

## **Kommentar „Text, Bild, Performanz“. Emmy-Noether-Projektgruppe**

Silke Hensel, Münster

Portugal und Spanien waren die ersten europäischen Mächte, die nicht nur die europäische Expansion in andere Erdteile vorantrieben, sondern auch dauerhafte Kolonien etablierten. Dies gilt insbesondere für Amerika, wo koloniale Gesellschaften entstanden, die über drei Jahrhunderte Bestand hatten bzw. sich über diesen langen Zeitraum entfalteten und veränderten. Das Besondere an dieser kolonialen Situation dürfte wohl sein, dass hier kulturelle Kontaktzonen entstanden, die zu Beginn scheinbar einer klaren Trennung zwischen Herrschern und Beherrschten unterlagen, weil es vorher keinen Kontakt zwischen Europa und Amerika gegeben hatte. Eine Grenze zwischen den jeweiligen Kulturen ist hier also anders als in vielen anderen Fällen kolonialer Herrschaft zunächst einmal scheinbar eindeutig gewesen. Deshalb bietet die Kolonialzeit in Amerika gewissermaßen eine Laborsituation für die Untersuchung von Prozessen des kulturellen Wandels, wie Fernando Ortiz sie für Kuba beschrieb und daraus das Konzept der Transkulturation entwarf.<sup>1</sup>

Mir scheint es besonders interessant, danach zu fragen, wie die Akteure, d.h. die Eroberer ebenso wie die Eroberten, dem Geschehen Sinn gaben und wie aus dem kriegerischen Aufeinandertreffen der Eroberung eine neue politisch-soziale Ordnung hervorgehen konnte, die erstaunlich lange Bestand hatte, ohne dass nach der Eroberungsphase die Ausübung physischer Gewalt für die Aufrechterhaltung der Herrschaftsverhältnisse das Hauptmittel dargestellt hätte. Dies ist sicher auch mit der sich ebenso entfaltenden symbolischen Ordnung zu erklären. Die Frage nach der Herstellung von Bedeutungen und Sinnzusammenhängen für die historischen Akteure ist jedoch gerade in einer Situation des interkulturellen Kontakts nicht immer einfach zu beantworten, schon weil die Quellenlage dafür problematisch ist. In der Situation von Kontaktzonen muss es ja gerade um die Frage gehen, wie das Andere gesehen und in das eigene Weltbild integriert wurde und in diesem Prozess Veränderungen durchmachte oder eben nicht integriert wurde. Dies ist für die Angehörigen der Kolonialmächte noch vergleichsweise einfach, wenngleich auch hier Fallstricke zu umgehen sind. Für die Seite der Eroberten ist eine Antwort auf diese Frage hingegen ungleich schwieriger. Das Projekt „Text, Bild, Performanz“ bringt hier neue Aspekte in die Debatte und kann damit auch lange gehegte Vorstellungen revidieren.

In der Historiographie wurde das Aufeinandertreffen der indigenen und europäischen Kulturen zunächst als eine Geschichte vom Untergang der altamerikanischen Kulturen und

---

<sup>1</sup> Fernando Ortíz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, hg. v. J. Le Riverend, Caracas 1978.

dem Sieg der vermeintlich überlegenen europäischen Zivilisation gesehen.<sup>2</sup> Dies gilt auch für die Geschichte der Religionen im frühneuzeitlichen Amerika. Die Spanier verwendeten große Anstrengungen auf die Missionierung der indigenen Bevölkerung, auch weil die Religion ein zentrales Element ihrer Herrschaftslegitimierung und der Festigung ihrer Ansprüche in Amerika darstellte. Wie allerdings der Wandel religiöser Vorstellungen in den kolonialen Gesellschaften zu beschreiben und verstehen ist, unterliegt einer langen Debatte. Hier gibt es drei Richtungen: Vertreter der ersten gehen von einer mehr oder weniger kompletten Konversion der missionierten indigenen Bevölkerung aus. Sie sehen vor allem die katholischen Missionare und Priester als die Akteure des historischen Wandels, dem die indigene Bevölkerung lediglich unterworfen war, ihn aber nicht beeinflusste.<sup>3</sup>

Dieser eindimensionalen Sichtweise auf den historischen Wandel stellt eine zweite nicht minder eindimensionale Richtung den Widerstand der indigenen Bevölkerung gegen die christliche Konversion entgegen. Aus dieser Perspektive gaben die Indigenen eine Konversion zum katholischen Glauben lediglich vor, während sie tatsächlich insgeheim ihren alten Glauben weiterführten und z.B. hinter den Altären ihre alten Götterdarstellungen, die von den Missionaren als Götzen verachtet wurden, versteckten und den spanischen Missionaren etwas vorgaukelten.

Natürlich gab es solchen Widerstand gegen die Missionierung und den Machtanspruch der Missionare und der Kirche. Und auch eine sehr weitgehende Übernahme des neuen Glaubens durch Einzelne hat es gegeben. Beide Optionen stellen aber nur Pole einer Bandbreite von Handlungsmöglichkeiten dar. Weder eine komplette Übernahme des christlichen Glaubens noch dauerhafter, jegliche Übernahme verweigernder Widerstand waren die Regel. Deshalb erscheint es interessanter, nach den unterschiedlichen Umgehensweisen der Indigenen mit den neuen Glaubensvorstellungen und –anforderungen zu fragen und dabei nach sozialen Gruppen der indigenen Gesellschaften zu differenzieren. Wie gingen beispielsweise die religiösen Spezialisten der indigenen Gesellschaften mit dem Machtanspruch der katholischen Priester um? Gab es bestimmte Gruppen, die sich eher taufen ließen als andere und bestand ein

---

<sup>2</sup> Diese Sichtweise ist keineswegs so überholt, wie es im ersten Moment vielleicht scheinen mag. Als letzte, sehr bedenkenswerte aber eben auch problematische Interpretation dieser Richtung sei Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985 erwähnt. Eine umfassende Kritik daran formuliert Clendinnen, *Inga: Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico*. In: Anthony Grafton und Ann Blair (Hg.): *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Pennsylvania 1990, S. 87-130.

<sup>3</sup> Ricard, Robert: *The Spiritual Conquest of Mexico: an essay on the apostolate and the evangelizing methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523 - 1572*, 2. Aufl., Berkeley 1982.

Geschlechterunterschied?<sup>4</sup> Lassen sich Unterschiede der Übernahme der neuen symbolischen Ordnung je nach sozialen Gruppen herausfiltern?

Eine dritte in der Literatur anzutreffende Richtung beschreibt den religiösen Wandel in Amerika nach der Eroberung als die Ausbildung eines synkretistischen katholischen Glaubens, in den indigene und christliche Elemente in einer mehr oder weniger kohärenten Glaubensvorstellung zusammenfließen. Ausgangspunkt dieser Richtung ist häufig die Feststellung von Ähnlichkeiten zwischen indigenem und christlichem Glauben, wenn etwa Symbolisierungen oder Rituale Ähnlichkeiten aufwiesen. Allerdings muss man hier feststellen, dass solche Ähnlichkeiten nicht sehr weit gingen. So gab es zwar in vielen mesoamerikanischen Religionen rituelle Waschungen, die der Taufe nahe kamen. Die Behauptung der Ähnlichkeit übersieht jedoch, dass der Taufe im christlichen Glauben als einmaligem Initiationsritual, das gleichwohl unabdingbar für die Erlösung ist, eine ganz besondere Bedeutung zukommt. Nichtsdestotrotz lässt sich anhand solcher formaler Ähnlichkeiten vielleicht ein Problem der Forschung zum religiösen Wandel deutlich machen: Es reicht nicht aus, aufgrund formaler Ähnlichkeiten von Symbolen oder Ritualen auf Ähnlichkeit der Glaubensinhalte zu schließen. Vielmehr gilt, – und davon geht ja auch die neuere Kulturgeschichte aus –, dass die gesellschaftliche Realität vergangener Gesellschaften nicht unabhängig von der Wahrnehmung und den Sinnzuschreibungen der Akteure selbst verstanden werden kann.

Die Sichtweise des Synkretismus als einer mehr oder weniger kohärenten Ausprägung des katholischen Glaubens ist in jüngerer Zeit kritisiert worden. Autoren wie William B. Taylor, der zu Neu-Spanien arbeitet, stellen heraus, dass es durchaus viele Vorstellungen des katholischen Glaubens gab, die die Indigenen annehmen konnten, ohne dass sie deswegen ihre gesamte Kosmologie über Bord werfen mussten. Sie integrierten vielmehr einige für sie neue Vorstellungen etwa von Himmel und Hölle in religiöse Praktiken, ohne dass die katholischen Priester den Sinn, den sie diesen Konzepten gaben, hätten kontrollieren können. Eher fremd war den Indigenen die Dichotomie der katholischen Konzepte, indigene Götter vereinigten häufig entgegengesetzte Eigenschaften und Werte wie Fruchtbarkeit und Tod in sich. Dies führte häufig dazu, dass die Indigenen auch dem christlichen Satan Ehrfurcht entgegenbrachten.<sup>5</sup> Außerdem stellt Taylor fest, dass die religiösen Vorstellungen indigener

---

<sup>4</sup> Vgl. Cline, Sarah: *The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico*. In: *HAHR* 73 (1993), S. 453–480.

<sup>5</sup> William B. Taylor: *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford 1996.

und spanischer Herkunft nebeneinander existieren konnten, weil sie auf verschiedenen Ebenen ausgeübt wurden, so dass sie sich im Alltag quasi nicht berührten.

Die bisher erzielten Ergebnisse des Gesamtprojekts „Text, Bild, Performanz“ weisen in eine ähnliche Richtung und gehen teilweise auch darüber hinaus, wenn sie aufzeigen, dass sich der religiöse Wandel in den untersuchten historischen Situationen keineswegs als einseitig beschreiben lässt. Astrid Windus arbeitet heraus, dass nicht nur Indigene spanische Vorstellungen übernahmen, sondern dass es umgekehrt auch zu einer Indigenisierung katholischer Repräsentationen kam, wenn etwa die sakrale Topographie oder die Kirchenarchitektur indigene Vorstellungen einbanden. Indem die Missionare indigene Traditionen aufgriffen und auf lokale Umstände und Geschichtserzählungen eingingen, um den katholischen Glauben zu propagieren, veränderten sie ihn gleichzeitig. Diese Ergebnisse lassen sich allerdings nur erzielen, indem neben schriftlichen Texten auch Bilder, Objekte und Architekturen als Quelle herangezogen werden. Die Analyse verschiedener Medien, mit denen der christliche Glaube verbreitet werden sollte, zeigt zudem, dass zwischen den Medien Bedeutungsverschiebungen stattfanden. Diese Erkenntnis ist auch deshalb relevant, weil sie darauf verweist, dass eine symbolische Ordnung nicht kohärent sein muss. Vielfältige Lesarten und flexible Bedeutungszuweisungen sind je nach Gesellschaft vielmehr mehr oder weniger üblich.<sup>6</sup>

Schon die extrem ungleichen Zahlenverhältnisse zwischen den wenigen Spaniern und der großen Zahl indigener Bevölkerung (und in einigen Regionen auch afrikanischstämmiger Bevölkerung) ebenso wie die lange Dauer der kolonialen Herrschaft lassen vermuten, dass nicht nur die Spanier die indigene Gesellschaft beeinflussten und veränderten, sondern dass die Konfrontation mit den indigenen Gesellschaften und deren Eigensinn durchaus auch einen Wandel christlicher Vorstellungen und Praktiken hervor brachten, die von Spaniern und deren Nachfahren übernommen wurden. Hier macht das Projekt einen Anfang und es wird deutlich, wie zentral das Heranziehen unterschiedlichster Quellenarten ist. In einer Kontaktzone wie den spanischen Kolonialgesellschaften stellen sich dabei allerdings besondere Probleme, weil indigene Quellen größtenteils vernichtet wurden, wenn sie denn überhaupt existierten. Allerdings zeigt Andrea Nicklisch in ihrem Projekt auch, dass es mit fortschreitender Kolonialzeit immer weniger eindeutig zu bestimmen ist, was als indigene Quelle bzw. als indigenes Medium gelten kann. Und die Untersuchung zur Jungfrau von Guadalupe in La Plata von Astrid Windus verweist darauf, dass religiöse Artefakte scheinbar spanischer

---

<sup>6</sup> Vgl. Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

Herkunft über den Zeitraum ihrer Existenz keineswegs exklusiv diesem „Lager“ zugewiesen werden können, sie wurden vielmehr auch von anderen Bevölkerungsgruppen angenommen und eigenen Vorstellungen anverwandelt und durch bestimmte Praktiken auch aktiv verändert. Mit dem Einfluss von Laien auf das Erscheinungsbild der Jungfrau eigneten sie sich diese an und nahmen damit den Priestern die Hoheit über die Bedeutung der Jungfrau. Diesen Gedanken weiterführend ließe sich fragen, wie weit die Indigenisierung auch ganzer Symbolsysteme vorangeschritten sein muss, bis eine bestimmte regionale Herkunft nicht mehr eindeutig ist. Auf den katholischen Glauben insgesamt bezogen wäre es dann die Frage, ob es richtig ist, ihn immer noch als europäisch zu betrachten, oder ob damit nicht letztlich überkommene, koloniale Machtverhältnisse fortgeschrieben werden.

Diese Überlegungen verweisen auch darauf, dass die kolonialen Gesellschaften in Amerika erstens als Gesellschaften bezeichnet werden müssen, in dem Sinne, dass hier mehrere Gruppen nicht lediglich nur durch ein Herrschaftsverhältnis miteinander in Verbindung standen, sondern sich neben der politischen und sozialen Ordnung auch eine symbolische Ordnung herausbildete, in der religiöse Vorstellungen eine wichtige integrative Funktion übernahmen. Die Kirche wirkte auch deshalb integrativ, weil sie eine systematisierte Lehre verkündete, die Menschen, die unterschiedlichen Gesellschaften angehört hatten, einem einzigen Symbolsystem unterwarf und dem alltäglichen Leben damit einen Sinn verlieh, der sie miteinander und auch mit den herrschenden Spaniern verband. Integration sollte allerdings nicht mit Einheitlichkeit verwechselt werden, denn hinter der Fassade einer einheitlichen Liturgie konnten sich verschiedene Uminterpretationen der religiösen Botschaft verbergen. Zudem generierte eine solche Integration auch Distinktion aufgrund der unterschiedlichen Verteilung symbolischen Kapitals. Gleichzeitig spielten Religion und Kirche eine zentrale Rolle bei der Festigung und Aufrechterhaltung der kolonialen Machtverhältnisse. Während diese Feststellung nicht neu ist, wäre es doch neu, danach zu fragen, wie die religiösen Spezialisten – in diesem Fall die Missionare – die Botschaft auf die Empfänger und deren vermeintliche Bedürfnisse hin zuschnitten und wie wiederum die innerhalb der kolonialen Sozialstruktur eingenommene Position der Indigenen deren bei der Rezeption des Christentums vorgenommene Selektion beeinflusste und damit zu Umdeutungen beitrug.<sup>7</sup>

Einen Schritt in diese Richtung unternimmt Imke Rath in ihrer Re-Lektüre der spanischen Schriften zu den religiösen Vorstellungen der Tagalen auf den Philippinen. Sie versteht diese Schriften als „christliche Wissenssysteme“, die teilweise an eine christliche Leserschaft

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu Pierre Bourdieu: Genese und Struktur des religiösen Feldes, in ders.: Religion. Kultursoziologische Schriften 5, hg. von Frank Schultheis und Stephan Egger, Frankfurt a.M. 2011, S. 30-90.

gerichtet waren, teilweise aber auch Eingang in die Missionsstrategien fanden. Diese Wissenssysteme befragt Rath dann mit sprachwissenschaftlichen und ethnologischen Methoden vor allem, um neue Erkenntnisse über die religiösen Vorstellungen der Tagalog aus den Lehrwerken der Missionare zu destillieren. Es ließe sich möglicherweise in einem weiteren Schritt im Vergleich mit der Darstellung anderer Glaubensvorstellungen durch Missionare etwas darüber herausfinden, wieso die Missionare in ihren an die Tagalen gerichteten Lehren bestimmte Konzepte hervorhoben und wieso sie diese in der vorgenommenen Weise darstellten. Dazu wäre es sinnvoll, zeitgenössische spanische Darstellungen über die Sozialstruktur der tagalischen Gesellschaft in die Analyse einzubeziehen.

Die in dem Projekt „Text, Bild, Performanz“ begonnene neue Richtung in der Untersuchung der symbolischen Ordnungen in kolonialen Gesellschaften, in der neben schriftlichen Quellen auch andere Medien herangezogen werden, erweist sich als vielversprechend und sollte unbedingt weitere Nachahmung finden. Darüber hinaus erscheint es mir außerdem vielversprechend, die Beziehungen zwischen den Machtverhältnissen und der symbolischen Ordnung intensiver in den Blick zu nehmen, nicht etwa, um eine einfache Kausalität herzustellen zwischen den politischen und sozialen Hierarchien sowie den religiösen, sondern um einerseits danach zu fragen, wie die Religion in kolonialen Kontaktsituationen dazu beitrug, neue Prinzipien der Strukturierung der Wahrnehmung und Deutung der Welt durchzusetzen und sie gleichzeitig zu verschleiern. Andererseits gilt es, die Funktionen der religiösen Botschaft sowohl für diejenigen zu untersuchen, die sie hervorbrachten, als auch für diejenigen, die sie konsumierten.