos a fide avertere (...) Dicit philosophus quod sunt alii natura servi, alii liberi manifestum est (...) iustum est alios servire alios esse liberos, et convenit alium imperare alium parere eo imperio (...).

²⁶ SUESS, *art. cyt.*, s. 304.

GO VIII (1294–1303) znalazła swój wyraz w interpretacji „Darowizny Aleksandryjskiej” i w legitymizacji „słusznej wojny”. W tekstach HOSTIENSISA i RUBRIOSA pojawiła się nauka BERNARDA Z CLAIRVAUX (1090–1153) o dwóch mieczach, według której papież dzierżący miecz władzy doczesnej używał ją cesarzowi. W tym kontekście teologicznym chrześcijaństwo ponownie domaga się w ramach konkwisty hiszpańskiej tak dla papieża, jak również dla króla w drodze delegacji władzy wyboru i deponowania z urzędu królów (Jer 1,10)²⁷

Z początkiem XIII w., w wyniku zniesienia zakazu czytania ARYSTOTELESA, na uniwersytetach w Paryżu, Bolonii, Oxfordzie i Salamance powiało nowym wiatrem. TOMASZ Z AKWINU (1225–1274), zainspirowany myślą Arystotelesa, rozpatrywał teologicznie wiele kwestii praktycznych. Odrodzenie scholastyki — nauki św. Tomasza — dało istotne impulsy dla rozwoju nowej myśli w XVI w., zwłaszcza przez rozróżnienie porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, kompetencji filozoficznej i teologicznej, rozumu i wiary. Podkreślono przede wszystkim, że natura nie niweczy łaski, czyli wymiaru nadprzyrodzonego. Z drugiej strony także łaska nie niweczy natury, ale ją udoskonala, dlatego prawo Boskie, mające swoje źródło w łasce, nie znosi prawa ludzkiego, będącego fundamentem dla porządku doczesnego (natury). Natury związanej z istotą istnienia nie można w rzeczywistości zmienić ani zniszczyć, czyli grzech pierworodny nie pozbawił natury jej zasadniczej wartości istnienia i jej praw. Jeżeli więc porządek naturalny, mimo grzechu pierworodnego, pozostał zasadniczo nienaruszony, to nie ma zasadniczych różnic między chrześcijanami a ludami pierwotnymi. Wszyscy ludzie z pomocą naturalnego światła rozumu mogą odróżnić dobro od zła, toteż możliwy jest powszechny porządek państwowy, oparty na prawie naturalnym, tak dla chrześcijan, jak i pogan.

Św. Tomasz przez rozgraniczenie porządku nadprzyrodzonego i naturalnego przygotował płaszczyznę teologiczną, która mogła później służyć jego dominikańskim współbraciom do obrony racjonalności, wolności i prawa samookreślenia Indian²⁸

7. Sprawiedliwość wyrównująca i rozdzielcza — *bellum iustum*

Według TOMASZA Z AKWINU nowe prawo Ewangelii (Boski porządek zbawczy) ma na celu nadprzyrodzone dobro łaski. Mimo że Ewangelia (prawo Boskie) i Dekalog (prawo naturalne) są rozdzielne, jak porządek nadprzyrodzony od naturalnego, to wieczne prawo Boskie partycypuje w prawie naturalnym²⁹. Normatywną postacią tej partycypacji jest sprawiedliwość, stanowiąca najwyższą cnotą ziemską, dzięki

²⁷ *Tamże.*

²⁸ *Tamże*, s. 305.

²⁹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *In rationali natura*, II/1q. 91.

której dochodzi do pośredniczenia między prawami boskimi i ludzko-pozytywnymi. Owa sprawiedliwość — Tomasz argumentuje tu za ARYSTOTELESEM — znajduje się w rękach prawowitego autorytetu państwa, które z góry przydziela każdemu to, co mu się należy (*suum cuique*).

Sprawiedliwość jako kara jest wyrównująca (redystrybucyjna), a nałożona arytmetycznie odpowiada popełnionemu występki. Jako sprawiedliwość poddanych (dziś powiemy: obywateli) jest sprawiedliwością rozdzielczą (distribucyjną) i tworzy geometryczne proporcje między dobrami, które rozdziela (tytuły, przywileje, prawa), a usytuowaniem społecznym przyjmującego³⁰. Sprawiedliwość rozdzielcza nakłada się na sprawiedliwość wyrównującą, np. w przypadku książąt, których czyny nie mogły zostać osądzone na równi z czynami zwykłych ludzi. Owa patriarchalnie, odpowiednio do stanu, wyrównująca i rozdzielcza sprawiedliwość państwa jest karą i lekarstwem grzechu, otwierając wiele „furtok” dla wojen sprawiedliwych przeciw heretykom i poganom³¹.

8. Kard. Kajetan — negacja wojny sprawiedliwej z niewierzącymi

Dalszy krok w kierunku rozwoju nauki o wojnie sprawiedliwej uczynił Kard. Kajetan (TOMASZ DE VIO: 1469–1534), który jako nie Hiszpan³² — zajął się marginalnie sprawą kolonizacji hiszpańskiej w oparciu o relacje członków zakonu św. DOMINIKA, którego w latach 1508–1513 był generałem. Na temat konkwisty wypowiedział się już w 1517 r. w swoim komentarzu do *Summy teologicznej* św. TOMASZA, ogłoszonym dopiero w 1567 r. Ten wpływowy filozof i teolog wyciągnął wnioski z nauczania Tomasza z Akwinu, od którego później odstąpił³³. Stanowczo potępił wojnę z niewiernymi i nawracanie siłą na wiarę chrześcijańską. Szerzenie chrześcijaństwa nie uprawnia bowiem do zabierania poganom ziemi, co jest łotrystwem.

³⁰ *Tamże*, II/2q. 61.

³¹ SUESS, *art. cyt.*

³² Kajetan (Tomasz de Vio; 1469–1534), nazwano go Kajetanem od miejsca urodzenia (Gaeta – Gaetano). W 16 roku życia wstąpił do zakonu dominikanów. Po studiach w Neapolu, Bolonii i Padwie wykładał filozofię i teologię w Padwie i Rzymie. Potem został wybrany na generała zakonu (1508–1518) i piastował różne wysokie godności: kardynała (od 1517), legata papieskiego w Niemczech (1517–1518) i biskupa Gaety (od 1519). Odegrał ważną rolę w życiu Kościoła, broniąc reformy wobec uczestników Soboru Laterańskiego (1512–17), dyskutując z Marcinem Lutrem (1518) i przyczyniając się do elekcji cesarza Karola V i papieża Hadriana VI (1522). Mimo różnych obciążeń nieustannie poświęcał się studiom i pisarstwu. Jego wnikliwy komentarz do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu w latach 1507–1522 stanowił pierwszy trwały przejaw wielkiego odrodzenia tomizmu w XVI w.; por. *Kajetan*, w: F.L. CROSS, E.A. LIVINGSTONE, *Encyklopedia Kościoła*, Warszawa 2004, s. 1082–1083.

³³ Josep Ignasi Saranyana mówi, że Kajetan, pragnący być wiernym tomistą, odszedł, w sposób zagadkowy dla historyków, od kilku podstawowych tez Tomasza; por. J.I. SARANYANA, J.L. ILLIANES (red.), *Historia teologii*, tł. P. Rak, Kraków 1997, s. 162–163.

W komentarzu do *Summy teologicznej* Akwinaty Kajetan po raz pierwszy³⁴ dokonał podziału niewierzących na trzy grupy:

- 1) Tych, którzy jak np. żydzi i muzułmanie faktycznie i prawnie są poddani władcom chrześcijańskim.
- 2) Tych, którzy *de iure*, ale nie *de facto* zajęli kraje należące wcześniej do chrześcijan. Oznaczało to dopuszczenie wojny sprawiedliwej przeciw Arabom i Turkom, którzy podbili Ziemię Świętą.
- 3) Tych, którzy nie są poddanymi ani prawnie, ani faktycznie oraz nigdy nie byli poddanymi Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Kajetan miał tu na uwadze Indian, którzy nigdy nie słyszeli o Chrystusie. Żaden król chrześcijański nie ma prawa prowadzić z nimi wojny, lecz powinien dotrzeć do nich na drodze pokojowej.

Ta ostanía grupa niewierzących, do których zaliczono Indian, nie utraciła prawa do samostanowienia z racji swej niewiary. Prawo do panowania bierze się z prawa pozytywno-naturalnego, natomiast „niewiara” należy do sfery prawa Boskiego i nie niszczy ani prawa naturalnego, ani pozytywnego. Zarówno królowie, jak i Kościół nie mogą z powodu niewiary Indian prowadzić słusznej wojny przeciw nim w celu zajęcia ich ziem.

Po Kajetanie nie istnieje już żaden prawomocny tytuł prawny do prowadzenia słusznej wojny przeciw ludom indiańskim³⁵. Sformułowana przez Tomasza z Akwinu teoria prawa naturalnego, dostosowana przez Kajetana do uwarunkowań czasu, został przejęta przez większość znaczących teologów i kanonistów na uniwersytecie w Salamance. Wśród nich przodującą pozycję zajmował FRANCISZEK DE VITORIA.

9. Twórca *ius gentium* z Salamanki

TOMASZ AKWINU oraz inni teologowie średniowiecza uważali prawo do wojny jako ostateczny środek w rękach najwyższego, prawowicie ustanowionego autorytetu. Wojna jest środkiem, aby bronić i przywracać pokój wewnętrzny i zewnętrzny, porządek i sprawiedliwość, a jej właściwym celem i prawdziwą intencją nie jest chłostanie wroga, ale pokój w sprawiedliwości i w służbie dobru wspólnemu. „Bez sprawiedliwości czym są bogaci, jak nie jedynie dużym kawałkiem łupu?”³⁶ — rozważa Tomasz w nawiązaniu do AUGUSTYNA.

Teologowie, kanoniści i juryści XVI w. podejmują scholastyczną naukę o sprawiedliwości, interpretując ją na tle poznanego dotąd horyzontu geograficzno-ludz-

³⁴ Podział ten często cytowano. Późniejsi autorzy przypisywali go Dominikowi de Soto, jednakże jego dzieło *De iustitia et iure* ukazało się dopiero w 1556 r., dużo później od komentarza do *Summy* Kajetana.

³⁵ SUESS, *art. cyt.*, s. 305–306.

³⁶ Por. THOMAS V. AQUIN, *1c.*, II/2, q. 34; q. 40, art. 1; q. 66, art. 8: *Rempota iustitia, quid sunt Regna nisi magna latrocinia?*; zob. SUESS, *art. cyt.*, s. 306.

kiego. W interesującej nas kwestii Indii istotny wkład dał FRANCISZEK DE VITORIA, który począwszy od 1526 r. aż do swojej śmierci w Salamance (1546) był wybitnym profesorem na tamtejszym uniwersytecie. Katedrę teologii obejmowało kolejno czterech teologów dominikańskich: Franciszek de Vitoria (1526–1546), MELCHIOR CANO (1545–1552), DOMINGO DE SOTO (1552–1560) oraz PEDRO DE SOTO (1560–1564). Vitoria, choć nie lubił pisać, przez wykłady i pisma stał się najważniejszym teoretykiem w kwestiach teologiczno-prawnych, zrodzonych w spotkaniu z Indianami. Jego krytyczny umysł został głęboko wstrząśnięty okrutnym podbojem Peru przez konkwistadorów. Choć sam nigdy w Ameryce nie był, spotykał stale w klasztorze San Esteban współbraci wyruszających i wracających z Indii Zachodnich, którzy informowali go o problemach misji, katechezy i konkwisty³⁷

W Salamance Vitoria przyciągał wielu uczniów jasnością prowadzonego wykładu, niesamowitą erudycją i uwzględnieniem dorobku naukowego humanistów, stąd słusznie można mówić o „szkole z Salamanki” Nadto mimo sprzeciwu innych profesorów, wprowadził za podstawę wykładu *Summę teologiczną* św. Tomasza. W swoich dwóch okolicznościowych wykładach (*Relectiones*) wygłoszonych na koniec semestru między 1537 i 1539 r. dla całego uniwersytetu (*De Indis* i *De iure belli*) poruszył niezwykle aktualną „kwestię Indii”, zwłaszcza sprawę roszczeń prawnych, które miały usprawiedliwić konkwistę. Opublikowane wykłady (*De Indis*³⁸ i *De iure belli* z 1539 r.) przyniosły mu wielki rozgłos, czyniąc zeń twórcę prawa międzynarodowego, opartego na międzynarodowej solidarności. Idąc za Akwinatą, Vitoria uznawał odrębność i suwerenność władzy duchownej i świeckiej. Wprawdzie papież mógł powierzyć Hiszpanom zadanie chrystianizacji Ameryki, ale nie mógł jej darować, bo nie miał nad nią żadnej doczesnej zwierzchności. W rozważaniach nad prawem narodów utrzymywał prawną równość państw, niezależnie od stopnia rozwoju czy kultury. Różnice ustrojowe czy religijne między państwami nie usprawiedliwiają wojny, chyba żeby jakiś naród przeszkadzał w głoszeniu wiary lub gdyby ograniczał tak ogólnoludzkie prawo, jak przybywanie ludzi z jednego kraju do drugiego (chyba że przybysze zachowają się nieodpowiednio) albo zakazywał im handlu³⁹

Nauczał, że prawo narodów wynika z prawa naturalnego, ale się z nim nie utożsamia. Kryterium prawa naturalnego jest rozpoznający je rozum ludzki, który je odkrywa, natomiast kryterium *ius gentium* jest rozum, który w oparciu o prawo natury i obserwacje je ustanawia. Wszyscy ludzie są sobie równi, tak jak równe są wszystkie kraje pod względem prawnym⁴⁰, co sprawia, że nierozwinięte państwa Indian

³⁷ *Tamże*.

³⁸ F. DE VITORIA, *O Indianach*, tł. J. Modrzejewski, Warszawa 1954.

³⁹ J. KRACIK, *Nawracanie w cieniu konkwisty*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/nawracanie_konkwista.html. 25.08.2005.

⁴⁰ Por. ŻYWCZYŃSKI, *Szkice z dziejów radykalizmu*, s. 130. Myśl Franciszka de Vitorii wychodzi od pojęcia prawa naturalnego, od zasad, które odpowiadają rozumowi i są powszechnie uznane. Stosowanie do tego wspólnoty nie są ludzkim wymysłem i sztucznym wytworem, lecz opierają się z jednej strony na

pod względem prawnym są równe Hiszpanii. Oznacza to, że anulowane zostają jako niezgodne z prawem międzynarodowym tytuły prawne do zagarnięcia ziem Indian, jak np.: nadanie cesarskie czy papieskie, niższość kulturalna Indian, czy pogaństwo. Bohdan WINIARSKI podkreślił zbieżność niektórych poglądów Vitorii z myślą PAWŁA WŁODKOWICA⁴¹ Kwestia Indian zmusiła Vitorię do podważenia hiszpańskiej myśli kolonialnej oraz biblijno-millenarystycznych wyobrażeń o królestwie i opowiedzenia się za międzynarodową wspólnotą równouprawnionych państw. Zarysowująca się w myśli Vitorii międzynarodowa wspólnota wolna od jakiejkolwiek dyskryminacji rasowej i religijnej będzie powoli rozluźniać więzy miarodajnej dotąd wspólnoty chrześcijańskiej.

W tej sytuacji jurysdykcja władców pogańskich, oparta na prawie naturalnym, jest legalna, o ile zachowali jego zasady, wyrażające się w trosce o dobro wspólne, sprawiedliwość i pokój. Chrześcijanami i poganami kierowała ta sama racjonalność prawa naturalnego, które ich zarówno chroniło, jak i zobowiązywało.

Niewiernych można było karać, podbić i podporządkować jedynie wtedy, gdy okazywali wrogość wobec chrześcijaństwa i chrześcijan. Muzułmanom należało się przeciwstawić przeto nie z racji wyznawania fałszywej religii, ale za zdecydowaną wrogość wobec chrześcijaństwa. Jeśli poganie byli w posiadaniu jakiegoś dobra niezgodnie z prawem, to chrześcijanie mogli go ich pozbawić. Gdyby tak nie było, to postępowanie wyznawców Chrystusa byłoby jedynie wyrazem brutalnej przemocy i żądzy władzy. Pogan należało zwalczać z powodu ich niewiary. Zupełnie inaczej przedstawiała się sytuacja z apostatami, odszczepieńcami i heretykami, ponieważ nie respektowali jurysdykcji Kościoła, który mógł ich karać i podporządkować sobie z pomocą „ramienia świeckiego”⁴².

10. Sytuacja prawna Indian według ujęcia prawa naturalnego Vitorii

Vitoria w swoim rozumowaniu wyszedł od sformułowanych już przez św. TOMASZA trzech założeń, które potem pogłębił.

zmyśle społecznym ludzi, a z drugiej strony na absolutnej konieczności władzy państwowej dla utrzymania porządku, ochrony i zaspokojenia potrzeb. Tu de Vittoria jako pierwszy wprowadził teoretyczne rozgraniczenie na zewnątrz nowoczesnego, suwerennego państwa narodowego i postawił problem międzynarodowych relacji. Vitoria przyznał państwu niedwuznacznie predykat *societas perfecta* z trzema cechami: autonomia, własne prawa i urzędnicy, tworzącemu się nowoczesnemu państwu narodowemu, które obejmuje również państwa pogańskie. Stąd żaden władca pogański z powodu swej niewiary nie może zostać pozbawiony władzy; por. H. FENSKE I IN., *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, cz. III: W. REINHARD, *Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution*, Frankfurt am M. 1996, s. 282.

⁴¹ Por. ŻYWCZYŃSKI, *Szkice z dziejów radykalizmu*, s. 134.

⁴² MILHOU, *art. cyt.*, s. 290.

Pierwsze z nich zakładało, że władza w państwie opiera się na prawie naturalnym i ma swoje bezpośrednie źródło w samym społeczeństwie. Ponieważ Chrystus nie posiadał żadnej władzy doczesnej ani nie przekazał jej swoim następcom, dlatego papież nie jest władcą świata i nie posiada żadnej władzy politycznej nad chrześcijanami ani nawet nad poganami poza Państwem Kościelnym. Stąd następca św. PIOTRA nie może ustanawiać żadnych ksiąząt, ponieważ zorganizowane politycznie społeczeństwo jest autonomiczne i samowystarczalne. Suwerenność papieża ma charakter czysto duchowy, a cesarz i królowie cieszący się pełnią suwerenności w porządku naturalnymi nie otrzymują jej od papieża, lecz na mocy prawa natury i od Boga, który jest twórcą tego porządku. Oznacza to, że jeśli władcy pogańscy zachowują prawo naturalne, to rządzą prawowicie. Za św. Tomaszem Franciszek de Vitoria przyjmował całkowitą odrębność w świecie porządku naturalnego od nadprzyrodzonego. Z wielką odwagą Vitoria pisał, że papież nie ma nad Indianami ani władzy duchowej, ani doczesnej. Tymczasem za surowego papieża SYKSTUSA V jego *Relectiones* zostały w 1590 r. umieszczone na indeksie, choć sam Vitoria reprezentował katolicki punkt widzenia i był szczerze przywiązany do Stolicy Apostolskiej.

Drugie założenie odnosiło się do *communitas orbis* (ludzkiej wspólnoty całego świata), w ramach której wszyscy: chrześcijanie, niewierzący i poganie posiadają porównywalne prawa i obowiązki wynikające z prawa naturalnego. Istniejąca ponadnarodowa i polityczna wspólnota nie jest zorganizowana, dlatego musi istnieć wojna sprawiedliwa, bo jedynie tak można usuwać tyranów, aby zapewnić pomyślność całej ludzkości. Wszyscy ludzie są zobowiązani do posłuszeństwa na mocy światła rozumu, bez potrzeby łaski Bożej. Te dwa założenia zostają uzupełnione trzecim, także przejętym od Tomasza.

Trzecie założenie, zgodnie z Tomaszem, ograniczyło samodzielność społeczności państwowej we własnym i innych krajach. Papież posiadał pośrednią władzę (*potestas indirecta*) nad ksiązętami na mocy swojego autorytetu duchowego, np. mógł zabronić władcom chrześcijańskim prowadzenia wojny szkodliwej dla chrześcijaństwa, a nawet pozbawić ich władzy, gdy szkodzą dobru ogólnemu. Nie miał jednak prawa darować Hiszpanii krajów indiańskich, ponieważ nie posiadał żadnej władzy doczesnej nad Indianami. Jednym słowem, papież i Kościół mają czuwać nad tym, aby dobro wspólne, będące celem władzy państwowej, pozwoliło człowiekowi zrealizować również swój cel duchowy. W opinii Vitorii oznaczało to konkretniej, że Kościół może i musi wezwać na pomoc wszystkich ksiąząt, jeśli zostają naruszone interesy duchowe, przede wszystkim przez uciskanie heretyków.

W oparciu o te trzy założenia Vitoria odpierał wszystkie żądania prawne, które na ogół przywoływano w obronie panowania hiszpańskiego nad Indianami⁴³

⁴³ *Tamże*, s. 291.

W teorii prawnej de Vitorii odkryte ludy Indian posiadają na mocy prawa naturalnego podmiotowość prawną, tym samym nie są jedynie ozdobną listwą lub zasłoną w „sali balowej europejsko-chrześcijańskiego prawa panów” Międzynarodowe prawo pochodzenia naturalnego i pozytywnego jest tu prawem regulującym życie między narodami, a nie jak u ARYSTOTELESA (SEPÚLVEDA) prawem ludów cywilizowanych wobec barbarzyńców. Jakkolwiek Vitoria odrzuca teokratyczne, imperialistyczne i kurialne prawo do wojny, to przynależy on do hiszpańskiej scholastyki i chrześcijaństwa kolonialnego⁴⁴

11. Tytuły prawne dla niesłusznej i słusznej wojny

W swojej *Relectio de indis* ze stycznia 1539 r. VITORIA wyliczył słuszne i niesłuszne prawa do prowadzenia wojny sprawiedliwej (dopuszczalność konkwisty). W tej dość nowoczesnej jak na owe czasy koncepcji zostaje podjęta krytyka średniowiecznej doktryny o dwóch mieczach. Vitoria podważa tzw. siedem „słusznych tytułów” (niesłuszne prawa do wojny) tych, którzy twierdzą, że: cesarz ma zwierzchność nad całym światem; papież jest nie tylko duchowym, ale i świeckim panem świata; Hiszpanie posiadają prawo do wojny wynikające z odkryć; upór pogan, wobec wiary chrześcijańskiej dopuszcza użycie siły; grzechy przeciw prawu naturalnemu *contram naturam* można karać militarnie; kolonie są szczególnym darem od Boga, jak ziemia obiecana dla Izraelitów.

Następnie Vitoria podaje osiem słusznych tytułów (praw) Hiszpanów do prowadzenia wojen przeciwko indiańskim barbarzyńcom: utrudnianie prawa Hiszpanów do swobodnego poruszania się po odkrytych ziemiach (utrudnianie komunikacji i wymiany handlowej); prawo do szerzenia wiary chrześcijańskiej; ochrona krajowców nawróconych na katolicyzm przed ich wciąż pogańskimi ziomkami; udaremnianie przez kacyków życzenia nawróconych Indian, aby rządili nimi książęta chrześcijańscy (papież może prawomyślnie narzucić im chrześcijańskiego księcia i złożyć z tronu księcia niewiernego); wewnętrzne wojny i tyrania tubylczych władców, narzucających nieludzkie prawa; prawdziwy i dobrowolny wybór ze strony mieszkańców Ameryki; przyjaźń i przymierze krajowców z Hiszpanami; brak cywilizacji i oglady Indian, które dopuszczałoby narzucenie im chrześcijańskiego księcia (tu jednak Vitoria miał wątpliwości).

W wykładzie *De iure belli* Vitoria ukazuje na przykładzie Starego Testamentu, że wojna jest dopuszczalna na mocy prawa naturalnego i z tego wyciąga wnioski (ponieważ Ewangelia nie zakazuje tego, na co zezwala prawo naturalne), że wojny w ramach konkwisty same w sobie nie podlegają wyrokowi Nowego Przykazania.

⁴⁴ SUESS, *art. cyt.*, s. 307.

Vitoria ogranicza jednak to prawo wojny, twierdząc, że różnice religijne nie są słusznym powodem do wypowiedzenia wojny. Jedynym słusznym powodem do prowadzenia wojny byłoby doznanie obrazy, zgodnie z zastrzeżeniem AUGUSTYNA i TOMASZA, iż chodzi tu o obrażę kwalifikowaną. Naturalnie z tego powodu wiele wypraw konkwistadorskich było uważanych za wojny obronne zdobywców obrażonych przez Indian. Franciszek de Vitoria wyeliminował wiele tzw. tytułów prawnych konkwisty, ale te, które pozostały w mocy, wystarczyły do prowadzenia dalszych słuszych wojen przeciw amerykańskim Indianom. Stąd został prawdopodobnie nazwany „krytycznym realistą” i teologicznym „politykiem realnym”, który bronił interesów politycznych i gospodarczych swego kraju w imię stanowiska: „Róbcie, co chcecie, ale nie powołujcie się przy tym na katolicyzm”⁴⁵ Vitoria zwrócił uwagę, że problem kolonizacji to nie tylko sprawa korzyści, ale i sprawa moralna. Był krytyczny i miał odwagę podważyć ogólnie przyjmowane i uświęcone autorytetem papieża prawa do konkwisty, oprócz jednego: że Indianie nie mogą zabronić głoszenia u siebie chrześcijaństwa. Odniósł się krytycznie do hiszpańskich metod kolonizacyjnych, ponieważ Indianie mają prawo do wolności osobistej i własności. W teorii Hiszpania rzeczywiście trzymała się od połowy XVI w. kompromisowej katolickiej doktryny Vitorii. Zresztą nie mogło być inaczej, bo gdyby Hiszpania poszła za radykalnymi poglądami DE LAS CASASA, musiałaby się zrzec swoich posiadłości zamorskich, natomiast idąc za oportunistycznym katolicyzmem SEPÚLVEDY, godziłaby się na krzywdę społeczną.

12. Kontrowersja Las Casasa z Juanem Ginésem Sepúlveda (sierpień 1550)

Juan Sepúlveda (1490–1573) — kronikarz, teolog i prawnik KAROLA V, wychowawca FILIPA II, tłumacz *Polityki* ARYSTOTELESA, odegrał ważną rolę w legitymizacji konkwisty hiszpańskiej jako przedsięwzięcia militarnego.

Kontrowersja Las Casas – Sepúlveda z ok. 1550 r. odzwierciedla — jak żadne inne wydarzenie historyczne — bezpośrednio polityczne znaczenie europejskiego arystotelizmu, zwłaszcza jego fatalną siłę legitymizującą politykę izolacji i rasizmu aż po ludobójstwo.

Czy można uważać Indian z hiszpańskiego obszaru kolonizacji w Ameryce za „barbarzyńców” w ujęciu definicji Arystotelesa? Jeśli tak, to trzeba ich również traktować jak „dzikie zwierzęta” i niewolników, a tym samym prowadzić przeciw nim wojnę sprawiedliwą. Takie stanowisko, mające na celu usprawiedliwienie postępowania Hiszpanów wobec ludności indiańskiej, prezentował Juan Ginés de Sepúlveda. Przeciw niemu wystąpił Bartłomé de Las Casas, biskup Chiapas, który już od wielu lat piętnował, pełne pogardy wobec krajowców, rządy kolonizatorów oraz wymu-

⁴⁵ *Tamże*.

szął na Koronie podjęcie zdecydowanych kroków przeciw wyniszczaniu Indian⁴⁶ W sierpniu 1550 r., po powrocie 76-letniego Las Casasa z amerykańskich koloni do Hiszpanii, doszło w Valladolid w północnej Hiszpanii do jego sześciodniowej dysputy z Sepúlveda. W pierwszym dniu Sepúlveda wygłosił trzygodzinny wykład i przedstawił tezy, które rozwinął w formie ogólnej już w swoim dziele *Democrates Primus* (1535), a potem w traktacie o wojnie sprawiedliwej wobec Indian. Sepúlveda, powołując się na Arystotelesa, uważa, że Indianie są barbarzyńcami i niewolnikami. Poza tym popełniają przestępstwa wobec prawa naturalnego, uciskają i zabijają niewinnych ludzi. W związku z tym można przeciwko nim prowadzić wojnę⁴⁷

W odpowiedzi Las Casas odczytał w ciągu sześciu dni swoje obszernie dzieło *Apologia*, które nie tylko streszczało myśl jego życia, ale przede wszystkim usiłowało podważyć arystotelesowską interpretację Sepúlvedy. Fakt ten miał dotknąć Sepúlvedę tym boleśniej, że uważał siebie za znakomitego eksperta myśli Arystotelesa. W dziele *Democrates alter*, napisanym ok. 1547 r. w formie dialogu między samym DEMOKRATESEM i LEOPOLDEM, luterańskim Niemcem, bronił za pomocą formalnych argumentów scholastycznych utrzymywanego przez Arystotelesa prawa do wojny: Arystoteles mówił bowiem o „naturalnym niewolnictwie” Sepúlveda identyfikował prawo naturalne z prawem międzynarodowym. W nazwie „ludy” mieścili się jedynie mieszkańcy krajów cywilizowanych, a nie barbarzyńcy prowadzący życie na marginesie człowieczeństwa i rozumności. Kategoria barbarzyńców zostaje przeniesiona na rodzimych mieszkańców Indii Zachodnich. Dla wszystkich, którzy znają obyczaje i naturę barbarzyńskich Indian Nowego Świata jest oczywistym, że oni, gdy chodzi o „mądrość, zręczność, cnotę i człowieczeństwo”, są słabsi od Hiszpanów, podobnie jak dzieci od dorosłych, a kobiety od mężczyzn. Jednakże występująca różnica jest tak duża, jak różnica zachodząca między ludźmi dzikimi, okrutnymi a dobrymi, czy też między małpami a ludźmi⁴⁸

W opinii Sepúlvedy Indianie nie znają żadnej nauki, żadnego pisma, nie posiadają żadnych zabytków, własnej historii ani spisane prawa. To ludożercy i tchórze, dlatego HERMÁN CORTES mógł bardzo łatwo zwyciężyć MONTEZUMĘ. Posiadane przez nich domy, ślady rozumnego sposobu życia, oraz zaczątkowe formy handlu pokazują jedynie, że nie są niedźwiedziami ani małpami, ani też stworzeniami całkiem bezrozumnymi. Gdyby tak nie było, to zbudowałyby własną republikę, w której nikt nie miałby własności prywatnej, ani domu, ani pola, by tym dysponować lub przekazać w testamencie. Zarówno brak rozumności u Indian, jak i popełnione przez

⁴⁶ J. PAUL, *Das „Tier“ — Konstrukt als Grundprinzip in Ausgrenzungsdiskursen. Eine diskursanalytische Studie*, Duisburg 2003, s. 144.

⁴⁷ Na te twierdzenia o naturalnej niższości Indian odpowiedział także Vitoria, powołując się na doświadczenie: „Ja wierzę, że oni tylko temu są tak nierozumni i tępi, ponieważ wyrastają w biedzie i bez wykształcenia; przecież także wśród naszych wieśniaków jest wielu, którzy upodabniają się do zwierząt”; cyt. za: VITORIA, *dz. cyt.*, s. 22–23.

⁴⁸ SUESS, *art. cyt.*, s. 308.

nich grzechy przeciwko prawu naturalnemu stanowiły dla Sepúlvedy powody do wojny. Sepúlveda, powołując się na Augustyna, stwierdza, że „nikt nie może zostać przymuszony do przyjęcia wiary. Chociaż w oparciu o rygor, czy też lepiej mówiąc dzięki miłosierdziu niewierność zostaje wychłostana różgą utrapienia”⁴⁹. Misja jako różga? Teolog królewski uważał, że barbarzyńców „nie można jedynie zapraszać, lecz należy ich zmusić do zaakceptowania panowania chrześcijan i słuchania apostołów, aby ci mogli im głosić Ewangelię”⁵⁰. Dalej Sepúlveda twierdził, że Indian można siłą zmusić do przyjmowania chrztu, usprawiedliwiał również surowe obchodzenie się z nimi, ponieważ z natury są przeznaczeni do stanu niewolniczego⁵¹.

Przymus pracy i wiary wcale nie oznacza pogorszenia sytuacji Indian, bo „co lepszego i zdrowszego może przydarzyć się tym barbarzyńcom niż znaleźć się pod panowaniem tych, których mądrość, cnota, i religia przemieni ich z barbarzyńców w ludzi cywilizowanych (zaledwie zasługują na to, by nazywać się istotami ludzkimi)”⁵². W kilka lat później franciszkański misjonarz i entohistoryk TORBIDIO MONTOLINA w polemizującym z Las Casasem liście do Karola V wciąż będzie wracał do tego samego tematu: „On [Las Casas] mówi o niewolnikach, zdobytych w czasie wojen, (...) ale wydaje się, że w tej sprawie mało wie, co w wojnach tak naprawdę przydarzyło się tubylcom, ponieważ ci wcale nie brali niewolników i nikogo nie uwalniali, kogo schwyтали w wojnie, lecz wszyscy zostali zachowani, aby być złożonymi na ofiarę”⁵³.

Na podstawie odmownego orzeczenia teologów z Alcali i Salamanki, m.in. MELCHIORA CANO i pod naciskiem Las Casasa, Rada Indii nie zgodziła się na drukowanie *Democrates alter*. Jednakże w 1550 r. Sepúlvedzie udało się w Rzymie otrzymać pozwolenie na druk *Apologii* i *Democrates alter*, będących syntezą idei zakazanych w Hiszpanii. 4 lutego 1554 r. Rada Miasta Meksyku postanowiła wysłać dr. Sepúlvedzie „niektóre rzeczy tego kraju w klejnotach do wartości 200 złotych pesos, aby utrzymać go nadal w dobrym humorze”⁵⁴. Zdobywcy i kolonizatorzy bardzo dobrze zrozumieli praktyczny zasięg tez Sepúlvedy.

13. Pokojowa ewangelizacja na warunkach kolonialnych

Przeciwnie stanowiska do tez SEPÚLVEDY, który kierował się bardziej interesami kolonialnymi niż Ewangelią, zajął spowiednik króla i wybitny teolog soboru try-

⁴⁹ J. SEPÚLVEDA, *Tratado sobre las justas de la guerra contra indios*, Mexico 1979, s. 127 (cyt za: SUESS, *art. cyt.*, s. 308).

⁵⁰ SEPÚLVEDA, *Tratado*, s. 145 (cytat za: *tamże*).

⁵¹ Por. ŻYWCZYŃSKI, *Szkice z dziejów radykalizmu*, s. 130.

⁵² SEPÚLVEDA, *Tratado*, s. 133 (cyt za: SUESS, *art. cyt.*, s. 308).

⁵³ TORIBIO MONTOLINA, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid 1970, s. 343 (cyt. za: SUESS, *art. cyt.*, s. 308).

⁵⁴ *Tamże*, s. 309.

denckiego, profesor Salamanki DOMINGO DE SOTO (1494–1560). Ten doskonały dogmatyk i moralista jedną ze swych rozpraw, *Deliberacion de la causa de los pobres*, poświęcił ubogim. Autor *Dialektyki* (1543–44) był też autorem *De ratione promulgandi Evangelium*. Jego najważniejsze wielotomowe dzieło, *De iustitia et de iure*, ukazało się 1556/1557 r. już w drugim wydaniu. W 1557 r. ujrzał światło dzienne jego komentarz *In IV sententiarum* do sentencji PIOTRA LOMBARDA. Zdaniem Domingo Soto bulle, tzw. „darowizny aleksandryjskie”, nie były świeckimi darowiznami ziemi o wartości prawnej. Traktował je bardziej jako papieskie pozwolenie wydane Królom Katolickim, aby wysyłali misjonarzy do ewangelizowania nowo odkrytych ludów. Na wypadek, gdyby tamtejsi książęta przeszkadzali pokojowej ewangelizacji, misjonarze mogli być chronieni przez zbrojnych. Temu obowiązkowi misyjnemu nie można podostać przez odwołanie się do „użycia broni”, ale trzeba spojrzenia i przekonania nadprzyrodzonego. Chrystus nie powiedział apostołom:

Wysyłam was jak wilki, abyście zranili owce i pożarli je, lecz posyłam was jak owce między wilki. Tam, gdzie spotkacie wilki, traktujcie je z łagodnością baranków, aby je w ten sposób przemienić w spokojne owce. Kto przynosi wiarę za pomocą szczęku broni, samym faktem przeczy temu, do czego chce nakłonić słowami⁵⁵

W klasztorze San Esteban dyskutowano o całkiem praktycznych kwestiach duszpasterstwa sakramentalnego na terenach zamorskich. Misjonarze pytali, czy wolno im ochrzcić synów pogan wbrew woli ich rodziców. Niektórzy franciszkanie o nastawieniu millenarystyczno-apokaliptycznym mieli w tym względzie mniej wątpliwości niż synowie św. DOMINIKA.

Warto zauważyć, że przed VITORIA również Soto w swym wykładzie *De dominio* (1534) odrzucał tezę o powszechnej władzy cesarza nad całym światem, a nawet prawo papieża do nadawania nowych ziem pod pretekstem zagarnięcia ich. Mimo zasadniczych pokojowych tonów, także Domingo de Soto pozostawił w mocy całą serię tytułów prawnych na rzecz konkwisty. Kościół posiadał Boskie i naturalne prawo głoszenia Ewangelii całemu światu i prawo obrony przed tymi, którzy by owo głoszenie uniemożliwiali. Jeśli ktoś przeszkadza w wypełnieniu tego prawa, stosując przemoc, należy odpowiedzieć orężem, jednakże Ewangelii nie można narzucać siłą⁵⁶

Z drugiej strony Soto, pełniąc funkcję sekretarza w czasie przesłuchania Sepúlvedy i DE LAS CASASA podczas kontrowersji w Valladolid (1550)⁵⁷, przeciwstawiał prawo do głoszenia słowa prawu Indian do odmowy słuchania słowa. Kaznodzieje nie posiadają prawa, aby zmusić Indian do wysłuchania słowa, lecz powinni pójść dalej, ponieważ istnieje prawo do głoszenia słowa, choć nie posiadamy prawa zmusić

⁵⁵ *Tamże*.

⁵⁶ SARANYANA, ILLIANES (red.), *dz. cyt.*, s. 207.

⁵⁷ W czasie pierwszego zgromadzenia w 1550 r. w celu ułatwienia zebranym wydania opinii Soto miał usystematyzować wypowiedzi Sepúlvedy i Las Casasa, co zrobił zresztą błyskotliwie, wykazując tym samym doskonale zorientowanie w podejmowanych kwestiach. Brał udział także w drugim spotkaniu, w 1551 r., na którym zdecydowano, że należy zaprzestać wojen konkwistadorskich; por. *tamże*.

Indian, aby nas wysłuchali i wierzyli. Za jałowymi teologiczno-prawnymi argumentami Hiszpanów tak trudno często dostrzec naznaczone cierpieniem twarze Indian. Misjonarze z Indii Zachodnich w swoich listach i memoriałach przekazywali najogólniej, mimo zniewolenia systemem kolonialnym, bardziej plastyczny i humanitarny obraz niż np. tamci dominikanie z Hiszpanioli, którzy prosili króla,

(...) aby zwołał wszystkie swoje Rady (...) i zapytał je, jak można ludzi z Nowego Świata, których Bóg przekazał Jego Wysokości Królowi, podporządkować słodkiemu jarzmu Chrystusa, bez zabrania im rzeczy siłą. A gdyby Wasze Rady nie posiadały w tych sprawach swojego zdania, prosimy usilnie, aby Wasza Wysokość nakazała pozostawić ich, ponieważ jest dużo lepiej, jeśli tylko oni pójdą do piekła, niż my i król i że poza tym z powodu naszego złego przykładu, zostanie wśród tych ludzi znieważone imię Chrystusa⁵⁸

Kwestia Indian zagrażała nie tylko kolonizatorom, o których MONTESINOS powiedział, że wszyscy żyli w grzechu ciężkim. W kwestii tej chodziło o zbawienie całego chrześcijaństwa, jego misjonarzy, biskupów, królów i poddanych.

14. Przymus chrztu

Generał zakonu dominikańskiego KAJETAN DE VIO już w swoim komentarzu do *Summy teologicznej* ŚW. TOMASZA sprzeciwiał się wprowadzaniu nowej praktyki chrzczenia dzieci wbrew woli ich rodziców (III/q. 68). Ponieważ przy chrzcie chodziło o nadprzyrodzone przykazanie, SOTO uważał, że nie można narzucić chrztu siłą, bo stanowiłoby to zniewagę dla samej wiary. Nadprzyrodzony nakaz chrztu nie znosi naturalnych uprawnień rodziców wobec dziecka. Nikt nie ma prawa narzucać chrztu: ani książe ani misjonarze, nikt też nie posiada prawa chrzczenia dorosłych wbrew ich woli. Także dobro praktykującego chrześcijaństwo prawnika nie anuluje zła związanego z przymusowym nawróceniem. Hiszpanie mogli obserwować przez stulecia bezowocność przymusowych nawróceń wśród ludności żydowskiej i muzułmańskiej. Potwierdzają to także akta inkwizycji. W ten sposób wpajano, jako warunek działalności misyjnej, nawracanie drogą pokojową oraz ewangeliczny i duszpasterski wymóg katechezy⁵⁹ Franciszkański teolog JUAN FOCHER w dziele *Itinerarium catholicum* (Sewilla 1574), opartym na trzech podstawowych zasadach: powszechna wola zbawcza Boga, nadprzyrodzone powołanie misjonarza do ewangelizowania Ameryki oraz określenie cech misjonarza, wyraża opinię, że niesłusznym jest fizycznie przymuszać (wbrew DUNSTOWI SZKOTOWI) do przyjęcia chrztu, choć dopuszcza słusność przymusu moralnego.

Na zgromadzeniu teologów w Salamance w 1541 r. podjęto sprawę chrztu. Wśród teologów istniały zasadniczo dwa stanowiska. Jedni uważali, że można było udzielać chrztu Indianom po zwięzłej katechezie lub krótkim przygotowaniu; drudzy zaś byli zdania, że nie należało ich chrzcić pośpiesznie, tzn. bez codziennej wydłużonej

⁵⁸ *In IV Sententiarum*, dist. 5, q. Única, art. 10 i również 11; zob. cyt. za: SUESS, *art. cyt.*, s. 310.

⁵⁹ *Tamże*.

katechezy. W konkluzji teolodzy stwierdzili, że prawdziwa inicjacja chrześcijańska powinna odbywać się przed chrztem, a nie po nim. Indian należy chrzczyć po długim przygotowaniu w wierze chrześcijańskiej oraz po zauważeniu, iż czynami objawiają oni radykalną przemianę życia, w porównaniu do ich zwyczajów pogańskich. Dlatego, aby uniknąć zgorszenia, postawa misjonarzy powinna być w tym względzie spójna.

15. Słudzy nieużyteczni

W rozważaniach o pierwszych dziesięcioleciach kolonizacji można by sobie wyobrazić spotkanie Hiszpanów z ludnością indiańską bez użycia przemocy kolonialnej i wyzysku ekonomicznego *encomiendy*, czy też politycznej samowoli zarządców królewskich. Takie ujęcie sprawy sprowadza się jedynie do czystej hipotezy. I tak przecież należałoby rozważać kulturowy przymus „misyjnej konkwisty” Przedsięwzięcia misyjne, dystansujące się od zdobywców, tak jak je w różnym czasie i na różnych miejscach przeprowadzili PEDRO DE CORDOBA, MONTESIONS, LAS CASAS, już z tego powodu nie były pokojowe, bo nie stosowano tam żadnego nacisku gospodarczego i politycznego.

Nagle interwencje i zmiana indiańskich zwyczajów, systemu wartości, struktur społeczno-rodzinnych i wizji kosmosu nie mogły dokonać się spontanicznie i dobrowolnie. Istniał jednak łagodny nacisk misjonarzy, którzy kierowali się nie tylko samymi treściami wiary, ale również parametrami swojej europejskiej cywilizacji. Nie mamy bowiem pełnej odpowiedzi na to, jak zareagowali Indianie, czy wywołało to wzmożony opór z ich strony, czy też służyło ich domestykacji, a nawet niezamierzonej zagładzie. W konkretnej hiszpańsko-amerykańskiej sytuacji istniały różnice w metodologii, praktyce i podejściu poszczególnych zakonów, czy nawet klasztorów do sprawy Indian. Również reakcja Indian na obecność misjonarską pokazuje różne strategie, które prowadziły do często sprzecznych ze sobą rezultatów. Oczywiście istniała tam obecność misjonarska, która stanowiła rodzaj koła ratunkowego pośród nawłanic na wielkim morzu konkwisty. Wśród misjonarzy byli i tacy, którzy bardziej głosili własną ojczyznę niż Ewangelię: kapelani wojskowi, konkwistadorzy, którzy jak TORBIDO MONTOLINA czy HERMÁN CORTES z dumą wynosili się jako wybawcy Indian. Ich katechezy usprawiedliwiały stosowanie wobec Indian pracy przymusowej i bagatelizowały ich wyniszczenie. Obrona prawa Indian do politycznego samookreślenia i uznanie rodzimej religii nie były na porządku dziennym chrześcijaństwa. Należałoby dalej zapytać: Czy obecność misjonarska mogła ratować pojedyncze jednostki, podczas gdy dochodziło do zagłady całych narodów?⁶⁰

⁶⁰ Tamże, s. 311.

Pamiętajmy jednak, że dominującym aspektem konkwisty nie był religijny, lecz ekonomiczny. Wymiar religijny spełniał głównie funkcję legitymizującą. Natomiast tworzący się równolegle do aparatu ideologicznego kontrastujący program prorocki nie posiadał siły politycznej, aby przeciwstawić się ludobójstwu. Jeśli nawet Kościół misyjny w swym wewnętrznym rozdzieleniu uratował wiele istnień ludzkich, to nie posiada dzisiaj żadnej podstawy do chwały. Ten, kto jak Kościół przeżył wśród przemocy i mordów 500 lat, nie mając możliwości przeciwstawienia się temu złu, lecz nim dotknięty musiał naturalnie postawić sobie pytanie o własną solidarność i radykalizm praktykowanej miłości. Aktualne jest pytanie, czy Kościół nie sprzedał swojego cennego pierworództwa za misę soczewicy „mniejszego zła”⁶¹

16. Bartolomé de Las Casas

Wśród bojowników o sprawę Indian najślawniejszym stał się Bartolomé de Las Casas (1474–1566), który niezamordowanie do 92 roku życia walczył o prawa Indian. Pochodzący z Sewilli de Las Casas po studiach prawniczych na uniwersytecie w Salamance wyjechał w lutym 1502 r. na Hiszpanię (Haiti), aby objąć bogate dobra po ojcu, uczestniku drugiej wyprawy KOLUMBA. W 1506 r. przyjął święcenia kapłańskie, choć nadal zarządzał *encomienda*. Wrażliwy na motywy religijne i ludzką krzywdę, uświadomił sobie po kazaniu ANTONIEGO DE MONTESIONOSA (1511), że jest jednym z tych wyzyskiwaczy wspomnianych przez Kościół. Następnie został posłany przez władze kościelne do pracy misyjnej na Kubę jako kapelan hiszpańskiej konkwisty, ale uświadomiwszy sobie okrucieństwa kolonizatorów wobec Indian przeszedł dalsze nawrócenie. Niewątpliwie duży wpływ na duchową przemianę Las Casasa miało prorockie świadectwo dominikanów, do których wstąpił kilka lat później. Z Kuby powrócił do Hiszpanii, aby przekazać bpowi JUANOWI RODRIGUEZOWI FONSECE, przewodniczącemu Królewskiej Rady Indii, memoriał o nadużyciach Hiszpanów wobec mieszkańców Indii. Wkrótce stał się szeroko znanym obrońcą praw Indian. Przez kolejne 52 lata życia podróżował między Hiszpanią i Ameryką, oskarżając piórem i słowem konkwistadorów oraz samą wojnę i wypływające z niej zło, a zwłaszcza system *encomiendy*.

Las Casas nie był z natury teoretykiem, jego zaangażowanie w obronie Indian skupiało się głównie na nadużyciach kolonizatorów, które piętnował z zacięciem publicysty. Jego podglądy zbliżone do VITORII były niezwykle konsekwentne. Biskup z Chiapas stanowczo odrzucał wszystkie tytuły do podboju Ameryki. Hiszpańskiego panowania w Nowym Świecie nie usprawiedliwiała ani bałwochwalstwo Indian, ani ich barbarzyństwo, ani ich grzechy, włącznie z grzechami przeciwko naturze, ani też

⁶¹ *Tamże.*

odmowa przyjęcia Hiszpanów i władzy króla Hiszpanii, która powinna służyć *bonum commune*. Nawet zrzeczenie się władzy przez władców indiańskich na rzecz Hiszpanów nie daje tym ostatnim prawa zajmowania krajów Indian. Wszystkich na całym świecie obowiązuje prawo naturalne, w imię którego żaden władca nie ma prawa pozbyć się swych poddanych bez ich woli.

„Donacja aleksandryjska” była dlań jedynym prawem króla hiszpańskiego do Ameryki, który w trosce o zbawienie wszystkich ludzi mógł prosić do pomocy władców chrześcijańskich, powierzając im tereny misyjne. Jednak papież powinien się kierować dobrem mieszkańców danego kraju, a nie dobrem władcy chrześcijańskiego, którego władza może się rozciągać jedynie na chrześcijan. Stąd władca chrześcijański nie ma prawa usuwać rodzimych władców, którzy nie przeciwstawiają się uparcie głoszeniu u siebie wiary w Chrystusa. Król jest jedynie ich najwyższym opiekunem. Las Casas dopuszczał *bellum iustum* w sześciu przypadkach: gdy poganie siłą zajęli ziemię chrześcijan; gdy profanowali wiarę, sakramenty lub świątynie chrześcijańskie; gdy świadomie i dobrowolnie przeciwstawiali się głoszeniu chrześcijaństwa (przy czym misjonarzom nie mogą towarzyszyć ludzie zbrojni, bo wtedy poganie słusznie mogą przeciwstawić się ewangelizatorom); gdy pierwsi zaczęli wojnę; gdy świadomie bluźnili imieniu Chrystusa, świętych lub Kościołowi; gdy uciskali ludzi niewinnych. Każdej innej wojny przeciw poganom, służącej szerzeniu się chrześcijaństwa, nie można według Las Casas usprawiedliwić. Nowy Świat nie stanowi bowiem nieograniczonych możliwości eksploatacji, lecz jest oddzielnym królestwem, w którym kolonizatorzy są równi tubylcom. Odnośnie do argumentu o barbarzyńcach Las Casas rozróżniał ich trzy kategorie: kultura specjalna — odmienna od naszej; kultura nie znająca jeszcze pisma; oraz barbarzyńcy na najniższym poziomie — żyjący w lasach wzorem dzikich zwierząt, bez organizacji i kultury. Tylko z tymi ostatnimi dopuszczał prowadzenie wojny w celach samoobrony, by ich następnie ucywilizować. Jednak Indianie nie są takimi barbarzyńcami, bo nawet jeśli składają ofiary z ludzi, to chodzi tu o akt religijny⁶². Niemniej w tym punkcie Las Casas był niekonsekwentny, nie potępiając używania sprowadzanych z Afryki Murzynów jako niewolników, choć później żałował tego prawdopodobnie pod wpływem teologów dominikańskich. Pierwszym, który wystąpił przeciwko niewolnictwu Murzynów, był DOMINIK DE SOTO.

Las Casas zorientował się, że wszystkie wysiłki bez pomocy dworu królewskiego są daremne. Dlatego we wrześniu 1515 r. pojechał do Hiszpanii, gdzie został przyjaźnie przyjęty przez króla FERDYNANDA I, a po jego szybkiej śmierci 23 stycznia 1516 r. skierował się do wielkiego kardynała FRANCISCO XIMÉNES DE CISNEROSA. W rezultacie ponownie zwołano komisję, w której uczestniczył m.in. jurysta JUAN PALACIOS RUBRIOS, który od długiego czasu specjalizował się w problematyce polityczno-kolonialnej.

⁶² Por. ŻYWCZYŃSKI, *Szkice z dziejów radykalizmu*, s. 189n.

Sepúlveda, który nigdy nie opuścił Europy, był najbardziej wybijającym się teologiem, uzasadniającym i popierającym zbrojną konkwistę przed podjęciem ewangelizacji. W świetle myśli ARYSTOTELESA uważał Indian za ludzi niższej kategorii, niewolników z natury. W odpowiedzi Las Casas podkreślał stale pokojową ewangelizację, perswazję i dialog na bazie uznania prawa narodów do własnego stylu życia i własnej religii.

Zdaniem Las Casasa największą przeszkodą w dziele ewangelizacji było antyświadectwo chrześcijan, polegające na okrucieństwie i wyzysku tubylców. Ów obrońca Indian miał ogromny wpływ na interwencję papieża w tej kwestii oraz na ustanowienie Nowych Praw (*Nuevas Leyes*, 1542).

Kiedy Rada Indii zgodziła się w 1534 r. na wprowadzenie niewolnictwa, do ataku przystąpili dominikanie. Ich meksykański przeor BERNARD DE MINAYA, dotarł do papieża z listem od pierwszego biskupa dominikańskiego Nowej Hiszpanii, JULIÁNA CARCÉSA. Papież PAWEŁ III odpowiedział potępieniem rasistowskich tez w bulli *Sublimis Deus* (1537) r., uznając we wszystkich Indianach godność osoby ludzkiej, zakazał obracania ich w niewolników i unieważniał każdy kontrakt w tej sprawie. W dokumencie *Sublimis Deus* (1537) czytamy:

Indianie z swej natury są prawdziwymi ludźmi; nie wolno więc pozbawiać ich wolności ani mienia i obrócić w niewolników; wszyscy Indianie przez nauczanie i dobry przykład są zaproszeni do przyjęcia wiary chrześcijańskiej⁶³

Zakaz ten został potwierdzony przez URBANA VIII (*Commissum nobis*, 1639) oraz BENEDYKTA XIV (*Immensa Pastorum*, 1741). Okazało się, że te same papieskie dokumenty miały znikomą skuteczność, ponieważ sytuacja Indian przez wieki się nie poprawiła.

Misjonarze, którzy byli na miejscu: dominikanie i jezuici, informowali Europejczyków coraz częściej o skandalu niewolnictwa Indian i angażowali się na rzecz obalenia tego procederu. Warto przy tym jednak zauważyć, że podczas gdy legislacja hiszpańska od XVI w. przyjęła stanowisko sprzyjające Indianom, prawo kolonii anglosaskich pozostawało dla nich wrogiem. Prawa wydane w Wirginii w II poł. XVII w. nie tylko zakazywały małżeństw mieszanych, ale odmawiały Metysom i Mulatom prawa własności, traktowały więźniów indiańskich jako wieczystych niewolników, upoważniały białych do łapania Indian jako odszkodowanie za doznane szkody, us-

⁶³ Tłumaczenie własne autora z włoskiej, poszerzonej wersji bulli *Sublimis Deus* z 2 czerwca 1537 r.: *facendo ricorso all' autorità apostolica determiniamo e dichiariamo con la presente lettera che detti „indios” e tutte le genti che in futuro giungeranno alla conoscenza dei cristiani, anche se vivono al di fuori della fede cristiana, possono usare in modo libero e lecito della propria libertà e del dominio delle proprie proprietà; che non devono essere ridotti in servitù e che tutto quello che si è fatto e detto in senso contrario è senza valore; [allo stesso modo dichiariamo] che i detti indios ed altre genti debbono essere invitati ad abbracciare la fede in Cristo a mezzo della predicazione della parola di Dio e con l'esempio di una vita edificante, senza che alcunché possa essere di ostacolo; cyt. za: www.univ.trieste.it/~storia/Docenti/Abbattista/Sublimisdeus_RTF.rtf. 17.09.2005.*

tanawiając zasadę odpowiedzialności zbiorowej dla całej wioski na wypadek zabicia białego⁶⁴

Las Casas bronił wolności Indian. Dziś wydaje się to oczywistym, jednakże wówczas wolność była zwalczana przez teologów, prawników, którzy świadomie lub nieświadomie popierali politykę niewolnictwa. Ogromne zaangażowanie i zapał w zwalczaniu niesprawiedliwości przysporzył mu wielu wrogów. Nawet po trzech wiekach Hiszpanie byli oburzeni na myśl, że właśnie Hiszpan oskarżał Hiszpanię o takie niesprawiedliwości, wzmacniając tym samym „czarną legendę Hiszpanii”. Zrozumiałe jest więc, że MENÉNDEZ PIDAL uważał go za paranoika czy też, mówiąc prościej, za pół wariata, zaś inni za utopistę, który uczynił więcej zła niż dobra przez swoje bezwarunkowe dążenie do urzeczywistnienia sprawiedliwości. Dziś Las Casas jest postacią szeroko zrehabilitowaną i ocenianą we właściwym świetle jako jeden z bohaterów XVI-wiecznej Hiszpanii, który z godnością może stanąć obok takich postaci, jak TERESA Z AVILA, JAN OD KRZYŻA czy IGNACY LOYOLA.

17. Zakończenie

Zarówno Las Casas, jak i hiszpańscy teologowie późnej scholastyki nie byli zapewne tylko „wołającymi na pustyni”, ale protagonistami kolonialno-etycznego ruchu, który nie pozostał całkowicie bezowocny (LEYES DE BURGOS, Nuevas Leyes). Jakkolwiek ich oddziaływanie na miejscu było ograniczone, to już pewnym sukcesem stało się to, że klimatu nie zdominowały jedynie radykalne poglądy kolonialne SEPÚLVEDY. W ramach odnowy scholastyki doszło do poszerzenia horyzontów dominującej teologii teokratycznej. W oparciu o zasady scholastyczne dokonano odwrót od starych torów teokracji. Kwestie etyczne związane z konkwistą hiszpańską w XVI w. przyjęły w teologii formę przemyślanej teorii, która czerpała z dwóch zasadniczych źródeł: prawa naturalnego i Objawienia. W oparciu o prawo naturalne zaczęła się krystalizować nowoczesna nauka o państwie. W jej świetle niewiara i grzech nie niszczą władzy państwowej, było więc niesłusznym podporządkowanie państwa Kościołowi pod pretekstem bałwochwalstwa i zepsucia.

Teokracja jako błędny rozwój została odrzucona. Wszystkim państwom przyznaje się suwerenność, odrzucając pokusę izolacji od innych państw. To, co zainicjował w tym obszarze rozważań FRANCISZEK DE VITORIA, dokończył FRANCISZEK SUAREZ. Stąd nie HUGO GROTIUSOWI, ale Suarezowi należy przypisać zasługę opisanego po raz pierwszy zarysów prawa narodów. Grotius przejął zresztą to pojęcie od Juareza, a sława Grotiusa w dużej części była spowodowana zanikiem hiszpańskiej scholastyki.

⁶⁴ G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo*, t. II: *L'età dell'assolutismo*, Brescia 1989⁷, s. 245–246.

Sources and specifics of 16th century theological debates about the “Indian question”

Summary

The subject of the treatise refers to theological debates on the so-called “Indian question”, which arose due to Columbus’ discovery travels and the Spanish conquest of the “New World”. The author gives a brief description of the attempts to justify the conquest within the mission patronage based on “Alexandrian donation”, as well as some problems connected with setting anthropological, legal and theological status of the Indian population. The justification of the Spanish invasions, which was contained in *Requerimiento* (1513), gave the Spanish authorities the right to use force towards the Indians who offered resistance. The “Salamanca School” played an important role in reflecting upon the Indian rights and defending their freedom; some theologians and Dominican missionaries, like Antonio Montesino, Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria, Domingo and Pedro de Soto, were closely connected with that School. The situation of the Indians was, however, predominantly affected by the views of John Mair, Juan Sepúlveda and some other theologians, who refused to acknowledge the Indians as full-right-humans, considering them to be slaves, according to Aristotle’s concept of “barbarians” and the so-called “sins against nature”, allegedly committed by the Indians.

A renewal of scholastic theology, which took place mainly in Salamanca, made it possible to work out new theological arguments in defense of rationalism, freedom and property with regard to the Indians. It was due to drawing a distinction between the natural and supernatural order. The scholastic thinkers emphasized the autonomy of natural order, which cannot be disturbed by either sin or grace; grace can merely lead to its improvement. Consequently, all people are equal since they can tell the difference between the good and the evil thanks to the natural light of the mind. Thanks to such people as Bartolomé de Las Casas and Francisco de Vitoria an ethical aspect of colonizing the Indians found expression. Chiapas Las Casas, later to become bishop, fervently unmasked injustice done to the Indians, and his famous dispute with the royal theologian Juan Sepúlveda in Valladolid (1550) provided an opportunity to question all reasons for America’s conquest and reject Aristotle’s philosophical concepts as arguments to legitimize unjust enslavement of the Indians.