Die Europäer aus indianischer Sicht : Bausteine zu einer Typologie des Fremden

Autor(en): **Delgado, Mariano**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **105 (2011)**

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-390473

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Die Europäer aus indianischer Sicht
Bausteine zu einer Typologie des Fremden

Mariano Delgado

Die Begegnung der Europäer mit der aussereuropäischen Welt ist bisher vielfach aus europäischer Perspektive untersucht worden. Was die darin wirksame Typologie des Fremden betrifft, so hat Wolfgang Reinhard folgende fünf Muster festgehalten:

> «1. der Barbar, 2. der Heide, 3. der edle Wilde, 4. der edle Weise, 5. der in seiner Andersartigkeit angenommene Andere [...] Vier der genannten Alteritätsmuster haben ihre Wurzeln in der Antike, bei den Griechen, nur der Heide [...] stammt aus der Bibel.»[1]

Reinhard betont zu Recht, dass sogar die Akzeptanz des Anderen als andersartig keine Errungenschaft der historisch relativierenden Wissenschaften seit dem 18. Jahrhundert ist, sondern uns bereits bei Herodot im 5. Jahrhundert v. Chr. begegnet. Auch Urs Bitterlis Standardwerk *Die «Wilden» und die «Zivilisierten». Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*[2] ist primär der europäischen Wahrnehmung des Fremden verpflichtet. Darin ist mehr vom exotischen Kuriosum in Europa als von den Europäern als Exoten in Übersee die Rede. Ähnliches gilt für die Flut von Literatur, die in den letzten Jahren um die Stichworte «das Eigene und das Fremde» erschienen ist, oder für Studien, die den «Entzauberten Blick» der Europäer auf das Fremde zum Gegenstand haben.[3] Die «Typologie der Beziehungen zu anderen», die Tzvetan Todorov in seinem Werk *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*[4] entwirft und mit der wir uns am Ende dieses Beitrags näher befassen werden, hat schliesslich auch die Beziehungen der Europäer zu den Indianern zum Thema, nicht umgekehrt.

1 Wolfgang Reinhard, Der «Andere» als Teil der europäischen Identität. Vom «Barbaren» zum «edlen Wilden», in: Mariano Delgado/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, 132–152, 133.

2 München[3] 2004..

3 Vgl. u.a. Karl-Heinz Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Berlin 1981, Frankfurt a. M. 1986.

4 Frankfurt a. M. 1985.

SZRKG, 105 (2011), 35–56

Diese Fixierung auf die europäische Wahrnehmung des Fremden ist z.T. selbstverständlich, denn die von den Europäern verfassten Quellen sprechen vor allem von unserer Sicht des Anderen. Aber im Schatten des Jahres 1992 schaffte der Perspektivenwechsel den Durchbruch. Anders als noch 1892 ging es dabei nicht so sehr um die heilsgeschichtliche, eurozentrische Deutung der Tat des Kolumbus, sondern eher um die moralisch gefilterte Sicht des Anderen gemäss jenem Aphorismus Georg Lichtenbergs, wonach der Indianer, der Kolumbus entdeckte, eine schlechte Entdeckung machte.[5]

Die Rekonstruktion der Sicht des Anderen stellt aber zunächst ein hermeneutisches Problem dar, denn jene ist uns oft in Quellen überliefert worden, die unter europäischer Aufsicht entstanden oder die Sicht der depotenzierten politischen und religiösen Eliten dokumentieren. Eine kritische Sichtung ist daher nötig, um die genuin aussereuropäische Wahrnehmung herauszufiltern. Darüber hinaus ist die Geschichte der Begegnung zwischen den Europäern und den Indianern vielfach die Geschichte eines «Missverständnisses», für das der so exotisch kleingende Name «Yucatán» als Metapher gelten kann. In seinem ersten Bericht an Karl V. erzählt Hernán Cortés, dass die ersten Conquistadores die Indianer fragten, wie jenes Land hiesse, worauf die Maya antworteten: «Ma c'ubab than», was so viel bedeutet wie «Wir verstehen eure Worte nicht».[6] Die Spanier deuteten dies nun als «Yucatán» um und bezeichneten damit das neue Land. Etwas davon gehört auch zur Hermeneutik des Fremden: Man versteht das Neue nur vor dem Hintergrund des Alten und Vertrauten; und man läuft daher Gefahr, das Neue als solches nicht zu verstehen.

Auch herrscht heute, wie einige im Schatten des Jahres 1992 erschienene Bücher zeigen, bei vielen abendländischen Intellektuellen ein geistiger Nativismus vor. Dieser speist sich paradoxerweise nicht selten aus den ersten Berichten des Kolumbus selbst und aus denen einiger millenaristisch angehauchter Missionare, die aus den Indianern eine Art *genus angelicum* machen wollten. Die indianische Welt gewinnt so die Züge eines bukolischen Goldenen Zeitalters (aetas aurea), wo Eintracht herrschte und «Milch und Honig» flossen, bevor es im Zuge der Conquista und Evangelisation zerstört wurde. Bereits der spanische Humanist Juan Luis Vives machte sich über diese Haltung lustig, als er in seinem Werk *De Concordia et discordia in humano genere* (1529) voller Ironie festhielt:

> «Unsere Westfahrer erzählen, dass in Westindien manche Völker existieren, die unter den Gütern dieses Lebens die Eintracht exklusiv hervorheben, und dass, wenn zwischen zweien die Zwietracht ausbricht, derjenige, der zuerst zum Frieden bereit ist, für so ehrenhaft gehalten wird, wie wir ihn für unehrenhaft und wenig mannhaft halten. Um so weiser sind sie, die lediglich durch das Lehramt der Natur belehrt wurden, als wir, übersättigt, Buchstaben und Bücher rülpsend und im Übermass und

[5] Vgl. Mariano Delgado, «Columbus noster est». Der Wandel des Kolumbusbildes und der Entdeckung Amerikas, in: SZRKG, 100 (2006), 59–78.

[6] Hernán Cortés, Cartas de relación, ed. Mario Hernández, Madrid 1985 (Crónicas de América 10), 40.

> Sakrileg das Übel der vom Himmel gekommenen Philosophie [Christi] geniessen! Wird es vielleicht so sein, dass die Natur jene Indianer Gott ähnlicher machte als uns die christliche Erziehung?»[7]

Bei meinem Versuch, anhand der indianischen Wahrnehmung der Europäer Bausteine zu einer Typologie des Fremden zusammen zu tragen, werde ich mich zunächst dem ersten und dem zweiten Blick zuwenden, und dies im Bezug auf die Eroberer wie auf die Missionare; danach werde ich mich den Zeugnissen einer atypischen Kulturbegegnung widmen, wie sie etwa in der Geschichte der Schiffbrüchigen zu finden sind. Einige Überlegungen – nicht zuletzt im Hinblick auf Todorovs «Typologie der Beziehungen zu anderen» – werden abschliessend folgen.

Der erste Blick auf die Eroberer: Erstaunen

Die erste Reaktion der Spanier auf das Fremde ist das *Erstaunen*. Kolumbus sagt uns z.B.: «Alles, was sich meinem Blicke bot, war so herrlich anzusehen, dass ich des Bewunderns nicht müde wurde.»[8] Ähnlich wird der Conquistador Bernal Díaz del Castillo seine Gefühle beim Einzug in die Hauptstadt des Aztekenreichs beschreiben: «Wir marschierten wie im Traum durch diese Herrlichkeiten.»[9]

Dem Erstaunen der Spanier entspricht das Erstaunen der Indianer. Die Eintragung vom 6. November 1492 im Bordbuch des Kolumbus gibt ein erstes Zeugnis davon. Zwei Spanier – darunter ein bekehrter Jude mit Kenntnissen des Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen –, die Kolumbus nach biblischem Muster zur Auskundschaftung der im Inneren Kubas gelegenen Gegend ausgesandt hatte, kommen zurück und erzählen,

> «Die Indianer hätten ihr grosses Erstaunen zum Ausdruck gebracht und zu verstehen gegeben, dass sie glaubten, die Neuankömmlinge seien geradewegs vom Himmel gekommen, wobei sie sie betasteten, ihnen die Hände und Füsse küssten und ihnen ihre Speisen anboten.»[10]

Das Erstaunen ist ein allgemeines Phänomen überall dort, wo die Indianer erstmals mit den Spaniern zu tun haben. In einem anonymen Bericht aus Michoacán heisst es z.B. über die Indianer: «Über alles, was sie sahen, erstaunten sie sehr.»[11]

---

7 Juan Luis Vives, Obras completas, ed. Lorenzo Riber, vol. 2, Madrid 1948, 167, hier zitiert nach Mariano Delgado, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Immensee 1996 (Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 43), 207.

8 Christoph Kolumbus, Bordbuch. Mit einem Nachwort von Frauke Gewecke und zeitgenössischen Illustrationen, Frankfurt a.M. 1981, 91 (2. November 1492).

9 Bernal Díaz del Castillo, Geschichte der Eroberung von Mexiko, hg. und bearb. von Georg A. Narciss, mit einem Nachwort von Georg A. Narciss und Tzvetan Todorov, Frankfurt a.M. 1988, 200.

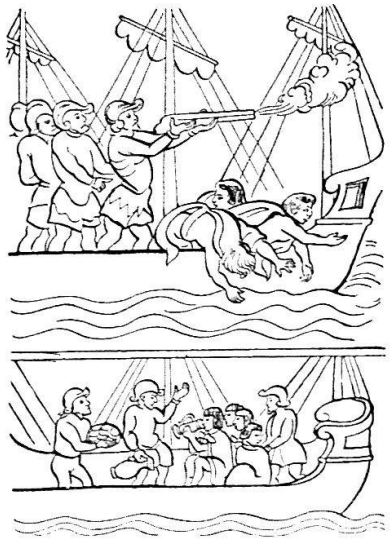
10 Kolumbus, Bordbuch (wie Anm. 8), 95 (6. November 1492).

11 Anónimo, Relación de Michoacán, Madrid 1989 (Crónicas de América 52), 286, hier zitiert nach Mariano Delgado (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Unter Mitarbeit von Horst Goldstein und Bruno Pockrandt, Düsseldorf 1991, 64.

Zum spontanen Erstaunen kommt später das von den Spaniern selbst mit der sorgsamen Inszenierung ihres Auftretens gezielt instrumentalisierte Erstaunen. Es handelt sich hierbei um ein Erstaunen, das Eindruck machen, ja Furcht erregen soll und im Dienste der Eroberungsabsicht steht. Die ersten Begegnungen mit den Völkern Mexikos und Perus sind besonders davon geprägt.

Den Gesandten Moctezumas, die ihm die Tracht Quetzalcóatls als Geschenk überreicht hatten, führt Cortés u.a. das grosse Geschütz und die Hunde vor. Über die Reaktion Moctezumas heisst es im *Codex florentinus*:

> «Sehr entsetzte es ihn, als er hörte, wie herabfällt ihr Befehl, das Feuergeschütz, wie er donnert, der Schall, wenn er fällt, zum Ohnmächtigwerden, zum Taubwerden. Und wenn der Schuss fällt, wie eine Kugel aus seinem Bauch herauskommt, Feuer regnend, sehr stinkend, nach Schwefel stinkend, dass es einem den Kopf benimmt. Und wenn die Kugel einen Berg trifft, wie er da zusammenstürzt, in Trümmern liegt. Und wenn sie einen Baum trifft, so wird er zerpulvert, wie wenn einer etwas Unerhörtes vorführt, als wenn einer ihn fortgeblasen hätte. Lauter Eisen ist ihre Kriegstracht, in Eisen kleiden sie sich, mit Eisen bedecken sie ihren Kopf, aus Eisen besteht ihr Schwert, aus Eisen ihr Bogen, aus Eisen ihr Schild, aus Eisen ihre Lanze. Und ihre Hirsche tragen sie auf dem Rücken, dachhoch sind sie dadurch [...] Einige sind kraus, gelockt, und ihre Speise, wie Fürstenspeise, gross, weiss, nicht schwer, wie Spreu, wie Maisstengel, wie gemahlene Maisstengel, etwas süss, etwas honigsüss, nach Honig, nach Süssem schmeckend. Und ihre Hunde, sehr gross, mit gefalteten Ohren, mit grossen, hängenden Lefzen, mit feurigen, mit flammenden Augen, mit hellen, gelben Augen, mit eingezogenem Bauch, mit ausgekehltem Bauch, mit löffelförmigem Bauche; ausgewachsen sind sie wild, wie Unholde, immer keuchend, immer mit heraushängender Zunge, jaguarfleckig, gefleckt.»[12]



Die erste Begegnung zwischen Cortés und den Gesandten Moctezumas nach dem *Codex florentinus*

[12] Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún mit einem Vorwort von Juan Rulfo. Übersetzungen von Leonhard Schultze Jena, Eduard Seler und Sabine Dedenbach-Salazar-Sáenz. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Claus Litterscheid, Frankfurt a. M. 1989, 251f.

Cortés Inszenierung verfehlte nicht ihr Ziel, denn in der Chronik wird anschliessend vermerkt: «Und als dies Moctezuma hörte, fürchtete er sich sehr, fiel fast in Ohnmacht, er war sehr bekümmert, in grosser Angst.»[13]

Auch den Herrschern Perus wird berichtet, die Spanier wären eine neue, von den Indianern ganz verschiedene Art von Menschen mit furchterregenden Waffen,

> «es sind bärtige, sehr schöne und ganz weisse Leute; sie essen aus silbernen Tellern, und sogar die Schafe, grosse Schafe, von denen sie getragen werden, besitzen silbernes Schuhwerk. Sie feuern illapas [Blitz, Donner] ab wie der Himmel. Du kannst dir selbst ausrechnen, dass Leute dieser Art, die so leben und sich verhalten, Wiraqochas sein müssen.»[14]

Und auch hier scheint die Inszenierung der Spanier den Zweck erfüllt zu haben, der darin bestand, nackte Existenzangst sowie eine dumpfe Ahnung des Untergangs angesichts der Ankunft oder Wiederkehr der «weissen Götter» hervorzurufen. Denn vom Inka wird behauptet, dass er sprachlos über das Gehörte war und ihn eine solche Bestürzung und Melancholie überkam, «dass er sich allein in sein Gemach zurückzog und nicht mehr herauskam bis zum Anbruch der Nacht.»[15]

Dass dieses erste Erstaunen bei den Spaniern Hoffnung und bei den Indianern vielfach Angst und Bangen auslöst, hängt wohl mit der Einschätzung der eigenen Chancen und Möglichkeiten angesichts des Fremden und dessen Waffen zusammen.

Der zweite Blick auf die Eroberer: Entzauberung, Widerstand und Kritik

Irgendwann erfolgt bei den meisten indianischen Völkern, die es mit den Spaniern als «einer neuen Art von Menschen» zu tun haben, der Umschlag vom Erstaunen und Furcht in Widerstand und Kritik. Diesem Umschlag liegt die *Entzauberung* des Fremden zugrunde. Wir haben allen Grund anzunehmen, dass sie dort begann, wo die Indianer aufgrund des näheren Umgangs mit den Spaniern wahrnahmen, dass diese letztlich genauso Menschen waren wie sie selbst: dass die Spanier dasselbe assen und tranken, nach den indianischen Frauen trachteten, die Herrschaft mit Gewalt an sich reissen wollten und vor allem, dass sie keine weissen Götter waren, sondern «sterbliche» Menschen.

Mangels Quellen können wir nicht dokumentieren, wie diese Entzauberung angesichts der ersten von Kolumbus auf Española zurück gelassenen Spanier erfolgte. Tatsache ist, dass keiner von ihnen, die ja Kolumbus erster Wahrnehmung zufolge für die Indianer quasi «geradewegs vom Himmel gekommen» sein müssten, am Leben war, als Kolumbus zurückkehrte. Was die Ursachen betrifft, täten wir angesichts des späteren Verhaltens der Conquistadores gut daran, Las

[13] Ebd., 252.

[14] Titu Kusi Yupanki, Die Erschütterung der Welt. Ein Inka-König berichtet über den Kampf gegen die Spanier, hg., mit einer Einführung versehen und aus dem Spanischen übersetzt von Martin Lienhard, Olten 1985, 37.

[15] Bernabé Cobo, Historia del Nuevo Mundo, vol. 2, ed. Francisco Mateos, Madrid 1964 (Biblioteca de Autores Españoles 92), 93 (Buch 12, Kap. 17).

Casas zu folgen.[16] Mit gesundem Menschenverstand vermutet er, dass die Spanier sich einfach an Hab und Gut der Indianer und vor allem an den Indianerinnen vergingen; indem sie also niedrige universalmenschliche Eigenschaften zeigten, provozierten sie den Widerstand der Indianer.

Gonzalo Fernández de Oviedo hat uns eine poetischere Anekdote über die Entzauberung des Fremden überliefert, als er erzählt, wie Indianer des heutigen Puerto Rico herausfanden, dass die Spanier sterblich waren, statt «Himmelswesen und Sonnensöhne», gegen die sie nicht genug Macht hätten, um sie angreifen zu können, obwohl es sich um nicht mehr als etwa 200 Spanier handelte. Oviedo erzählt, wie die Indianer entschlossen waren, sich von so wenigen nicht unterwerfen zu lassen, vielmehr ihre Freiheit verteidigen wollten. Dann fügt er hinzu: «sie fürchteten sie jedoch und hielten sie für unsterblich». So übernahm ein Kazike namens Urayoán den Auftrag, dies herauszufinden. Er ging dabei folgendermassen vor:

> «Ein junger Bursche namens Salcedo kam auf dem Weg zu den Christen in das Land dieses Kaziken. Um ihm Ehre zu erweisen und ihm seine Kleidung tragen zu helfen, schickte dieser Kazike 15 oder 20 Indianer mit diesem zurück, nachdem er ihn sehr gut verköstigt hatte und ihm mit viel Liebe begegnet war. Als dieser sicheren Weges ging, in grosser Dankbarkeit dem Kaziken gegenüber für dessen herzliche Aufnahme, kam er an einen Fluss, Guarabo genannt [...] Sie sprachen zu ihm: Herr, sollen wir dich hinübertragen, damit du nicht nass wirst? Er bejahte und ergötzte sich daran, was er besser nicht hätte tun sollen [...] Die Indianer nahmen ihn auf ihre Schultern, wozu sie die zähesten und kräftigsten auswählten, und als die in die Mitte des Flusses gelangten, tauchten sie ihn unter Wasser und alle, die ihn getragen hatten und diejenigen, die zugeschaut hatten, luden sich ihm auf, denn alle hatten seinen Tod verabredet und so ertränkten sie ihn. Nachdem er tot war, zogen sie ihn heraus ans Flussufer und riefen ihn an: Herr, wir sind mit dir hineingefallen, steh' doch wieder auf und vergib uns, wir müssen weitergehen. So fuhren sie mit ihm fort, drei Tage hindurch, bis er übel roch, und sogar bis dahin glaubten sie noch nicht, dass er tot sei oder dass Christen sterblich seien.»

Als Moral von der Geschichte hält Oviedo fest: «Von da an fassten sie Zutrauen und Vertrauen zu ihrem Aufstand und setzten ihn in die Tat um, die Christen zu töten und sich zu erheben.»[17]

Für den mexikanischen Bereich hat Miguel León-Portilla geschrieben, dass die Entzauberung der fremden Gäste erst begann, als Cortés und seine Leute das Massaker des grossen Tempels begangen. Nun wurde den Azteken klar, dass die Fremden keine Götter, sondern Barbaren waren, die ihre Stadt und ihre althergebrachte Lebensart zerstören wollten.[18] Mir scheint, dass dieser Entzauberungsprozess in Mexiko und Peru früher stattgefunden haben muss; denn Azteken und Inka folgen einer Strategie, die ohne die Kühnheit, Pferde, Waffentechnik und

[16] Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias, ed. Isacio Pérez Fernández e.a., Madrid 1994, vol. 2 (Obras completas vol. 4), 859f. (Buch 1, Kap. 86).

[17] Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, vol. 2, Madrid 1959 (Biblioteca de Autores Españoles 118), 99f.

[18] Miguel León-Portilla (Ed.), El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas, México 1964, 20.

die von Todorov hervorgehobene hermeneutische Überlegenheit der Conquistadores bei der Deutung der Zeichen in der jeweiligen Gefahrensituation durchaus erfolgreich hätte sein können: Bei aller Niedergeschlagenheit nach den ersten erstaunenden Berichten, die aus den spanischen und indianischen Quellen hervorgeht, locken sie die Spanier ins Zentrum der Macht (Mexiko bzw. Cajamarca), sozusagen in die Höhle des Löwen, um sie dort besser beobachten, kontrollieren und gegebenenfalls vernichten zu können. Und nachdem diese Strategie gescheitert war und die Absichten der Spanier deutlicher wurden, rufen sie zum Widerstand auf, wie die Beispiele Cuauhtémocs in Mexiko und Manco Inkas in Peru zeigen.

Die Anweisungen, die letzterer den Indianern gab, wie sie sich den Spaniern gegenüber zu verhalten hätten, sind ein deutlicher Beleg für den «Entzauberungsprozess», der dem indianischen Widerstand zugrunde liegt:

> «Sollten sie euch etwa angreifen oder versuchen, euch eure Ländereien wegzunehmen, so verteidigt euch stets, müsstet ihr auch dabei das Leben verlieren. Benötigt ihr meine persönliche Gegenwart, so benachrichtigt mich, wo ich mich auch gerade aufhalten sollte, durch Stafetten. Und gebt acht, sie betrügen mit ihren schönen Reden, halten aber ihr Wort nicht. So verhielten sie sich, wie ihr gesehen habt, mir gegenüber, als sie mir sagten, sie seien Söhne des Gottes Wiraqocha und mir anfänglich auch grosse Freundlichkeit und viel Liebe bewiesen, dann aber mit mir machten, was ihr gesehen habt [...]; anstatt uns Gutes zu tun, haben sie uns Schlechtes angetan, indem sie uns unseren Besitz entrissen haben, unsere Frauen, unsere Söhne, unsere Töchter, unsere chacras [Äcker], unsere Nahrung und viele andere Dinge, die wir in unserem Lande hatten, und zwar auf gewaltsame und betrügerische Weise, gegen unseren Willen.»[19]

Manco Inkas Anweisungen enthalten sogar die Forderung zum klugen passiven Widerstand:

> «Erstes Gebot sei, diesen Bärtigen, die meiner Vertrauensseligkeit wegen Spott mit mir getrieben haben, keinen Glauben zu schenken, was sie auch sagen mögen, denn sie lügen viel, wie sie mich in allem, was sie mit mir verhandelt haben, belogen haben und es auch mit euch so halten werden. Nach aussen hin aber könnt ihr so tun, als ob ihr mit ihren Forderungen einverstanden wärt, und ihnen dann und wann irgendein kamarikuq [Gabe] oder sonst etwas überlassen, je nachdem, was es in euren Gebieten gibt.»[20]

Die Entzauberung führt nicht nur zum Widerstand und zur Kritik der allgemein menschlichen Schwächen der Spanier, sondern auch zu einer gezielten «Christenkritik». Es geht hier nicht so sehr um die Kritik des Kaziken Hatuey aus Kuba, der, als er auf dem Scheiterhaufen erfuhr, dass es im Himmel Christen gebe, nach Las Casas scharfer Feder gesagt haben soll, «dorthin wolle er nicht gehen, sondern in die Hölle, damit er sich nicht an einem Ort befinde, wo sie seien, und damit er nicht solch grausame Leute sehen müsse».[21]

[19] Kusi Yupanki, Erschütterung (wie Anm. 14), 115f.
[20] Ebd., 115.
[21] Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. von Mariano Delgado, Paderborn 1995, 78f.

Viel interessanter ist die von christlichen Indianern selbst geäusserte Christenkritik. Sie zielt zwar nicht auf das Christentum als solches, das von ihnen als wahre Religion redlich angenommen bzw. assimiliert wird, sondern nur auf die schlechten Christen hin – nicht zuletzt unter dem Klerus –, die mit ihren Taten das gepredigte Evangelium Lügen strafen. Ein gutes Beispiel ist die Christenkritik des Felipe Guamán Poma de Ayala, dessen zum Kultbuch gewordenes Werk *Nueva crónica y buen gobierno* jedoch ideologiekritisch betrachtet werden sollte. Ein synoptischer Blick auf zwei Bilder, mit denen er jeweils den Teil über die vorspanische Zeit abschliesst und den Teil über die christliche Zeit einleitet, gibt uns deutliche Auskunft über seine wahren Absichten. Im ersten Bild wird der Inka im Kreis seiner Grandes dargestellt; im zweiten aber nimmt Poma de Ayala selbst, angezogen wie ein hoher Kolonialbeamter, den Platz des Inka ein.[22]

[22] Felipe Guamán Poma de Ayala, Nueva crónica y buen gobierno, eds. John V. Murra, Rolena Adorno/Jorge L. Urioste, Madrid 1987 (Crónicas de América 29a, 29b, 29c), 3 Bde. mit fortlaufender Seitenzählung, hier Bd. 1, 364 und 366. Zu Poma de Ayala vgl. u.a. Mariano Delgado, Die Vision eines Indio. Felipe Guamán Poma de Ayala, zu seinem Werk und seiner Bedeutung, in: Katechetische Blätter, 117 (1992), 424–428; Michael Steiner, Guamán Poma de Ayala und die Eroberer Perus. Indianischer Chronist zwischen Anpassung und Widerstand, Saarbrücken 1992; Laurenz Kilger, Die Mission in Peru um 1600. Nach der Bilderchronik des Felipe Guamán Poma de Ayala. Mit 12 Bildwiedergaben, Schöneck-Beckenried 1948 (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 6); Johannes Meier, Art. Ayala, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. ^{3}1993, Bd. 1, 1323; Paulo Suess, Art. Ayala, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 1, 1029; Fernando Farías Amaya, Indio y cristiano en condiciones coloniales. Lectura teológica de la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala: Nueva Crónica y Buen Gobierno, Quito 2008.

Für alle, die Augen zu sehen haben, ist die Botschaft klar: in der neu angebrochenen Zeit sollte er, Poma de Ayala bzw. sein Sohn, von den Spaniern mit der Regierung Perus betraut werden, was er im dritten Teil seines Werkes, der einen Brief an König Philipp III. enthält, ausdrücklich vorschlagen wird. Was soll aber mit den Spaniern geschehen?

Poma de Ayala, der Jahrzehnte lang im spanischen Dienst stand, war klug genug, um zu wissen, dass die spanische Kultur der andinen in vielen Punkten überlegen war; und er war auch Christ genug, um von den Vorteilen des echten Christentums gegenüber der inkaischen Staatsreligion überzeugt zu sein. Sein Buch stellt weder die spanische Präsenz noch das Christentum radikal in Frage; es will dennoch zu einer Änderung der Verhältnisse auf folgendes Ziel hin beitragen: die Spanier sollen als «Ausländer» und «Volksfremde» in Peru bleiben, etwa an der Küste, aber das andine Bergland soll eine reine indianische res publica unter seiner Führung sein. Kulturelle Grenzgänger wie er selbst und einige gute Missionare sollten dann dafür sorgen, dass die Indianer die notwendige abendländische Akkulturation mitmachen, um von der Religion und den Kulturtechniken der Weissen profitieren zu können; zugleich sollten sie dafür sorgen, dass die Indianer ihre andine Lebensart nicht verlieren. Das bedeutet vor allem Verbot des Zusammenlebens und der Mestizisierung, die ja zum Aussterben der Indianer führe, weil die abendländische Akkulturation dabei die Oberhand gewinne; und das bedeutet auch, dass das Christentum andiner werden sollte, etwa unter Anschluss an die christentumskompatiblen Werte der vorinkaischen andinen Religion, die auf die Urpredigt eines Apostels (Thomas oder Bartholomäus) zurückgehe und christliche Elemente enthalte.

Dieser andinen Vision dient die Christenkritik Poma de Ayalas. Sein Buch stellt daher die Spanier aller Stände, besonders die mittlere Kolonialelite von Richtern, Kommendeninhabern, Händlern und Patres oder Indiopfarrern als Menschen dar, die alle Laster haben, nach Gold und Silber gierig sind, in Ungehorsam gegen Vater und Mutter, Papst und König leben, die Indianer schikanieren und ausbeuten, vor allem aber deren Frauen schänden und Mestizen am laufenden Band produzieren: «selbst die Prälaten, die weit über das Meer die Gunst [Gottes und des Königs] zu den armen Indianern bringen sollen, handeln, sobald sie an Land gegangen sind, wider die armen Indianer unseres Herrn Jesus Christus».[23] Die Indiopfarrer betreiben Webereien und bedrängen die Witwen und Jungfrauen: «Und so werden die Indianerinnen zu grossen Huren [...]. Und so vermehren sich nicht die Indianer in diesem Königreich, sondern die Mestizen – und es gibt kein Heilmittel.»[24] Unter den Indianern hingegen habe er weder solche gefunden, «die so gierig nach Gold und Silber sind, noch einen, der hundert Pesos schuldet, noch Lügner, noch Spieler, noch Faulenzer, noch Huren, noch Schufte, noch dass sie sich gegenseitig etwas wegnehmen».[25] Die Europäer sind also in moralischer Hinsicht schlimmer als die Indianer und sollten sich nicht anmassen, diese führen zu können. Gewiss, die Christenkritik Poma de Ayalas wird

[23] Poma de Ayala, Nueva crónica (wie Anm. 22), vol. 1, 370.
[24] Ebd., vol. 2, 594.
[25] Ebd., vol. 1, 370.

in vielen Fällen von der historischen Forschung bestätigt werden können, denn sie entspricht vielfach der von den indiophilen Missionaren selbst gemachten Kritik der kolonialen Missstände. Sie steht bei diesen wie bei Poma de Ayala im Dienste einer «nativistischen» Vision, die von der indianischen Aneignung der positiven Werte der christlichen Zivilisation träumt und eine Ansteckung der einfachen Indianer durch die Laster der «dekadenten» Europäer der Renaissance verhindern möchte.

Der erste Blick auf die Missionare: Erstaunen

Erstaunlich, um nicht zu sagen «exotisch», fanden die Angehörigen anderer Religionen im Entdeckungszeitalter die exklusiv-missionarische Geht-hin-Denkform des Christentums. Franz Xaver, der Apostel Asiens, erzählt uns 1549, wie sich die Japaner darüber verwundern, dass er und seine Gefährten von Portugal bis nach Japan gekommen sind, also einen Weg von über 6.000 Meilen zurückgelegt haben, «allein um von den Dingen Gottes zu sprechen, und wie die Heidenvölker ihre Seelen retten sollen, indem sie an Jesus Christus glauben.»[26]

Auch die ersten Franziskaner Mexikos dürften eine solche Erfahrung gemacht haben, wenn wir die *Coloquios* oder Wechselreden, die uns Bernardino de Sahagún überliefert hat, zwischen den Zeilen lesen lernen. In der uns erreichten Form wurden sie zwar erst 1564 niedergeschrieben, aber sie gehen bekanntlich auf ein Ereignis zurück, das sich bei der Ankunft der ersten 12 spanischen Franziskaner 1524 in Mexiko-Tenochtitlan abspielte und von dem es sicherlich Protokollnotizen und ein lebendiges Gedächtnis in beiden Kulturen gab, aus denen Sahagún und seine aztekischen Mitarbeiter schöpfen konnten. Bei der Hermeneutik der *Coloquios* darf freilich nicht vergessen werden, dass sie – anders als die Religionsgespräche des Franz Xaver mit den japanischen Bonzen – zwischen Siegern und Besiegten stattfanden und diese Herrschaftssituation an einigen Stellen deutlich wird. Dennoch sind die *Coloquios* ein wertvolles Dokument für die indianische Hermeneutik fremder Religion.

Das Gespräch beginnt viel versprechend, nämlich mit einer «Selbstentzauberung» der Franziskaner in Analogie zu der in der Apostelgeschichte (14,11–18) überlieferten Episode von Paulus und Barnabas in Lystra:

> «Lasset uns euch nicht etwa verwirren! Schaut uns nicht als etwas Höheres an! Denn wir sind auch bloss euresgleichen, auch nur Untertanen, auch wir sind Menschen so wie ihr, keineswegs sind wir Götter, auch auf der Erde sind wir beheimatet, auch wir trinken Wasser, auch wir essen, auch wir leiden Kälte (und) Hitze, auch wir sind sterblich, vergänglich.»[27]

[26] Franz Xaver Briefe und Dokumente 1535–1552, hg. v. Michael Sievernich unter Mitarbeit von Wolfgang Fritzen, übers. von Peter Knauer, Regensburg 2006 (Jesuitica 12), 319.

[27] Walter Lehmann, Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft: Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. «Coloquios y doctrina cristiana» des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. Aus dem Nachlass hg. v. Gerdt Kutscher, Stuttgart 1949 (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 3), 74.

Aber wie Franz Xaver in Asien, so betonen die Franziskaner die exklusiv-missionarische Geht-hin-Denkform des Christentums, indem sie sich als Abgesandte des einzig wahren Gottes bezeichnen und den aztekischen Priestern vorhalten, diesen bisher nicht gekannt zu haben:

> «Und jetzt, o unsere Lieben, hier sind wir, hier sehet ihr uns, lernt ihr uns kennen, wir, die wir Abgesandte sind, die wir Befohlene sind, die wir Beauftragte sind, wir sind zwölf, die uns entsandte auf Erden der grosse Geistliche Herr, der dort residiert im Herzen der grossen Stadt, dem Orte des Namens Rom. Und uns gab er, wir gingen (und) brachten seine heilige Vollmacht, und das Gottes-Buch, darinnen liegt, darinnen gehütet wird der heilige Hauch, das heilige Wort des allein Einzigen, wahren Gottes, des Herrn des Himmels, des Herrn der Erde, dessen, durch den alles lebt, den ihr nimmer kennen lerntet.»[28]

Dieser Gott wolle keine irdischen Güter, weder Gold noch Silber, weder Jade noch Quetzalfeder, sondern nur die Rettung der Indianer, die allein durch die Annahme des Christentums möglich sei. Dazu seien die Franziskaner nach der Conquista gekommen. Die Spanier, d.h. die Conquistadores und Vasallen des christlichen Gottes, seien von diesem geschickt worden, um den Beleidigungen Gottes durch die indianische Lebensart und Religion ein Ende zu bereiten. Die Franziskaner betonen weiter, sie haben sich über die vielen Götter der Azteken erkundigt, die aber in Wirklichkeit keine Götter, sondern allesamt «schwarze», «schmutzige», «ekelhafte» Teufel seien und daher von den Indianern «verabscheut», «verachtet», «verwünscht» und «bespuckt» werden sollen.[29]

Die aztekischen Priester reagieren mit einem doppelten Erstaunen. Dieses gilt zum einen dem Kommen der Franziskaner «zwischen Wolken, zwischen Nebeln, vom Innern des Meeres her».[30] Zum anderen aber gilt es deren exklusiv-monotheistischen Botschaft, die darauf hinzielt, dass die Azteken die Religion ihrer Ahnen gegen eine ganz neue und fremde Religion radikal eintauschen sollen:

> «Ihr sagtet uns, dass wir den Herrn des Mit und Bei, den Herrn des Himmels und der Erde nicht kennen. Ihr sagtet, dass unsere Götter nicht wahre Götter sind. Es ist ein neues (unerhörtes) Wort, was ihr sprachet, und darüber sind wir bestürzt, daran nehmen wir Anstoss. Denn unsere Erzeuger [...] nicht so sprachen sie.»[31]

Die Klage der Azteken endet mit den Worten, es sei schon schlimm genug, dass ihnen die Herrschaft weggenommen wurde; die Spanier mögen ihnen zumindest ihre Götter und Lebensart lassen – oder sonst mit ihnen machen, was sie wollen. Diese Wechselreden sind indianischerseits letztlich Ausdruck eines religiösen Erstaunens unter der vollkommenen Niedergeschlagenheit und Ratlosigkeit der depotenzierten indianischen Eliten.

Nicht nur die neue exklusiv-monotheistische Religion der christlichen Missionare rief bei den Indianern Erstaunen hervor, sondern auch deren Lebensart, die sich ja von der der übrigen Spanier sehr unterschied. Jerónimo de Mendieta

[28] Ebd., 76f.
[29] Ebd., 87, 88, 90, 122, 129, 131, 134, 93.
[30] Ebd., 100.
[31] Ebd., 102.

hat uns z.B. eine eingehende Beschreibung des Eindrucks überliefert, den die Franziskaner bei den mit den Spaniern verbündeten Indianern von Tlaxcala hinterliessen:

> «Die Indianer liefen hinter ihnen her (wie die Kinder eines Dorfes hinter den Fremden herzulaufen pflegen), und dabei staunten sie sehr, dass diese [die Franziskaner] so schäbig angezogen und so verschieden waren von den ihren Stolz ganz offensichtlich zur Schau stellenden spanischen Soldaten. Und sie fragten einander: ‹Was für Menschen sind diese Armseligen? Was für ein Kleid haben sie an? Diese sind nicht wie die anderen Christen aus Kastilien.› Und sie wiederholten mehrmals ein indianisches Wort: Motolinía, motolinía. Und einer von den Patres, der Toribio de Benavente hiess, fragte einen Spanier, was dieses Wort, das sie so oft wiederholten, zu bedeuten habe. Der Spanier antwortete: ‹Pater, motolinía bedeutet der Arme oder Armselige.› Daraufhin erwiderte Fray Toribio: ‹Das wird von nun an mein Name für den Rest meines Lebens sein.› Und aus diesem Grund nannte er sich und unterschrieb er von nun an Fray Toribio Motolinía.»[32]

Mendieta, der zugleich Motolinías bester Schüler war, gibt den Sachverhalt im Stil der franziskanischen Heiligenlegenden wieder. Seine Erzählung will offenbar eher die Bescheidenheit seines Lehrers als die Sicht der Indianer dokumentieren. Weniger hagiographisch klingt jedoch eine Beschreibung derselben Begebenheit durch den Mestizen Diego Muñoz Camargo. Als die vornehmeren Indianer von Tlaxcala die Gebetsart der Franziskaner und ihre zurückgezogene Lebensart beobachteten, sollen sie folgendes Urteil darüber abgegeben haben:

> «Diese Armen [motolinía] müssen krank oder wahnsinnig sein; lasst die Armseligen [motolinía] schreien; ihr Wahn hat sie gepackt; lasst sie in Ruhe, damit sie ihre Krankheit heilen mögen, so gut sie können; tut ihnen nichts Böses an, denn schliesslich und endlich werden sie und die anderen an der Krankheit ihres Wahns sterben; und fragt euch, ob ihr beobachtet habt, wie diese mittags, um Mitternacht und zur vierten Stunde – wenn alle anderen sich erfreuen – schreien und weinen. Zweifellos ist die Krankheit, die sie haben müssen, eine sehr schwere; denn sie sind von allen Sinnen verlassene Männer, suchen sie doch weder Vergnügen noch Freude, sondern nur Traurigkeit und Einsamkeit.»[33]

Ein weiteres Zeugnis des Erstaunens, das die Lebensart der Franziskaner als *Teopixqui* oder Gottesmänner hervorrief, findet sich in einem anonymen Bericht aus Michoacán:

> «[...] als sie die Ordensmänner mit ihren Kränzen und so ärmlich gekleidet sahen, die nicht einmal Gold und Silber wollten, erschraken sie; und da sie keine Frauen hatten, sagten sie, sie seien Priester Gottes, der auf die Erde gekommen sei [...] und sie glaubten, dass die Patres so mit der Ordenstracht zur Welt gekommen, dass sie niemals Kinder gewesen seien.»[34]

[32] Delgado, Abschied (wie Anm. 7), 212f.
[33] Ebd., 212f.; vgl. dazu Miguel León Portilla, Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI, in: Estudios de cultura náhuatl, 17 (1984), 261–339.
[34] Delgado, Gott in Lateinamerika (wie Anm. 11), 63f.

Der zweite Blick auf die Missionare: Entzauberung, Widerstand und Kritik

Dem Erstaunen des ersten Blicks folgten auch hier alsbald die Entzauberung, der Widerstand und die Kritik auf der Grundlage des zweiten Blicks. Ein Grundmotiv hierfür war die Fremdheit der christlichen Lebensart, die den Indianern aufgezwungen werden sollte, vor allem des Zölibats und der Einehe. Im Schatten der Conquista und Evangelisation Lateinamerikas liessen sich zahlreiche Beispiele aus allen indianischen Kulturen zusammen tragen. Wir beschränken uns hier auf je ein Beispiel aus der Franziskanermission Mexikos und den Jesuitenreduktionen bei den Guaraní.

Gegen den Versuch der Franziskaner, aus vornehmen indianischen Jugendlichen einen zölibatären Priesternachwuchs heranzubilden, revoltiert Don Carlos Ometochtzin, der Hauptkazike von Tezcoco, mit folgenden Worten:

> «Es ist aber nicht ratsam, dass wir auf das schauen, was die Patres predigen. Sie betreiben ihren Beruf, legen Nachdruck darauf und strengen an, keine Frauen zu haben und schätzen die Dinge der Welt und die Frauen gering. Die Patres mögen tun, was sie predigen, zu guter Stunde, denn es ist ihre Aufgabe; unsere Aufgabe allerdings ist dies nicht [...] Bruder, was schaden denn die Frau oder der Wein den Männern? Haben die Christen vielleicht nicht viele Frauen und betrinken sie sich nicht, ohne dass die Patres sie daran zu hindern vermögen? Was ist das also, wozu die Patres uns zwingen wollen? [...] Lasst uns vor den Patres flüchten und das tun, was unsere Vorfahren taten, ohne dass jemand dies zu verhindern suche. Zu ihrer Zeit setzte sich das einfache Volk weder auf Bettzeug noch auf Matten. Heute tut und sagt jeder, was er will: es dürfte niemanden geben, der uns an dem hinderte noch das vorschriebe, was wir tun wollen [...] Die Herrschaft ist unser und gehört uns.»[35]

Gewiss, wir hören daraus nicht nur eine legitime Kritik an der von den Franziskanern anvisierten Transkulturation. Denn der Text dokumentiert auch die Trauer eines ehemals Herrschenden unter den Besiegten über die Umstrukturierung der indianischen Gesellschaften, die der egalitäre Monotheismus der Mendikanten auslöste. Don Carlos bezahlte 1539 sein Aufbegehren mit dem Ketzertod auf dem Scheiterhaufen nach einem beschämenden Prozess, in dessen Verlauf die Franziskaner auch nicht davor zurückscheuten, den eigenen Sohn gegen den Vater aussagen zu lassen. Indiophile Missionare wie Juan de Zumárraga, der erste Bischof von Mexiko, Alonso de Molina, Autor einer wirkungsreichen Grammatik und eines Katechismus auf Náhuatl, und Bernardino de Sahagún, *Spiritus rector* der grössten ethnographischen Sammlung der frühen Kolonialgeschichte, waren als Richter und Interpreten am Prozess beteiligt. Das Ende des Kritikers auf dem Scheiterhaufen verbietet uns heute eine Bagatellisierung des darin zum Ausdruck kommenden Sachverhalts.

Aber alles in allem ergeben die indianischen Zeugnisse Mexikos eine erstaunliche Konvergenz zwischen den franziskanischen Idealen und den Sehnsüchten der unteren indianischen Volksschichten, so dass die Minderbrüder mit Abstand zu den von den Indianern meistgeliebten Glaubensaposteln avancierten, obwohl

[35] Klaus Koschorke/Frieder Ludwig/Mariano Delgado (Hg.), Aussereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), Neukirchen-Vluyn 2004, 238.

sie bei der Zerstörung der heidnischen Tempel kompromisslos vorgingen und eine – nicht nur von Las Casas kritisierte – unkluge Politik der *tabula rasa* praktizierten. In den indianischen Annalen werden Ereignisse wie die Ankunft oder der Tod von Franziskanern wie Peter von Gent oder Bernardino de Sahagún, um nur zwei Beispiele zu nennen, als der kollektiven Volkserinnerung würdige Ereignisse festgehalten. Und zahlreiche Briefe, in denen die Indianer gegen die Ablösung der Franziskaner durch den Weltklerus in ihren Siedlungen während der Konsolidierung der kirchlichen Verwaltungsstrukturen in der nachtridentinischen Zeit unter Philipp II. protestieren, bezeugen letztlich die allgemeine Beliebtheit der strengen, aber glaubwürdigen Patres beim einfachen indianischen Volk. Dies weist darauf hin, dass die Christentumskritik eher Sache der depotenzierten Eliten war, während das einfache Volk das Christentum vielfach assimilierte und darin eine Möglichkeit sah, die eigene Situation zu verbessern.

Was die Jesuitenreduktionen betrifft, so hat uns Antonio Ruiz de Montoya (1639) eine Episode über den Kaziken Miguel Artiguaye überliefert, die Don Carlos' Protest in Mexiko ähnelt. Der Kazike warf den Jesuiten vor:

> «Unsere Vorfahren lebten in Freiheit und hatten die Frauen ihrer Wahl zur Verfügung, ohne dass ihnen jemand dreingeredet hätte, womit sie in Freude ihr Leben lebten. Ihr aber wollt uns deren Traditionen zerstören und uns eine so beschwerliche Last auferlegen, uns an eine Frau zu binden [...] Ich werde dafür sorgen, dass dies nicht geschieht [...] Die Freiheit dieser Leute lässt sich nicht mehr ertragen, die uns in unserem eigenen Land auf ihre schlechte Lebensart festlegen wollen.»[36]

Es gibt auch eine Entzauberung des religiös Fremden, die der Depotenzierung der Konkurrenz dient. Einer solchen bedienten sich z.B. die christlichen Missionare, um die indianischen Priester und Zauberer bloss zu stellen. Ihre «Tricks» werden von den Missionaren überall gezielt entlarvt und als Betrügereien des Teufels dargestellt. Es ist sicherlich nicht erstaunlich, dass sich die indianischen Zauberer derselben Mittel bedienten. Sie machten die Indianer z.B. glauben, «dass das Taufwasser, das man ihnen übers Haar goss, Blut sei, dass man ihren Kindern die Köpfe spalte; deshalb wagten sie sie nicht taufen zu lassen, denn sie meinten, die Kinder würden dann sterben».[37]

Gerade seitens der indianischen Zauberer und Priester gibt es eine Christenkritik, die Conquista und Evangelisation als Anfang allen Übels anprangert und daher ideologiekritisch betrachtet werden sollte. Ein Beispiel ist der berühmte Rundumschlag eines Maya-Priesters um 1600:

> «Erst durch die verrückte Zeit, durch die verrückten Priester gelangte zu uns die Traurigkeit, gelangte zu uns das Christentum. Denn die ‹guten Christen› kamen hierher mit dem wahren Gott, doch das war der Anfang unseres Elends, der Anfang der Besteuerung, der Anfang des Almosens, die Ursache, aus der die geheime Zwietracht hervorging, der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen, der Anfang der Zusammenstösse, der Anfang der Beraubung von allem, der Anfang der Sklaverei wegen der Schulden, der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden, der Anfang des Sterbens durch das Schwert, der Anfang des ständigen Streits, der Anfang

[36] Delgado, Gott in Lateinamerika (wie Anm. 11), 301.
[37] Ebd., 64.

> des Leidens. Es war der Anfang des Werks der Spanier und der Patres, der Anfang davon, dass sie sich der Häuptlinge, der Schulmeister und der Finanzbeamten bedienten. [...] Die Ärmsten protestierten nicht gegen den, der sie nach ihrem Empfinden versklavte, gegen den Antichristen auf Erden, den Völkertiger, die Völkerwildkatze, den Aussauger des armen Indianers. Doch der Tag wird kommen, an dem die Tränen ihrer Augen zu Gott gelangen werden und die Gerechtigkeit Gottes sich mit einem Schlag auf die Welt herniedersenken wird.»[38]

Dieser Text, der aus der Feder eines ehemals Herrschenden unter den Besiegten stammt und verschiedene Interpretationsspuren – Vorwurf an die eigene Maya-Priesterschaft wegen Versagens bei der Deutung der Zeichen in der Conquista-Zeit, Synkretismus und Chiliasmus – nahelegt, ist im Schatten des Jahres 1992 von vielen christlichen Theologen – Nietzsche lässt grüssen – als Beweis für die offenkundige Perversität des nach Lateinamerika gekommenen (iberischen) Christentums zitiert worden! So kann aus der intendierten Hermeneutik des Fremden ein undifferenzierter «Besiegtenkult» (victimismo) werden.

Eine andere Variante von Widerstand und Kritik ist die vielfach praktizierte Umgangsform mit dem exklusiven Monotheismus der Christen. Auf den Bildersturm, der im Schatten der ersten Missionspredigt erfolgte und die Zerstörung des öffentlichen Götzendienstes zum Ziel hatte, reagierten viele Indianer in der Regel so, dass sie nach dem Prinzip des «sowohl-als-auch» das Christentum öffentlich und die alte Religion im Verborgenen praktizierten. Dazu wurden sie von den indianischen Priestern und Herrschern zuweilen angeleitet. So heisst es in den Anweisungen des Manco Inka für den Umgang mit den Spaniern:

> «Ich nehme zwar an, dass sie euch hin und wieder durch Zwang oder Betrug so weit bringen werden, das anzubeten, was sie selbst anbeten: im schlimmsten Fall, wenn ihr es nicht umgehen könnt, tut es in ihrer Gegenwart, aber vergesst daneben unsere Zeremonien nicht. Und sollten sie euch befehlen, eure wakas [Bilder] in Stücke zu schlagen, und euch dazu zwingen, so lasst sie nur in dem Masse, wie es unumgänglich ist, zum Vorschein kommen: bewahrt das übrige.»[39]

Die Schiffbrüchigen oder die nackten Eroberer

Bei der Begegnung zwischen Europäern und Indianern im 16. Jahrhundert fehlt nicht die Figur der Schiffbrüchigen, die das nackte Leben retteten und auf die Gnade der Indianer angewiesen waren. Der berühmteste Schiffbrüchige ist Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Er und andere Überlebende der Expedition des Pánfilo de Narváez strandeten 1528 an der Küste Floridas:

> «Wir waren gerettet, nackt wie wir zur Welt kamen, unter Verlust unserer gesamten Habe ... Wir befanden uns in der kalten Zeit des Novembers in einem derartigen

[38] Delgado, Abschied (wie Anm. 7), 32f.; vgl. span. Version in: Chilam Balam de Chumayel, ed. Miguel Rivera (Crónicas de América 20), Madrid 1986, 68.

[39] Kusi Yupanki, Erschütterung (wie Anm. 14), 116f.

> Zustand, dass man bequem alle unsere Knochen hätte zählen können. Zu solchen Todesgestalten waren wir geworden.»[40]

Von allen Gestrandeten werden schliesslich nur er und weitere drei Gefährten (Alonso de Maldonado, Andrés Dorantes und der Schwarze Estebanico) von einem Indianerstamm zum anderen immer gegen Westen marschieren und nach vielen Kalamitäten schliesslich 1535 in Mexiko ankommen, wo sie vom Vizekönig und Hernán Cortés wie Helden empfangen wurden. Zwischen 1537 und 1540 hat Cabeza de Vaca in Spanien die Geschichte seines Schiffbruchs und seiner Jahre bei den Indianern festgehalten. Dieser Bericht ist zum einen die wichtigste ethnographische Quelle zur Erforschung der Kultur zahlreicher Indianerstämme zwischen Florida und dem Colorado, die unterdessen grösstenteils untergegangen sind. Einige davon werden als die Menschen beschrieben, die von allen Völkern der Welt ihre Kinder am meisten lieben und am besten behandeln,[41] während andere so bestialisch waren, dass sie ihre Töchter nach der Geburt den Hunden zum Frass vorwarfen.[42] Zum anderen enthält der Bericht interessante Beobachtungen über das Erstaunen der Indianer angesichts des Fremden, so etwa wenn Cabeza de Vaca bei der ersten Reaktion der Indianer auf die nackten Spanier einen Anflug von Mitleid wahrzunehmen meint:

> «Beim Anblick unseres Unglücks setzten sich die Indianer mitten zwischen uns und fingen alle an, aus Schmerz und Kummer über den Anblick unseres Schicksals heftig zu weinen. Dies taten sie mit solcher Hingabe, dass man sie weithin hören konnte. Das Weinen dauerte länger als eine halbe Stunde. Beim Erleben der Klagen dieser doch vernunftlosen und tierisch rohen Menschen in unserer Umwelt verstärkte sich bei mir und den Gefährten das Leid und das Bewusstsein von dem Ausmass unseres Unglückes noch mehr.»[43]

Besonders interessant ist aber ein Ereignis, das Bartolomé de Las Casas bei seiner Apologie der indianischen Menschenopfer und Anthropophagie später ausschlachten wird. Cabeza de Vaca berichtet über das grosse Erstaunen, ja die Empörung der Indianer, als sie sahen, dass einige Spanier in ihrer Not die Leichen der verstorbenen Landsleute gefressen hatten, bis nur ein einziger übrig blieb, «weil niemand mehr da war, auch ihn zu verzehren».[44] Für Las Casas[45] ist dies ein Beispiel dafür, dass Menschenopfer und Anthropophagie unter Umständen auch bei den Zivilisierten vorkommen können, während es für viele indianische Völker etwas Entsetzliches und Abscheuliches war.

Cabeza de Vaca stieg vom Sklaven zum Wanderschamanen bei den Indianern auf, vergisst aber nie sein Ziel: die Rückkehr in die ihm vertraute Zivilisation. Aus diesem Grund marschierte er immer gegen Westen, wie Todorov treffend

[40] Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Schiffbrüche. Bericht über die Unglücksfahrt der Narváz-Expedition nach der Südküste Nordamerikas 1527–1536, hg. v. Franz Termer, Illustrationen von Peter Hahlbrock, München 1963, 56.
[41] Ebd., 61.
[42] Ebd., 75.
[43] Ebd., 57.
[44] Ebd., 60.
[45] Las Casas, Werkauswahl, Bd. 2 (wie Anm. 21), 419.

bemerkt hat.[46] Hätte sich Cabeza de Vaca aber so verhalten, wenn er nicht bei indianischen Stämmen mit einem so grossen Kulturunterschied zur europäischen Zivilisation gestrandet wäre?

Wir können diese Frage nicht beantworten, wohl aber auf ein Gegenbeispiel aus Yucatán hinweisen, wo die Spanier Jerónimo de Aguilar und Gonzalo Guerrero um 1511 strandeten. Ihr Schicksal ist symptomatisch für die gelungene oder misslungene Akkulturation des zunächst als Exoten wahrgenommenen Europäers in der indianischen Gesellschaft. Während der Kleriker Aguilar nach der Landung Cortés sich den Landsleuten bereitwillig wieder anschloss und dem Eroberer bei der Unterwerfung Mexikos als Dolmetscher gute Dienste leistete, zog es Guerrero – ein einfacher Matrose, der sich unterdessen indianisiert hatte –, vor, bei seiner indianischen Frau und den drei gemeinsamen Kindern zu bleiben. Wie ein «Renegat» soll er sogar mit den Indianern gegen die alten Landsleute gekämpft haben.[47] Er zeigte ihnen, «wie man Schanzen und Bollwerke baut».[48] Für den Franziskaner Diego de Landa ist auch denkbar, dass er wie die Indianer «zum Götzendiener wurde».[49] Als Aguilar ihn fragte, ob er sich nicht auch Cortés anschliessen möchte, soll Guerrero nach Bernal Díaz del Castillo geantwortet haben:

> «Bruder Aguilar, ich habe mich hier verheiratet, bin Vater von drei Kindern und gelte in diesem Land soviel wie der Kazike, wenn es Krieg gibt. Gehe du mit Gott! Ich kann mich nicht mehr unter meinen Landsleuten sehen lassen. Mein Gesicht ist bereits auf indianische Art entstellt, und meine Ohren sind durchbohrt. Was würden die Spanier zu mir sagen, wenn sie mich in diesem Aufzug erblickten. Sieh einmal die drei Jungen an, was sie für liebe Kinder sind.»[50]

Auch weitere Versuche Aguilars, Guerrero davon zu überzeugen, dass er als Christ unter Christen leben sollte und dabei seine Frau und seine Kinder selbstverständlich mitnehmen könnte, blieben erfolglos. Einige Jahre später starb er schliesslich im Kampf gegen die Spanier. Heute wird er, der es vom Exoten zum Einheimischen brachte, in indigenistischen Kreisen als Vater der mexikanischen Mestizisierung bezeichnet. Anders als Cortés, der für den Malinchismo, also die unter Herrschaftsverhältnissen erfolgte Mestizisierung von spanischen Männern mit indianischen Frauen steht, hat er in Mexiko ein berühmtes Denkmal erhalten.

[46] Todorov, Eroberung (wie Anm. 4), 236.
[47] Vgl. Cortés, Cartas (wie Anm. 5), 53.
[48] Diego de Landa, Bericht aus Yucatán, Leipzig 1990, 12.
[49] Ebd.
[50] Díaz del Castillo, Geschichte (wie Anm. 9), 62. Oviedo, Historia (wie Anm. 17), vol. 4 (Biblioteca de Autores españoles 120), Madrid 1959, 9, spricht gar von sechs Christen, die mit Indianerinnen verheiratet waren und es mit Guerrero vorzogen, bei ihnen zu bleiben, statt sich den spanischen Landsleuten anzuschliessen. Oviedo fügt hinzu: «Solche Menschen waren sicherlich von einem treulosen Geschlecht und niederträchtige Ketzer».

Ausblick

Nach seiner Analyse der Beziehung der Europäer zu den Indianern im 16. Jahrhundert, hat Todorov im Bezug auf die Problematik der Alterität drei Achsen unterschieden:

> «Auf der ersten haben wir das Werturteil (eine axiologische Ebene): Der andere ist gut oder böse, ich liebe ihn oder ich liebe ihn nicht, oder, wie man damals eher sagte, er ist mir ebenbürtig oder er ist mir untergeordnet [...] Auf der zweiten haben wir die aktive Annäherung an den anderen, bzw. die Distanzierung von ihm (eine praxeologische Ebene): Ich übernehme die Werte des anderen, ich identifiziere mich mit ihm; oder aber ich assimiliere den anderen, ich zwinge ihm mein eigenes Bild auf; zwischen der Unterwerfung unter den anderen und der Unterwerfung des anderen gibt es auch einen dritten Term, nämlich die Neutralität oder Indifferenz. Drittens kann ich die Identität des anderen kennen oder nicht kennen (das wäre die epistemologische Ebene); hier handelt es sich natürlich nicht um etwas Absolutes, sondern um eine unendliche Reihe von Abstufungen zwischen niedrigeren und höheren Graden des Kennens.»[51]

Viele europäische Zeugnisse über die Begegnung mit den indianischen Kulturen lassen sich in der Tat dem Raster Todorovs zuordnen. Wie steht es aber mit den spärlichen indianischen Zeugnissen, die zumeist die Sicht der Besiegten dokumentieren? Für die darin vorkommende Hermeneutik des Fremden habe ich hier andere Bausteine vorgezogen, die auch mit Todorovs Vorschlag vielfach konvergieren: Das wertende Erstaunen entspricht in etwa der axiologischen Ebene Todorovs; Entzauberung, Widerstand und Kritik stehen für eine bessere Kenntnis des anderen und eine Distanzierung von ihm auf der praxeologischen und epistemologischen Ebene. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass wir Entzauberung, Widerstand und Kritik vor allem anhand von Zeugnissen jenes Teils der depotenzierten indianischen Eliten dokumentiert haben, die mit den Europäern nicht kollaborierten. Es ist verständlich, dass diese Eliten eine negative Sicht des Prozesses haben. Gilt dies aber auch für die Masse der einfachen Indianer?

Mangels repräsentativer Zeugnisse lässt sich dies wissenschaftlich kaum beantworten. Bedenkt man den hohen Beliebtheitsgrad der Franziskaner bei den Indianern Mexikos oder der Jesuiten bei den Guaraní, so haben wir allen Grund anzunehmen, dass die einfachen Indianer der neu angebrochenen Zeit auch Positives abgewinnen konnten. Folgende Faktoren dürften hierzu beigetragen haben:

(1) Das prophetische und egalitäre Wirken vieler Missionare, die aufgrund ihrer befreienden Evangelisation mit der Botschaft der Gotteskindschaft und Menschenwürde der Indianer den Zorn von Conquistadores und Encomenderos auf sich zogen. Paulo Freire hat bekanntlich Erziehung als «Praxis der Freiheit» beschrieben. Nun, Las Casas erzählt eine Anekdote, an der Freire, hätte er sie gekannt, seine Freude gehabt hätte. Die Encomenderos, so Las Casas, wollten den Bettelbrüdern den Zugang zu den Indianern mit der vielsagenden Begründung verwehren, dass diese «nachdem sie im Glauben unterwiesen und Christen

[51] Todorov, Eroberung (wie Anm. 4), 221.

wurden, klug reden und mehr wissen als vorher, so dass man sich ihrer fortan nicht so gut wie früher bedienen kann».[52]

(2) Die Vermittlung abendländischer Kulturtechniken, die zu einer Förderung der einfachen Indianer beitrugen. Die Einfuhr von Eseln, die – auf Wunsch der Franziskaner und Dominikaner Mexikos – Las Casas 1542 dem Indienrat vorschlug,[53] nicht zuletzt damit die Indianer, die ja Kinder Gottes sind, nicht wie Lasttiere schuften müssen, hat zur Annahme des Christentums wahrscheinlich mehr bewirkt als alle frommen Predigten zusammen.

(3) Die Anpassungsbemühungen im Bereich der Sprache, Musik, sakraler Kunst und Volksfrömmigkeit (so z.B. der Bau von Marienwallfahrtsorten an den alten Stätten wichtiger indianischer Kulte) schufen schliesslich die Basis für eine emotionale Identifikation der Eingeborenen mit dem Christentum. Zu dieser Identifikation trug auch Wunderbares bei, wie etwa das Guadalupe-Ereignis. Selbst eine nicht-wunderbare Hermeneutik des vermutlich vom christianisierten Indianer Antonio Valeriano niedergeschriebenen ersten Berichtes dieses Ereignisses lässt den Unterschied zu den unmittelbar nach der Conquista entstandenen aztekischen Trauergesängen oder zu den oben zitierten *Coloquios* von 1524, die die Sicht der depotenzierten Eliten dokumentieren, deutlich zutage treten. In den *Cantares mexicanos* heisst es mit einem gewissen Fatalismus:

> «Nur Blumen und Trauergesänge blieben noch
> In Mexiko und Tlatelolco,
> Wo wir einst Krieger und Weise sahen.
> Wir müssen zugrunde gehen.
> Wir wissen es, denn wir sind sterbliche Menschen.
> Du, der Du das Leben gibst,
> Hast es verfügt.»[54]

Im *Nican mopohua*, dem Erscheinungsbericht, heisst es hingegen über das Jahr 1531:

> «Der Glaube öffnete bereits seine Blütenkrone und die Kenntnis von Ipalnemohuani, dem wahren Gott, begann zu grünen und zu blühen [...]
> Höre mich an, Juantzin, geringstes meiner Kinder [...]
> Ich wünsche sehr und ich möchte gerne, dass man mir hier an diesem Ort mein Heiligtum errichtet.
> Dort werde sie spüren lassen, werde ich den Menschen meine ganze Liebe schenken, meinen mitfühlenden Blick, meinen Trost, meine Hilfe.
> Denn ich bin eure mitfühlende Mutter, die deinige und die aller Menschen, die ihr in Gemeinschaft dieses Landes bewohnt.

[52] Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Bd. 3/2: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. von Mariano Delgado, Paderborn 1997, 88; vgl. dazu Mariano Delgado, Befreiung durch Erziehung? Überlegungen zum Gespräch zwischen Paulo Feires Pädagogik und der Theologie, in: Thorsten Knauth/Joachim Schroeder (Hg.), Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. Münster/New York/München/Berlin 1998, 227–240.

[53] Vgl. Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. von Mariano Delgado, Paderborn 1996, 383.

[54] Miguel León Portilla/Renate Heuer (Hg.), Rückkehr der Götter. Die Aufzeichnungen der Azteken über den Untergang ihres Reiches, Frankfurt a.M. 1986, 110f.

> Und auch aller übrigen Menschen jedweder Herkunft, die mich lieben, die zu mir flehen, die mich suchen, die auf mich ihr Vertrauen setzen.»[55]

Das eigentliche Wunder von Guadalupe und der katholischen Mission ist, dass die verwaisten Indianer, nachdem die Bande zu ihrer Kultur und Religion abgerissen waren, durch den katholischen Glauben einen neuen Platz in der kolonialen Welt fanden – und sei es nur als unterste Schicht der Gesellschaftspyramide:

> «Die Flucht der Götter und der Untergang der Führer hatte die Eingeborenen in eine so grosse Einsamkeit gestossen, wie sie sich ein moderner Mensch nur schwer vorstellen kann. In dieser Lage ermöglichte ihnen allein der Katholizismus, Bindungen mit Welt und Jenseits wieder anzuknüpfen, gab somit ihrem Dasein auf dieser Erde wieder einen Sinn, nährte ihre Hoffnung und rechtfertigte ihr Leben und ihren Tod».[56]

Der Agnostiker Octavio Paz, den ich soeben zitiert habe, hat zu Recht bemerkt, dass diese Möglichkeit, einer lebendigen Ordnung anzugehören, den Eingeborenen der Neu-England-Staaten von den Protestanten mitleidlos versagt wurde. Der indianischen – wie der europäischen – Hermeneutik des Fremden fehlt dort die Figur der biologischen, kulturellen und religiösen Verschmelzung. In Lateinamerika, dem Widerstand und der Kritik seitens der depotenzierten Eliten zum Trotz, begegnet sie uns überall, wie Anna Lanyon in ihrem schönen Buch *Malinche. Die andere Geschichte der Eroberung Mexikos* [57] betont hat.

Die Europäer aus indianischer Sicht. Bausteine zu einer Typologie des Fremden

Die Begegnung der Europäer mit der aussereuropäischen Welt ist bisher vielfach aus europäischer Perspektive untersucht worden. Bei seinem Versuch, anhand der indianischen Wahrnehmung der Europäer Bausteine zu einer Typologie des Fremden zusammen zu tragen, wendet sich der Autor zunächst dem ersten und dem zweiten Blick zu, und dies im Bezug auf die Eroberer wie auf die Missionare; danach widmet er sich den Zeugnissen einer atypischen Kulturbegegnung, wie sie etwa in der Geschichte der Schiffbrüchigen zu finden sind. Einige Überlegungen – nicht zuletzt im Hinblick auf Todorovs «Typologie der Beziehungen zu anderen» – schliessen den Beitrag ab. Für die darin vorkommende Hermeneutik des Fremden hat der Autor Bausteine vorgezogen, die mit Todorovs Vorschlag vielfach konvergieren: Das wertende Erstaunen entspricht in etwa der axiologischen Ebene Todorovs; Entzauberung, Widerstand und Kritik stehen für eine bessere Kenntnis des anderen und eine Distanzierung von ihm auf den praxeologischen und epistemologischen Ebenen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass wir Entzauberung, Widerstand und Kritik vor allem anhand von Zeugnissen jenes Teils der depotenzierten indianischen Eliten dokumentiert haben, die mit den Europäern nicht kollaborierten. Es ist verständlich, dass diese Eliten eine negative Sicht des Prozesses haben. Gilt dies aber auch für die Masse der einfachen Indianer? Der Autor bezweifelt dies.

[55] Richard Nebel, Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 40), Immensee 1992, 136, 138; vgl. dazu Mariano Delgado, Das Ereignis von Guadalupe. Der Indio Juan Diego wird heilig gesprochen, in: Neue Zürcher Zeitung, 29. Juli 2002.

[56] Octavio Paz, Das Labyrinth der Einsamkeit, Frankfurt a.M. 1979, 104.

[57] Zürich 2001 (Neue Auflage: München 2003).

Les Européens vus par les Amérindiens. Composantes d'une typologie de l'Autre

La rencontre entre les Européens et le monde extra-européen a été examinée à de multiples reprises sous la perspective européenne. L'auteur, visant à réunir certains éléments constitutifs d'une typologie de l'Autre sur la base de la perception amérindienne des Européens, s'intéresse dans un premier temps aux regards portés sur les conquérants et les missionnaires; il se consacre ensuite aux témoignages d'une rencontre culturelle atypique, comme on la trouve dans l'histoire des naufragés. Quelques réflexions – notamment quant à la «Typologie des relations avec autrui» de Todorov – sont apportées en conclusion. Pour l'herméneutique de l'Autre présentée dans cet article, l'auteur a mis en exergue des composantes rejoignant largement les hypothèses de Todorov: l'étonnement évaluant correspond à peu près à la dimension axiologique de Todorov; désenchantement, résistance et critique apportent une meilleure connaissance de l'Autre et un recul sur le plan praxéologique et épistémologique. Nous ne devons toutefois pas oublier que nous avons perçu le désenchantement, la résistance et la critique à partir de témoignages d'élites amérindiennes qui ont perdu le pouvoir et n'ont pas collaboré avec les Européens. Il est compréhensible que ces élites aient une vision négative du processus. Ceci est-il également valable pour la population amérindienne dans son ensemble? L'auteur en doute.

The Europeans as Seen by India. Constructing a Typology of the Other

Until now, the many investigations of European contacts with the world outside Europe have been carried out from a European perspective. This examination of the Indian perception of Europeans, an attempt to identify elements for the construction of a typology of the Other, looks first at the military conquerors and missionaries, and then at reports of shipwrecked sailors, a less well-known form of intercultural encounter. The paper closes by relating this discussion to Todorov's typology of relationships with Others. The conceptual elements preferred in this hermeneutics of the Other converge to a large extent with Todorov's proposals. The notion of a ‹judgmental amazement› is close to Todorov's axiomatic level, while demystification, resistance, and critique represent deeper knowledge of the Other and a distance from the Other on the praxeological and epistemological levels. It must be noted, however, that such demystification, resistance, and critique is documented predominantly in evidence from those sections of the deposed Indian elite which did not collaborate with the Europeans. It is unsurprising that these elites evince a negative view of the process. But the author doubts whether the broad mass of the Indian population is equally negative.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Mission und Kolonialismus – mission et colonialisme – Missions and colonialisme, Hermeneutik/Wahrnehmung des Fremden – herméneutique/perception de l'Autre – hermeneutics/Perception of the Other, Indianer und Europäer – Amérindiens et Européens – Indians and Europeans, Kulturbegegnung und Vermischung – rencontre culturelle et mélange – Intercultural encounters and cultural blending.

Mariano Delgado, Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Direktor des Instituts für den Interreligiösen Dialog und das Studium der Religionen, derzeit Dekan der Theologischen Fakulät der Universität Freiburg Schweiz.