

Last version sent before printing, December 2006.

Published:

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine. Andine traditionelle Kulturen und das Christentum. In: *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*, Joachim G. Piepke (ed.), pp. 113-178. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 56.) Nettetal: Steyler Verlag 2007.

Andine traditionelle Kulturen und das Christentum

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz¹

1. Einleitung
 - 1.1 Aufbau
 - 1.2 Religion in den Anden: eine Einführung
 - 1.3 Quellenlage und Begriffsklärung
 2. Andine und christliche Religion im Kontakt: Erklärungsmodelle
 3. Die Ankunft der Spanier und die Etablierung einer Sprachpolitik
 - 3.1 Erste Beobachtungen der Spanier
 - 3.2 Die ersten Provinzialkonzile von Lima (Peru) und die Christianisierung der indigenen Bevölkerung der Anden (1551-1585)
 - 3.3 Verstehen und Missverstehen – Die Predigt-Texte des Provinzialkonzils von Lima: Der *Tercero Cathecismo* (1585)
 - 3.4 Verhalten und Missverhalten der Missionare – Die Predigten in der *Nueva Corónica y Buen Gobierno* des Felipe Guaman Poma de Ayala (ca. 1615)
 4. Andine Religion in vorspanischer Zeit
 5. Die Entwicklung der andinen Religion seit der Kolonialzeit
 - 5.1 Mehrfaltige Gottheiten
 - 5.1.1 Andine Mehrfaltigkeit bei Ankunft der Spanier
 - 5.1.2 Mehrfaltige Gottheiten im kolonialen Kontext
 - 5.1.3 Mehrfaltige Gottheiten in den heutigen Anden
 - 5.2 Die Kommunikation mit den Gottheiten
 - 5.2.1 Indigene Gebete und Opfer in vorspanischer Zeit
 - 5.2.2 Gebete und Opfer in der Kolonialzeit
 - 5.2.3 Andine Gebete und Opfer in heutiger Zeit
 6. Schlussbetrachtung
- Literaturangaben

¹ Dr. Sabine Dedenbach-Salazar, School of Languages, Cultures and Religions, Spanish and Latin American Studies, University of Stirling, GB-Stirling FK9 4LA, Scotland, UK. Email: sabine.dedenbach-salazarsaenz@stir.ac.uk

Andine traditionelle Kulturen und das Christentum

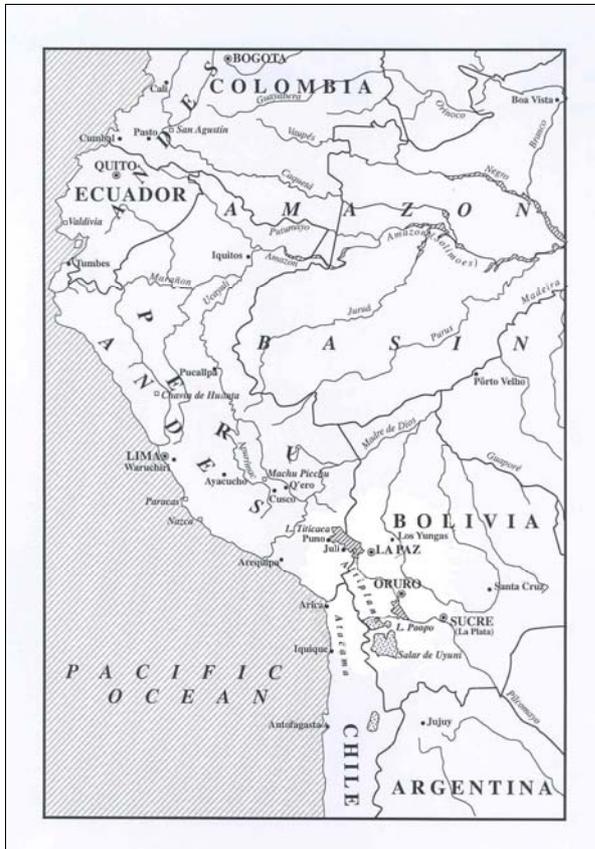
1. Einleitung

1.1 Aufbau

In diesem Beitrag möchte ich eine Darstellung der Entwicklung der heute in den Anden ausgeprägten Religion und ihrer modernen Ausdrucksformen geben, wobei kultureller und religiöser Wandel Berücksichtigung finden. Um die Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu verstehen, ist es notwendig, die Entwicklung der Christianisierung in den Anden aufzuzeigen. Dazu werde ich zunächst die koloniale Kirchenpolitik, deren Wahrnehmung durch die indigene Bevölkerung und deren Reaktion darauf darstellen. Dann werde ich zwei religiöse Konzepte beispielhaft durch die Zeit verfolgen, wobei es mir ein Anliegen ist, die Bedeutung der Sprache in dieser Entwicklung aufzuzeigen, da die Sprachpolitik m.E. die Art der Christianisierung entscheidend beeinflusst hat. Außerdem soll anhand der beiden Beispiele aufgezeigt werden, wie die heutige Religion in den Anden entstanden ist und gelebt wird. Die Frage, die ich stelle und zu deren Antwort ich beizutragen hoffe, ist, ob es sich heute in den Anden um eine spezielle Ausprägung des Christentums handelt, oder ob vielmehr christliche Elemente in die andine Religion integriert worden sind.

1.2 Religion in den Anden: eine Einführung

Illustration 1



Quelle: DOBES Chipaya-Team, 2002

Der Kulturraum, der die heutigen Länder Ecuador, Peru, Bolivien, aber auch Teile Argentiniens, Chiles, und Kolumbiens umfasst, zeichnet sich durch eine gewisse, wenn auch schwer zu definierende kulturelle Einheit aus, die oft als ‚andin‘ bezeichnet wird. Dabei handelt es sich um spezielle Charakteristika im wirtschaftlichen, sozio-politischen und kulturellen Leben, zu denen beispielsweise eine besondere Art zählt, wie die Bewohner die ökologische Vielfalt handhaben und wie sie ihr Leben als von einer umfassenden Reziprozität (sowohl zwischen den Menschen als auch zwischen Mensch und Natur und Mensch und übernatürlicher

Welt) bestimmt auffassen.² Trotzdem sind Landschaft und Ökologie der Anden – von der Küstenwüste mit ihren Oasen über die interandinen Täler und Kordilleren und die Hochebene des Altiplano bis hin zu den östlichen Abhängen, der ‚Augenbraue des Urwaldes‘ – extrem vielfältig und unterschiedlich, ebenso die religiösen Praktiken der dort lebenden Menschen. Wenn wir uns aber auf die eigentlichen Hochanden der Kordilleren und des Altiplano konzentrieren, können wir bestimmte andine Charakteristika skizzieren, auch und gerade im Bereich der Glaubenswelt.

In den gesamten Anden ist das Konzept von Pachamama verbreitet, meist als Mutter Erde interpretiert. Berücksichtigt man die Bedeutung von *pacha* als ‚Welt‘, so ist Pachamama mehr als eine weibliche Fruchtbarkeitsgottheit, die das Wohlergehen der Menschen bestimmt. Pachamama ist das Prinzip des Lebens schlechthin. Aber auch die in den imposanten Berggipfeln lebenden Gottheiten, *apu* genannt, üben ihren Einfluss auf die Menschen aus. Pachamama und den *apu* gemeinsam ist ihr zwiespältiger Charakter: die andinen Gottheiten üben nicht nur positiven, aber auch nicht nur negativen Einfluss auf den Menschen aus. Vielmehr hängt es von den Menschen selbst ab, sie sich wohlgesonnen und zugeneigt zu erhalten, damit die Familie und deren ganze Lebenswelt gedeihen kann. Man tritt mit den Gottheiten in Kontakt, indem man ihnen Opfer darbringt.

Diese andine Religion ist seit fast 500 Jahren mit dem christlichen Glauben in Kontakt. Das bedeutet, dass der christliche Gott und sein Sohn Jesus Christus, vor allem aber die Heiligen, einen festen Platz im Leben der Menschen eingenommen haben. Feste zu Ehren der Patrone einzelner Ortschaften werden mit viel Aufwand und Hingabe vorbereitet und durchgeführt. In der Organisation in Bruderschaften und

² S. dazu Gade 1999.

einer diversifizierten Ämterhierarchie ist die spanische Erbschaft spürbar.³ Natürlich ist das religiöse Leben in einem kleinen isolierten Gehöft auf 3.500 m Höhe anders determiniert und organisiert als das einer größeren Provinzhauptstadt. Allerdings kann man heute selbst in kleineren Orten nicht mehr davon ausgehen, dass die Bewohner fast alle katholisch sind: zahlreiche protestantische Kirchen und Glaubensgemeinschaften sind teilweise schon seit 100 Jahren, teilweise erst seit kurzem in vielen Gegenden aktiv. Aber was den meisten Menschen in den Anden gemeinsam ist, seien sie nominell Katholiken oder Protestanten, seien sie Land- oder Stadtbewohner, ist eine tiefe Religiosität, die sich vor allem im Respekt vor den die Naturgewalten verkörpernden Gottheiten ausdrückt. Sie spiegelt das Bewusstsein wider, dass das eigene Verhalten starken Einfluss darauf hat, wie die Gottheiten sich dem Menschen gegenüber verhalten: Reziprozität, Gegenseitigkeit, eines der grundlegenden Konzepte im Umgang mit anderen Menschen, gilt auch in der Kommunikation mit den Gottheiten. Besonders in ländlichen Gebieten kommt eine tief verwurzelte Einheit von Kultur und Natur im täglichen Leben, im Wirtschaften und im sozialen Verhalten zum Ausdruck, was vor allem durch die starken Naturgewalten erklärbar sein mag: Erdbeben, Vulkanausbrüche, Frostschäden, Trockenheit oder Überschwemmungen gehören praktisch zum täglichen Leben und lassen die Menschen ihre Abhängigkeit von der Natur jederzeit klar erkennen.⁴

³ S. z. B. Meyers 1986.

⁴ Für eine Darstellung der andinen Religion s. Marzal 1992.

1.3 Quellenlage und Begriffsklärung

Die Literatur zur Missionierung der indigenen Völker wurde zunächst vor allem von Theologen europäischer Prägung verfasst, dann aber in zunehmenden Maße auch von Theologen in Lateinamerika, die zugleich oft Ethnologen waren oder sind. Hier sind im Rahmen ihres frühen Schaffens als durchaus mutige Autoren Manuel Marzal und Xavier Albó zu nennen – beide Jesuiten –, wobei die Interpretationsansätze bezüglich des indigenen Christentums durch Marzal sicher eher konservativ zu nennen sind als die Albós. Beide aber haben stark das Bild der traditionellen indigenen Religion geprägt, das wir heute haben. Revolutionär waren die ersten ‚indigenen Theologen‘ und deren europäisch geprägte Kollegen, die davon abrückten, die andinen Glaubensformen als christlich mit indigenen Elementen zu sehen. Zu ihnen ist für den Andenraum Diego Irarrázaval zu rechnen. Diese Autoren sehen keine Widersprüche zwischen einer Verbindung christlicher mit nicht-christlichen Traditionen, wobei sie sich theologisch gesehen nicht im Rahmen der gültigen Lehre der katholischen Kirche und damit quasi ‚auf dünnem Eis‘ bewegen. Was die meisten Analysen jedoch unberücksichtigt lassen, ist die Rolle der Sprache in der Geschichte der Christianisierung.⁵ Ich vertrete die Hypothese und werde diese zu belegen versuchen, dass die Sprachpolitik der Kolonialzeit den Christianisierungsprozess nicht nur begleitet hat und ihn widerspiegelt, sondern dass sie ihn vielmehr beeinflusst und zur Prägung der heutigen andinen Religion beigetragen hat.

⁵ Die meisten Autoren (fast alle Theologen), die sich mit der Christianisierung in der Kolonialzeit befassen, widmen der Übersetzung in die indigenen Sprachen keine oder wenig Aufmerksamkeit (z.B. Helm 2002:291-293; eine Ausnahme ist die Studie von Estenssoro Fuchs 2003:84-114).

Wenn wir die Literatur zur Christianisierung zur Kenntnis nehmen, müssen wir uns natürlich fragen, auf welcher Grundlage diese Analysen zustande kommen. Für die gesamte Kolonialzeit gibt es vor allem europäische Quellen, die über andine Religion berichten. Entweder sind diese erzählende Texte in Chronikform, oder es handelt sich um Verwaltungsdokumente, die indigenes ‚Heidentum‘ aufdecken und eliminieren helfen sollten. Beide Textarten wurden mit dem Blickwinkel von außen und der Absicht verfasst, indigene Religion auszurotten. Aber auch die wenigen kolonialzeitlichen indigenen Autoren, die sich zu religiösen Vorstellungen ihrer Vorfahren oder ihrer eigenen Zeit äußern, sehen sich selbst immer als gute Christen; sie haben Lesen und Schreiben im Umfeld der Missionare gelernt.⁶ Ihre Aussagen sind also in hohem Maße Ausdruck einer kolonialen Zeit und daher hybriden Charakters. Die wenigen modernen Texte, die wir haben, sind entweder von katholischen Geistlichen (wenn sie auch einen ethnologischen Anspruch haben) aufgezeichnet und interpretiert (z.B. van den Berg 1989, Schlegelberger 1992) oder von Ethnologen dokumentiert und analysiert worden (z.B. Fernández Juárez 1997, Condori and Gow 1976, Rösing 1987). Ich will damit sagen, dass es bisher keine indigenen Autoren gibt, die ihre – auch heute noch weitgehend orale Tradition – selbst niederlegen. Sie leben sie, dokumentieren sie aber nicht. Somit ist festzuhalten, dass die meisten unserer Quellen, die Basis unserer Analysen, aus dem Blickwinkel Außenstehender stammen oder zumindest von nicht-indigenen Autoren aufbereitet wurden. Dies macht sie nicht weniger wertvoll, aber man darf es bei der Betrachtung nie aus den Augen verlieren.

⁶ Dies sind Felipe Guaman Poma de Ayala und Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Dazu gehören außerdem die anonym gebliebenen Autoren und Editoren der sogenannten *Traditionen von Huarochirí*.

Es ist zum besseren Verständnis meiner Ausführungen erforderlich, einige grundlegende Begriffe kurz zu erläutern und einzugrenzen, darunter die Schlüsselwörter des Titels. Wenn ich von *andin* spreche, beziehe ich mich auf die Andenländer allgemein, in meinen Ausführungen aber speziell auf die hochandinen Regionen, die von quechua- und aymarasprachigen oder doch zumindest von durch diese Kulturen geprägten Menschen bewohnt sind. Der Begriff *traditionell* ist natürlich mit vielen Bedeutungen behaftet. Vor allem die ländliche Bevölkerung der Anden, aber zum Teil auch die städtische, ist insofern traditionell, als „die Tradition im Sinne eines Festhaltens an überlieferten Lebensformen eine entschieden größere Rolle spielt als bei uns“ (Kohl 1993:24). Hierbei möchte ich allerdings herausstellen, dass dies nicht bedeutet, dass sog. traditionelle Kulturen statisch sind; sie sind – wie jede Kultur – dynamisch und ständigen Veränderungen unterworfen bzw. bewirken permanent Veränderungen. Und schließlich ist das Christentum selbst keine einheitliche Religion, sondern manifestiert sich in zahlreichen Glaubensformen. In den Anden spielen hierbei vor allem die europäisch geprägte katholische Kirche, die moderne indigene andine Interpretation des Christentums, aber auch zahlreiche ältere und neuere protestantische Bewegungen und Gruppen eine wichtige Rolle.⁷

Der Begriff *Religion* ist natürlich äußerst komplexer Natur. Ich verwende ihn hier – Mensching folgend – als „erlebnishaft Begegnung des Menschen mit der

⁷ Im Unterschied zu den nominell katholischen Gläubigen, um die es in diesem Beitrag vor allem geht, werden andine Glaubensformen in protestantischen Gruppen kaum noch praktiziert. Zumindest werden sie dort meist nicht öffentlich geduldet. Dies und die in fast allen protestantischen Gruppen verbreitete Alkohol-Abstinenz hat dazu geführt, dass diese Kirchenmitglieder oft nicht mehr an den traditionellen Festen teilnehmen können und sich somit in den Ortschaften Fraktionen bilden. Dazu kommt, dass Protestanten vielfach Schulausbildung und berufliches Fortkommen als sehr wichtig erachten; auch dies kann zu einer wachsenden Kluft zwischen traditionell ausgerichteten Personen und Familien

Wirklichkeit des Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ (zitiert in Kehrer 1998:423-424). In dieser Definition ersetzt das ‚Heilige‘ den Gottesbegriff. Ich werde jedoch für den andinen Bereich von Gottheiten sprechen, da die andine Religion als mythologisch-polytheistisch charakterisiert werden kann: es gibt eine Vielfalt von Gottheiten, die sowohl Naturerscheinungen begleiten oder erklären als auch soziale Funktionen haben (nach Colpe 1998:428). Religion ist sowohl ein persönliches als auch ein soziales, kollektives Phänomen. Sie ist zum einen eine innere Haltung, nämlich die Anerkennung der Gottheiten und die Unterordnung der Menschen unter deren Macht. Diese innere Haltung kommt im Kult⁸ mit seinen Riten, Gebeten, Liedern, Festen etc. und in Mythen zum Ausdruck (Thiel 1984:13-16). Um mit dem Heiligen oder den Gottheiten in Kontakt zu treten, gibt es in vielen Kulturen spezielle Beauftragte, die ich hier als Priester bezeichnen werde. Häufig sind Opfertgaben zentrales Element der Kommunikation mit den Gottheiten.

Eingedenk dieses Verständnisses von Religion und der vorher skizzierten Quellenlage können wir am besten die kollektiven Ausdrucksformen erfassen. Im Folgenden werde ich daher zusammenfassend auf einige dieser Aspekte eingehen und andere beispielhaft darstellen. Dabei geht es mir darum, die Entwicklung vor dem Hintergrund des Zusammentreffens zwischen der andinen und europäischen Religion aufzuzeigen, die den Kulturwandel, der in den letzten 500 Jahren stattgefunden hat, widerspiegelt.

einerseits und ‚modernen‘ andererseits führen (Ströbele-Gregor 1988, 1992; El Berr 2001:76).

⁸ Kult: religiöse Handlungen in ihrer Gesamtheit (Lang 1993:474). Rituale: heilige Handlungen, darunter Gebet, Opfer, Musik (Lang 1998:445-446); Mythos: fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung (Assmann & Assmann 1998:180).

2. Andine und christliche Religion im Kontakt: Erklärungsmodelle

Bevor wir uns nun der Entwicklung und Ausprägung der traditionellen Religion in den Anden zuwenden, möchte ich die bestehenden Erklärungsmodelle kurz skizzieren.

Zumeist wird allgemein von Synkretismus gesprochen, wenn Religionen untersucht werden, die aus einem kolonialen Kontext heraus entstanden sind. In der Theologie kann der Begriff eine negative Konnotation beinhalten; religionswissenschaftlich gesehen jedoch bezeichnet er oft „jede Verbindung oder Vermischung von Religionen“ (Berner 2001:144), womit sein Nutzen sehr eingeschränkt ist. Außerdem gibt es natürlich überhaupt keine ‚reinen‘ Formen kulturellen oder religiösen Ausdrucks (cf. Shaw & Stewart 1994: 7). Eine diesen Begriff etwas mehr eingrenzende Definition sieht den Synkretismus als das Integrieren fremder und / oder Suspendieren eigener Elemente in der Begegnung zweier Religionen (Berner Vortrag Arbeitsdefinition). Eine solche Religion, die aus verschiedenen Traditionen schöpft, ist zwar nicht ‚rein‘, aber sie kann auch und gerade deswegen als authentisch, original oder einzigartig angesehen werden (Shaw & Stewart 1994:7). Eine ‚synkretistische‘ Religion mag andere Religionen nicht unweigerlich als Konkurrenz ansehen, sondern als weitere Wege, den Glauben zu leben (cf. Droogers 1989:17). Es gilt nun, vor diesem Hintergrund das Kontaktphänomen und sein Ergebnis, so wie es sich in den Anden darstellt, näher zu beleuchten.

Borges (1960:521-522) spricht für das Ende des 16. Jahrhunderts von einer Juxtaposition zweier Religionen, hervorgerufen durch mangelhafte Praktiken bei der Vermittlung der christlichen Lehre. Es handelt sich also nicht um eine Mestizisierung der Religion, sondern um nebeneinander bestehende Systeme: „einfach eine Koexistenz zweier parallel existierender Systeme, mit deren Hilfe die Indianer versuchten, das Christentum mit dem Heidentum zusammenzufügen, wobei sie bei

einigen Gelegenheiten das Eine praktizierten, um ohne Schwierigkeiten zu anderen Gelegenheiten das Andere zu praktizieren.“⁹ So wurden zwei Dinge zusammengefügt, die wir – wie der Autor sagt – als entgegengesetzt verstehen, aber die die Indianer nicht so sahen (*ib.*, pp. 524-525).¹⁰

Marzal (1992:113-125) sieht dieselbe Epoche anders. Er spricht für die Zeit zu Ende des 16. Jahrhunderts von einer intensiven Christianisierung. Nach dem Kampf gegen den ‚Götzenglauben‘, der vor allem in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stattfand, kam es in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts zu einer Transformation der indigenen andinen Religion, aus der sich durch den Einfluss des Christentums die andine Religion herauskristallisierte. Dies bedeutet nach Marzal, dass die andine Bevölkerung schließlich den katholischen Glauben annahm. „Aber sie interpretierten ihn auf vielfältige Weise neu, wobei sie von ihrer indigenen Kultur ausgingen und viele autochthone religiöse Elemente beibehielten.“ (Marzal 1992:115).

Marzals Interpretationsansatz ist sicher auch heute der am weitesten verbreitete und anerkannte. Während es sich aber bei seiner Sichtweise, wie auch der anderer Forscher, um einen eher abstrakten Erklärungsversuch eines religiösen Phänomens handelt, entstand etwa um die Mitte des 20. Jahrhunderts ein neuer Ansatz, der sich von den hier genannten Interpretationen dadurch unterschied, dass er

⁹ „... simplemente una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo, practicando en ocasiones el uno sin dificultad para practicar en otras ocasiones el otro“ (Borges 1960:521-522); „una compaginación de dos cosas que nosotros las consideramos opuestas, pero que los indios no las veían así“ (*ib.*, pp. 524-525). Alle Übersetzungen sind, wenn nicht anders angegeben, von der Autorin.

¹⁰ Ganz ähnlich stellt sich den Autoren der Studie über die Matawai-Maroons die Situation in Surinam dar: traditionelle Religion und Christentum bilden zwei getrennte religiöse Traditionen, bei deren Praktizierung die Matawai von einer

anwendungsbezogen und auf den gelebten Glauben ausgerichtet war. Von wenigen Ausnahmen abgesehen wurden erst um diese Zeit Mitglieder der indigenen Bevölkerung Geistliche. Auf deren Initiative hin und unter Teilnahme von liberalen europäischen Theologen und Geistlichen sowie Ethnologen entstanden Forschungs- und Förderzentren dessen, was zunächst *teología indígena* genannt wurde.¹¹ Die schwierige Erinnerung der 500 Jahre europäischer Präsenz in Amerika intensiviert die Diskussion dessen, was nun als *teología india* bekannt wurde. Immer noch ist diese Theologie ein elitäres Phänomen, das nur von einigen Personen vertreten wird, das sich aber einer zunehmenden Popularisierung erfreut. Einige wichtige Züge dieser ‚indigenen Theologie‘ sind zum Beispiel, dass sie Religiosität als konkretes, wirkliches und integrales Projekt auffasst, dessen Subjekt das Volk ist. Sie versteht sich als Teil der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und versucht zu zeigen, dass der christliche und der indigene Glaube miteinander kompatibel sind.¹² In der Praxis zeigt sich dies darin, dass Geistliche an andinen Ritualen teilnehmen und diese als essentiellen Bestandteil der andinen Religion sehen und interpretieren. Während also Theologen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein eine parallele Existenz beider Religionen bzw. die Integration der andinen in die christliche

Sphäre in die Andere wechseln. Dabei kommt es allerdings auch zu Konflikten. (de Beet & Sterman 1981:326 ff.).

¹¹ Dazu gehören in Peru das IPA (Instituto de Pastoral Andina), das IDEA (Instituto de Estudios Aymaras), das CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica), in Ecuador Abya-yala, in Brasilien das CIMI (Conselho Indigenista Missionário), in Bolivien das CTP (Centro de Teología Popular) und das CEPITA (Centro Ecueménico de Promoción e Investigación de la Teología Andina), und in Mexico das CENMAMI. Diese Zentren gehören unterschiedlichen katholischen, protestantischen und ökumenischen Ausrichtungen an. (Gorski 1996:78, 80).

¹² Gorski (1996); cf. Irarrázaval (1996, 2001). S. auch die Studie von Lazo Quintanilla (1999), in der der bolivianische Geistliche versucht, Beziehungen zwischen der Lehre Jesu und der der andinen einheimischen Priester aufzuzeigen (bes. Kap. V).

Religion zu erkennen glaubten, befassen sie sich heute damit, wie man diese Systeme miteinander verbinden kann: andine und christliche Religion werden nicht mehr als unversöhnlich angesehen, sondern praktisches Ziel dieser Theologen ist es, sie interaktiv miteinander zu leben.

Um uns selbst ein Bild von der Entstehung andiner Religion in ihrer heutigen Form zu machen, möchte ich im Folgenden einen Blick in die Geschichte werfen und darstellen, wie die Spanier ihre Sprachpolitik formulierten und in die Praxis umsetzten und wie dies von der indigenen Bevölkerung aufgenommen wurde. Denn nur vor diesem Hintergrund können wir die moderne Ausprägung andiner Religion verstehen.

3. Die Ankunft der Spanier und die Etablierung einer Sprachpolitik

3.1 Erste Beobachtungen der Spanier

Frühe von den Eroberern verfasste Berichte zeigen, dass die Spanier es in der ersten Begegnungsphase problematisch fanden, die indigene Religion zu eigenen Erfahrungen in Bezug zu setzen. So werden – ohne erkennbares Kriterium – Termini der christlichen und der islamischen Religion verwendet: ‚Bischof‘ für einheimische Priester findet sich neben ‚Moschee‘ für die indigenen Verehrungsstätten. Die Verwirrung im Gebrauch christlicher und islamischer Terminologie kommt z.B. im Brief Hernando Pizarros zum Ausdruck, einem der frühesten Zeugnisse über die Konquista Perus: „Das ganze Land der Küstentäler und darüber hinaus gibt den Tribut nicht an [den] Cuzco, sondern an die Moschee ab. Der Bischof von dieser [Moschee] befand sich bei dem Gouverneur [Francisco Pizarro] ...“.¹³ Einig sind sich die frühen Beobachter darin, dass der Teufel durch die einheimischen Gottheiten

spricht, und obwohl in einigen Beschreibungen eine gewisse Neutralität auffällt, wird die indigene Religion generell als verdammungswürdig dargestellt.¹⁴

3.2 Die ersten Provinzialkonzile von Lima (Peru) und die Christianisierung der indigenen Bevölkerung der Anden (1551-1585)

Schon bald wurde – im Rahmen der Versuche, eine spanische Verwaltung zu etablieren – auch eine erste Kirchenpolitik formuliert, die bereits auf Erfahrungen in Mexico zurückgreifen konnte. Zur Unterwerfung der indigenen Bevölkerung und ihrer Kultur bediente sich die Kirche der indigenen Sprachen: um die christliche Lehre adäquat erklären zu können, musste man die Sprache der zu Unterwerfenden und Missionierenden beherrschen – so die Annahme der kolonialzeitlichen Kirchenmänner.¹⁵

Bereits 1545 hatte der dominikanische Bischof von Lima, Jerónimo de Loayza, Richtlinien für die in der Missionierung tätigen Geistlichen in Peru verfasst. Sein Werk mit dem Titel *Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales* („Anleitung, wie die religiöse Unterweisung der Eingeborenen zu handhaben ist“) stellt den ersten Versuch dar, bei der Missionsarbeit systematisch vorzugehen. Alle Priester, die in der Seelsorge der indigenen Bevölkerung tätig waren, mussten sich unter Androhung einer Geldstrafe an die Richtlinien dieser *Instrucción* halten. Im Werk Loayzas wurde festgelegt, in welchen wichtigsten

¹³ „Toda esta tierra de los llanos é mucha más adelante no tributa al Cuzco, sino a la mezquita. El obispo della estaba con el gobernador ...“ (Hernando Pizarro [1533] 1921:176).

¹⁴ S. z. B. Hernando Pizarro ([1533] 1921:176 ff.); Jerez ([1534] 1987:201, 211 ff.); Estete ([1534] 1987:223-224).

¹⁵ Trotzdem gab es seit Beginn der Kolonialisierung eine heftige innerkirchliche Debatte darüber, ob die indigene Bevölkerung in Spanisch oder in ihren eigenen

Grundlehren des Christentums die indigene Bevölkerung unterwiesen werden sollte. So sollte ein einheitliches Vorgehen in der Missionierung der *indígenas* erreicht werden. Zwar gab es um 1545 einige Elementarbücher (*cartillas*) in indigenen Sprachen, doch waren diese, so befand Loayza, nicht immer mit der offiziellen christlichen Glaubenslehre konform. Außerdem sollten sich die spanischen Geistlichen stärker anstrengen, um die indigenen Sprachen zu lernen, damit sie der indigenen Bevölkerung zumindest die Beichte in deren eigenen Sprachen abnehmen konnten.¹⁶

Aber erst etwa 50 Jahre nach der Eroberung Perus, zu Beginn der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts, beschloss das dritte Provinzialkonzil in Lima, die wichtigsten Lehren des Christentums in die beiden am weitesten verbreiteten Sprachen der Anden übersetzen zu lassen, ins Quechua und ins Aymara. Denn man könne nicht erwarten, dass die Indianer das Christentum verstünden, wenn es ihnen nicht in ihrer eigenen Sprache nähergebracht würde.

Das als *Doctrina Christiana y Catecismo* bekannte Werk des dritten Provinzialkonzils von Lima besteht aus drei Teilen: die 1584 gedruckte *Doctrina christiana: y catecismo para instrvccion de los indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé* (‚Christliche Lehre und Katechismus zur Anleitung der indigenen Bevölkerung und der weiteren Personen, die in unserem heiligen Glauben unterwiesen werden müssen’); sie enthält im Wesentlichen zwei Katechismen, einen kurzen und einen längeren. Diesen schließt sich der 1585 gedruckte zweite Teil an, ein Beichtspiegel mit dem Titel *Confessionario para los*

Sprachen – vor allem dem weit verbreiteten Quechua und Aymara – zu missionieren sei (Konetzke 1964).

¹⁶ S. Dedenbach-Salazar Sáenz & Meyer (2005) für eine weitere Skizzierung der frühen Kirchenpolitik.

cvras de indios. Con la instrvcion contra svv ritos: y exhortation para ayudar a bien morir: y suma de sus priuilegios: y forma de impedimentos del matrimonio ('Beichtspiegel für die Pfarrer der indigenen Bevölkerung. Mit der Unterweisung gegen ihre Riten, Ermahnung zur Hilfe beim guten Sterben, Zusammenstellung ihrer besonderen Rechte und [Beschreibung der] Art von Ehehindernissen'). Darauf folgt schließlich der ebenfalls 1585 gedruckte *Tercero cathecismo: y exposicion de la doctrina christiana, por sermones. Para qve los cvras y otros ministros prediquen y enseñen a los yndios y a las demas personas* ('Dritter Katechismus und Darlegung der christlichen Lehre in Predigtform. Damit die Pfarrer und anderen Geistlichen der indigenen Bevölkerung und weiteren Personen predigen und sie unterrichten können', zitiert als *Tercero cathecismo*). Hierin werden in 31 Predigten die wichtigsten Glaubenssätze abgehandelt.

Der Gebrauch der *Doctrina christiana* und des *Confessionario* war obligatorisch. Für die Erstellung war der als Chronist und Missionstheoretiker bekannt gewordene Jesuitenpater José de Acosta federführend. Diejenigen, die die Übersetzung ausführten, waren Mestizen, also Kinder aus indigen-spanischen Verbindungen, die sowohl des Quechua bzw. Aymara als auch des Spanischen mächtig waren.

3.3 Verstehen und Missverstehen – Die Predigt-Texte des Provinzialkonzils von Lima: Der *Tercero Cathecismo* (1585)

Um die Christianisierungsbemühungen besser zu verstehen, möchte ich auf die Predigtsammlung näher eingehen, da sie uns zeigt, wie man diese in die Praxis umzusetzen versuchte.

Die Predigten behandeln – wie erwähnt – die christlichen Glaubensgrundsätze und konfrontieren sie mit dem Miss- oder Aberglauben der Andenbewohner. Sie widmen

sich den Geheimnissen des Glaubens, den Sakramenten und den Geboten, tragen also damit der besonderen Situation neuer Gläubiger Rechnung.

So finden sich Predigttitle wie der Folgende: „Predigt 19, in der die Hexer, deren Aberglaube und unnütze Riten getadelt werden. Und sie handelt vom Unterschied, der zwischen der Verehrung¹⁷ der Heiligenbilder durch die Christen und der Verehrung der Götzenbilder und Guacas¹⁸ durch die Ungläubigen besteht“ (*Tercero Cathecismo* [1585] 1985: [fol. 108v] 564).¹⁹

¹⁷ Im spanischen Text wird das Wort „adorar“ verwendet; „adoración“ bezog sich noch im 18. Jahrhundert sowohl auf die Verehrung der Heiligen als auch auf die Anbetung Gottes (s. dazu *Diccionario de Autoridades*, wo „adoración“ mit „el acto de ... venerar“ gleichgesetzt wird (*Diccionario de Autoridades* [1726] 1976: I, 91).

¹⁸ Unter *guaca* verstand die andine Bevölkerung übernatürliche Wesen, die das Leben und Wohlergehen der Menschen bestimmten. Die *guaca* manifestierten sich in Besonderheiten der Natur (wie hohen Bergen) und von Menschen hergestellten Abbildern des Konzeptes. *Guaca* impliziert etwas Besonderes, von der Norm Abweichendes und kommt dem christlichen Konzept des Heiligen nahe. Die kolonialzeitliche Kirche sah diese *guaca* als Götzenbilder und damit als Ausdruck der Idolatrie an.

¹⁹ Titel der Predigt 19 (*Tercero Cathecismo* [1585] 1985: [fol. 108v-117r] 564-581): „Sermon XIX. en que se reprehenden los hechizeros, y sus supersticiones, y ritos vanos. Y se trata la diferencia que ay en adorar los Christianos las ymagenes de los Sanctos, y adorar los infieles sus Ydolos, o Guacas“. Inhalt: Die einheimischen Priester sind vom Teufel geschickt. Sie nutzen die Leute wirtschaftlich aus und betrügen sie. Man soll sie nicht unterstützen, sonst ist man ein Kind des Teufels. Andine Formen, religiösen Glauben zum Ausdruck zu bringen, sind verdammungswürdig: so der Glaube an Flüsse, die Gaben für *apacheta* [von Menschen zusammengetragene Steinansammlungen], das Ausreißen und Opfern von Augenbrauen, die Anbetung der Berge, Steine im Feld für die Fruchtbarkeit usw., auch Weissagung durch Opfertiere, andine Feste. Den Spaniern, die all dies nicht tun, geht es, weil sie an Gott glauben, besser als ihnen. Die Christen verehren nicht das Bild selbst, sondern Gott im Bild des Kreuzes, Maria in ihrem Bild, und sie wissen, dass sie im Himmel und nicht in den Bildern selbst sind. Wenn ein solches Bildnis zerbricht, so bleibt doch Gott, der dort dargestellt ist, unversehrt. Sie, die Indianer aber, weinen über so etwas, weil sie glauben, dass ihr Herz in den Abbildern ist. Die *guacas* sind die Erfindung des Teufels, der sich dadurch über Gott lustig macht. [Kommentar SDS: in Wirklichkeit glauben auch die Andenbewohner nicht, dass der Geist der Gottheit in dem Bild selbst sitzt. Wenn das Bild zerstört ist, lebt doch die Gottheit weiter.]

In der Einleitung machen die Autoren klar, dass es sich um Modelle handelt, die die Pfarrer auswendig lernen oder als Grundlage für eigene Predigten verwenden können.²⁰

Die Zielgruppe, d.h. die indigene Bevölkerung, wird mit Kindern verglichen, an deren intellektuelles Niveau man sich anpassen müsse, was bedeutet, dass man nicht wie in der Universität reden dürfe, um die Adressaten nicht zu verwirren. Vielmehr seien Geduld und Ausdauer erforderlich und ein eher umgangssprachlicher Redestil: „Schließlich muss derjenige, der lehrt, sich der Fähigkeiten des Indianers bewusst sein und muss demgemäß Argumente verkürzen und erkennen, dass der enge Hals an großen Brocken erstickt“.²¹ Die indigene Bevölkerung wird als in ihren Traditionen verwurzelt gesehen. Es wird dafür optiert, an das Gefühl zu appellieren, da sich die andinen Menschen dadurch am ehesten bewegen ließen (*ib.*, fol. 4v, p. 356).²² So finden wir denn auch in den Predigten einen didaktischen Stil, der sich in den Angesprochenen zu versetzen versucht, indem er dessen mögliche Fragen zitiert und diese dann umgehend beantwortet.²³

²⁰ Als Grundlage für diese Predigten dürften den Autoren Anleitungen zum Predigen gedient haben, die bereits in jener Zeit in Spanien existierten (Estella, Zorrilla, Granada) und im Wesentlichen alle auf die altgriechische aristotelische Rhetorik zurückgriffen, aber durchaus auch Anleihen bei Erasmus und Melanchthon machten, ohne dies allerdings öffentlich zuzugeben. (Smith 1978:44-59).

²¹ *Tercero Cathecismo* ([1585] 1985: [Proemio, fol. 4r] 355): „Finalmente el que enseña ha de tener presente el entendimiento del Indio a quien habla, y a su medida ha de cortar las razones mirando, que la garganta angosta se ahoga con bocados grandes.“

²² Dass Predigten eine bestimmte Bevölkerungsgruppe ansprechen und sich deren Niveau anzupassen bemühen, ist eine aus dem Mittelalter stammende Tradition. Schon damals unterschied man einen hohen, einen mittleren und einen niedrigen Predigtstil je nach der sozialen Klasse, die man ansprach. (Smith 1978:119 ff.).

²³ Die Dialogform, die sich in den Predigten findet, war ein gängiges Schema für diese Art Diskurs, wie es z.B. die Predigten des Spaniers Felipe Diez aus der Mitte des 16. Jahrhunderts auch aufweisen (zitiert in Klaus 1999:341; ein weiteres Beispiel in Smith 1978:67).

Diese in der Einleitung zur Predigtsammlung formulierten Vorsätze werden in den Texten größtenteils umgesetzt. Sehen wir uns zwei Beispiele an.

Sermon I en que se declaran los primeros presupuestos de la fé

<p><u>Hermanos mios</u> mvy amados, desseo enseñaros la verdadera ley de Dios, para que conociendo y amando el bien, salueys vuestras animas.</p> <p>Oydme con attencion, porque os va la vida ca saber el camino del cielo:</p> <p>y si me escuchays, entenderays qual es lo bueno que aueys de seguir, y qual lo malo que aueys de dexar.</p> <p>Esto enseña la palabra de Dios la qual yo os vengo a declarar, como Iesu Christo nuestro Señor nos manda que lo hagamos, los que somos sus ministros, y Predicadores.</p>	<p>Ancha munascay, <u>churijcuna</u>, <u>apunchic</u> Diospa simintan yachachijta munay<u>quichic</u>, allicta riccispá munaspá animayquichicta quispichincayquichicpac</p> <p>Chayraycu ari, soncocama vyarihuaychic, hanacpacha ñanta yachaspatacmi quispinquichicman.</p> <p>Tucuy soncoyquichichuan vyarihuaptijquichicca, allictapas, mana allictapas vnanchachiscayquichic mi, allicta munancayquichicpac, mana allictari vischuncayquichicpac.</p> <p>Caytaca Diospa siminmi yachachi[n], ñocari cayta yachachiqueyquichictac mi cunan hamuyquichic. Cay simicta runacunacta yachachinqui, ñispa Iesu Christo camach<u>huaycu paypa rantin</u> padrecunacta, cunacpac ñiscacunacta.</p>	<p><u>Meine</u> sehr geliebten <u>Kinder</u>, <u>ich</u> möchte <u>euch</u> [1. Sg. – 2. Pl.] das Wort <u>unseres</u> [1. Pl. inkl.] <i>Herrn</i> Gott lehren, damit ihr eure Seelen retten lasst, indem ihr das Gute erkennt und wollt.</p> <p>Daher nun hört mich mit ganzem Herzen an, damit ihr gerettet werdet, indem ihr den Weg zum Himmel kennt.</p> <p>Wenn ihr mich mit ganzem Herzen anhört, werde ich euch sowohl das Gute als auch das Böse erklären, damit ihr das Gute wollt, damit ihr das Böse von euch stoßt.</p> <p>Dieses lehrt das Wort Gottes, und ich lehre euch dies. Kommt nun herbei. „Du wirst dieses Wort die Menschen lehren“, so sagt Jesus Christus, er befiehlt uns [1. Pl. exkl.], <i>seinen Stellvertretern</i>, den Patres, damit wir das, was er sagt, ausführen.</p>
--	--	---

Tercero Cathecismo ([1585] 1985: [Sermón I, fol. 8r-12r] 363-371; Auszug: [fol. 8r-8v] 363-364.

Die Asymmetrie im Verhältnis zwischen christlichen Geistlichen und indigener Bevölkerung kommt darin zum Ausdruck, dass dem kindlich einfachen Andenbewohner der Stellvertreter des allmächtigen Gottes gegenübersteht. Dies zeigt, dass die Schaffung einer Identität des Anderen immer auch zugleich in Bezug zum Selbstverständnis des Sprechenden steht. Aus dieser dialektischen Beziehung heraus entsteht das Bild, das sich die Europäer von der indigenen Bevölkerung machen. Dieser wird in der spanischen Fassung zwar als ‚Bruder‘ angesprochen; in der Übersetzung ins Quechua werden jedoch aus den ‚Brüdern‘ ‚Kinder‘: eine symmetrische Haltung wird durch eine paternalistische ersetzt (im zitierten Auszug durch Unterstreichung hervorgehoben), was ja auch aus den einführenden Kommentaren, die ich erwähnt habe, hervorgeht.²⁴

Der Prediger selbst verwendet, wenn er von sich persönlich spricht, die 1. Person Singular ‚ich‘; wenn er von einer 1. Person im Plural, von ‚wir‘ spricht, den Plural, der allerdings im Quechua grammatisch eine Form, die den Angesprochenen einschließt, von einer Form, die den Angesprochenen ausschließt, differenziert. Inklusives ‚wir‘ wechselt sich mit exklusivem ‚wir‘ ab, je nachdem, ob sich der Prediger auf gemeinsames Gut, wie ‚unser Gott‘, bezieht oder sich als einer spezifischen christlichen Gruppe angehörig darstellt (im zitierten Auszug fett markiert). Dies ist ein Beleg dafür, dass sich die Autoren und Übersetzer dieser Predigten bewusst der Feinheiten der Quechua-Sprache bedienen, um damit die unterschiedlichen Gruppen zu identifizieren.

²⁴ Allerdings ist auch nicht auszuschließen, dass die Übersetzer, die ja Mestizen waren, vielleicht die Anrede als ‚Kinder‘ in einem autoritativen und festlichen Diskurs eines Priesters für angebracht hielten, ja, dass diese Art der Anrede evtl. andinen Brauch widerspiegelte.

Gleichzeitig wird versucht, wie im Vorwort zur Sammlung verlangt, auf einheimische Traditionen anzuspielden, indem in der Quechua-Übersetzung Begriffe aus der indigenen, meist aus der religiösen Sphäre der Andenbewohner auf den christlichen Glauben übertragen werden (im zitierten Auszug kursiv: *apu, paypa rantin*²⁵). *Apu* bezeichnet eine mächtige Person und wird als Beiname für die indigenen Gottheiten, die sich in den höchsten Berggipfeln manifestieren, verwendet. Der Stellvertreter des Inka wurde als *Inkap rantin* (‚Inka-von Vertreter-sein‘, d.h. ‚Vertreter des Inka‘) bezeichnet; hier klingt dieses Amt in der Formulierung *paypa rantin* (*pay-pa*, ‚er-von‘, d.h. ‚von ihm‘, mit Bezug auf Gott: ‚sein Vertreter‘) an. Dabei wird die wichtige Rolle des Übersetzers deutlich, der die Aufgabe hatte, die fremde Religion verständlich zu machen, dabei aber zugleich für die indigene Bevölkerung ein Bild dieser Religion und von deren Vertretern schuf, das so im spanischen Text nicht zum Ausdruck kommt.

Einige Probleme des Verständnisses und der Interpretation, die auf die Übersetzung zurückgehen, sollen im Folgenden angesprochen werden.

Wie der folgende Predigtauszug (*Tercero Cathecismo* [1585] 1985: [Sermón XIX, fol. 108r-117r] 564-581, Auszug: [fol. 109r] 565) zeigt, war die indigene Bevölkerung Spielzeug des christlichen Teufels, dem sie durch ihre Naivität ausgeliefert war.²⁶

²⁵ Im Text verwende ich eine einheitliche Schreibweise für die Quechua-Wörter, die sich am offiziellen Alphabet des Quechua Ayacuchano orientiert.

²⁶ Der rüde Ton ist auch in Predigten für spanisches Publikum durchaus gängig und wurde als notwendig angesehen, um die Menschen auf ihre Fehler aufmerksam zu machen (Smith 1978:111 ff.). Während das europäische Publikum dies aber gewöhnt gewesen sein dürfte, muss man sich fragen, wie die andine Bevölkerung darauf reagiert hat, denn wir wissen ja nicht, ob es eine solche Art öffentlicher Exhortation auch in den Anden gab.

Spanisch	Deutsch	Quechua	Deutsch
... Assi el <i>diablo</i> embia sus ministros que son estos viejos <i>hechizeros</i> , para que engañen a los hombres.	So schickt der Teufel seine Priester, die diese alten Hexer sind, damit sie die Menschen betrügen.	... Chay hinallatacmi <i>Çupaypas</i> yanancunacta, machu <i>vmucunacta</i> , paya <i>vmucunacta</i> runacta llullancampac cachan.	... So [wie Gott die Engel schickt] schickt auch <i>çupay</i> /der Teufel seine Diener, die alten <i>machu umu</i> /Hexer, die alten <i>paya umu</i> /Hexen, damit sie die Menschen betrügen.
[¿]Vosotros no veys que estos <i>hechizeros</i> , son vnos necios y tontos, y miserables, que no saben nada mas de mentir y engañar? ...	Seht ihr nicht, dass diese Hexer böse und dumm sind, und erbärmlich, die nichts wissen als nur zu lügen und zu betrügen?	Manachu camcuna yachanquichic, <i>vmucunaca</i> llama hina, mana soncoyoc, vtic, cayca, vçupacamam	Wisst Ihr nicht, dass die <i>umu</i> /Hexer wie Tiere sind, ohne Verstand, dumm, so sind sie, wie Parasiten. ...

Aber natürlich haben die Wörter, die hier verwendet werden, in der Kultur der Quechua eine eigene Bedeutung: die *umu* genannten Personen waren für die indigene Bevölkerung keine ‚Hexer‘, sondern es handelte sich um einheimische Priester; der *supay* genannte Teufel ist nicht mit der christlichen Vorstellung des Teufels identisch, vielmehr ist *supay* ein zwiespältiges Wesen, verbunden mit der Schatten- und Totenwelt, das, wie auch andere andine übernatürliche Wesen, eine positive und eine negative Seite hat, je nachdem, wie sich die Menschen ihm gegenüber verhalten:²⁷

²⁷ Diese Art, einheimische Priester oder andere Glaubenselemente im Wortsinne zu verteufeln, finden sich auch noch in der heutigen Mission, beispielsweise bei protestantischen Gruppen in Venezuela (untersucht von Villalón 1999). Auch in Mexiko wurde ein Wesen, das keine Gottheit war, sondern mit der Unterwelt, der Vorhersage des Bösen zu tun hatte, die ‚menschliche Eule‘, Tlacatecolotl, verwendet, um den Teufel zu bezeichnen. Diese Bezeichnung wurde dann auf die indigenen Gottheiten übertragen. (Burkhardt 1989:39 ff.). Ähnliches passierte in

Andines Wort	Andine Bedeutung	Christliche Interpretation
<i>Umu</i>	Geistlicher, religiöser Funktionär	Hexe/r
<i>Supay</i>	Ein zwiespältiges Wesen, das mit der Welt der Schatten und der Toten verbunden wird	Teufel

Die christlichen Priester sagten den Einheimischen, dass der *supay*, der für die Christen, nicht aber für die indigene Bevölkerung der Teufel war, die *umu*, die einheimischen Priester, schicke und dass diese dumm und böse seien. Welches Bild würde sich der indigene Rezipient aufgrund dieser Darstellung vom Autor oder Vortragenden machen? Vermutlich wäre Unverständnis die Reaktion, denn die vom Prediger mit westlicher Konnotation belegten Wörter hatten ja für die andine Bevölkerung eine ganz andere Bedeutung. Wenn sie also gar nicht verstehen konnten, was die Missionare eigentlich damit sagen wollten, wäre deren Einschätzung durch die indigenen Rezipienten sicher die gewesen, dass sie die Pfarrer für ignorant hielten. Die Missinterpretation der andinen Religion durch die spanischen Priester und deren Übersetzer und das daraus folgende Unverständnis seitens der indigenen Bevölkerung muss zu einem verzerrten oder sogar fiktiven Bild vom Anderen geführt haben, und auch zu einem verzerrten Bild der Religion dieses Anderen. Letzteres zeigt sich auch darin, wie christliche Elemente sich heute in die

Peru, wo im Huarochirí-Manuskript ein christianisierter Erzähler von einer Gottheit nicht mehr als *guaca*, sondern als *supay* spricht, der im Kampf mit dem christlichen Gott liegt und verliert (*Tradiciones de Huarochirí* [ca. 1608] 1987, 1991, Kap. 20-21).

andine Religion integriert finden (Pachamama Santa Virgen oder die Dreifaltigkeit als Ablauf dreier Epochen).²⁸

Der Andenbewohner wird also herablassend behandelt und als armes Opfer der Verführung des Teufels – in Gestalt der einheimischen Priester – gesehen, das es zu retten gilt. Dabei verstehen sich die Geistlichen als Instrument Gottes, der durch sie diese Rettung bewirken wird.

Die Menschen in den Anden dürften zwar die Haltung der Missionare ihnen gegenüber verstanden haben, aber nicht deren Versuch, ihnen christliche Konzepte näher zu bringen, da die Analyse der Argumentation zeigt, dass die spanischen Missionare andine Lebens- und Glaubensformen kaum verstanden hatten.

Wie diese Versuche der spanischen Geistlichen in der Praxis ausgesehen haben mögen, schildert der indigene Chronist Guaman Poma de Ayala.

²⁸ S. Dedenbach-Salazar Sáenz (2003). Ähnliches geschah in Mittelamerika. So berichtet ein Pater Francisco Hernández dem Dominikaner Las Casas um 1546, wie Yukatekisch sprechende Maya Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiligen Geist, die heilige Maria und die heilige Anna mit den Maya-Gottheiten Itzamná, Bacab, Ekchuah, Ixchebelyax und Ixchel eng verbunden, d.h. eine Identität zwischen den christlichen und Maya-Göttern hergestellt hätten (Nebel 1992:259-261). In seiner Studie über die Christianisierung auf den Philippinen befasst sich auch Rafael (1988:111) mit dieser Problematik. Seiner Ansicht nach waren die nicht übersetzten lateinischen und spanischen Wörter Spuren einer fremden Kraft, die in die Sprache des Konvertiten einbrachen. Sie machten es erforderlich, innerhalb der eigenen Sprache zu übersetzen, d.h. zwischen solchen Termini zu unterscheiden, die indigene Referenten hatten, und solchen, deren Bedeutungen außerhalb dessen lagen, was man in Tagalog sagen konnte. Evtl. erklärt dies auch die Übernahme spanischer Termini in das indigen-religiöse System der Anden, wie sie Albó (1999) beschreibt: man hätte dann die nicht übersetzten Termini in das eigene System eingepasst.

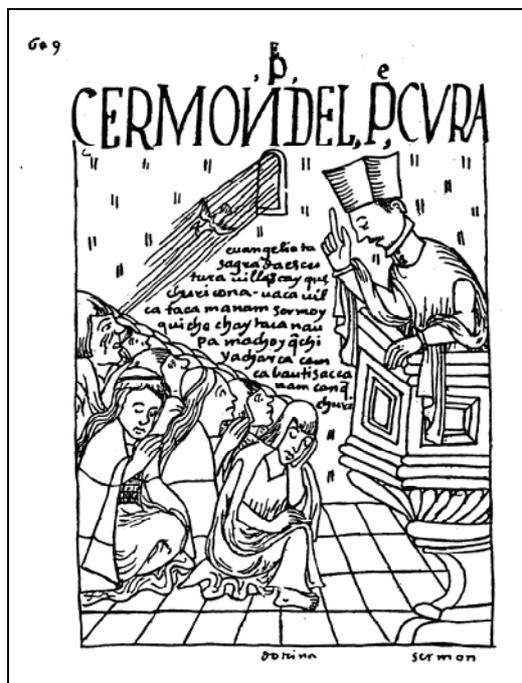
3.4 Verhalten und Missverhalten der Missionare – Die Predigten in der *Nueva Corónica y Buen Gobierno* des Felipe Guaman Poma de Ayala (ca. 1615)

Der Chronist Felipe Guaman Poma stellte gegen 1615 ein mehr als tausendseitiges Werk fertig, das er reich bebilderte. Darin stellt er die Geschichte der Anden dar, widmet sich aber auch ausführlich der Beschreibung des Lebens in seiner Zeit und macht Vorschläge zur Verbesserung der von ihm größtenteils als problematisch empfundenen Lage der indigenen Bevölkerung.

Guaman Poma war indigener Herkunft, aber er genoss durch gewisse familiäre Umstände eine Ausbildung, die es ihm ermöglichte, lesen und schreiben zu lernen. Er war später im Dienste kirchlicher Würdenträger tätig und mit der Literatur seiner Zeit vertraut. Es ist daher anzunehmen, dass er die hier vorgestellte Predigtsammlung, den *Tercero Cathecismo*, kannte.²⁹ Das bedeutet, dass er von den Zielen der Christianisierung, wie sie dort explizit und in den Texten formuliert werden, Kenntnis hatte. Im Kapitel seines Werkes, das sich mit der Kirche und deren Funktionären befasst, werden diese sehr kritisch und zumeist negativ gesehen. Um dieses Bild zu veranschaulichen, wählt Guaman Poma das Genre der Predigt.

²⁹ Dies vermutet auch Adorno (1978:140), die sogar nicht ausschließt, dass er zu den Übersetzern des Konzils gehörte. Neben zahlreichen Erwähnungen des Konzils (Adorno 1978:140) nimmt Guaman Poma auch viele christliche Gebete auf (Guaman Poma [ca. 1615] 1936:826 [840] ff.), unter denen sowohl von ihm geschriebene Texte als auch formelhafte, bekannte Gebetstexte sind.

Illustration 2



PATRES

Cermon del padre cura

euangeliota sagrada escritura uillasca y que churicon -
 uaca uilcatata manam sermoy quicho
 chaytaca naupa machoy q[ui]chic yacharca
 camca bautisa[s]ccanam canqui churi

PATER

Predigt des Paters Priester

ich werde euch vom Evangelium, von der Heiligen Schrift berichten, Kinder
 ich werde euch nicht von den *guaca* und *guilca* [indigene Gottheiten der Anden]
 predigen

davon wussten früher eure Alten

aber du bist schon getauft, Kind

Guaman Poma [ca. 1615] 1936:609 [623]

Er ‚zitiert‘ Predigten von Geistlichen, die – wie wir sehen werden – den Charakter einer Parodie haben, denn sie ahmen einen Diskurs nach, indem sie dessen Form beibehalten, den Inhalt aber verändern. Einige der Beispiele dieser rhetorischen Gattung stehen im Zusammenhang mit einer von Guaman Poma als negativ beschriebenen Haltung der Gemeindepfarrer gegenüber den ihnen anvertrauten

Einheimischen, da sie sie, laut Guaman Poma, wirtschaftlich ausbeuten und ihre Macht missbrauchen.

Der im Folgenden zitierte Pfarrer Loayza (Guaman Poma [ca. 1615] 1936:612 [626]) kann – wie laut Guaman Poma (*ib.*, p. 610 [624]) auch viele Andere – anscheinend nicht besonders gut Quechua, was sich an seinen spanischen Einschüben und an den Grammatikfehlern zeigt (diese habe ich hier in die deutsche Übersetzung übernommen, damit die Passage authentisch klingt, und durch Unterstreichung markiert):

machasca roncosca hundasca borrachosca guausasca putillasconas suaconas laycaconas hichesseroconas p[adr]e_ mana ofrecinq[ui]_ corita colquita –	Betrunkene, Heisere, Besoffene, Versoffene, Korrupte, Unzüchtigen, Dieben, böartigen Hexern, Hexern, ihr <u>der Pfarrer</u> nicht Gold und Silber <u>gebt</u> .
guarmicona p[adr]e_ supay diablo ynfierno cinata manchanqui	Ihr Frauen fürchtet <u>der Pfarrer</u> wie den Teufel (<i>supay</i>), den Dämon, die Hölle.
mana uacita ricuyta monanquicho	Ihr wollt mein Haus nicht sehen.
rreymanta apo yngamanta asuam apom cani	Ich bin mächtiger als der König, als der mächtige Inka.
coracam cani lesenciadom cani	Ich bin Curaca (indigener Führer). Ich bin Licenciado (Gebildeter).
uarcoscayquichicme carallayq[ui]ta surcosac churillaycona /	Ich werde Euch hängen. Ich werde Euch die Haut abziehen, meine lieben Kinder.
mana sapatollay <u>man</u> pas merecinq[ui]cho	Ihr verdient nicht einmal meinen <u>Schuh</u> .
cayllata alli oyarillauay	Nur dies, hört mir bitte gut zu.
dios uacaychasunquichic churillaycona	Gott schützt Euch, meine lieben Kinder.
ancha uayllosca cuyasca captiqui yachachique cay sermonnipe	Weil Ihr von mir so sehr geliebt und gemocht werdet, lehre ich Euch in dieser meiner Predigt.
noca yayayq[ui] p[adr]e niq[ui]	Ich, Euer Vater Pfarrer, sage es Euch.

Dieses Beispiel macht deutlich, dass für Guaman Poma der Inhalt der Predigten auf das soziale Zusammenleben und dessen Probleme Bezug nimmt. Es kommt zum Ausdruck, dass die Geistlichen die indigene Bevölkerung als Objekt ihres Willens sehen, die sich ihnen nicht zu widersetzen haben. Guaman Poma selbst porträtiert die von ihm zitierten Pfarrer als brutale wirtschaftliche und sexuelle Ausbeuter, die mit den Einheimischen respektlos und beleidigend umgehen, wobei sie allerdings Fragmente der versöhnlichen christlichen Formelsprache verwenden. Diese Verbindung des vorherrschenden rohen Tones³⁰ mit sanften Phrasen verleiht der Predigt ihren parodistischen Charakter.

Die Dialogform, wie bereits erwähnt eine häufig angewendete Diskursart im Genre der Predigt, wird hier durch ihre Überzeichnung zur Parodie. Die Angesprochenen werden nicht mehr wohlwollend aufgefordert, sondern explizit beschimpft und bedroht. Im Gegensatz zu den Modellpredigten des Konzils wird hier nicht die Pluralform eines ‚Wir‘ verwendet. Allein die erste Person Singular, also eine sprecherzentrierte, extrem personalisierte Form, lässt jede Predigt zur Ansprache einer einzelnen, klar definierbaren Person werden. Damit ironisiert Guaman Poma nicht nur das Genre an sich, sondern er nimmt ihm gleichzeitig die Verallgemeinerung: immer sind es Einzelne, die hier sprechen. Trotzdem lässt er die Predigttexte für sich selbst sprechen, denn er enthält sich eigener bewertender Kommentare. Seine explizite Kritik an den Geistlichen geht den Predigten insgesamt voraus und schließt sich an sie an.

Die Beispiele aus dem *Tercero Cathecismo* und aus dem Werk Guaman Pomas zeigen also, dass das offizielle Bild, das sich die Spanier von der indigenen

³⁰ Es ist zu berücksichtigen, dass ein rauher Ton in Predigten allgemein gängig war und somit hier von Guaman Poma nur etwas überzeichnet dargestellt werden

Bevölkerung machen, im großen Ganzen mit dem übereinstimmt, das auch ein andiner Beobachter wahrnimmt: die einheimische Bevölkerung wird als dumm und böse dargestellt – wobei die offiziellen Texte dies der Verführung durch den Teufel zuschreiben, während die von Guaman Poma zitierten Pfarrer sich diese Bewertung persönlich und für den sozialen Umgang zunutze machen. Allerdings ist das offizielle Mittel, um die indigene Bevölkerung zum richtigen Glauben zu bewegen, rhetorischer und persuasiver Art, während in der von Guaman Poma geschilderten Realität den Pfarrern ihr persönlicher Vorteil wichtiger zu sein scheint als die Bekehrung der Einheimischen.

Der Schritt vom Nichtverständnis des Andinen über dessen Verteufelung (im wahrsten Sinne des Wortes) bis hin zur effektiven Ausnutzung und Ausbeutung der indigenen Bevölkerung wird – so denke ich – durch die Gegenüberstellung von Modell und Parodie ein Stück nachvollziehbarer.

Allerdings ist das schwarz-weiße Bild, das ich hier anhand zweier Beispiele gezeichnet habe, nicht durchgängig aufrechtzuerhalten, denn selbst die von spanischen Geistlichen verfassten Modellpredigten nehmen auch auf schwarze Schafe in den eigenen Reihen Bezug; und Guaman Poma erwähnt einen Pfarrer, den selbst und dessen Predigt er sehr positiv darstellt.³¹

4. Andine Religion in vorspanischer Zeit

Nachdem wir gesehen haben, welche Bemühungen die Kirche in der Kolonialzeit machte, um die indigene Bevölkerung zu christianisieren und wie offensichtlich eine gewisse Diskrepanz zwischen diesen Bemühungen und der Praxis festzustellen ist,

musste, um den parodistischen Effekt zu erzielen.

³¹ Für eine ausführliche Darstellung s. Dedenbach-Salazar Sáenz 2004.

möchte ich nun untersuchen, wie sich vor diesem Hintergrund die andine Religion verändert und entwickelt hat. Dazu ist es nötig, zunächst kurz die andine Religion in vorspanischer Zeit zu skizzieren, um dann anhand von Beispielen Veränderungen zu dokumentieren und zu interpretieren versuchen.

Um die andine Religion in vorspanischer Zeit verstehen zu können, müssen wir berücksichtigen, dass es zum einen eine inkaische, zentral gelenkte Religion und deren Kult gab; zum anderen erhielten sich während der Inkazeit auch regionale und lokale Kulte, da die Inka keine wirkliche Missionierung betrieben. Die wichtigsten Gottheiten der Inka war die männlich gedachte Sonne (Inti), mit der sich der Herrscher selbst als deren Sohn identifizierte; seine Frau repräsentierte den weiblich gedachten Mond (Killa). Die Rolle des eng mit der Geschichte und dem Aufstieg der Inka verbundenen und oft als Schöpfergott bezeichneten Viracocha ist noch nicht wirklich geklärt. Fest steht allerdings, dass es in den Anden keinen Schöpfergott in unserem Sinne gegeben haben dürfte, denn in der andinen Vorstellung entsteht die Welt nicht aus dem Nichts (Marzal 1992:103, Crickmay 2005:129).

Zwar achteten die Inka darauf, dass ihre Gottheiten von den unterworfenen Völkern verehrt wurden, aber sie selbst sahen es als durchaus nützlich an, auch wichtige regionale Gottheiten zu verehren, da man sich dadurch gegen alle Eventualitäten am besten abzusichern meinte.³² Das bekannteste Beispiel dafür ist die Küstengottheit Pachacamac, die eine der wichtigsten Gottheiten der Anden mit einer zentralen Kultstätte war. Sie wurde bereits von den frühen Chronisten beschrieben.³³ Auf regionaler Ebene wissen wir von unterschiedlichen Gottheiten, zumeist aus

³² S. Gareis (1987) für staatliche und regionale Kulte und Priester; s. die *Traditionen von Huarochirí* (ca. 1608, Kap. 22, 23) für die Verehrung der Küstengottheit Pachacamac durch die Inka.

Extirpations-Quellen, so vom Gott Atagaju in Zentralperu, der von den Augustinern dokumentiert wurde (*Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos* [1561?] 1992:10-12). Viele dieser Gottheiten wurden als Orakel konsultiert (z.B. Pachacamac, s. Jerez ([1534] 1987:214).

Die einzigen Texte, die – wenn auch relativ spät, zu Anfang des 17. Jahrhunderts – aber doch von indigenen Autoren verfasst wurden, sind die sog. *Traditionen von Huarochirí*, ganz in der Quechua-Sprache abgefasst. Sie berichten ausführlich über die Gottheiten und Kulte in der gleichnamigen Provinz (im Hinterland von Lima gelegen). Die Gottheiten waren eng mit einzelnen ethnischen Gruppen verbunden, die sie mit Kulturen verehrten, aber sie standen auch untereinander zumeist in verwandtschaftlicher, manchmal auch in einer Konkurrenzbeziehung. Religiöse Spezialisten waren für die Durchführung der Rituale verantwortlich, und oft finden wir in den Texten eine Mythe, die Herkunft und Handlungen der Gottheit schildert, begleitet von der Darstellung von Riten und Zeremonien, die damit in enger Verbindung stehen und immer dazu dienen, die Existenz und das Weiterbestehen der Gruppe zu gewährleisten. Die Gottheiten selbst manifestieren sich in hohen Berggipfeln und besonderen Stein- oder Felsformationen; die höchsten werden *apu* genannt, ein Wort, das auch ‚reich‘ und ‚mächtig‘ bedeutet. Auch Pachamama ist bereits in der frühen Kolonialzeit dokumentiert.³⁴

Die Kommunikation mit allen Gottheiten ist darauf gerichtet, ihr Wohlgefallen zu erhalten. Keine der Gottheiten ist an sich böse oder gut; alle haben einen

³³ Jerez [1534] 1987:211-215; Hernando Pizarro [1533] 1921:176-178; Estete [1534] 1987:222-224.

³⁴ Eine frühe Erwähnung von Pachamama findet sich in einem von Cristóbal de Molina dokumentierten Gebet, in dem Pachamama gebeten wird, den Inka friedlich zu stimmen (Molina ca. 1575, fol. 17v: Gebet 9).

zwiespältigen Charakter. Sie können den Menschen wohlgesinnt sein oder sie strafen, je nachdem, wie sich die Menschen ihnen gegenüber verhalten. Um die Gottheiten wohl zu stimmen, werden Opfergaben gebracht. Ein wichtiges Konzept ist das der *guaca*, das sowohl die Gottheit als auch deren Ort oder Manifestation (natürlich oder von Menschenhand gemacht) bezeichnen kann.³⁵

Ein weiteres wichtiges Element der vorspanischen Religion der Anden ist die Ahnenverehrung zu nennen, sowohl auf Staatsebene (z.B. Betanzos [1551] 1987, libro I, cap. XX, pp. 99-102) als auch in den Gemeinden (Doyle 1988), die sich trotz massiver Versuche seitens der Spanier, sie auszurotten, lange erhalten hat.

5. Die Entwicklung der andinen Religion seit der Kolonialzeit

Ich möchte hier anhand zweier Themenbereiche beispielhaft darstellen, wie sich andine Religion seit der vorspanischen Zeit, durch die Kolonialzeit bis heute, entwickelt und verändert hat.³⁶

5.1 Mehrfaltige Gottheiten

Zunächst möchte ich das Phänomen mehrfaltiger Gottheiten näher betrachten, da es sowohl in der christlichen Religion als auch in der andinen Welt besteht.³⁷

³⁵ Für eine detaillierte Beschreibung von *guacas* in der Kolonialzeit s. das Werk des ‚Götzenausrotters‘ Arriaga ([1621] 1968: [cap. II] 201-205). Für das Weiterbestehen dieser Glaubenselemente s. Sektion 1.2.

³⁶ Für ähnliche Analysen eines weiteren Bereiches s. Dedenbach-Salazar Sáenz & Meyer (2005) und Danwerth (2002).

³⁷ Für eine ausführliche Darstellung dieses Phänomens im andinen Glaubenskotext s. Dedenbach-Salazar Sáenz 2005.

5.1.1 Andine Mehrfaltigkeit bei Ankunft der Spanier

Aussagen spanischer Geistlicher

In mehreren ethnohistorischen Texten der Kolonialzeit finden sich Angaben darüber, dass es mehrfaltige Gottheiten gab. Im Zusammenhang mit der Einführung des Christentums und dessen trinitarischem Glauben ist es daher von Interesse, Unterschiede und Ähnlichkeiten zu untersuchen, um herauszufinden, welche Vorstellungen aus der eigenen Glaubenswelt sich der andinen Bevölkerung anboten, als sie mit dem christlichen Konzept der Dreifaltigkeit konfrontiert wurden.

José de Acosta, jesuitischer Chronist und Koordinator der Texte des dritten Provinzialkonzils von Lima, schrieb im Jahr 1590 (1954: [libro V, cap. XXVIII] 174-175) Folgendes:

<p>Y cierto es de notar que en su modo el demonio haya también en la idolatría introducido trinidad, porque las tres estatuas del sol se intitulaban <i>Apointi</i>, <i>Churiinti</i> y <i>Inticuaaquí</i>, que quiere decir el padre y señor sol, el hijo sol, el hermano sol, y de la misma manera nombraban las tres estatuas del <i>Chuquiilla</i>, que es el dios que preside en la región del aire donde trueno y llueve y nieva.</p> <p>Acuérdome que, estando en Chuquisaca, me mostró un sacerdote honrado una información, que yo la tuve harto tiempo en mi poder, en que había averiguado de cierta guaca o adoratorio, donde los indios profesaban adorar a Tangatanga, que era un ídolo, que decían que en uno eran tres, y en tres uno; y admirándose aquel sacerdote de esto, creo, le dije, que el demonio todo cuanto podía hurtar de la verdad para sus mentiras y engaños, lo hacía con aquella infernal y porfiada soberbia con que siempre apetece ser como Dios.</p>	<p>Und es ist tatsächlich so, dass der Teufel auf seine Art in der Götzenverehrung auch die Dreifaltigkeit eingeführt hat, weil die drei Statuen der Sonne Apointi [Herr Sonne], Churiinti [Sohn Sonne] und Inticuaaquí [Bruder der Sonne] genannt wurden, was Vater und Herr Sonne, Sohn Sonne, der Bruder Sonne bedeutet; und auf dieselbe Art nannten sie die drei Statuen des Chuquiilla, der der Gott ist, der in der Gegend der Luft herrscht, wo es donnert und regnet und schneit.</p> <p>Ich erinnere mich, als ich in Chuquisaca [Sucre, Bolivien] war, zeigte mir ein ehrenhafter Geistlicher eine Information, die ich lange Zeit in meinem Besitz hatte; darin hatte er eine bestimmte Guaca oder Anbetungsstätte herausgefunden, wo die Indianer angaben, Tangatanga zu verehren, der ein Götze war, von dem sie sagten, in einem sei er drei, und drei in einem; und als sich jener Geistliche darüber erstaunte, glaube ich, sagte ich ihm, dass der Teufel all das, was er von der Wahrheit für seine Lügen und Betrügereien rauben konnte, es auch tat, mit der infernalischen und hartnäckigen Hochmut, mit der er immer wie Gott sein will.</p>
---	---

Hier, und noch deutlicher in der Überschrift des Kapitels bei Acosta – „wie der Teufel auch das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit nachahmen wollte“ („cómo el demonio quiso también imitar el misterio de la Santísima Trinidad“) – wird besonders deutlich, dass die christlichen Geistlichen die Mehrfaltigkeit andiner Gottheiten als das Werk des Teufels sahen, an den sie uneingeschränkt glaubten.

Es ist möglich, dass die von Acosta erwähnte Gottheit mit der identisch ist, die als Steinfigur repräsentiert ist und in der Gegend von Cochabamba bei Ausgrabungen gefunden wurde.

Illustration 3



Eine dreifaltige Gottheit in Stein (aus Grabungen in Cliza, Dep. Cochabamba, Bolivien, *Cultura de los Túmulos*, ca. 500 v. Chr., Klass. Tiahuanaco) (Archäologisch-ethnographische Sammlung der Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie des Instituts für Griechische und Romanische Philologie, Romanistik und Altamerikanistik der Universität Bonn, 1956 erworben, publiziert in Trimborn 1959:16, vgl. 37-38).

Der Jesuit Torres Vázquez schrieb zu Anfang des 17. Jahrhunderts (in: Barraza 1937:199), dass er eine ähnliche Figur auf der Insel Anapia (heute Anapia) im Titicaca-See gesehen hatte:

<p>En esta [isla] se hallo en tiempos pasados un idolo muy bien labrado con tres cabezas aqui en los indios adoraban diciendo que aunque era un Dios encerraba en si tres rudo bosquejo del misterio inefable de la Santisima Trinidad un Dios y tres personas.</p>	<p>Auf dieser Insel fand sich in vergangenen Zeiten ein sehr gut gearbeitetes Götzenbild mit drei Köpfen, das die Indianer verehrten, indem sie sagten, dass – obwohl es <u>ein</u> Gott war – es in sich drei einschloss, ein grober Entwurf des unbeschreiblichen Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit, ein Gott und drei Personen.</p>
---	---

Es ist sehr interessant, dass Torres hier, im Gegensatz zu seinem Ordensbruder Acosta, nicht den Teufel am Werk sieht, sondern eine, wenn auch nicht perfekte, Form christlicher Gottheit.

Indigener Chronist

Aber es gibt auch einen Bericht aus indigener Sichtweise über eine mehrfaltige Gottheit, und zwar von dem uns schon bekannten Felipe Guaman Poma de Ayala ([ca. 1615] 1936:55-56). Er stellt die verschiedenen Zeitalter der Menschheit vor (*ib.*, p. 54), und in der zweiten Epoche spricht er von einer mehrfachen Gottheit:

<p>tenian los yn[di]os antiguos conocimiento de que abia un solo dios tres personas desto decia aci q[ue] el p[adr]e era justiciero – yayan runa muchochic – el hijo caritativo – churin runa cuyapayac – el menor hijo q[ue] daua y aumentaua salud y daua de comer y enbiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento – sulca churin causaycoc micoycoc runap alinninpac al primero le llamaua yayan yllapa al segundo chaupi churin yllapa al quarto [sic] le llamaua sullca churin yllapa, questos d[ic]hos tres personas eran y creyvan que en el cielo era ta[n] gran mag[esta]d y s[eñ]or del cielo y de la tierra y aci le llamauan yllapa y despues por ello los yngas sacrificaron al rrayo y temieron muy mucho ...</p>	<p>die alten Indianer hatten Kenntnis davon, dass es einen einzigen Gott, drei Personen, gab. Von diesem sagten sie, dass der Vater sehr gerecht war – ihr Vater, der die Menschen bestrafte – der Sohn wohlthätig – sein Sohn liebte die Menschen sehr – der jüngste Sohn, der die Gesundheit gab und mehrte, und der zu essen gab und das Wasser vom Himmel sandte, um uns Essen und Unterhalt zu geben – sein jüngster Sohn, der das Leben war, der Nahrung für das Wohlsein der Menschen hat. Den ersten nannten sie seinen Vater Yllapa, den zweiten seinen mittleren Sohn Yllapa, den vierten [sic] nannten sie seinen jüngsten Sohn Yallapa (und sie glaubten,) dass die genannten drei Personen existierten. Und sie glaubten, dass er im Himmel eine sehr große Majestät und der Herr des Himmels und der Erde war, und so nannten sie ihn Yllapa; und später opferten die Inka seinetwegen dem Blitz und fürchteten ihn sehr ...</p>
--	--

Hier wird deutlich, dass Guaman Poma versucht, der andinen Gottheit Yllapa (Gott des Donners und Blitzes) eine christliche Erscheinung zu geben. Die Eigenschaften von Yllapa sind Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und den Menschen Wohlergehen und Fruchtbarkeit zu geben. Während die beiden ersten Eigenschaften auch christlich sind, ist besonders die dritte typisch andin. Die Dreifaltigkeit manifestiert sich hier in einem Vater mit seinen zwei Söhnen, von denen einer der mittlere und einer der jüngste ist.³⁸ Interessanterweise erwähnt Guaman Poma vier Personen, identifiziert aber nur drei. Es gibt also keinen ältesten Sohn, und Guaman Poma zählt falsch (eins – zwei – vier) – dies zeigt, dass er sicher eine existierende Gottheit beschreibt

³⁸ González Holguín ([1608] 1989:99): „Chaupimitta viñak o chaupiruna. Hombre hecho, ni moço, ni viejo de mediana edad“, y „Sullcca. El minimo, o menor hijo, o hermano.“ (*ib.*, p. 331).

(Yllapa wird auch in anderen Quellen erwähnt), aber es ist möglich, dass diese Gottheit aus vier und nicht aus drei Individuen bestand und Guaman Poma eins auslässt, damit die Gottheit ins christliche Konzept der Trinität passt.

Obwohl kolonialzeitliche Einflüsse nicht auszuschließen sind, beschreiben die erwähnten Autoren doch alle dieselbe mehrfaltige Gottheit, die sowohl Donner und Blitz als auch Regen und Wasser repräsentiert. Was sie besonders typisch für die Anden macht, ist, dass keiner der Chronisten sie als ausschließlich positiv oder ausschließlich negativ darstellt, sondern dass sie vielmehr in ihrem mehrfaltigen Wesen den destruktiven Aspekt von Blitz und Donner beinhaltet (was Guaman Poma als Gerechtigkeit beschreibt), aber auch den für die Menschen positiven Aspekt fruchtbar machenden Wassers (Guaman Pomas Wohltätigkeit), und in diesem letzteren Element sind sogar wiederum beide Seiten ein und derselben Münze enthalten: Wasser kann fruchtbar machen, aber es kann auch zerstören. Hier finden wir eine mögliche Konzeptualisierung andiner Gottheiten: sie sind mehrere in einer, da sie zusammen in Erscheinung treten und ihre Auswirkungen miteinander kombiniert sind, aber sie sind auch unterschiedlich, da jedes Einzelelement das menschliche Leben auf verschiedene Weise betreffen kann.

Indigene Traditionen der Kolonialzeit

Die sog. *Traditionen von Huarochirí* sind eine Quelle andiner Sprache und Kultur, die nicht aus dem Zentralgebiet der Inka stammt und die auf den oralen Überlieferungen einer ethnischen Gruppe in der Provinz Lima basieren. Sie wurden wahrscheinlich um 1608 niedergeschrieben und bestehen aus Mythen und Beschreibungen von Ritualen, die mit diesen Mythen in Zusammenhang stehen. Das Besondere an dieser Quelle ist, dass sie ganz in Quechua abgefasst ist, und eine Diskursanalyse zeigt,

dass die Kernstücke der Mythen echte andine Traditionen sind (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1994, 2003).

Ich möchte nun die mehrfaltigen Gottheiten betrachten, die sich auch in diesen Texten finden (cf. also Trimborn 1960).

So heißt es zum Beispiel, dass die Göttin Chaupiñamca vier Schwestern habe:

<p>chaymantam canan cay chaupiñamcap ñañancuna ñiscanchicta villason / cay chaupiñamcas tucoyninmanta mayornin carcan / chaysaua ñañansi llacsahuato carcan / chaysaua yoricsi mirauato carcã / chaysauas vrpayhuachac sutioc carcan / cay hoquentam mana yachanchiccho / tucoyninca pichcas carcan /</p>	<p>Darauf wollen wir jetzt die von uns erwähnten Schwestern der Chaupiñamca aufzählen. Chaupiñamca soll von ihnen allen die älteste gewesen sein. Ihre nächstjüngere Schwester war Llacsahuato, (und) die nächstgeborene soll Mirauato gewesen sein. Die nächstjüngere soll Vrpayhuachac geheißen haben; die andere wissen wir nicht. Ihrer aller aber waren fünf.</p>
---	--

Traditionen von Huarochirí ca. 1608³⁹, Kap. 10, fol. 76v, Übers. Trimborn 1967:74.

<p>checacunam ñincu chaupiñamcacta pihcas carcan ñispa / caycunap mayorninmi cotocha o paltacha sutioc chaupiñamuca / huc segunda ñañanmi copacha ñiscanchic llacsahuato sutioc / cay llasahuatus chillacopi tian / ... / chaymantam ampuche o ampuxi ñiscanchicri mirahuato sutioc carcan /</p>	<p>Die Checa sagen: Chaupiñamca allein soll fünf gewesen sein. Von ihnen (war) die älteste die (auch) Cotacha oder Paltacha heißende Chaupiñamuca, eine zweite Schwester die von uns (auch) Copacha genannte, die Llacsahuato hieß. Diese Llasahuatu soll in Chillaco wohnen. ... Ferner gab es die von uns auch Ampuche oder Ampuxi genannte Mirahuato.</p>
--	--

Traditionen von Huarochirí ca. 1608, Kap. 13, fol. 78r-v; Übers. Trimborn 1967:85-86.

Die sehr enge Beziehung zwischen den Schwestern wird besonders deutlich, wenn es am Ende der Erzählung heißt: „Chaupiñamca erkaltete nun später zum

³⁹ Der Quechua-Text wurde von der Autorin anhand einer Kopie des Originals transkribiert (*Traditionen von Huarochirí* ca. 1608), die Schrägstriche wurden von der Autorin eingesetzt, um Sätze zu markieren. Wenn ausdrücklich angemerkt, übernehme ich Trimborns Übersetzung (*Traditionen von Huarochirí* 1967), allerdings ohne dessen Fußnoten; ansonsten ist die Übersetzung von der Autorin.

fünfflügeligen Stein“ („cay chaupiñamcas canan pichca ricra rumi carcan chirayasca“, ibid., Kap. 10, fol. 76v; Übers. Trimborn 1967:72).

Auch hier – wie im Falle Yllapas – basiert die Mehrfaltigkeit auf Verwandtschaftsbeziehungen, was sie dem christlichen Konzept durchaus ähnlich macht.

Pariacaca, der mächtigste Gott von Huarochirí, ist eine weitere mehrfaltige Gottheit.

Er soll aus fünf Eiern geboren worden sein, als fünf Falken:

<p>cay ñiscächiccunacta ña puchocaptinsi <u>pariacaca ñiscaca pihca runtomanta</u> <u>pihca huamãtac pahyamurcã</u> / chay <u>pihca huamansi</u> ña runamam tucuspa purirircã / ...</p> <p>chay chay huchancunamantas piñaspa <u>tamya hatarispa</u> mamacochaman tucyo hinantin huasintahuan llamantahuã aparcana mana hucllactapas quispichispa /</p>	<p>Nachdem (Huatyacuri) das von uns mitgeteilte vollbracht hatte, <u>entflog der erwähnte Pariacaca aus den fünf Eiern [als] fünf Falken</u>. Nachdem sie sich in Menschen verwandelt hatten, machten sich diese fünf Falken auf den Weg.</p> <p>... <u>erhob er [Pariacaca] sich</u>, erzürnt über seine [eines Menschen] Sünden, <u>[als] Regen</u>, trug alle seine Häuser und Lamas fort zur See und ließ auch nicht ein einziges entschlüpfen.</p>
---	---

Traditionen von Huarochirí ca. 1608, Kap. 5, fol. 69v; Übers. Trimborn 1967:43-44.

Es sei erwähnt, dass die Quechua-Sprache von Huarochirí eine besondere Konstruktion aufweist, die nur mit dem Entstehen und der Verwandlung von Gottheiten verwendet wird; darin wird die Gottheit mit dem Element, in das sie sich verwandelt, ohne Vergleichspartikel (in meiner Übersetzung habe ich diese in eckige Klammern gesetzt) gleichgesetzt wird (Adelaar 1994) (Unterstreichungen im Zitat). Hier nimmt der Gott die Form von Falken an, was der Manifestation eines Aspektes des christlichen Gottes als Taube nicht unähnlich ist. Eine weitere Besonderheit des Quechua ist, dass der Plural nur sparsam verwendet wird. Ist eine Mehrzahl einmal etabliert, kann man im Singular weitersprechen, was den fließenden Übergang

zwischen einer einfachen und mehrfachen Person auch sprachlich kennzeichnet (s. Kursiva im Zitat).

5.1.2 Mehrfaltige Gottheiten im kolonialen Kontext

Ich möchte nun andine und christliche Texte aus der Kolonialzeit dahingehend miteinander vergleichen, welche sprachlichen Mittel benutzt werden, um die göttliche Mehrfalt zu beschreiben.

In Huarochirí wird das Verb *tuku-* ‚verwandeln‘, verwendet, um die Mehrgestaltigkeit einer Gottheit zum Ausdruck zu bringen. Pariacaca sagt zu Huatyacuri: „Geh auf den anderen Berg da! Dort wirst Du Dich in ein Guanako verwandeln) und wie tot niederlegen. ... Dann aber wirst Du Dich (wieder) zum Menschen verwandeln, heftig schreien und hergelaufen kommen.“ („ri chay huc horcoman / chaypim huanaco tucospa huañusca siriconqui / ... / chaymi camca runa tucospa ancha nanacta caparispá pauarimunqui“, *Traditionen von Huarochirí* ca. 1608, Kap. 5, fol. 68v; Übers. Trimborn 1967:39). In Bezug auf Chaupiñamca heißt es: „Da soll sie sofort auf der Stelle zu Stein geworden sein. Dieser Stein steht bis heute dort menschlichen Schenkeln gleich mit Schenkeln und Scheide.“ („chaysi tuylla pachampitac rumi tucorcã / chay rumis canancamapas himanam runap chancã hina chancayoc racayoc tian“, *Traditionen von Huarochirí* ca. 1608, Kap. 5, fol. 69v; Übers. Trimborn 1967:43.)

Nun drücken die Texte der christlichen Lehre dies ganz ähnlich aus.

Spanisch	Deutsch	Quechua	Deutsch
Nuestro señor lesu Christo, en quanto hombre <u>fue concebido</u> por Spiritu Sancto.	Unser Herr Jesus Christus, insofern er Mensch war, <u>wurde</u> vom Heiligen Geist <u>empfangen</u> .	lesu Christo Dios apunchicmi Spiritu sanctomanta <u>runa tucurcan</u> .	Jesus Christus unser Herr Gott <u>verwandelte sich</u> vom Heiligen Geist in einen Menschen.

Doctrina Christiana [1584] 1985: [Los articulos de la fe, fol. 4r/5r] 27/29.

Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, welche Assoziationen die christliche Dreifaltigkeit bei den Andenbewohnern geweckt haben mag.

Auch die folgende Passage bietet eine andine Interpretation geradezu an:

Spanisch	Deutsch	Quechua	Deutsch
Agora has de entender, que el hijo de Dios, que se llama lesu Christo, <u>se hizo hombre</u> nasciendo de la virgen Maria.	Jetzt musst du verstehen, dass der Sohn Gottes, der Jesus Christus genannt wird, <u>zum Menschen wurde</u> , indem er von der Jungfrau Maria geboren wurde.	Caytahuampas yachaytac. Cay capac Diospa churin lesu Christo sutiocmi viñay virgen S. Mariap vicçanpi <u>runa tucurcan</u> , paymantatac pacarimurcan. ⁴⁰	Auch dieses musst du verstehen. Dieser mächtige Sohn Gottes mit Namen Jesus Christus <u>verwandelte sich</u> im Bauch der ewigen Jungfrau Maria <u>zum Menschen</u> , und von ihr kam er hierher heraus / wurde er geboren.

Doctrina Christiana [1584] 1985: [Platica breve, fol. 20r] 59.

⁴⁰ Das Wort *paçari-*, das hier für die Geburt Jesu verwendet wird, wurde in den Anden auch für die Geburt von Gottheiten benutzt (Dedenbach-Salazar Sáenz 1997:199).

Die sprachlichen Parallelen, die hier für den andinen und christlichen religiösen Diskurs verwendet werden, sind beeindruckend. Sie zeugen von einer guten Kenntnis der Quechua-Sprache auf seiten der Übersetzer, aber sie ermöglichten es der indigenen Bevölkerung mit Sicherheit auch, nicht nur Ähnlichkeiten zwischen beiden Glaubenswelten zu finden, sondern sogar den christlichen mehrfaltigen Gott in ihr eigenes Pantheon zu integrieren.

5.1.3 Mehrfaltige Gottheiten in den heutigen Anden

Heute finden wir in den Anden eine vielleicht durch die franziskanische Lehre beeinflusste Vorstellung der Dreifaltigkeit in drei Epochen: die des Vaters, die des Sohnes und die des Heiligen Geistes.⁴¹ Dies ist ein Hinweis darauf, dass der Versuch, das Trinitätskonzept zu vermitteln, offensichtlich nicht sehr erfolgreich war. Daneben existiert aber durchaus eine der eigentlichen christlichen Lehre entsprechende Trinität, wie es eine Erzählung aus dem südperuanischen Ort Pinchimuro zeigt (Condori & Gow 1976:9):

<p>Kay pacha paqarimantan kay Pachamamaqa niq kasqa: „Ñuqan kani Santa Tirra, Uywaq, ñuñuq, ñuqan kani. Pacha Tirra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen ñuqa kani,“ niq kasqa. ...</p>	<p>Von diesem Beginn der Welt an pflegte diese Pachamama zu sagen: „Ich bin die Heilige Erde, diejenige, die aufzieht, diejenige, die die Brust gibt, das bin ich. Welt-Erde, Welt-Prinzessin, Welt-Jungfrau bin ich“, pflegte sie zu sagen.</p>
<p>Kay Santa Tirrapin tiyan panpa ukhupi kimsantin pirsuna – Pacha Tirra, Pachamama, Pacha Ñusta.</p>	<p>Sie wohnt im Inneren dieser Heiligen Erde drei Personen zusammen – Welt-Erde, Welt-Mutter, Welt-Prinzessin.</p>

Hier ist Pachamama ganz klar drei in einer Person. Das pan-andine Wort *pacha*, übersetzbar als ‚Welt, Zeit und Raum‘, wird als grundlegendes Konzept verwendet,

⁴¹ Für eine ausführliche Besprechung s. Dedenbach-Salazar Sáenz 2005.

während die verschiedenen ‚Personen‘, die ihm zugeordnet werden, durch spanische und inkaische Termini ausgedrückt werden (*santa* ‚heilig(e)‘, *tierra* ‚Erde‘, *virgen* ‚Jungfrau‘, *ñusta* ‚Inka-Prinzessin‘). Der Erzähler benutzt den Ausdruck *kimsantin* (‚drei zusammen‘) und das Wort *persona*, beide bereits von den kolonialzeitlichen Geistlichen verwendet, um die Elemente der christlichen Dreifaltigkeit zu beschreiben. Auch heute werden sie in Quechua-Katechismen⁴² benutzt, wodurch die indigene Bevölkerung ihnen ständig ausgesetzt ist. Es verwundert daher nicht, dass sie auf traditionelle andine Glaubensformen übertragen werden. Eine trinitarische Pachamama erhebt natürlich diese andine Gottheit, die gleichzeitig Prinzip des Lebens und der Fruchtbarkeit ist, in einen sehr wichtigen Status, indem sie sie mit dem christlichen Gott gleichsetzt.

5.2 Die Kommunikation mit den Gottheiten

Im Folgenden möchte ich einen weiteren wichtigen Aspekt des Glaubens und seines Ausdrucks betrachten: Gebete und Opfer sind in der ganzen Welt wichtige Kommunikationsmittel mit Gottheiten und übernatürlichen Wesen.

Dazu werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschen.

⁴² Flores de Palacios, *et al.* 1976; Molloy and Sutta 1967; *Doctrina cristiana en quechua* 1969.

5.2.1 Indigene Gebete und Opfer in vorspanischer Zeit

In den Anden wurden die Gottheiten als *yaya* ‚Vater‘ (Inti, Punchaw, Pachacamac), und *mama* ‚Mutter‘ (Killa, Machay, Illamama) bezeichnet und angesprochen.⁴³ In indigenen Gebeten, die aus der Kolonialzeit dokumentiert sind, tritt häufig *apu* oder *qapaq apu* auf, was möglicherweise sowohl eine respektvolle Haltung gegenüber dem Gott als auch eine angenommene Abstammungsverbindung mit der Gottheit impliziert (z.B. Guaman Poma [ca. 1615] 1936:78).

Die Menschen sahen sich als Kinder der übernatürlichen Wesen an, wie es der Gebrauch des Wortes ‚Sohn/Tochter‘, *churi* (vom Vater aus gesehen) bzw. *wawa* (von der Mutter aus gesehen) zeigt, wenn sie sich in Gebeten an eine Gottheit wandten (Molina ca. 1575: fol 17r: Gebet 8, fol. 17v: Gebet 9).

Die so bezeichneten Gottheiten wurden in Gebeten direkt angesprochen:

coniraya viracocha runacamac pachacamac yma aycayuc cammi canqui campam chacraiqui campac runayqui ... cayta yuyachiuai amutachiuay cuniraya viracocha	Cuniraya Viracocha, Menschenbeseeler, Weltenbeseeler, Besitzer aller Dinge bist du, dein [sind] die Felder, dein [sind] die Menschen. ... An dieses lass mich denken, lass es mich erahnen, Cuniraya Viracocha.
yaya collquiri campam cochayqui campactacmi yacoyqui canan huata allitac yacocta coay	Am Yança-See beteten die Menschen zu Collquiri: Vater Collquiri, Dein ist der See, und Dir ist Dein Wasser. Und gib uns in diesem Jahre gut Wasser!

Traditionen von Huarochiri ca. 1608, Kap. 1, fol. 64v und Kap. 31, fol. 105r (Übers. SDS; vgl. Trimborn 1967:21, 180).

⁴³ Guaman Poma [ca. 1615] 1936:285 [287], 245 [247], 276 [278], 309 [311], 912 [926]); Molina (ca. 1575, fol. 17v: Gebet 10).

Was diese Gebete und auch weitere, von Chronisten dokumentierte, auszeichnet, ist die Parallelstruktur, die ihnen ihren formelhaften und feierlichen Charakter verleiht.

Opfer für die indigenen Götter sind bereits früh in der Kolonialzeit dokumentiert. Der spanische Chronist Pedro de Cieza de León (*Crónica* [1553] 1984: [cap. CXVII] 306) schildert ein Opfer für eine gute Kartoffelernte:

<p>traxeron vn cordero de hasta vn año sin ninguna mancha todo de vna color ... tendido en el suelo biuo le sacaron por vn lado todo el assadura: y esta fue dada a sus agoreros, que ellos llamauan Guacacamayos, como sacerdotes entre nosotros. Y vi que ciertos indios de ellos lleuauan a priessa quanto más podían de la sangre del cordero en las manos, y la echauan entre las papas que tenían en los costales.</p>	<p>sie brachten ein bis zu einem Jahr altes Lamm (Lama) herbei, ohne jeglichen Fleck, ganz einfarbig ... nachdem sie es auf dem Boden ausgestreckt hatten, entnahmen sie ihm bei lebendigem Leib an einer Seite die ganzen Eingeweide: und diese wurden an ihre Weissager übergeben, die sie Guacacamayos nennen, so wie die Priester bei uns. Und ich habe gesehen, wie bestimmte Indianer von ihnen eilends so viel vom Blut des Lamms in den Händen mitnahmen, wie sie konnten, und sie spritzten es zwischen die Kartoffeln, die sie in den Säcken hatten.</p>
--	--

Die schon erwähnten *Traditionen von Huarochirí* beschreiben verschiedentlich Lama-Opfer, die der Divination dienten und mit der Wahrschau der Eingeweide einhergingen:

<p>ñatac pariacacap cascanman cutison yma ymactah runacuna chay pacha pascuanpi rurarcán / chay chaycunacta villaypac chay simire cay ynan / ña caya pariacacaman muchaypac chayaipacsi chay huata huañocnioc runacuna caripas huarmipas captin tucoy chay tuta huacac carcã / cayam Pariacacap cayllanpi huañocninchicta ricomuson ñispa / chay huata huañocnincunactari cayallatacni chaypi chasquechimuson ñispa chay tuta caraspa micochispa yma ayca ruranancunactapas chaypi churapuspa / cananmi viñaypac pariacacaman pusani / manañam cutimuncacho viñaypas ñispam huchoylla llamanhuan / mana llama captinri haton cara huayacapi cocacta huallquispa mucharcanco / cay llamactam canan sonconmanta ricorcan / alli captinpas allim ñispa / mana alli captinri manam allichu / ochayocmi canqui / pariacacactam huañocniquepas piñachircan / cay ochacta perdonta mañaytac / pacta camman chay ocha anchorimunman ñispa / chay yamca ñisca ñircanco / chaymanta ña chay chaycunacta puchocaspari chay llamap vmanta huasantauansi chay yañcacuna ayca huaranga captinpas apacuc carcan / cayca ñocap chanimi ñispa</p>	<p>(Hier) wollen wir wieder darauf zurückkommen, wie es mit Pariacaca war, (das heißt), was die Leute bei seinem Feste dann taten. Um dies zu berichten, ist ihre Erzählung so: Um am folgenden Tage zu Pariacaca zum Beten zu gehen, pflegten die Leute, die in dem Jahr einen Toten hatten, mochte es ein Mann oder eine Frau gewesen sein, die ganze Nacht zu klagen: „Morgen werden wir unseren Toten in Pariacacas Nähe besuchen.“ Bezüglich ihrer in diesem Jahre Verstorbenen sprachen sie: „Morgen wollen wir sie dort (etwas) empfangen lassen“, bereiteten in dieser Nacht Essen, stellten alles was von ihnen dort zu tun war, bereit und (verehrten sie) - in dem Gedanken: „jetzt führen wir (es) für immer zu Pariacaca, (und) es wird nie mehr zurückkehren“ - verehrten (sie) mit einem ganz kleinen Lama, und wenn sie kein Lama hatten, indem sie in einen großen Lederbeutel Koka taten. Aus dem Herzen dieses Lamas (wahr)schaute man nun. War es gut, sagten (die Yanca) „gut“, war es aber nicht gut; „es ist nicht gut, Du bist schuldvoll, und Dein Toter hat Pariacaca erzürnt. Bitte um Verzeihung für diese Sünde, (sonst) könnte diese Schuld vielleicht auf Dich übergehen“, sprachen die, die sie Yanca nannten. Und hatten sie dies zu Ende geführt, dann pflegten die Yanca die Köpfe und Rücken der Lamas, wie viele Tausende es auch sein mochten, mit den Worten mitzunehmen: „Dies ist mein Lohn“.</p>
--	--

Traditionen von Huarochirí ca. 1608, Kap. 9, fol. 74v-75r; Trimborn 1967:66-67; vgl. Kap. 18.

Hier wird deutlich, dass das Lama die direkte Verbindung zur Gottheit und die Opferung ein Kommunikationsakt ist. Die Wahrschau der Innereien gibt Hinweise auf das Leben des Verstorbenen. Wir sehen auch, dass es ein dem abendländischen

nicht unähnliches Konzept von Schuld gab (s.o. für Sünde).⁴⁴ Das Quechua-Wort dafür impliziert allerdings auch die Bedeutung des ‚Beantragens‘, weist also direkt auf die Kommunikation mit der Gottheit hin. Solche Opfergaben werden gemacht, um eine Schuld zu ermitteln und sie aufzuheben, denn im Akt des Verlustes eines wertvollen Objektes, indem man es zerstört, wird gleichzeitig die Schuld des Besitzers getilgt (van Baal 1976:173).

Diese traditionellen Opferungen wurden in der Kolonialzeit teilweise mit Abscheu kommentiert, so von den Augustinern in Zentralperu:

<p>Para adorar a esta falsa trinidad y mocharla tenyan grandes corrales, y estos tenyan por una parte la pared muy alta y tenyan dentro unos hoyos donde hincaban unos palos para hazer las fiestas, y en medio ponyan un palo y revolbíanle con paja y atábanle, y el que avía de sacrificar subía encima del palo, vestido de unas vestiduras blancas ... otros matavan ovejas y echavan la sangre al palo, y comyase la carne que della no avría de sobrar nada ny de allí avían de sacar nada para las sobras; avía en las paredes munchas poyatillas para guardar las reliquias que de la oveja o carnero quedavan, y destes corrales está llena la tierra ...</p>	<p>Um diese falsche Dreifaltigkeit anzubeten und zu verehren, hatten sie große Höfe, und diese hatten an einer Seite eine sehr hohe Mauer, und darin [in den Höfen] hatten sie einige Löcher, in die sie einige Pfähle einschlugen, um Feste zu feiern; und in der Mitte errichteten sie einen Pfahl, und sie umhüllten ihn mit Stroh und banden es fest; und derjenige, der zu opfern hatte, stieg auf den Pfahl, mit weißen Gewändern bekleidet ... Andere töteten Schafe [Lamas] und trugen das Blut auf den Pfahl auf, und das Fleisch wurde gegessen, so dass davon nichts übrig bliebe und so dass sie davon nichts für [die Verwendung] der Reste mitnehmen konnten. In den Wänden gab es viele kleine Borde, um die Reliquien aufzubewahren, die vom Schaf oder Hammel übrig blieben, und die Gegend ist voll von diesen Höfen ...</p>
---	--

(*Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos* [1561?] 1992:11).

⁴⁴ Vgl. Dedenbach-Salazar Sáenz 1990: Kap. 4.3.4.

5.2.2 Gebete und Opfer in der Kolonialzeit

Trotz dieser expliziten Abgrenzung gegen indigene Opferpraktiken übernahmen die kirchlichen Autoren für die christlichen Gebete in der Kolonialzeit eine Reihe andiner Wörter, so *yaya* und *apu*, außerdem *quya* (die Inkafrau) für die Jungfrau Maria, wie in der folgenden Passage aus der *Doctrina Christiana* ([1584] 1985, Credo, fol. 2r-2v, p. 23-24; Salve Maria, fol. 3r-3v, p. 25-26):

<u>Glaubensbekenntnis</u>			
Spanisch	Deutsch	Quechua	Deutsch
Creo en Dios , Padre todo poderoso, criador del cielo, y de la tierra. Y en Iesu Christo, su vnico hijo, señor nuestro, ...	Ich glaube an Gott , den allmächtigen Vater , Schöpfer des Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn .	Yñinim Dios yaya llapa atipacman, hanacpachap, caypachap ruraquenman. Iesu Christo paypa çapay churin apunchicmanpas .	Ich glaube an Gott Vater den Allmächtigen, an denjenigen, der die obere Welt (und) diese Welt gemacht hat. An Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, zugleich unser Herr .

<u>Salve Maria</u>			
Spanisch	Deutsch	Quechua	Deutsch
Salue te Dios reyna , ...	<u>Gegrüßet</u> seist Du Gott-Königin ...	<u>Mvchaycusayqui</u> çapay coya , ...	Ich <u>verehere</u> Dich respektvoll, einzige Königin [Inka-Herrscherin]

Außerdem wurden auch andere Wörter aus der religiösen Sphäre der Anden im christlichen Diskurs übernommen. Als Beispiele seien hier nur *mucha-* ‚verehere‘, und *hucha-* ‚sündigen‘, genannt. Natürlich hatten diese Wörter ihre eigene, kulturspezifische Bedeutung (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1997). Und so müssen wir fragen, was passierte, als der christliche Gott mit *apu* und *yaya* adressiert wurde

und seine Verehrung so genannt wurde wie die Verehrung der andinen Gottheiten. Sicher übertrug die indigene Bevölkerung mit den Wörtern auch die Charakteristika ihrer eigenen Gottheiten auf den neuen Gott. Wir können daher annehmen, dass nicht der christliche Gott die andinen Gottheiten ersetzte, sondern dass er vielmehr in die andine Religion aufgenommen werden konnte.

Die sprachliche und terminologische Auseinandersetzung mit dem Konzept des Opfern kann als Beispiel dafür dienen, wie die Spanier bei der Christianisierung vorgehen. Der Missionar und Linguist González Holguín (1989) unterscheidet in seinem Lexikon von 1608 das Konzept des Opfern an den christlichen Gott von dem des Opfern an den indigenen Gott dadurch, dass er zwei Quechua-Wörter mit der generellen Bedeutung ‚geben‘ für den indigenen und damit negativ belegten Bereich im Gegensatz zum christlichen Bereich trennt. Damit führt er eine Separierung in ‚gutes‘ und ‚schlechtes‘ Opfern ein, von der man annehmen kann, dass die indigene Bevölkerung sie kaum nachvollziehen konnte. *Qu-* bedeutet ‚geben‘ (‚dar‘), *sirpa-* ‚etwas übergeben‘ (‚entregar‘). González Holguín trennt diese beiden Wörter in *qu-* für das Opfern im christlichen Bereich, *sirpa-* im andinen Bereich. Er etabliert damit in seinem Wörterbuch eine bereits vom Dritten Konzil eingeführte Differenzierung. Dort wird allerdings auch *arpa-* für das andine Opfern verwendet (*Tercero Cathecismo* [1585] 1985: [Sermón XIX, fol. 114r] 575), während es bei González Holguín offen bleibt, ob dieses Wort auch für den christlichen Ritus verwendet werden kann, obwohl die Übersetzung von *arpayku-* mit ‚opfern, indem getötet wird‘ auf den andinen Bereich hindeutet.⁴⁵

⁴⁵ González Holguín [1608] 1989: „Ccuccuni. Dar de gracia, o de balde, o ofrecer a Dios.“ (p. 67). „Ofrecer o dar. ccucuni.“ (p. 606). „Cirpacani. Entregar persona a otro ...“ (p. 85). „Ofrecer al demonio. Çupayman cirpa ccapayani chazquichipayani.“ (p. 606). „Sacrificar matando. Arpaycuni.“ (p. 664). „Sacrificar

Wörter für das Opfern:

Quechua-Wort	Übersetzung	Quellen für Verwendung im christlichen Bereich	Quellen für Verwendung im andinen Bereich
<i>qu-(ku)-</i>	etwas geben (,dar', ,ofrecer')	<i>Tercero Cathecismo</i> 1585 González Holguín 1608	<i>Tercero Cathecismo</i> 1585
<i>sirpa-</i>	jemanden übergeben (,entregar')		González Holguín 1608
<i>arpa-</i>	opfern (,sacrificar', ,ofrecer')		González Holguín 1608

Auch hier zeigt sich, dass Quechua-Wörter verwendet wurden, um christliche Konzepte zu vermitteln. Allerdings wurden ja auch dieselben Quechua-Wörter verwendet, um andine Konzepte auszudrücken. Wir müssen uns daher fragen, wie hilfreich deren Verwendung im christlichen Bereich für eine nachhaltige Christianisierung gewesen sein mag.

Ein Beispiel, das geradezu zur Verwirrung anstiftet bzw. dazu auffordert, die christliche Heilige Kommunion mit den Tieropfern der andinen Welt zu vergleichen, ist die folgende Passage aus Predigt XIII, in der es um die Heilige Kommunion geht und in der das Wort *qu-* ‚geben‘ sowohl für das christliche als auch für das andine Opfer verwendet wird. Außerdem wird das Lamaopfer explizit mit der Opferung von Jesus verglichen.

ofrecer. Ccocuni Diosman.“ (p. 664). „Arpani. Sacrificar hazer sacrificio. Arpanancuna. Los ynstrumentos, y lo que se sacrifica. Arpay pacha, o arpana pacha. El tiempo de sacrificar, o ofreçer. Arpay. Sacrificio obra de sacrificar. Arpapuní. Ofreçer, o sacrificar por otro, o tornar a ofreçer otra vez.“ (p. 34).

Spanisch	Deutsch	Quechua	Deutsch
Y assi aueys de saber, que la missa es el sacrificio de los Christianos: donde no se offrecen carneros, ni bezerros, sino el mismo hijo de Dios para nuestra salud y remedio.	Und ihr müsst wissen, dass die Messe das Opfer der Christen ist, in der weder Hammel noch Kälber gegeben/geopfert werden, sondern der Sohn Gottes selbst für unsere Gesundheit und Besserung.	Cay sanctissimo Sacramentom Christianocunap Diosman cocuncanchic , manam llamactachu, manam vñactachu cocunchic , quiquin lesu Christo Diospa churintam cauçancanchicpac qusipincanchicpachuan Diosman cocunchic .	Dieses heilige Sakrament müssen wir Christen Gott geben , nicht ein Lama, nicht ein Jungtier geben wir, Jesus Christus Gottes Sohn selbst geben wir Gott, damit wir leben und errettet werden.

Tercero Cathecismo ([1585] 1985: [Sermón XIII, fol. 73v] 494).

5.2.3 Andine Gebete und Opfer in heutiger Zeit

In heutiger Zeit werden weiterhin Opfergaben gebracht. Dies geschieht aber nicht nur in ländlichen Gebieten mit eher traditionell ausgerichtetem Ackerbau oder Viehzucht. In den Städten gibt es auf Märkten alles zu kaufen, was man braucht, um eine Opfergabe zuzubereiten, und auch alt eingesessene Städter bringen Opfer für das Wohlergehen der Familie, vor Reisen oder zur Heilung von Krankheiten dar. Empfängerin dieser Gaben ist meist Pachamama.

Bei den Opfern, die den Wunsch nach wirtschaftlichem und gesundheitlichem Wohlergehen zum Ausdruck bringen, handelt es sich meist um Zusammenstellungen der unterschiedlichsten Komponenten, wie z.B. Silber- und Goldpapier, Tierföten, Tierfett und Süßigkeiten. Außerdem spielt bei jeder Kommunikation mit den

Gottheiten die Koka eine wichtige Rolle.⁴⁶ Auf dem Land sind auch für die heutige Zeit noch Lamaopfer dokumentiert.⁴⁷

Wie für viele religiöse andine Konzepte werden auch für das Opfer spanische Wörter verwendet: *despacho*, eigentlich ‚Mitteilung, Versand‘ und *mesa* ‚Messe; Tisch‘. Hier zeigt sich die Fähigkeit der Quechua-Sprache und von deren Sprechern, Lehnwörter mit einer eigenen, abgewandelten Bedeutung zu versehen und zum Ausdruck von Konzepten des andinen Weltbildes zu verwenden (s. Albó 1999).

Besonders wichtig sind im Jahreszyklus die ersten Augusttage, in denen Pachamama besonders aktiv ist und sich für die Bearbeitung der Erde zu öffnen beginnt. Ich möchte in diesem Zusammenhang ein Gebet vorstellen, das von einem anglikanischen Geistlichen in Südperu in den 1960er Jahren aufgenommen wurde. Hierin werden Pachamama gegenüber Dankbarkeit und die Hoffnung auf ein gutes Jahr zum Ausdruck gebracht (Hoggarth 2004: ch. 6.9). Es zeigt, dass Gebete mit Opfergaben einherzugehen pflegen.

<p>Pachamama, kay derechosnykitan qanman haywarimushayki, kay wata lloqsisqanchis agostopi.</p> <p>Chaskiykukuy uywaqniy kay <i>despachota</i>.</p> <p>Tuta p'unchaw ñuñuqniy unkaqniy.</p>	<p>Pachamama, ich biete Dir als Gabe, was Dir rechtmäßig gehört, dieses Jahr haben wir im August begonnen.</p> <p>Empfange bitte Du, die Du mich nährst, diese Opfergabe.</p> <p>Tag und Nacht bist Du diejenige, die mir als Mutter die Brust gibt, die mich als Vogel, der sein Junges füttert, nährt.</p>
---	--

⁴⁶ S. zum Beispiel Allen (1988) und Amodio (1993-94).

⁴⁷ Es ist festzuhalten, dass noch heute Lamaopfer vorgenommen werden. Der Marburger Völkerkundler Horst Nachtigall dokumentierte während seiner Feldforschung in Salinas 1962 zeremonielle Lamatötungen in Film und Foto (Nachtigall 1966:12, 220).

Sumaqlлатаña chaskiyukuy, tukuymanta defendiway, onqoytapas karunchachay, ama ima llakikunapas qhawasunchu, hasta watakama sumaqlлатаña kawsakusun.	Empfange dies bitte wohlgeneigt, verteidige mich vor allem, mach, dass jegliche Krankheit weit entfernt von mir sei, lass uns keinerlei Sorgen erblicken, lass uns bis zum nächsten Jahr in Wohlbefinden leben.
--	---

6. Schlussbetrachtung

Wie die Analyse gezeigt hat, existierte in der Kolonialzeit ein reichhaltiges Textmaterial, das geschaffen wurde, um den Geistlichen ihre Arbeit zu erleichtern. Wie dieses Material aber letzten Endes angewendet wurde, können wir nicht mit Sicherheit sagen; vor allem ist zu bedenken, dass die didaktischen und sprachlichen Fähigkeiten der Geistlichen sehr unterschiedlich waren. Neben den zahlreichen Prosa- und Gebetstexten war die indigene Bevölkerung in der Kolonialzeit außerdem dem Einfluss visueller Medien (wie unterschiedlichen Darstellungen der Dreifaltigkeit in Bildern) und auch Theaterstücken religiösen Inhalts ausgesetzt. Leider kennen wir die Umsetzung dieser Texte in die Praxis nur unzureichend und können daher die Realität der Glaubensvermittlung nicht wirklich erfassen. Aber die schriftliche Hinterlassenschaft der Kolonialzeit zeigt immerhin, wie andine Glaubenselemente, die christlichen Konzepten nicht unähnlich waren, mit diesen verwoben wurden. Die Übersetzung der christlichen Terminologie ins Quechua mag die indigene Bevölkerung verwirrt haben, aber sie ermöglichte es ihr auch, christliche Konzepte in ihre eigene Glaubenswelt zu integrieren.

Die bereits früh in der Kolonialzeit einsetzende Kirchenpolitik, den christlichen Glauben in den andinen Sprachen zu vermitteln, trug also entscheidend dazu bei,

dass die andine Bevölkerung christliche Termini mit ihren eigenen, vertrauten Inhalten zu füllen vermochte. Es gelang den christlichen Geistlichen nicht, ihre Konzepte und Vorstellungen in ‚reiner‘ Form zu vermitteln.

Dies zeigt sich im heutigen andinen Glauben, in dem nach wie vor Pachamama und die großen *apu* (Berggottheiten) eine mindestens so wichtige Rolle spielen wie der christliche Gottvater, die Jungfrau Maria und die Heiligen. Die Jungfrau ist als *santa tierra* ein Aspekt von Pachamama; Pachamama wird auch als trinitarische Gottheit wahrgenommen. Man könnte also sagen, dass Pachamama christliche Gewänder trägt; darunter aber bleibt sie immer die das Leben determinierende, zugleich auch auf menschliches Fehlverhalten empfindlich reagierende ‚Welt-Mutter‘.

Um auf die eingangs erwähnte Definition zurückzukommen, dass Synkretismus die Integration fremder und / oder das Suspendieren eigener Elemente in der Begegnung zweier Religionen bezeichnet, werden im andinen Glauben zweifelsohne fremde Elemente in die eigene Religion integriert; allerdings möchte ich bezweifeln, dass grundlegende eigene Elemente suspendiert werden.⁴⁸ In diesem Sinne ist die andine Religion kumulativ und integrierend. Ich möchte daher von einer integrativen, starken und dynamischen andinen Religion sprechen, die sich so viel wie nötig – und das oft nur an der Oberfläche – an Änderungen anpasst, aber auch so viel möglich die ihr wichtigen und essentiellen Werte beibehält. Was dem westlichen Beobachter als Widerspruch erscheinen mag, ist für die andine Bevölkerung die Notwendigkeit und Fähigkeit, den ‚besten Weg‘ zu wählen, um die Menschen, die Natur und die

⁴⁸ Die Toten- und Ahnenverehrung und die Konsultation von Orakeln sind Elemente, die heute eher selten zu finden, jedoch nicht gänzlich verschwunden sind. So werden beispielsweise bei den Chipaya, einer kleinen ethnischen Gruppe in den südlichen Zentralanden, auch heute noch die Gründer der Gemeinschaft verehrt (Wachtel 1990:212 ff.). Und die Wahrschau in den Eingeweiden der Lamas ist eine Form der Orakelbefragung, die sich erhalten hat.

übernatürliche Welt (Welten, die nur die westlichen Kulturen klar trennen) im Gleichgewicht zu halten.

Literaturangaben

Acosta, José de

1954 Historia natural y moral de las Indias [1590]. In: Francisco Mateos (ed.), Obras del P. José de Acosta; pp. 1-247. Madrid: Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles, 73.)

Adelaar, Willem

1994 A Grammatical Category for Manifestations of the Supernatural in Early Colonial Quechua. In: Peter Cole, Gabriella Hermon & Mario Daniel Martín (eds.), Language in the Andes; pp. 116-125. Newark: University of Delaware. (Latin American Studies Program, 4.)

Adorno, Rolena

1978 Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas. *Histórica* 2/2: 137-158.

Albó, Xavier

1999 Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas. In: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Lindsey Crickmay (eds.), La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages; pp. 249-276. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein. (Bonner Amerikanistische Studien, BAS 32; Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, CIASE Occasional Papers, 29.)

Allen, Catherine J.

1988 The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Amodio, Emanuele

1993-94 Cocacha mamacha. Prácticas adivinatorias y mitología de la coca entre los quechuas del Perú. *Bulletin, Société Suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft* 57-58: 123-137.

Arriaga, Pablo José de

1968 Extirpación de la idolatría del Pirú [1621]. In: Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*; pp. 191-277. Madrid: Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles, 209.)

Assmann, Aleida & Jan Assmann

1998 Mythos. In: Hubert Cancik, *et al.* (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*; Bd. IV: pp. 179-200. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Baal, J. van

1976 Offering, sacrifice and gift. *Nvmen. International Review for the History of Religions*. Vol. XXIII, fasc. 3: 161-178. Leiden.

Beet, Chris de & Miriam Sterman

1981 People in Between. The Matawai Maroons of Suriname. Krips Repro, Meppel.

Barraza, Jacinto

- 1937 Misión especial a la gran laguna de Chuquito sus riveras, e islas pobladas de gente bárbara, in "Paliques bibliográficos" [17. Jh.], von Carlos A. Romero, 196-201, *Revista Histórica*, vol. XI: 192-228. Lima. [Dieser Text enthält im Wesentlichen die Informationen des Jesuiten Diego de Torres Vázquez.]

Berg, Hans van den

- 1989 La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika. (CEDLA Latin America Studies, 51.)

Berner, Ulrich

- 2001 Synkretismus. In: Hubert Cancik, *et al.* (eds.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe; Bd. V: pp. 143-152. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Betanzos, Juan de

- 1987 Suma y narración de los Incas [1551]. Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Rubio (ed.). Madrid: Atlas.

Borges, Pedro

- 1960 Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española. (Biblioteca "Misionalia Hispanica", vol. XII.)

Burkhart, Louise M.

- 1989 The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico. Tucson: University of Arizona Press.

Cancik, Hubert; Burkhard Gladigow; Karl-Heinz Kohl, et al. (eds.)

1988-2001 Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 5 Bände (I/1988, II/1990, III/1993, IV/1998, V/2001). Stuttgart: W. Kohlhammer.

Cieza de León, Pedro de

1984 Crónica del Perú. Primera Parte [= Crónica]. [Sevilla, 1553]. Introducción de Franklin Pease G.Y.; Nota de Miguel Maticorena E. Lima: Academia Nacional de la Historia; Pontificia Universidad Católica: Fondo Editorial. (Colección Clásicos Peruanos.)

Colpe, Carsten

1998 Religionstypen. In: Hubert Cancik, et al. (eds.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe; Bd. IV: pp. 425-434. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Condori, Bernabé & Rosalind Gow

1976 Kay Pacha. Tradición oral andina. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Biblioteca de la Tradición Oral Andina, 1.)

Crickmay, Lindsey

2005 Las oraciones andinas quechuas de la época colonial temprana: Sugerencias para un nuevo análisis. In: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.), Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes – Homenaje a Alfredo Torero; pp. 119-143. Aachen: Shaker. (Bonner Amerikanistische Studien / Bonn Americanist Studies / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 42.)

Danwerth, Otto

- 2002 Todos Santos en los Andes: Allerheiligen und Allerseelen im andinen Hochland. *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*, Neue Folge, 32: 233-277.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 1990 Inka pachaq llamanpa willaynin - Uso y crianza de los camélidos en la época incaica. Estudio lingüístico y etnohistórico basado en las fuentes lexicográficas y textuales del primer siglo después de la conquista. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 16.)
- 1994 El arte verbal de los textos quechuas de Huarochirí (Perú, siglo XVII) reflejado en la organización del discurso y en los medios estilísticos. In: Margot Beyersdorff & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.), *Andean oral traditions: Discourse and literature / Tradiciones orales andinas: Discurso y literatura*; pp. 21-49. Bonn: HoloS. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 24).
- 1997 La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. In: Mary H. Preuss (ed.), *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings*; pp. 195-209. Lancaster, California: Labyrinthos. (Papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Indian Literatures Association.)

- 2003 Die Stimmen von Huarochirí: Indianische Quechua-Überlieferungen aus der Kolonialzeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit - eine Analyse ihres Diskurses. Aachen: Shaker Verlag. CD-ROM. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 39). (Auch im Internet: http://hss.ulb.uni-bonn.de/ulb_bonn/diss_online/phil_fak/2003/dedenbach-salazar_saenz_sabine/; 12/01/2006.)
- 2004 Predigt und Parodie: Das Bild des Anderen im kolonialzeitlichen Diskurs der Anden. Ms.
- 2005 “... por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro” – The Christian Trinity and the Multiplicity of Andean Deities: Indigenous Beliefs and the Instruction of the Christian Doctrine in Quechua. Ms.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Frederike Meyer

- 2005 Die “Ayuda a bien morir” der *Doctrina Christiana y Catecismo* (Lima 1585): Übersetzung, Analyse und Kontextualisierung eines kolonialzeitlichen spanischen und Quechua-Textes aus Peru. *Anthropos* 100/2: 473-493.

Diccionario de Autoridades

- 1976 Diccionario de la lengua castellana ... por la Real Academia Española [1726-37]. 3 vols. (Faksimile). Madrid: Gredos. (Biblioteca Rómanica Hispánica 5, Diccionarios 3.)

Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios [und] Tercero**Cathecismo ...**

- 1985 [Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio de Ricardo, 1584/85.] (Facsimil del texto trilingüe [des Exemplars der Biblioteca Diocesana de Cuenca].) Corpus Hispanorum de Pace, vol. 26-2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Doctrina cristiana en quechua

- 1969 Misa completa. Oraciones, cantos, letanías y responsos. Lima: Editorial Mercurio. [Autor: Fray Tadeo?]

Doyle, Mary Eileen

- 1988 The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Central Peru. PhD, University of California, Los Angeles. (University Microfilms International, Ann Arbor, 1989.)

Droogers, André

- 1989 Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem. In: Gort, Jerald / Hendrik Vroom / Rein Fernhout / Anton Wessels (eds.), Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach; 7-25. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Amsterdam: Editions Rodopi.

El Berr, Sandy

- 2001 Die Missionierung der Aymara durch die Adventisten: Historischer Kontext, Innenansichten und kritische Analyse. 2 Bde. Magisterarbeit, Bonn. Ms.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

2003 Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Traducido del francés por Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica, Perú. (Travaux de l'IFEA, 156; Publicación del Instituto Riva-Agüero, 206.)

Estete, Miguel

1987 La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcama [sic] y de allí a Xauxa. In: José Luis Moure (ed.), Francisco de Jerez, Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla [Sevilla, 1534]; pp. 216-233. In: Alberto M. Salas, Miguel A. Guérin & José Luis Moure (eds.), Crónicas iniciales de la conquista del Perú; pp. 119-251. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

Fernández Juárez, Gerardo

1997 Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". (Archivos de Historia Andina, 24.)

Flores de Palacios, H., R. López Raymi & P. Prendergast Lyons

1976 *Jesucristopa libron*. Rímac [Lima]: Edit. Gráf. Industrial N. C. Tio.

Gade, Daniel W.

1999 Andean definitions and the meaning of *lo Andino*. In: Daniel W. Gade, Nature and Culture in the Andes; pp. 31-41. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Gareis, Iris

- 1987 Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialzeit. Hohenschäftlarn: Renner. (Münchner Beiträge zur Amerikanistik, 19.)

González Holguín, Diego

- 1989 Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca [Ciudad de los Reyes (Lima), 1608.]. Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Faksimile der Ausgabe von 1952. Enthält Addenda.)

Gorski, Juan F.

- 1996 El fenómeno de la llamada "Teología India". *Yachay*, año 13, no. 23: 75-98.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- 1936 Nueva corónica y buen gobierno [ca. 1615] (Codex péruvien illustré). Paul Rivet (ed.). (Faksimile). Paris: Université de Paris. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23.)
- 1980 El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma] [ca. 1615]. 3 vols. John V. Murra & Rolena Adorno (eds.). Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. Siglo XXI, México. (Colección América Nuestra, América Antigua, 31.)
- [2004] Der komplette Text ist im Internet: <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/> (10/02/2004).

In [] konsistent gezählte Seitenzahlen nach Murra & Adorno 1980 und [2004].

Helm, Franz

- 2002 La misión católica durante los siglos XVI-XVII: Contexto y texto. El condicionamiento de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Acosta, SJ (Lima, 1584) y de Matteo Ricci, SJ (Beijing, 1603). Guadalupe: Editorial Verbo Divino / Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.

Hoggarth, Leslie

- 2004 Contributions to Cuzco Quechua Grammar. CD-ROM. Aachen: Shaker. (Bonner Amerikanistische Studien / Bonn Americanist Studies / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 41.)

Irarrázaval, Diego

- 1996 Trenzado de religiones: Una aproximación a las vivencias y al diálogo interreligioso en una iglesia local. *Allpanchis*, año XXVIII, 48: 81-106.
- 2001 Audacia evangelizadora –entre culturas y religiones–. Guadalupe: Editorial Verbo Divino / Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.

Jerez, Francisco de

- 1987 Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla [Sevilla, 1534]. José Luis Moure (ed.). In: Alberto M. Salas, Miguel A. Guérin & José Luis Moure (eds.), *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*; pp. 119-251. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

Kehrer, Günter

- 1998 Religion, Definitionen der. In: Hubert Cancik, *et al.* (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*; Bd. IV: pp. 418-425. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Klaus, Susanne

- 1999 Uprooted Christianity – The Preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl. Markt Schwaben: Saurwein. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 33.)

Kohl, Karl-Heinz

- 1993 Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München: C.H. Beck. (Studium.)

Konetzke, Richard

- 1964 Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 1: 72-116.

Lang, Bernhard

- 1993 Kult. In: Hubert Cancik, *et al.* (eds.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe; Bd. III: pp. 474-488. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- 1998 Ritual / Ritus. In: Hubert Cancik, *et al.* (eds.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe; Bd. IV: pp. 442-458. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Lazo Quintanilla, Efraín

- 1999 El yatiri, ¿Ministro del Tercer Milenio? Guadalupe: Editorial Verbo Divino / Cochabamba: Universidad Católica Boliviana. (Evangelio y Culturas, 1.)

Loayza, Jerónimo de

- 1952 Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales [1549]. In: Rubén Vargas Ugarte (ed.), *Concilios Limenses (1551-1772)*, tomo II; pp. 139-148. Lima: Peruana.

Marzal, Manuel

- 1992 Die Religion der Quechua im südandinen Peru. In: Thomas Schreijäck (ed.), Die indianischen Gesichter Gottes; pp. 82-144. Frankfurt/M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Meyers, Albert

- 1986 La situación económica en las comunidades de la sierra central del Perú a fines de la época colonial. Anotaciones a base del estudio de las cofradías. In: Nils Jacobsen & Hans-Jürgen Puhle (eds.), The Economies of Mexico and Peru during the Late Colonial Period; pp. 91-112. Berlin: Colloquium Verlag. (Biblioteca Ibero-Americana; Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts, Preußischer Kulturbesitz, 34).

Molina, Cristóbal de

- ca. 1575 Relacion de las fabulas i ritos de los yngas. In: Ms. 3169, fol. 2-36. Madrid: Biblioteca Nacional.
- 1989 Relacion de las fabulas y ritos de los ingas ... [ca. 1575]. In: Henrique Urbano & Pierre Duviols (eds.), Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, Fábulas y mitos de los incas; pp. 47-134. Madrid: Historia 16. (Crónicas de América, 48.)

Molloy, Demetrio & Francisco Sutta

- 1967 El mensaje de Cristo - Cristop yachachikuynin. Instrucciones misionales quechua-español. Lima: Editorial "Venus".

Nachtigall, Horst

- 1966 Indianische Fischer, Feldbauer [sic] und Viehzüchter. Beiträge zur peruanischen Völkerkunde. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Marburger Studien zur Völkerkunde, 2.)

Nebel, Richard

- 1992 Missionskatechismen. Evangelisation im Kontext indianischer Kulturen. In: Michael Sievernich, et al. (eds.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika; pp. 242-270. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz

- 1993 Relación de antigüedades deste reyno del Piru [ca. 1613]. Edición facsimilar y transcripción paleográfica del código de Madrid. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols (pp. 11-126) y César Itier (pp. 127-178). Lima: Institut Français d'Études Andines; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Travaux de l'IFEA, 74; Archivos de Historia Andina, 17.)

Pizarro, Hernando

- 1921 Relación de Hernando Pizarro a los señores oydores de la Audiencia real de su magestad [que residen en la çiudad de Sancto Domingo], sobre la gobernación del Perú [1533]. In: Horacio H. Urteaga (ed.), Informaciones sobre el antiguo Perú; pp. 167-180. Lima: Sanmartí. (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. III, 2a série.)

Rafael, Vicente L.

- 1988 Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule. Quezon City, Metro Manila: Ateneo de Manila University Press.

Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos

- 1992 Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos [1561?]. Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. (Clásicos peruanos.)

Rösing, Ina

- 1987 Die Verbannung der Trauer (Llaki Wij'chuna). Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Mundo Ankari I. Nördlingen: Greno 10 20.

Schlegelberger, Bruno

- 1992 Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. (Supplementa 41: Monographie mit Zusatzband: Die Interviews in der Originalsprache Quechua und Spanisch.)

Shaw, Rosalind & Charles Stewart

- 1994 Introduction: problematizing syncretism. In: Stewart, Charles & Rosalind Shaw (eds.), Syncretism/Anti-syncretism. The Politics of Religious Synthesis; pp. 1-26. European Association of Social Anthropologists. London & New York: Routledge.

Smith, Hilary Dansey

- 1978 Preaching in the Spanish Golden Age. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Modern Languages and Literatures Monographs.)

Ströbele-Gregor, Juliana

- 1988 Dialektik der Gegenaufklärung. Zur Problematik fundamentalistischer und evangelikaler Missionierung bei den urbanen aymara [sic] in La Paz (Bolivien). Bonn: Holos. (Mundus Reihe Ethnologie, 24.)

- 1992 ¿Un estrecho sendero para una vida mejor? Sobre las causas y consecuencias del éxito misionero que tienen las comunidades religiosas fundamentalistas y evangélicas en Bolivia. *América Indígena* 52/1-2: 119-151.

Tercero Catecismo

siehe Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios [und] Tercero Catecismo ... 1985.

Thiel, Josef Franz

- 1984 Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Collectanea Instituti Anthropos, 33.)

Traditionen von Huarochirí

- ca. 1608 Runa yndio ñiscap Machoncuna ñaupá pacha Ms. 3169. Fol. 64-114. Biblioteca Nacional, Madrid.
- 1967 Quechua-Text und Übersetzung von H. Trimborn [ca. 1608]. In: Hermann Trimborn und Antje Kelm (eds.), Francisco de Avila; pp. 1-198. Berlin: Gebr. Mann Verlag. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 8.)

Trimborn, Hermann

- 1959 Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Baessler-Archiv, Neue Folge, Beiheft 2.)
- 1960 Mehrfaltige Götter in den Mythen von Huarochirí. *Ethnologica*, N.F., 2: 548-551.

Villalón, María Eugenia

- 1999 De/Recentring the native text: Contemporary discourse strategies in christianising Latin America. In: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Lindsey Crickmay (eds.), *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*; pp. 313-328. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 32; Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, CIASE Occasional Papers 29.)

Wachtel, Nathan

- 1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive.* (Bibliothèque des Sciences Humaines.) Paris: Éditions Gallimard.