

## MISZELLEN

### Die biblisch-orientalische Deutung indianischer Mythologie: Der Versuch, Fremdes zu kategorisieren<sup>1</sup>

Der Zusammenprall zwischen „Alter“ und „Neuer“ Welt in den Jahrzehnten nach 1492 hat Deutungen des Neuen (und Fremden) herausgefordert, die wenigstens teilweise davon ausgingen, daß die Neue Welt ein Stück des Orients war. Denn – wie allgemein bekannt ist – hat Kolumbus sich aufgemacht, einen Weg nach Asien (d.h. in den Orient) auf der westlichen Route zu finden, wobei bis zum Jahr 1507 das abendländische Weltbild davon ausging, daß die neu entdeckten Länder ein Teil von Asien seien. Aber auch nachdem die Selbständigkeit der neu entdeckten Gebiete erkannt war, blieb als Deutungsmuster und Bezugsschema für die religiösen Vorstellungen der präkolumbischen Kulturen die biblisch-orientalische Weltsicht bestehen. Dies hängt wohl damit zusammen, daß das spanische Weltbild, das Kolumbus und die ihm folgenden Conquistadoren prägte, selbst eng mit dem Vorderen Orient verknüpft war: Denn es mag Symbolkraft haben, daß die „Entdeckung“ Amerikas im Jahr 1492 mit der Rückeroberung Cordobas aus der Hand der Muslime und der Vertreibung der Juden aus Spanien zusammenfiel. Durch die diesen Ereignissen vorangegangene Symbiose war die semitisch-orientalische Weltsicht in muslimischer und jüdischer Form im katholischen Spanien nicht unbekannt. Als daher die spanischen Conquistadoren auf die Welt der Indianer trafen, war der einzige Bezugsrahmen, in den die „Neue“ Welt eingeordnet werden konnte, für sie ein Vergleich mit der vertrauten Welt des „Orients“. Beispielhaft für eine solche Geisteshaltung ist etwa die Beschreibung der Aztekenhauptstadt Tenochtitlan durch Hernán Cortés; darin heißt es: „Es gibt in dieser großen Stadt viele Moscheen oder Götzentempel von sehr schöner Bauart für ihre verschiedenen Sprengel oder Bezirke.“<sup>2</sup> Um die aztekischen Bauwerke als Kultbauten zu identifizieren, greift Cortés Vertrautes auf: Moscheen kennt er aus der muslimischen Welt Spaniens, mit „Götzentempel“ verwendet er eine Terminologie, die das Heidentum aus biblisch-christlicher Sicht charakterisierte.

Im folgenden sollen einige Deutungsversuche zur Sprache kommen, die zeigen können, wie der Versuch unternommen wurde, das Fremde in vertraute

---

<sup>1</sup> Ursprünglich im Rahmen eines Symposiums zu den Beziehungen zwischen „Orient und Okzident“ im September 1992 in Graz vorgetragen; im „Bedenkjahr 1492-1992“ (und darüberhinaus) schien es mir sinnvoll zu sein, darauf hinzuweisen, wie die Neue Welt in Deutungen einbezogen wurde, die aus der Beziehung zwischen „Orient und Okzident“ stammen. Der (Miß)-Erfolg einer solchen Deutung war damit von vornherein (unbewußt) impliziert.

<sup>2</sup> G. Lanczkowski, Einführung in die Religionsphänomenologie, Darmstadt 1978, S. 1; H. Homann (Hg.), Hernán Cortés, Die Eroberung Mexikos. Eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V. 1520-1524, Stuttgart 1984. – Zum Interesse von Cortés an der Kultur der Azteken, die er bewundernd beschreibt, ohne sie zu verstehen, vgl. T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/Main 1985, S. 155-160.

Denkbahnen einzuordnen. Geographisch beschränke ich mich dabei auf das Gebiet der Hochkulturen der Azteken, Maya und Inka, wobei gezeigt werden kann, wie in spanischen Berichten vornehmlich des 16. Jh. Phänomene indianischer Religion und Mythologie interpretiert wurden; gleichzeitig sind aber auch die Rückwirkungen dieser Mythologie auf das junge Christentum in Mittelamerika zu beobachten, so daß man zurecht von einer „Amerikanisierung des Christentums“ spricht. Dieser zweibahnige Prozeß seit den ersten Jahren der Conquista kann dabei als letztlich kaum gelungene Begegnung zwischen Orient und (äußerstem) Okzident gelten, deren Folgen bis heute greifbar bleiben.

### *I. Der Umgang mit dem Neuentdeckten*

Als im Gefolge der spanischen Conquistadoren Missionare verschiedener Ordensgemeinschaften in die Neue Welt kamen, begann der systematische theologische Umgang mit den vorhandenen Traditionen. Die Mission, soweit sie sich mit dem indianischen Bewußtsein auseinanderzusetzen hatte, läßt dabei mehrere Etappen erkennen:<sup>3</sup> Die erste Generation von Missionaren war darauf aus, alle indianischen Traditionen und mythologischen Vorstellungen als primitiv auszurotten, da diese mit dem Christentum unvereinbar wären. Daß diese Geisteshaltung nicht nur auf die erste Generation beschränkt war, zeigt der Visitationsbericht von Pablo José de Arriaga aus dem Jahr 1621, worin er das Weiterleben der traditionellen Religion beklagt: „Da man ihnen bis heute weder ihre Huacas noch Conopas weggenommen, noch ihre Feste gestört, noch ihre Mißbräuche und ihren Aberglauben bestraft hat, glauben die meisten Indios aber, daß ihre Lügen sich mit unserer Wahrheit, ihr Götzendienst mit unserem Glauben, Dagon sich mit der Arche und Christus sich mit Belial vertragen. Sie sind genau wie die Samaritaner, von denen die Heilige Schrift 2. Könige, Kapitel 17 sagt: 'die da den Herrn verehrten, dienten auch ihren eigenen Göttern, wie es bei den Völkern Gewohnheit war.'“<sup>4</sup> – Die zweite und dritte Missionargeneration läßt ein Umdenken erkennen: Eine Art „Zwischenstellung“ nimmt dabei Diego Durán ein, der einerseits durchaus danach strebt, die alten Bräuche mit Stumpf und Stiel auszurotten, gleichzeitig aber weiß, daß dies nur gelingt, wenn man diese Bräuche und Riten auch erkennt; deshalb schreibt er gleichsam als Rechtfertigung dafür, daß er sich um die heidnischen Bräuche kümmert: „Denn meine einzige Absicht war und ist, unsere Priester auf die Wahrsagereien und Idolatrien dieser Leute hinzuweisen, damit man darauf aufmerksam werde und gewarnt sei und so auch keine der alten Wahrsagereien unerkannt bleibe.“<sup>5</sup> Dabei entdeckt Durán in den Riten der Indianer immer wieder Christliches, wobei er letztlich selbst zu einer Art Synkretismus neigt, wenn er anhand der indianischen Traditionen über sein Christentum reflektiert. Die Überzeugung, daß ein Missionserfolg nur dann möglich ist, wenn es ihnen gelingt, in die Weltsicht der Indianer einzudringen, lenkt auch Missionare wie z.B. Bernardin

<sup>3</sup> Vgl. E. Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988, S.111 f.

<sup>4</sup> Pablo José de Arriaga, *Eure Götter werden getötet. 'Ausrottung des Götzendienstes in Peru' (1621)*. Aus dem Spanischen übersetzt und kommentiert von K.A. Wipf, Darmstadt 1992, S. 71 f.

<sup>5</sup> *Historia de las Indias de Nueva Espana* Bd. I, S. 19, zit. nach Todorov, *Eroberung* (wie Anm. 2), S. 241; zu Duráns Stellung zu den Azteken vgl. ebd., S. 246 f., S. 257f.

de Sahagún oder José de Acosta. Teilweise kam eine solche Erkenntnis dabei fast schon zu spät, da einzelne Riten bereits abgeschafft waren, bzw. die „Weisen“, die den Traditionsschatz kannten, z.T. schon gestorben waren. Als Beschreibungs- und Verstehenskategorie bleibt dabei auch für diese Missionare der Bezug zu Vertrautem, wie wir bei José de Acosta lesen: „Die Indios kannten unzählig viele Zeremonien und Riten. Einige davon stimmten mit dem Gesetz Moses' überein, andere waren denen der Mohammedaner gleich, einige ähnelten auch christlichen Bräuchen ... Bei den Mexikanern gab es auch so etwas wie die Taufe. Dabei brachten sie Teile der Ohren oder des männlichen Glieds des Täuflings als Opfer dar. Dieser Brauch ähnelt der jüdischen Beschneidung.“<sup>6</sup>

Diese wenigen Stimmen machen bereits deutlich: Die Missionare waren durch das Weltbild der Indios herausgefordert, dem sie ihr durch den Humanismus geprägtes theologisches Weltbild entgegensetzen konnten. Denn die spanische Theologie zu Beginn des 16. Jh. war durch einen Rückbezug der Theologie auf die Quellen der Heiligen Schrift und der Patristik geprägt.<sup>7</sup> Die Kenntnis der Bibel und die durch die patristischen Schriften vermittelte Kenntnis der Klassischen Antike, verbunden mit daraus genährten Legendenbildungen, liefern daher in der Folge die Möglichkeit, indianische Weltsicht zu deuten; dies geschah im wesentlichen unter zwei Aspekten:

### 1. Die Nachäffung des Teufels

José de Acosta wirkte als Jesuit zwischen 1571 und 1587 in Peru, bevor er 1590 in Spanien sein Hauptwerk „Die Natur- und Sittengeschichte der Indianer“ veröffentlichte, das grundsätzlich von einem Wohlwollen gegenüber Inkas und Azteken gekennzeichnet ist. Für die Darstellung der religiösen Aspekte ist de Acosta allerdings von einem einzigen Gedanken geleitet:<sup>8</sup> Diese Religionen sind den Menschen vom Teufel gegeben; dadurch lassen sich Ähnlichkeiten zur biblischen Welt erklären, ein Deutungsmuster, das in ähnlicher Weise bereits Diego Durán formuliert hatte.<sup>9</sup> Gleich zu Beginn der Darstellung der religiösen Bräuche führt de Acosta daher aus, daß der Teufel – nachdem er durch die Heilige Schrift in weiten Teilen der Welt seiner Macht beraubt worden war – sich ein neues Betätigungsfeld suchte, das er bei den Indios fand: „Wenn man dies alles recht betrachtet und sich zu Gemüte führt, dann findet man heraus, daß der Teufel die Indios auf die gleiche Art und Weise verführt hat wie ehemals die alten Griechen und Römer oder andere Heiden. Auch diesen hatte er einstmals eingeredet, daß die Planeten, die Sonne, der Mond, die Sterne und die Elemente eine eigene Macht und Gewalt hätten, den Menschen Gutes oder Böses anzutun ... Denn die Menschheit ist so eitel und verblendet, daß sie an den Werken Gottes nicht erkennt, wer der Schöpfer all dieser Dinge ist... Wiewohl der

<sup>6</sup> R. Kroboth/D.H. Meurer (Hg.), José de Acosta, Das Gold des Kondors, Stuttgart 1991, S. 63. – Schon Bartolomé de Las Casas vergleicht gerne die Indianer mit seiner spanisch-jüdisch-muslimischen Welt; erwähnenswert ist dabei, daß dieser Vergleich meist darauf hinausläuft, die Muslime anzugreifen, vgl. Todorov, Eroberung (wie Anm. 2), S. 200.

<sup>7</sup> Vgl. J. Mitterhöfer, Von der Eroberung der Leiber zur Eroberung der Seelen. Überlegungen anlässlich des 500jährigen Gedenkens der Entdeckung Amerikas, in: ThPQ 140 (1992), S.213-224, hier S. 215 f.

<sup>8</sup> Vgl. de Acosta, Gold (wie Anm. 6), S.11.

<sup>9</sup> Vgl. Todorov, Eroberung (wie Anm. 2), S. 249.

Teufel die Indios bereits genugsam dadurch verführt hat, daß sie die Sonne, den Mond, die Sterne, die Erde und andere gemeine Dinge anbeteten, hat er sich damit noch nicht zufriedengegeben. Vielmehr verleitete er die Menschen hier zu weiteren Irrtümern.<sup>10</sup> Als de Acosta auf die Frühgeschichte der Azteken und ihren Auszug aus Aztlan zu sprechen kommt, zeigt er wiederum einen Bezug zur biblischen Geschichte auf, der derselben Deutung unterworfen wird:<sup>11</sup> „Die Wanderschaft der Azteken erinnert an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten auf der Suche nach dem gelobten Land. Auch diese hatten ihren Gott als Führer bei sich, den sie immer um Rat angehen konnten, ... Nicht nur hierin, sondern auch in manch anderen Dingen gleicht die Geschichte der Azteken dem, was die Bibel von den Israeliten erzählt. Daraus können wir ersehen, daß der Teufel, der Fürst der Hoffahrt, Gott den Allmächtigen in allen Dingen nachahmen will und eine sonderliche Begierde hat, Gott nachzuahmen. Und es ist kein anderer Teufel bekannt, der mit den Menschen so umgegangen ist wie *Vitzliputzli*<sup>12</sup> mit den Mexikanern oder Azteken. Vor allem die grausamen Menschenopfer, die dieser Abgott diesem Volk darzubringen befohlen hat, sind anderswo unbekannt.“ Letztere Aussage entbehrt natürlich jeder religionsgeschichtlichen Richtigkeit, bemerkenswert ist daran allerdings, daß de Acosta hier darauf verzichtet, auf die in der Bibel erwähnten Menschenopfer, die ihm nicht unbekannt gewesen sein können, anzuspielen. Offensichtlich ist diese Unterlassung bewußt geschehen, um dadurch das „teuflische“ Tun der Azteken noch stärker hervorstreichen. Bei aller Ablehnung, die die Menschenopfer durch die Missionare grundsätzlich erfahren (müssen), ist es hier angebracht, darauf hinzuweisen, daß dieser Komplex auch aus einer anderen Perspektive gesehen werden konnte. Bartolomé de Las Casas argumentiert mit Recht, daß auch die Bibel die Menschenopfer nicht gänzlich abgelehnt hat, so daß er den Schluß ziehen kann, daß subjektiv gesehen in der aztekischen Religion die Azteken mit ihren Opfern einen, wenn auch irrümlichen, so doch ehrlichen Akt der Gottesverehrung setzen.<sup>13</sup>

Trotz dieser zuletzt genannten Perspektiven gewinnen indianische Traditionen in der Regel keinen Eigenwert: Was an Christliches anklingt, kann nur als Nachahmung des Teufels gelten, die nur den einen Zweck hat, die Indios in seiner Macht zu halten oder sie durch diese Täuschung wieder vom wahren christlichen Glauben abtrünnig zu machen.<sup>14</sup> Im Extremfall kann eine solche Geschichtsdeutung schließlich dazu führen, daß die Vernichtung aller Indios als Mittel zum Zweck angesehen werden kann, um den Teufel zu vertreiben.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Vgl. de Acosta, *Gold* (wie Anm. 6), S. 16 f.

<sup>11</sup> Ebd., S. 139 f. – Auch Durán verbindet das Exodus-Motiv mit den Wanderungen der Azteken, vgl. Todorov, *Eroberung* (wie Anm. 2), S. 249.

<sup>12</sup> Zur abwertenden „Nachgeschichte“ des mexikanischen Gottes Huitzilopochtli vgl. F. Anders/M. Jansen, *Schrift und Buch im Alten Mexiko*, Graz 1988, S. 103 f.

<sup>13</sup> Zur Menschenopferdeutung Las Casas' siehe Todorov, *Eroberung* (wie Anm. 2), S. 222-225.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. die von Francisco de Avila beschriebenen Kämpfe zwischen Don Cristóbal und dem Teufel, d.h. eigentlich den Gottheiten der Huarochirí; Don Cristóbal kann sich in diesen (visionären) Kämpfen von seinen alten Glaubensvorstellungen freimachen, siehe H. Trimborn/A. Kelm, *Francisco de Avila*, Berlin 1967, S. 112-121.

<sup>15</sup> Vgl. das Zitat aus G. Fernández de Oviedo bei Todorov, *Eroberung* (wie Anm. 2), S. 183.

## 2. Christliche Deutung der Mythologie

Diego Durán (1537-1588), der selbst aus einer zum Christentum konvertierten jüdischen Familie stammt, bietet eine andere Erklärung für die Ähnlichkeiten zwischen indianischen Religionen und dem Christentum: In ursprünglicher Zeit hat der heilige Thomas den Indi=ern (= Indi=an=ern) das Christentum gepredigt; allerdings ist es in der Zwischenzeit verschüttet worden, so daß nur noch einzelne Ähnlichkeiten erhalten geblieben sind, so etwa eine wache Erinnerung an den Apostel Thomas, den die Azteken zu ihrem Gott Topiltzin (Quetzalcoatl) gemacht haben. Einmal mutmaßt Durán sogar, daß ein geheimnisvolles Buch, von dem man ihm erzählt, daß es angeblich in einem Dorf existieren soll, eine hebräische Bibel – und somit ein Überrest jener vorspanischen Christianisierung – sei.<sup>16</sup> Solche Vorstellungen, verbunden mit der Legende von den verschollenen 10 Stämmen Israels,<sup>17</sup> geben den Nährboden, um eine christliche Deutung der indianischen Mythologie zu liefern.

Francisco de Avila, der selbst indianischer Abstammung war und ab 1597 im Gebiet von Huarochiri als Priester wirkte, hat im ersten Jahrzehnt seiner Tätigkeit die mythologischen und kultischen Überlieferungen seiner Pfarrkinder gesammelt. Dabei läßt sich an einigen Stellen folgende Bewertung dieser Traditionen erkennen: Nicht eine Nachäffung des Satans liegt vor, sondern de Avila verbindet die Mythologie dezidiert mit der biblischen Tradition, wodurch er dem Ganzen die „richtige“ Deutung gibt. So berichtet er eine Sintfluterzählung, wobei Mensch und Tier auf einem magischen Berg, der immer höher wird, überleben können. Denn ein Lama weiß von der herannahenden Flut, so daß es seinen Besitzer warnt und das Menschengeschlecht rettet: „In alter Zeit soll diese Welt im Begriffe gewesen sein unterzugehen. Da es das Heranfluten des Meeres wußte, soll da ein männliches Lama ... nicht gegessen, (sondern) sehr betrübt getan haben, indem es ‘in, in’ sagte und weinte. Darauf aber warf der Besitzer dieses Lamas voller Zorn ... mit einem Maisstrunk (nach ihm) und rief: ‘Friß, Hund, (wo) ich Dich auf so vielen Gräsern ruhen lasse.’ Da aber soll das Lama wie ein Mensch zu reden begonnen und gesagt haben: ‘Woran könntest du Tor schon denken? Heute wird für fünf Tage das Meer heranfluten, (und) all dieses Land wird untergehen.’“ Der Hirte bekommt es da mit der Angst zu tun, fragt, wie Rettung möglich wäre, und das Lama antwortet: „‘Vorwärts auf den Villcacoto-(Berg), dort wollen wir uns in Sicherheit bringen. Nimm dein Essen für fünf Tage mit.’“ Darauf soll er nun eilends gegangen sein, wobei er das Lamamännchen (führte) sowie seine Last selber trug. Als er dann aber auf dem Villcacoto-Berg ankam, (waren) alle Tiere schon vollzählig.“<sup>18</sup> Nach fünf Tagen ging das Wasser zurück, aber das Menschengeschlecht war bis auf den

<sup>16</sup> Siehe Todorov, *Eroberung* (wie Anm. 2), S. 247 f.; zur „Mission“ des Apostels Thomas außerhalb des Gebiets der indianischen Hochkulturen vgl. z.B. E. Gerhards, *Mythen im Wandel. Veränderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien des außerandinen Südamerika durch den Kontakt mit den Weißen, Hohenschäftlarn 1981* (Münchner Beiträge zur Amerikanistik 4), S. 3 f.

<sup>17</sup> Auch dieses Motiv finden wir schon bei Durán, vgl. Todorov, *Eroberung* (wie Anm. 2), S. 249; vgl. weiter W. Haberland, *Amerikanische Archäologie, Geschichte, Theorie, Kulturentwicklung*, Darmstadt 1991, S. 8.

<sup>18</sup> Trimbom/Kelm, *Francisco* (wie Anm. 14), S. 29-31; vgl. auch W. Krickeberg, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*, München [1928] 1990, S. 244 f.

einen Menschen vernichtet. Interessant ist dabei die Deutung, die de Avila diesem Mythos noch anfügt: „Diese Erzählung beziehen wir Christen heute auf die Sintflut jener Zeit, sie aber glauben, daß der Villcacoto so ihre Rettung gewesen sei.“ Für de Avila ist somit der Mythos nichts anderes als ein „Beweis“ der weltweiten Ausdehnung der biblischen Sintflut, die er selbstverständlich in der Mythologie der Huarochiri wiederfindet, so daß es ihm keine Schwierigkeiten bereitet, diesen Mythos „richtig“ zu verstehen. So wie mit der Flut ein Stück potenzielles Weltende für die Indios spürbar wird, kennt ihre Mythologie auch direkte Schilderungen des Endes der Welt: Wenn die bestehende Ordnung aufgelöst wird, so daß die Welt wieder in Finsternis zurückfällt, kommt das Ende; Francisco de Avila beschreibt dies in folgender lokaler Form: „In alter Zeit soll die Sonne gestorben sein. Da wurde es von ihrem Tode ab fünf Tage Nacht. Da aber sollen die Steine gegeneinander geschlagen haben; ferner fingen die großen und kleinen Mörser und auch die Mahlsteine an, den Menschen zu essen, und ebenso verfolgten die Lamas der Berge den Menschen schon. – Wir Christen glauben, daß sie dies möglicherweise von der Finsternis beim Tode unseres Herrn Jesus Christus sagen.“<sup>19</sup> Die Betonung der Finsternis als Ausdruck des Endes ist in der indianischen Weltsicht verständlich, da sie im diametralen Gegensatz zum – in inkaischer Zeit offiziellen – Sonnenkult steht. Wiederum liefert de Avila aus seiner Weltsicht die Deutung, indem er dies mit der in Mt 27,45 (Mk 15,33; Lk 23,44 f.) überlieferten Finsternis bei der Kreuzigung verbindet; allerdings bleibt er hier in seinem Urteil zurückhaltender als bei der Deutung der Flut, denn bei der Kreuzigung spricht die Bibel nicht von einem weltweiten Ereignis.

In der Sicht Francisco de Avilas sind indianische Traditionen nicht Machwerk des Teufels, der natürlich auch für de Avila als Verführer und Täuscher der Menschen gilt, sondern Erzählungen, die noch fern an biblisch-orientalische Vorbilder erinnern. Da man diese „Vorbilder“ kennt, ist es auch möglich, sich die indianische Überlieferung gedanklich zu eigen zu machen. Durch diese Deutung in biblischer Sicht wird allerdings nun auch ein Schritt unternommen, der zu einer Synkretisierung führt.

## II. Synkretistische Mythologie

Der Zusammenprall von indianischer und biblisch-orientalischer Weltsicht war nicht nur einbahnig, indem indianische Traditionen biblisch gedeutet bzw. verbrämt wurden; wir finden auch das Gegenteil. Da phänomenologisch die Urgeschichte aus Gen 1-11 mit den kosmologischen Mythen der Indios verglichen werden kann, zeigt sich, daß gerade aus diesem biblischen Bereich immer wieder Themen aufgegriffen wurden, die mit der eigenen indianischen Mythologie verknüpft wurden. Dadurch entstanden synkretistische „Mythen“,<sup>20</sup> die jetzt

<sup>19</sup> Trimbom/Kelm, Francisco (wie Anm. 14), S. 31; vgl. Krickeberg, Märchen (wie Anm. 18), S. 246.

<sup>20</sup> Vgl. dazu für den südamerikanischen Bereich außerhalb der Anden Gerhards, Mythen im Wandel (wie Anm. 16), S. 33-96. Genauso können hier auch rezente missionarische Versuche gelten, die biblische Schöpfungsgeschichte in „indianischer“ Form zu verkünden, die – wenn auch von der Intention unterschiedlich – vom Ziel her ähnlich gelagert sind, vgl. z.B. A. Lukesch, Religionsbuch der Kayapó-Indianer. Ein Beitrag zur Akkommodation und Akkulturation bei Naturvölkern, Mödling 1963, S. 99-117, 208-214.

den umgekehrten Prozeß zeigen: Das biblische Weltbild wird in die eigene Geschichts- und Weltanschauung eingebaut, wobei diese Begegnung zwischen „Orient“ und „Okzident“ jedoch eher ein oberflächliches Aufpfropfen war.

Als ein Beispiel dieses Vorgehens sei das Werk von Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin genannt. Chimalpahin<sup>21</sup> wurde 1579 geboren und entstammte einem alten Fürstengeschlecht Mexikos. Seine Erziehung hat er jedoch bereits völlig im Sinne des Christentums erhalten, wie seine Bibelkenntnis beweist. Als Laienprediger hat er sich für die Verbreitung der neuen Religion eingesetzt, allerdings war er zugleich bemüht, die Traditionen seiner Vorfahren zu sammeln; methodisch ist dabei bemerkenswert, daß seine Geschichtsdarstellung immer eng mit biblischen Ereignissen verknüpft wird, die ihm sozusagen als „absoluter“ chronologischer Raster dienen. Beispielhaft möchte ich aus seinem Schrifttum zwei Episoden anführen, die jeweils die biblische Sintflut als Bezugsrahmen angeben. Über die Chichimeken heißt es: „Und damals ... kamen dort am Ufer die alten Chichimeken in Aztlan an... Und (es sind) ebenfalls dreitausend und sechs Jahre (vergangen), (daß) sich ereignete die Flut überall in der Welt, die das 'Diluvium' genannt wird, durch die alles zugrunde ging in der Welt. Das ereignete sich zur Zeit des Herrn, des ersten Sehers, des Propheten mit Namen Noah.“<sup>22</sup> Daran anschließend wird die Flut geschildert und das Überleben Noahs, seiner Frau und seiner drei Söhne mit deren Frauen. Da sie die einzigen Überlebenden der Flut sind, müssen daher auch die Chichimeken zu ihnen in Beziehung gesetzt werden, so daß es heißt: „Und in dieser Weise (verhielt es sich) auch mit ihnen, die wir nannten unsere Ahnen, die Alten, die Chichimeken. Es verhält sich so, daß dort von ihm in Erscheinung traten auch die (Menschen), die dort am Ufer ankamen, die dort in Aztlan sich niederzulassen kamen. Aber man weiß nicht genau, welcher es ist von den drei Söhnen des Noah, von dem die alten Chichimeken abstammen... Es liegt (daher so), daß von ihnen abstammen die, die wir die alten Chichimeken nannten, die dort am Ufer von Aztlan ankamen, die im Jahre '1 Kaninchen' sich niederzulassen kamen.“ In der Folge wird diese Datierung chronologisch noch mit der Kreuzigung Christi verknüpft, so daß Chimalpahin die Ankunft der Chichimeken auf das Jahr 50 n. Chr. datieren kann. – Ähnlich werden auch die Etappen der Wanderung der Mexica (Azteken) mit der biblischen Chronologie und der Sintflut verknüpft:<sup>23</sup> „Und ebenfalls waren es (damals) viertausendzweihundert und sechsundfünfzig Jahre, seit die Weltflut sich ereignete, genannt Diluvium, die zur Zeit des ehrwürdigen Noah, des Propheten, geschah, wodurch alle zugrunde gingen, alle starben. Und damals zugleich auch, als die Mexica eintraten in Colhuacan, in dem genannten Jahr '2 Rohr', 1299 A.D., da waren auch viertausend und neunundneunzig Jahre vergangen, seit sich verwirrten die verschiedenen Sprachen, die es zuerst gab, indem sich dort in Babylonien dreiundsiebzig Sprachen verwirrten. Das geschah dort bei denen, von denen dort zu Ende geführt wurde im Hochmut der 'künstliche Berg', der, sagten sie, den Himmel erreichen sollte. Nicht wollte das der Herr Gott. Damals regierte da der namens Nimrod<sup>24</sup> in Babylonien, damals verstreuten sich von

<sup>21</sup> Zu seinem Leben vgl. W. Lehmann/G. Kutscher, *Das Memorial breve acerca de la fundacion de la ciudad de Culhuacan von Domingo de San Anton Munon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, Stuttgart 1958, ix-xv.

<sup>22</sup> Ebd., S. 174-177.

<sup>23</sup> Ebd., S. 124 f.

<sup>24</sup> Zu Nimrod und zur babylonischen Sprachverwirrung vgl. ebd., S. 101.

dort die Vasallen in einzelnen Scharen. Daher hört man seitdem die Sprache der babylonischen Menschen in der ganzen Welt, in die sie sich verstreuten.“ – Die ganze Darstellung der Geschichte Mexikos durch Chimalpahin wird somit Teil der biblischen Weltgeschichte, wodurch eine Vermischung von aztekischer und biblischer Weltsicht gefördert wurde, wie etwa die genannte Erklärung der Abstammung der Chichimeken von den Söhnen Noahs zeigt. Auch wenn ihm die Einzelheiten unklar bleiben, kann der biblische Bericht nicht in Frage gestellt werden, sondern muß – bei allem Unbehagen, das der „Historiker“ Chimalpahin hat – mit der eigenen Tradition verbunden werden. Denn das einzig gültige Richtmaß war eben die orientalische Tradition der Bibel auch für jemand, der in seine eigene indianische Geschichte zurückweisen will.

Eine andere Literaturgruppe aus Mesoamerika, die man ebenfalls anführen kann, sind die sogenannten Chilam Balam Bücher der Maya. Diese erst in der frühen Kolonialzeit in Lateinschrift verfaßten mayasprachlichen Texte greifen dabei alte Hieroglyphentexte und mündliche Traditionen auf, die in die Zeit vor der Conquista zurückreichen, gleichzeitig haben sie auch bereits Anleihen aus dem Christentum in ihre Darstellung aufgenommen. Man kann sagen, daß eine spirituelle Auseinandersetzung zwischen alten vorspanischen und christlichen Traditionen vorliegt. Das synkretistische Nebeneinander, das wir hier finden, berechtigt uns, in diesem Zusammenhang von den ersten Beispielen einer „Amerikanisierung des Christentums“<sup>25</sup> zu sprechen, d.h. das Christentum wurde in das eigene indianische Weltbild hereingenommen. Als interessantestes Exemplar dieser Literatur kann das Chilam Balam von Chumayel angesehen werden, das zwar erst 1782 im Dorf Chumayel verfaßt wurde, aber sich mit Sicherheit auf Vorlagen aus der frühen Kolonialzeit stützen konnte. Immer wieder finden wir in diesem Text Passagen, die eine Symbiose zwischen alter und neuer Religion zeigen; auch hieraus zwei Beispiele. In Kap. 4 wird die Errichtung der Pyramiden mit dem Turmbau zu Babel und dem darauf folgenden strafenden Eingreifen Gottes verglichen: „15 war die Zahl der Pyramiden und noch 50 dazu waren alle Pyramiden zusammengezählt, die im ganzen Land errichtet wurden. Da geschah ihnen ein Wunder durch Gott, da brannten sie im Feuer im Lande Israel und *bob*.“<sup>26</sup> Ein anderes Beispiel liefert Kap. 12:<sup>27</sup> Hier wird zunächst die Erschaffung von Adam und Eva in der Ebene von Damaskus erzählt, anschließend geht der Bericht unmittelbar zur Erschaffung der Steine und des Landes Acantun über, wobei die vier Acantun-Steine in den Neujahrszeremonien zugleich die vier *bacabes* (Welträger) symbolisieren. Als weiteres christliches Element werden danach Gott Vater, Gott Sohn und der Heilige Geist genannt, die aber mit den vorhin geschaffenen Steinen in Verbindung gebracht werden. Mit einem alten Mayalied, das keine christlichen Anklänge erkennen läßt, endet das Kapitel. – Das Chilam Balam ist zweifellos ein Text, der die traditionelle Weltsicht der Maya widerspiegelt; wenn wir darin dennoch

<sup>25</sup> R.A. Roys, *The Books of Chilam Balam of Chumayel*, Washington 1933, S. 201; vgl. auch O. Smailus, *Die Bücher des Jaguarpriester – Darstellung und Texte*, in: C. Räscher (Hg.), *Chactun – Die Götter der Maya. Quellentexte, Darstellung und Wörterbuch*, Köln 1986, S. 107-136, hier S. 110 und 114-118. – Die Deutung des Christentums aufgrund indianischer Mythologie setzt sich dabei bis heute fort, vgl. – für Mexico – zuletzt M. Hutter, *Die Götter sind noch nicht gestorben. Bemerkungen zum indianischen Christentum in Mexiko*, in: *ThPQ* 140 (1992), S. 242-249.

<sup>26</sup> Roys, *Books* (wie Anm. 25), S. 79 f.; Smailus, *Bücher* (wie Anm. 25), S. 117.

<sup>27</sup> Roys, *Books*, ebd., S. 114-116.



die Übernahme christlicher Motive erkennen können, so hat dies z.T. auch die Funktion einer „Selbstzensur“, um kritische Patres durch diese christliche „Firniss“ vom eigentlich heidnischen Inhalt abzulenken. Gleichzeitig führen diese Übernahmen aber auch zu einer Anreicherung der eigenen Mythologie durch christliche Analogien, wenn etwa Damaskus in die Schöpfungstradition aufgenommen wird.

### *III. Zusammenfassung*

Der „Orient“ in Amerika läßt sich auf zwei Begegnungsrichtungen festlegen, wie ich hier anhand einiger Beispiele zu zeigen versuche: Zunächst finden wir den Weg der Missionare, die versuchten, die für sie buchstäblich „Neue“ Welt mit ihrem biblischen Instrumentarium zu deuten: Die heidnischen Götter sind vergleichbar den Götzen, die das Alte Testament kennt, und nichts anderes als Vorspiegelungen des Teufels. Einzelne indianische Anschauungen können dabei überhaupt biblisch gedeutet werden, teils als teuflische Nachahmungen der wirklichen biblischen Geschichte, teils als fast in Vergessenheit geratene Erinnerungen an einen ehemaligen Kontakt zur Alten Welt. Mit den ersten Erfolgen in der Missionierung finden wir aber auch eine andere Begegnungsrichtung: Die Indios selbst greifen auf biblische und somit orientalische Elemente zurück, um ihr Weltbild daran anzuknüpfen. Häufiger kann man aber beobachten, daß die eigene Mythologie nur formal mit biblischen Aussagen in Korrelation gebracht wird, so daß diese „Begegnung“ eher oberflächlich bleibt. Beide Wege können dabei als Versuche gelten, das Fremde zu kategorisieren, mit dem „Orient“ und „Okzident“ durch den Zusammenprall der Kulturen im Gefolge der Conquista plötzlich zu leben hatten. Da diese Versuche jedoch in sich z.T. fragwürdig sind, haben sie letztlich bis heute kaum dazu geführt, das Weltbild des jeweils anderen auch zu verstehen.

*Karl-Franzens-Universität Graz*

*Manfred Hutter*