

## Rezensionen / Reseñas / Reviews

Brian M. Fagan: *Das frühe Nordamerika. Archäologie eines Kontinents*. Aus dem Englischen von Wolfgang Müller. München: C. H. Beck, 1993. 496 Seiten.

Daß die Wikinger, von Grönland kommend, 500 Jahre vor Kolumbus Amerika entdeckten, ist längst nicht mehr nur umstrittene Überlieferung der isländischen Heldensagas, nein, wir können heute sogar ihre Überwinterungsstation L'Anse aux Meadows im unwirtlichen Neufundland als Beleg vorweisen! Die frühen spanischen Eroberer, die sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nach Florida, Georgia und ins Mississippi-Tal vorwagten, sind zwar ebenfalls jämmerlich zugrunde gegangen, aber spurlos verschwunden sind auch sie nicht: Ein Kettenhemd, ein Helm, von spanischen Schwerthieben verletzte Indianerskelette sind Zeugen ihrer dortigen Anwesenheit und ihrer Kämpfe mit Indianern. Ein bisher wenig beachteter Fortschritt der Archäologie Nordamerikas wird hier sichtbar: Nicht nur die indianische Vorgeschichte, sondern auch die Frühgeschichte der europäischen Landnahme ist Gegenstand der Bodenforschung geworden und ergänzt unser Wissen aus schriftlichen Quellen aufs glücklichste.

Den Kern des Buchs macht aber die fast 15.000jährige Geschichte indianischer Besiedlung aus. Sinnvoll gliedert er seine Darstellung nach den großen Zeitabschnitten: der "paläoindianischen Periode", des "Archaikums", der "prähistorischen Periode" und der "protohistorischen Periode"; Ausdrücke, die inhaltlich leider nicht geschickt gewählt sind, sich aber so in der Forschung durchgesetzt haben. Der Paläoindianer, zunächst unsteter Großwildjäger der abklingenden Eiszeit, tritt uns fast nur durch die Steinspitzen seiner Jagd- und Angriffswaffen und gelegentlich in den Schlachtplätzen des erlegten Großwildes (Altbison, Mammut) entgegen. Seine Kultur war noch über den ganzen Kontinent einheitlich, und so gilt das von Fagan ausgebreitete Panorama für ganz Nordamerika bis hinab nach Mexiko.

Fagan ergänzt diese Zeitdimension für die späteren Perioden mit einer natur- und kulturräumlichen Gliederung, die freilich zur Vereinfachung etwas von der in Fachkreisen üblichen abweicht. In der archaischen Periode bilden sich in enger Anpassung an die Naturgegebenheiten die Kulturräume der großen kontinentalen Grassteppen, des arktischen, baumlosen Nordens, der zerklüfteten und fjorddurchzogenen pazifischen Westküste, des ariden und von kontinentalem Klima gekennzeichneten intermontanen Raumes zwischen westlicher Kordillere und dem Felsengebirge sowie des östlichen Waldlandes heraus. Im Rahmen dieser Großräume schildert Fagan die Kulturentwicklung für die anschließenden Perioden bis zur europäischen Landnahme im Einzelnen. Diese Gliederung leuchtet ein, da wir heute (gewiß durch unsere eigenen Umweltprobleme beeinflusst) dazu neigen, der natürlichen Umwelt eine entscheidende Rolle bei der Ausbildung von Kulturen zuzuweisen. Kulturelle Höhepunkte allerdings und erklärungsheischende Kulturverläufe bilden sich vermehrt erst in den späten Phasen ab 500 n. Chr. heraus. Das zeigt eindringlich, wie der amerikanische Mensch, spät zwar im Vergleich zur Alten Welt, sich schließlich doch noch zunehmend von Umweltzwängen freigemacht hat und selbst, nicht immer



zu seinem eigenen langfristigen Vorteil, gestaltend in die Natur eingreift. Das Chaco-Phänomen ist da ein immer noch unbegreiflicher Fall: Mitten im ariden, durch unsichere Wasserversorgung charakterisierten und winters erbärmlich kalten Hochland von Neu-Mexiko bildet sich auf einem bescheidenen Bevölkerungssubstrat eine dicht siedelnde Großgemeinschaft mit kompakten Dörfern (Pueblo Bonito) und rätselhaften Fernstraßensystemen heraus. Man holzt rigoros die Bergwälder ab, um für den Hausbau Deckenbalken zu gewinnen. Und nach knapp 200 Jahren, um 1500 n. Chr. ist diesem Siedlungsraum wegen einer Dürreperiode bereits ein rasches Ende beschieden. Die Bevölkerung wandert in günstigere Habitate nach Süden aus. Dort sind die uns heute vertrauten Pueblo-Kulturen (Hopi, Zuñi) ihre Nachkommen.

Interessant, doch weniger der Verständnisprobleme wegen als wegen der vorzüglichen Erhaltung ist auch die Walfangsidlung Ozette an der pazifischen Nordwestküste. Sie ist ähnlich gut wie Pompeji und Herculaneum erhalten, doch nicht durch Bedeckung mit Vulkanasche, sondern durch einen Bergsturz wurde sie konserviert. Man hat sie erst vor wenigen Jahren ausgegraben und kam zum Schluß, daß sie den Alltag und das Dorfleben dieser Küsten-Indianer zu einem genauen Zeitpunkt dokumentiert. Man nimmt das Jahr 1510 an. Hierdurch gewinnt die Forschung eine einmalige Chance, die Kulturgeschichte dieser ethnographisch erst im 19. Jahrhundert nach umfassenden Kulturverformungen durch europäische Händler und Fischer dokumentierten Küstenregion jetzt von beiden Seiten her zu erfassen, und dadurch besser abzuschätzen, was tradiert und was durch europäischen Einfluß verändert, erzeugt oder stimuliert wurde. Hier sehen wir ein hervorstechendes Merkmal der amerikanischen Archäologie, das sich durch Fagans Buch zieht: Die gegenseitige Erhellung von Ethnographie und Archäologie, um eine lückenlose und inhaltsreiche Kulturgeschichte des Kontinents zu rekonstruieren.

Im östlichen Waldland fasziniert dann wieder eine verschwundene Großkulturtradition im Gebiet der östlichen Mississippi-Zuflüsse. Sie erreicht in Hopewell ihre erste Blüte und ist wegen ihrer phänomenalen, gelegentlich tierförmigen Erdbauten (Cahokia bei St. Louis ist der größte), ihrer komplexen Rituale und ihrer hohen technischen Fähigkeiten (chemische Ätzung als Graviervverfahren) sowie der exotischen Materialien ein Höhepunkt der nordamerikanischen Kulturentwicklung und ein Rätsel, das immer wieder die Herleitung aus den Hochkulturen Mexikos oder doch wenigstens die Existenz intensiven Handels und Kulturkontaktes mit ihnen anzunehmen nahelegt.

Fagan schildert diese bedeutenden Ergebnisse der amerikanischen Archäologie lebhaft und bringt sie sachlich auf den Punkt, daß er auf Anekdoten über Ausgrabungen und Ausgräber verzichten kann, ohne zu langweilen. Er hat damit, auch weil er sich nicht zum Vorreiter einer Theorie macht, ein Sachbuch im besten Sinne des Wortes geschrieben: Es dient der Sache und nicht der Profilierung ihres Autors. Die sorgfältige Ausstattung mit Photos, Graphiken, Rekonstruktionszeichnungen, Literaturverzeichnis und Register und nicht zuletzt die traditionelle Fadenheftung und der Leineneinband tun ein Übriges, den stattlichen Preis des Buches vergessen zu lassen. Wolfgang Müller, selbst Fachmann für amerikanische Indianerkulturen, hat eine vorzügliche und flüssige Übersetzung aus dem Englischen vorgelegt und auch die Bibliographie an deutsche Bedürfnisse angepaßt.

Berthold Riese

Franz Joseph Hochleitner: *Chuen. O novo calendário maia*. Campinas: Pontes Editores 1994. 111 Seiten, schwarz-weiße Abbildungen.

In den vorspanischen Maya-Handschriften von Madrid und Dresden tauchen kleinere und größere Bündel von *Chuen*-Hieroglyphen auf. Die Benennung nach dem Tag "chuen" des 20tägigen Maya-Kalenders rührt von ihrer Form her, die der Hieroglyphe für diesen Tag (nach Günter Zimmermanns Katalog von 1956 Z 1331; nach John Eric Thompsons Katalog von 1962 T 523) gleicht. Doch ist es der Forschung bisher nicht gelungen, diese formale Ähnlichkeit als Erklärungsansatz fruchtbar zu machen. Auch andere Erklärungen für diese *Chuen*-Bündel fehlen bislang. Die Forschung ist daher gespannt, was der brasilianische Spezialist für Maya-Kalender und -Astronomie, Franz Josef Hochleitner, hier an Deutungen vorzuschlagen hat.

Hochleitner nennt seine Entdeckung den "*Chuen*-Kalender" und sieht in ihm eine variante Schreibung für die Maya-Tageszahl (im Englischen meist "Long Count" genannt), die in der hieroglyphischen Schreibung als Initialserie auftritt. Jede *Chuen*-Hieroglyphe eines solchen Bündels bedeutet nach Hochleitner ein *K'atun* (das sind 7.200 Tage). Finden sich mehrere als Bündel oder Haufen zusammen, werden sie addiert, so daß die Zahl der so versammelten *Chuen*-Hieroglyphen eines Bündels den Koeffizienten des (d. i. die Anzahl der) *K'atun* angibt. Eine dazu beigegebene Zahl in Punkt-Strich-Form gibt die Anzahl der Einheiten der nächstniedereren Stelle der Maya-Tageszahl, nämlich des *Tun*, wieder. Der *Baktun*, die allgemein höchste Periode des Maya-Kalenders, die standardmäßig in solchen Tageszahlen geschrieben wird, ist nach Hochleitner im *Chuen*-Kalender unterdrückt. Intendiert sei stets 9 oder 10 *Baktun*, also die *Baktun*-Periode, in die alle historischen Daten der Maya fallen. Ebenfalls nicht ausgedrückt seien, nach Hochleitner, die niederen Stellenwerte der Tageszahl, nämlich *Uinal* und *k'in*. Die diesen *Chuen*-Bündeln beigegebenen Daten des Tzolkin-Kalenders erlauben jedoch unter der Annahme eines *Baktun* 9 oder 10 meist die ganze Tageszahl zu rekonstruieren. Gelegentlich ergeben sich jedoch Alternativmöglichkeiten. Zwei Alternativen bei den *Uinal*-Werten ergeben sich immer genau dann, wenn der Koeffizient des *Uinal* kleiner als 5 (also 0 bis 4) bzw. größer als 12 (also 13 bis 17) ist. Für die Madrider Handschrift (S. 103 - 106) sind das die Beispiele bei Hochleitner S. 76: c, d, e, m und S. 77: n. Bei der Lesung von Seite 76a ist ihm außerdem ein Fehler unterlaufen: So ist der zugehörige Tag nicht *7 cib*, sondern *9 edznab* (in dieser Sequenz sind alle Tageszeichen *edznab*), was allerdings nicht allzu viel ändert. Hochleitner gibt als rekonstruierte Tageszahl (10.)2.15.5.16., richtig wäre (10.)2.15.5.18. Weitere Fehler hat er selbst bemerkt und am Ende des Buches auf einem eingeklebten Korrekturzettel berichtigt.

Wählen wir zur Veranschaulichung seiner Berechnungen die Seite 50 der Madrider Handschrift (Hochleitner, S. 74). In der unteren Reihe sitzt die zweite Göttergestalt (nach Zimmermann ist es Gott 10 alias C) auf einem Medaillon, das den Tzolkin-Tag *10 ahaw* und dazu wohl vier *Chuen*-Hieroglyphen enthält. Die Handschrift ist hier beschädigt, so daß die Rekonstruktion nicht sicher ist. Die Anzahl der *Chuen*-Hieroglyphen gibt den Koeffizienten des *K'atun*, 4; da keine Zahl den *Chuen*-Hieroglyphen beigegeben ist, wird der *Tun* als 0 angenommen. Der *Baktun* wird in diesem Fall von Hochleitner mit 10 angenommen, 9 wäre prinzipiell auch möglich. Die beiden niedersten Stellen, der *Uinal* und der *k'in* können in diesem Fall eindeutig aus dem Tzolkin-Datum *10 ahaw* rekonstruiert werden. Die Tageszahl lautet dann vollständig nach Hochleitner rekonstruiert (10.)4.(0.9.0.).

Soweit die Maya-Kalender-interne Rekonstruktion. Da Hochleitner sinnvollerweise davon ausgeht, daß diesen Daten eine extensionale Bedeutung zukommt, muß er, um eine solche plausibel zu machen, die Daten in solche unserer Zeitrechnung umsetzen. Hierfür benützt er zwei Korrelationen. In unserem Fall, der Seite 50 des Codex Madrid, ist es die GMT-Korrelation (Goodman-Martínez-Thompson), da in der Madrider Handschrift S. 50 die Hieroglyphe in Position 15 eine "Schlangenkopfglyphe" ist (vgl. Hochleitner, S. 46, fig. 3). Daß auf der gleichen Seite dreimal (Positionen 2, 6 und 10) die "Olmekenkopfglyphe" auftaucht, was nach Hochleitner (S. 46, fig. 3) seine eigene Korrelation anzuwenden verlangt, bleibt von ihm unberücksichtigt, wie überhaupt seine Annahme, diese Hieroglyphen als Indizien für die Wahl einer Korrelation anzusetzen, nirgends begründet wird. Weiterhin fehlt zum Beispiel auf den Seiten 2 und 3 des Madrider Codex (Hochleitner S. 83) jeder Anhaltspunkt, welche Korrelation zu wählen ist, denn dort tauchen diese Köpfe überhaupt nicht auf. Hochleitner wählt für die Seite 2 die GMT-Korrelation und für Seite 3 seine eigene mit der Begründung, "ansonsten seien keine astronomischen Phänomene feststellbar" (Hochleitner S. 77). Damit erfolgt die extensionale Datenrekonstruktion recht willkürlich. Zusammen mit den alternativen *Baktun*- und *Uinal*-Werten der intensionalen Rekonstruktion Hochleitners ergeben sich zahlreiche Kombinationsmöglichkeiten, was die Chance in sich birgt, die Daten so zu manipulieren, daß sie mit irgendeinem astronomischen Phänomen zusammenfallen.

Man fragt sich, ob diese zunächst ja sehr hypothetischen Annahmen und daraus folgenden Rechnungen dennoch plausibel sind. Plausibel sind sie im Lichte der Tatsache, daß die Maya gelegentlich auch im System der Tageszahl Stellenwerte nicht ausdrücken. Daraus haben sich in spät- und postklassischer Zeit einige streng gehandhabte Systeme der Datierung entwickelt, die freilich mit den für die Stellenwerte der Tageszahl üblichen Hieroglyphen arbeiten, welche sich in Hochleitners *Chuen*-Kalender nur bei den *Tun*-Koeffizienten finden. Systemtheoretisch ist Hochleitners Hypothese also plausibel, doch ist sie formenkundlich wenig plausibel, denn bei Zahlenausdrücken verwenden die Maya stets die gleichen und uns restlos bekannten Formen (dazu zählt die *chuen*-Hieroglyphe nicht), und sie ordnen sie stets linear an. Häufelungen wie bei den *Chuen*-Bündeln sind in Zahlenausdrücken der Maya sonst unbekannt.

Die Frage nach der Gesamt-Plausibilität von Hochleitners *Chuen*-Kalender bleibt damit offen. Was könnten die Maya mit einem solchen Kalender ausgedrückt haben, ist die nächste berechnete Frage, die letztlich über die Plausibilität der Gesamthypothese entscheidet. Hochleitner beantwortet diese Frage so, daß damit stets Tage bezeichnet werden, an denen sich astronomische Phänomene wie Planetenkonjunktionen oder letzte Sichtbarkeiten ereigneten. Diese Annahme erscheint bei ihm als Ergebnis, indem er die von ihm errechneten Daten in Zeitangaben unseres Kalenders umrechnet und dann feststellt, daß stets solche astronomischen Phänomene mit diesen Daten koinzidieren. Hier allerdings argumentiert Hochleitner gehäuft nicht nur zirkulär, sondern er häuft, wie wir bei der Besprechung der Beispiele gezeigt haben, Hypothesen und unkontrollierte Manipulation von Daten so aufeinander, daß den Ergebnissen kein unabhängiger Erkenntniswert zukommt. Um diese Kritik noch etwas zu untermauern, sei zunächst daran erinnert, daß er bei jedem Datum nach eigenem Gutdünken wählt, ob der (nicht geschriebene) *Baktun* 9 oder 10 sein sollte. Ferner kommt in manchen Fällen hinzu, daß selbst nach dieser Festle-

gung für die Rekonstruktion der Tageszahl noch zwei Alternativdaten zur Verfügung stehen. Er wählt dann wiederum nach eigenem Gutdünken eines davon aus. Sind die Daten auf diese Weise willkürlich eindeutig gemacht, wählt er, und auch das erscheint uns willkürlich, eine von zwei Korrelationen (584284 oder 578585), um diese Maya-Tageszahl in eine Zeitangabe unseres Kalenders umzurechnen. Die erste dieser beiden Korrelationen gehört zu der heute von der Forschung überwiegend für zutreffend gehaltenen Goodman-Martínez-Thompson-Lounsbury-Familie, während die zweite nur von Hochleitner selbst in anderen Zusammenhängen ebenfalls für zutreffend gehalten wird. Die ontologische Implikation in Hochleitners Verwendung von zwei Korrelationen ist die, daß die Maya-Zeit mittels Daten, die von zwei verschiedenen Ausgangspunkten errechnet werden, konkurrierend und vermischt gemessen haben, und zwar nicht, wie es nachgewiesen worden ist, von Ausgangspunkten, die sich nur um einen oder gar nur den Bruchteil eines Tages unterscheiden, sondern die sich um etwa 15 Jahre unterscheiden.

Selbst wenn man jetzt immer noch geneigt sein sollte, Hochleitners Ergebnisse als interessante und untersuchenswerte Hypothesen gelten zu lassen, bleibt er den Nachweis schuldig, daß die von ihm so entdeckten Hinweise auf astronomische Ereignisse in irgendeiner Weise plausibel als intentionale Information von den Maya notiert wurden. Keine Hieroglyphentexte der Umgebung können seine astronomische Deutung stützen, was sich darin zeigt, daß er selbst keine solche stützenden vorträgt. Hier mag als Beispiel wieder die Seite 50 der Madrider Handschrift dienen. Die Hypothese, daß hier verdeckt auf astronomische Ereignisse Bezug genommen wird, widerspricht der Tatsache, daß alle astronomischen Berechnungen komplexer Art, die wir kennen, von den Maya in Tabellenform zusammengestellt werden. Die *Chuen*-Bündel jedoch finden sich auf dieser Seite wie auch sonst verstreut in Bildzusammenhängen an verschiedensten Stellen der beiden Maya-Handschriften.

Fazit: Ein ehrenwerter Versuch, eines der vielen Rätsel, die sich in den Maya-Handschriften noch verbergen, zu entschlüsseln, ist gescheitert. Hochleitner plädiert so unplausibel für eine einzige Lösung (die vielen Alternativen werden von ihm stets unterdrückt), daß zumindest wir seine Interpretation als gescheitert ansehen müssen.

Dieter Müller und Berthold Riese

Leonardo López Luján: *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993. 432 Seiten, 154 Abbildungen, 1 Plan.

Eines der aufsehenerregendsten archäologischen Projekte dieses Jahrhunderts war die großflächige Ausgrabung des aztekischen Haupttempels im Zentrum der mexikanischen Hauptstadt. Nicht nur die dabei freigelegten, sehr gut erhaltenen Gebäude sorgten für Sensationen, sondern auch und vor allem die zutage geförderten Monumentalskulpturen und Opferdepots. Der überaus reiche Fundstoff war und ist seit Beginn des Projekts 1978 unter Leitung von Eduardo Matos Moctezuma Gegenstand zahlreicher fach- und populärwissenschaftlicher Publikationen, wenngleich ein definitiver, detaillierter Grabungsbericht noch aussteht.

Das zu besprechende Werk des jungen mexikanischen Archäologen Leonardo López Luján, der zeitweilig an den Grabungsarbeiten teilgenommen und bereits eine kurze Monographie über klassische Reminiszenzen am Templo Mayor veröffentlicht hat (*La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*, México 1989), erweckte — nach dem stattlichen Umfang und verheißungsvollen Titel zu urteilen — die Hoffnung auf einen kompletten Fundkatalog und dessen Auswertung. Doch bereits nach der Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses sieht sich der Leser enttäuscht, denn, was López Luján vorgelegt hat, ist ein Interpretationsversuch der religiösen und ideologischen Bedeutung eines Teils der im zentralen Tempelbezirk der aztekischen Hauptstadt Tenochtitlan archäologisch geborgenen Opferdepots. Es sei vorweggenommen, daß der Verfasser dieses Ziel nur in Ansätzen erreicht, was abgesehen von anderen analytischen Defiziten nicht zuletzt an der Auswahl nur einiger weniger Depots bzw. Depotgruppen liegt.

Dabei sind die ersten Kapitel seiner ursprünglich als Examensarbeit an der Escuela Nacional de Antropología e Historia eingereichten und für die Publikation überarbeiteten Monographie durchaus vielversprechend. Der Autor beginnt mit einem kurzen, aber alle wichtigen Altgrabungen berücksichtigenden Abriss der Forschungsgeschichte seit der Eroberung bis zum Beginn des *Proyecto Templo Mayor* ab 1978 (Kap. 1), in der lediglich seine Klage über die nicht aufgearbeiteten Funde aus früheren Kampagnen Befremden erweckt und unweigerlich die Frage aufwirft, warum er sich nicht selbst diese Aufgabe vorgenommen hat. Danach erläutert López Luján im zweiten Kapitel die Feld- und Untersuchungstechniken des Projekts in einer Ausführlichkeit, die man sich häufiger wünscht und die in einem Grabungsbericht eigentlich die Regel sein sollte. Neben einer bilanzartigen Zusammenfassung der Feldarbeiten bis 1989 wird man detailliert über die Prozedur der Bergung, Dokumentation und konservatorischen Aufbereitung der Funde in den 110 freigelegten Depots mit ihren 7.000 Objekten informiert. Der Beurteilung López Lujáns, daß dabei mit ungewöhnlicher, zuvor nie praktizierter Sorgfalt vorgegangen wurde, wird man sich jedoch nicht anschließen können. Obwohl die Grabungstechnik internationalen Standards entsprach, sind bei der Freilegung der Gebäude und assoziierten Elemente entscheidende Fehler gemacht worden, die zum Verlust wertvoller Informationen geführt haben. Ein bedauerlicher Umstand, der auch von mexikanischen Fachleuten kritisiert wird. Beispielsweise stellt López Luján zwar heraus, daß der Inhalt der zum Teil komplex stratifizierten Depots sachgerecht in einzelnen Schichten gehoben wurde, verschweigt aber, daß dies erstens nicht sukzessive in zwei oder mehreren Sektionen, d. h. unter Verlust der Profile, und zweitens mit einer statischen Registrierung nach Planquadraten vor sich ging, ohne daß klar erkennbar zusammengehörige Komplexe oder Konzentrationen in ihrem Verband entnommen und inventarisiert wurden.

Mit Kapitel 3 stellt sich beim Verfasser — und damit zwangsläufig auch beim Leser — erste Konfusion ein. Statt der erwarteten Präsentation und Auswertung des Fundstoffs folgt López Luján einem in der amerikanischen Archäologie leider geläufigen Usus, wonach er sich verpflichtet glaubt, zunächst die theoretischen Grundlagen seiner Analyse darlegen zu müssen. Auf 12 Seiten charakterisiert er einige wesentliche Grundkonzepte der mesoamerikanischen Religion und Weltanschauung, wie sich jene in den Kultpraktiken äußerten und hebt in diesem Zusammenhang den Tempel als Aktionsraum und Opfergaben bzw. Depots als Kommunikationsmedium zwischen Menschen und göttlichen Wesen hervor. Daß der

Autor neben anerkannten religionsphilosophischen Autoritäten wie Frazer und Eliade ausgiebig die einschlägigen Beiträge seines Vaters, Alfredo López Austin, zitiert, ist verständlich und verzeihlich, macht aber auch deutlich, daß die Diskussion einer derart komplexen Thematik im Rahmen der Sonderuntersuchung eines archäologischen Datenkorpus nicht erschöpfend geführt werden kann und demzufolge oberflächlich bleiben muß.

Nach diesem deplazierten Exkurs findet López Luján — vorübergehend — in Kapitel 4 zu methodischer Stringenz zurück und stellt den physischen Kontext seines Arbeitsmaterials, den Templo Mayor von Tenochtitlan, vor und beschreibt einzeln alle 15 freigelegten Gebäude, ihre Bauphasen, Konstruktionstechniken und Orientierungen und diskutiert kurz die immer noch strittige Chronologie des Doppeltempels und dessen bauliche Erweiterungen, ohne sich jedoch explizit auf eine der alternativen Hypothesen festzulegen. Eine so komprimierte Darstellung der baulichen Befunde stand bislang aus und wird in Zukunft eine lesenswerte Synthese bleiben.

Leider wird der mit Einschub von Kapitel 3 begangene Fehler in Kapitel 5 wiederholt, das der Interpretation des Tempelbezirks in seiner symbolischen, kosmologischen und ideologischen Bedeutung als Mittelpunkt des Universums in der Auffassung der Mexica gewidmet ist. Wieder stellt López Luján seine gründliche Kenntnis der Primärquellen und rezenten Forschungsliteratur unter Beweis, nach deren Auswertung er zu seiner ersten originellen These gelangt, daß die Opferdepots aus konkreten, oftmals einmaligen besonderen Anlässen resultieren, z. B. der Einweihung eines neuen Gebäudes oder einer baulichen Erweiterung, der Bestattung hochrangiger Personen oder als Bitte um Gunst in Krisensituationen (S. 103 - 104).

Die Kapitel 6 bis 8 und die drei Anhänge sind endlich dem eigentlichen Thema der Arbeit gewidmet. Im sechsten Kapitel definiert López Luján in einer interessanten Konzeption die Depots als Tätigkeitsbereiche und nennt im folgenden die allgemeinen Kennzeichen der insgesamt für seine Untersuchung aufgenommenen 118 Depots, von denen acht nicht im Zuge des *Proyecto Templo Mayor*, sondern bei früheren Grabungen geborgen wurden und für die noch ausreichende Rahmeninformationen zur Verfügung standen. Je nach Fundsituation werden 15 Kontextattribute unterschieden, die — wo möglich — noch weiter untergliedert sind, d. h. nach den Gebäuden, in denen sie gefunden wurden, der entsprechenden Bauphase, dem Gebäudeteil (Fußboden, Füllung, Treppe etc.), der Orientierung, der Art und Beschaffenheit des Behälters oder der Matrix sowie nach der Anzahl der Objekte. Im weiteren verfolgt López Luján mittels einer statistischen Auswertung die räumliche Verteilung der Depots und arbeitet — durch computererstellte Kreisdiagramme unterstützt — sehr anschaulich heraus, daß beinahe drei Viertel der Opfergaben im und unmittelbar am Doppeltempel niedergelegt wurden, wobei vornehmlich die Ost/West-Orientierung beachtet wurde und eine annähernd gleiche Anzahl dem Heiligtum des Tlaloc und dem des Huitzilopochtli zugeordnet werden können. Außerdem wird deutlich, daß die Depots zu gleichem Anteil entweder direkt in die Gebäudefüllungen, unter die Fußböden oder in aus Steinplatten gefertigte Kisten eingebracht wurden.

Bei der quantitativen und qualitativen Analyse der Depotinhalte zeigen sich einmal mehr die Vorteile des Computers als archäologisches Arbeitsinstrument. Es werden die Prozentzahlen der als Opfer dargebrachten "Elemente" angegeben und graphisch umgesetzt, was ein Bild liefert, das bei der rein manuellen und visuellen Auswertung sicherlich

verschwommener ausgefallen wäre. Die Ergebnisse sind überraschend: Rund 80% der Opfertagen sind exotischen Ursprungs, d. h. stammen nicht aus dem Hochtal von Mexiko und der näheren Umgebung, sondern vor allem aus der Golfküstenebene, was sich u. a. in einem extrem hohen Anteil von Meerestieren (in erster Linie Mollusken) niederschlägt. Generell wird der Inhalt von der artenreichen Fauna des Tieflandes dominiert: In den Depots sind etwa 200 Spezies aus 22 biologischen Gruppen repräsentiert, was erstens unterstreicht, wie sehr die Einwohner des semiariden Hochlandes Mesoamerikas von den fruchtbaren Küstenstreifen fasziniert waren, und zweitens ein unabhängiges archäologisches Indiz für die Tributpflichtigkeit dieser Regionen liefert. Ein weiteres wichtiges Merkmal ist die intentionelle Anordnung der Einzelelemente und ihre Schichtung, die eindeutig, wie López Luján nachvollziehbar deutet, die vertikale Anordnung der Weltsphären reproduziert und damit das aztekische bzw. panmesoamerikanische Weltbild widerspiegelt.

Folgerichtig ist der in Kapitel 7 unternommene analytische Schritt, die qualitative Analyse noch weiter zu verfeinern. Der Verfasser bedient sich dazu der in der amerikanischen Archäologie nicht allzu häufig angewandten Methode der numerischen Taxonomie, die er in ihren verfahrenstechnischen Grundlagen zunächst in verständlichen Formulierungen erklärt, um sie dann auf seinen spezifischen Datenkorpus anzuwenden. Er definiert dazu 109 Typen, die allerdings im Falle der elaborierten Artefakte nach morphologischen und stilistischen Kriterien noch weiter hätten unterteilt werden können. Daß dies die Crux jeder kombinationsstatistischen Analyse ist und breiter Manipulation unterworfen ist, wird von López Luján immerhin explizit anerkannt. Völlig unverständlich jedoch ist das Versäumnis, zumindest die zuvor in Kapitel 6 zur statistischen Auswertung benutzten kontextuellen Parameter ebenfalls zu digitalisieren und mitzuverarbeiten, zumal die benutzte Software derartige Differenzierungen gestattet. Nach Anwendung des Programmpakets UCINET, das alle Depotinhalte individuell miteinander vergleicht und daraus einen Koeffizienten berechnet, ergibt sich ein darauf basierendes Dendrogramm, dessen Abzweigungen die Abgrenzung von mehr oder weniger eng korrelierten Gruppen ermöglicht. López Luján definiert demzufolge 20 Depot-Komplexe (A-T) und faßt die 109 Ausgangsattribute oder -typen zu 13 Objektgruppen (1-13) zusammen, nicht ohne die rein statistisch vom Computer gebildeten Kategorien noch einmal visuell am tatsächlichen Befund auf ihre Plausibilität zu überprüfen. Es muß betont werden, daß in einigen, noch zu nennenden Fällen diese Abgrenzung allzu eng erscheint und weder in der resultierenden kombinationsstatistischen Tabelle, die zudem stark verkleinert und unübersichtlich gedruckt wurde, noch im Dendrogramm besonders herausstechen. Außerdem weist López Luján zu Recht darauf hin, daß die Aussagekraft der quantifizierten Befunde dadurch relativiert wird, daß nicht alle Bauphasen gleich gut erhalten waren und untersucht worden sind und deshalb die statistische Verteilung etwa in den fast gänzlich zerstörten Ummantelungen der Phasen VI und VII völlig anders gewesen sein könnte.

Das Kernstück der Arbeit bildet die interpretative Diskussion der Depots in Kapitel 8. Warum und nach welchen Kriterien lediglich einige besondere Einzeldepots und Depotgruppen ausgewählt wurden, bleibt das Geheimnis des Autors. Seine Strategie bewegt sich im konventionellen Rahmen einer Interpretation des archäologischen Befundes auf der Grundlage der in schriftlichen Quellen der Kolonialzeit enthaltenen Informationen und moderner ethnographischer Forschungen.

Das erste herausgegriffene Depot 16 enthielt neben einer Steinfigur des Feuergottes Xiuhtecuhtli fünf kreuzförmig ausgelegte Grünsteinperlen. Trotz der ärmlichen Ausstattung und offensichtlichen Symbolik der Opfergabe verwendet López Luján 20 Seiten ausschließlich auf die ikonographische Untersuchung der Darstellung des Gottes und vergleichbarer Skulpturen, lediglich mit dem Ziel, die ohnehin von den meisten Spezialisten akzeptierte Identifizierung mit Xiuhtecuhtli zu untermauern. Viel interessanter ist die Tatsache, daß in 26 der 118 Depots eine Darstellung des Feuergottes gefunden wurde, der in der mesoamerikanischen Weltansicht in der Mitte des Universums residierte — eine Position, die die Mexica ihrer Hauptstadt und deren Zentralheiligtum zuschrieben, was durch die Feuergottfiguren nachhaltig belegt wird.

Völlig überflüssig ist die breite Diskussion des berühmten Depots 48 an der Nordwestecke des Tlaloc-Tempels mit 42 Kinderskeletten, 11 steinernen Olla-Nachbildungen mit dem Gesicht des Regengottes und weiteren auf den Fruchtbarkeitskomplex anspielenden Beigaben (z. B. Grünsteinperlen). Diese einzigartige Opfergabe war bereits Thema einer kürzlich erschienenen Monographie des Physioanthropologen Juan Alberto Román Berrelleza (*Sacrificio de niños en el Templo Mayor, México, 1990*), in der alle Aspekte des Depots mit Ausnahme einer Publikation der Befunde erschöpfend untersucht worden sind. Da López Luján die noch bestehende Lücke auch nicht schließt, bleibt als einziger neuer Beitrag seine allerdings interessante und überzeugend dargelegte Hypothese, daß die Kinder während des katastrophalen Dürre- und Hungerjahres 1 Kaninchen (1454) geopfert wurden.

Relativ kurz werden danach die Komplexe O, P und R abgehandelt, deren Depots jeweils nur eine Opfergabe enthielten, entweder Kopalharz (O), Agavestacheln (P) bzw. Asche (R), was López Luján korrekt als zeremonielle Feuerstellen interpretiert. Etwas mehr Aufmerksamkeit widmet er im folgenden dem Komplex N mit den Depots, die blau bemalte Ollas sowie Grünsteinperlen enthielten und wohl Opfergaben für die *tlaloque* waren.

Obwohl es sich nicht um Depots im eigentlichen Sinne, sondern um Brandgräber handelt, hat der Verfasser mit den Urnen und Beigaben den Komplex E definiert. Indem er alle relevanten Bezüge in den Quellen zusammenstellt, kann López Luján nachweisen, daß die an so privilegiertem Ort Bestatteten Mitglieder des aztekischen Hochadels gewesen sein müssen, findet aber keine Hinweise auf deren individuelle Identität.

Breitesten Raum nimmt die Bearbeitung des Komplexes A ein, der 11 der reichsten und sich aus mindestens 5 Schichten zusammensetzenden Depots umfaßt, die in symmetrischer Anordnung an der Außenfassade der Bauphase IVb niedergelegt wurden und von López Luján dementsprechend als Opfergaben zur Einweihung eben jenes Neubaus interpretiert werden. Die Depots sind sozusagen Nachbildungen des Universums mit einer Schicht aus Meeressand am Grund und einer Aufschüttung von Muscheln, in die diverse Meerestiere eingebettet wurden. Hervorzuheben sind die in allen Depots gefundenen Körperteile eines Krokodils, des Reptils (*cipactli*), dessen aus dem Urmeer herausragender Rücken nach mesoamerikanischer Konzeption die Erdoberfläche gebildet hat. Darauf wurden Landtiere und Vögel, Ritualgerät, Götterdarstellungen und die Reste geopfter Menschen, vorzugsweise Schädel, plaziert, die entsprechend die irdische bzw. himmlische Sphäre repräsentieren. Aus diesen Miniaturnachbildungen des Makrokosmos folgert López Luján die macht-

ideologische Demonstration der alles beherrschenden Stellung von Tenochtitlan als Mittelpunkt der Welt, eine Selbstdarstellung, die auch von anderen imperialen Großmächten (Inka, Rom) propagiert wurde.

Wenn sie seine Deutung der Depotinhalte, insbesondere der Menschenopfer, auch stark unterstützen, sind die vom Verfasser eingefügten überlangen Passagen aus den frühkolonialzeitlichen Quellen ermüdend und repetitiv. Hier hätten die schlichte Quellenangabe und Zitate einiger prägnanter Stellen ausgereicht. Lobenswert sind hingegen die zusammengestellten Schilderungen von Hausweihe-Ritualen der heutigen indigenen Gruppen Mexikos, bei denen eine Reihe spezifischer Analogien, z. B. die Opferung von Tieren und deren rituelle Beisetzung im und am Haus, beobachtet werden können.

Eines der wesentlichen Teilresultate präsentiert López Luján auf den letzten zehn Seiten seiner Untersuchung. Aus der spezifischen Orientierung des Doppeltempels (die Zentralachse weist auf den Punkt des Sonnenaufgangs am 5. März, dem ersten Tag des Festabschnitts Tlacaxipehualiztli), der Präsenz spezifischer Symbole des Gottes Xipe Totec in den 11 Depots und anderen Evidenzen schließt er, daß die Neueinweihungen des Heiligtums zu Beginn von Tlacaxipehualiztli stattgefunden haben. Unglücklicherweise beschreibt López Luján einen argumentativen Irrweg in dem Bemühen, aus den Quellen die starke martialische Komponente von Xipe Totec herauszuschälen und den ihm gewidmeten Festkreis als Reinszenierung der Erschaffung der Fünften Sonne und den Gott als Verkörperung des Widerstreits gegensätzlicher Prinzipien zu deuten, anstatt auf die sehr viel näher liegende Erklärung zu stoßen, daß Tlacaxipehualiztli als Frühlingsfest die zyklische Erneuerung betont, die neue Fassade des Tempels analog zur erneuerten Vegetation, zur "neuen" Haut Xipes bzw. seiner Repräsentanten gesehen werden kann, und daher die Weihe eines Neubaus von den Azteken in dieser Periode des *xibuitl* gefeiert wurde. López Luján geht hingegen noch weiter und konfrontiert den Leser mit der verwegenen Behauptung, Tlacaxipehualiztli sei das wichtigste Fest der Mexica gewesen — eine Hypothese, die in der Fachwelt nur wenige Anhänger gewinnen dürfte.

In die drei Anhänge verbannt schließlich findet man verkürzt und gänzlich unzureichend die Informationen, die eigentlich im Mittelpunkt des Interesses hätten stehen müssen: eine nach Komplexen geordnete Auflistung der Depots, deren Lage auf schematisierten Gesamtplänen des Templo Mayor verzeichnet ist, sowie für einen Teil detailliertere Angaben über Ausmaße, Inhalt, Schichtung, Orientierung etc. Lediglich hier erfährt man Näheres über die im Textteil überhaupt nicht berücksichtigten Komplexe B-D, F-M, Q, S und T. Überprüft man die wenigen gelieferten Daten, fällt es schwer, etwa die Abgrenzung der Komplexe B, C, F, I und J vom Komplex A zu akzeptieren, die sich von letzterem nur in der weniger reichen Ausstattung unterscheiden und ebenfalls mit Tlaloc, Regen und Fruchtbarkeit assoziiert zu sein scheinen. Dasselbe darf man hinsichtlich der Komplexe K, L, S und T konstatieren, die sich alle durch die Dominanz von Opfermessern über nicht zahlreiche und weniger wichtige Objekte auszeichnen. Diese Depots können Huitzilopochtli und dem Sonnen- bzw. Kriegskult zugewiesen werden.

Bedauerlicherweise sieht sich der interessierte Fachkollege außerstande, anhand der Angaben den Fundstoff und deren Kontexte neu in Typen zu unterteilen und einer eigenständigen Seriation zu unterwerfen. Hier liegt das wesentliche Manko: Die Information ist zwar komplett in komprimierter Form in der kombinationsstatistischen Tabelle enthalten,

daß sie aber in dieser Form der Präsentation nicht ausreicht und keine weiterführenden Forschungen ermöglicht, versteht sich von selbst. Erst wenn alle Funde und Befunde, ausführlich beschrieben, illustriert und dokumentiert in einer allgemein zugänglichen, regulären Publikation zur Verfügung gestellt werden, ließe sich von einem substantiellen, dauerhaften Beitrag zur Forschung sprechen. López Luján kann diese Leistung nicht für sich in Anspruch nehmen, was umso bedauerlicher ist, da er weder in seinen bisherigen Veröffentlichungen noch mit diesem Werk den Eindruck erweckt hat, daß er mit einer solchen Aufgabe überfordert gewesen wäre. Er muß diese Unzulänglichkeiten selbst verspürt haben, denn seinem eigenen Schlußsatz (S. 292) ist nichts hinzuzufügen: Praktisch alles muß noch gemacht werden.

Achim Lelgemann

*"Auch wir sind Menschen so wie ihr!" Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos.* Herausgegeben von P. Horst von der Bey OFM. Übersetzt von Regina Kaufmann, Karina Waedt, P. Paulus Lammers OFM, Bruno Pockrandt und Jörg Stephan. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 1995. 402 Seiten, 13 Abbildungen, 4 Karten.

Aus franziskanischer Perspektive verfaßte Texte zum Thema der Vielschichtigkeit des missionarischen Wirkens der Franziskaner und dessen unterschiedlicher geistiger Reflexion im Mexiko des 16. Jahrhunderts sowie der Verschiedenartigkeit indianischer Reaktion auf diese Bemühungen sind als kommentierte Sammlung vorgelegt. Dies geschieht erstmalig in deutscher Übersetzung der meisten der ausgewählten, ursprünglich in Kolonialspanisch bzw. Aztekisch geschriebenen Dokumente. Einige der letzteren sind synoptisch mit dem ursprünglichen Text wiedergegeben. Für diesen Sammelband sind die Dokumente in der überwiegenden Zahl der Fälle zudem erstmalig übersetzt worden. Wenn nicht, dann sind deren existierende Übersetzungen revidiert und dem heutigen Sprachgebrauch angepaßt worden.

Eine Fülle von kompletten Dokumenten oder auch von deren sehr aussagekräftigen Ausschnitten ist in großen thematischen Komplexen zu 11 Kapiteln zusammengefaßt. Jeder dieser großen Abschnitte ist in sich weitgehend chronologisch aufgebaut. Dieses Prinzip wurde jedoch zugunsten der inhaltlichen Verknüpfung des Wiedergegebenen im Gesamtzusammenhang außer acht gelassen. Daraus ergibt sich, daß Darstellungen vorspanischer mythologisch-historischer Ereignisse und derjenigen der Konquista-Zeit erst im VII. Kapitel über "Fremde Götter" erfolgen. Bereits in vorhergehenden Kapiteln beleuchtete Situationen hätten wohl besser auf den dort vermittelten Eindrücken aufbauen sollen.

Die Gesamtthematik ist unter folgende Kapitelüberschriften gesetzt: I. Die Ankunft der Franziskaner in der 'Neuen Welt'; II. Erste Kontakte mit den Anderen; III. Päpstliche Vollmachten für die Franziskaner; IV. Erziehung als Eroberung der Seelen; V. Korrespondenz der Franziskaner an die politischen Autoritäten mit Bitten um Schutz der Indios; VI. Mission und Gewalt: "Nötige sie, einzutreten ...!"; VII. Fremde Götter; VIII. Indigene Sprachen als 'gefährliche Erinnerung'; IX. Indigene Sakramente? Streit um die Taufmetho-

den; X. Ein Gott der Indios? Der liebende Gott; XI. Mendieta's Christenkritik als Ausdruck franziskanischer Desillusionierung.

Stets nachgestellte Bemerkungen des Herausgebers ergänzen die gewählten Textabschnitte. Hin und wieder sind darin redundant Fakten enthalten, die der aufmerksame Leser bereits in den abgedruckten Quellenausschnitten finden konnte. Nicht immer ist dadurch der Text mit neuen Informationen sowie heutigen Erkenntnissen und Auffassungen angereichert.

Neben einer Reihe allgemein bekannter sind manche bisher wenig verbreitete Zeitzeugnisse eingefügt, welche die Problematik in einem facettenreichen Licht erscheinen lassen. Vor allem erhellen sie auch viel vom Schicksal der einzelnen Missionare. Der Herausgeber kommentiert zu deren Verhalten: "Niederreißen, Verbrennen und Zerstören steht auf der einen Seite, Massentaufen und Bekehrungen auf der anderen. Was bei den Franziskanern an menschlicher und kultureller Sensibilität gegenüber den Indígenas zu finden ist, endet abrupt auf der religiösen Ebene" (S. 34). Dies spiegeln die Texte in aller Ausführlichkeit wider.

Aus den angeführten Dokumenten wird besonders die Diskrepanz zwischen den missionierenden Franziskanern und den spanischen Konquistadoren sowie Verwaltungsbeamten, zwischen den Ordens- und Weltgeistlichen sowie zwischen den wesentlichsten Repräsentanten der verschiedenen Missionsorden deutlich. Dabei bleiben jedoch die von dem Franziskaner Toribio de Benavente Motolinía betriebene Verherrlichung des Konquistadorenführers Hernán Cortés (S. 350) sowie seine Auseinandersetzung mit der Kritik des Dominikaners Bartolomé de Las Casas an der Versklavung der mexikanischen Indianer sowie den Massentaufen der Franziskaner weitgehend unwidersprochen. Die veröffentlichten Dokumente aber rechtfertigen durchaus Las Casas' Sicht der Dinge sowie seine Haltung und seinen Einsatz zugunsten der Ureinwohner.

Im Gegensatz dazu ist die Ambivalenz von Lebenshaltungen und einzelnen Handlungsweisen gegenüber den indianischen Ureinwohnern an der Person des ersten Erzbischofs von Mexiko, Juan de Zumárraga OFM, und seiner Rolle als Inquisitor sowie an den Aktivitäten des zweiten Bischofs von Yucatán, Diego de Landa OFM, sehr deutlich geworden. Eine Fülle interessanter Details ist in zeitgenössischen Dokumenten nachgewiesen, welche die Erkenntnisse zur mexikanischen Kolonial- und Missionsgeschichte illustrieren. Mit der vorgelegten Zusammenstellung sind sie nun einem weiten interessierten Publikum zugänglich gemacht. Eine notwendige Beschränkung in der Auswahl läßt immer Wünsche offen. Zur Abrundung und Vertiefung des vielfältigen Bildes wären wohl vor allem an zwei Stellen wenn nicht die Originalberichte, so doch ergänzende Kommentare angezeigt gewesen. Das betrifft die Darstellung des Massakers, das der Konquistador Pedro de Alvarado am Toxcatl-Fest unter den aztekischen Adligen anrichtete (S. 299), sowie die Ereignisse nach der sog. Noche Triste (S. 303) mit der berühmten Schlacht von Otumba, weil beide den Fortgang der Eroberung entscheidend prägten.

Die Haltung der franziskanischen Missionare wird unter dem Gesichtspunkt ihrer millenaristischen Hoffnungen betrachtet. Wenn auch der Leser selbst mit unserem heutigen Geschichtsdenken imstande sein sollte, sich eine eigene Meinung zu bilden, so erscheint es doch unbefriedigend, daß zuweilen diskriminierende Meinungen des 16. Jahrhunderts über die Indianer bedauerlicherweise unkommentiert gelassen werden.

Der Herausgeber bemüht sich um ein Verständnis der verschiedenen Ansätze franziskanischer Aktivitäten, welche die Indianer vor der kolonialen Ausbeutung bewahren sollten. Dies brachte die Franziskaner zur Verteidigung des Konzepts der beiden unabhängigen "Republiken" der Spanier und Indianer und schließlich zur Desillusionierung, als diese Vorstellungen sich in der Realität nicht durchsetzen ließen. Handlungen und Äußerungen der Missionare abwägend kommt der Herausgeber zu der Feststellung: "Es bleibt dennoch für uns heute schwer verständlich und ambivalent, daß die Franziskaner das Gesamtunternehmen der Konquista als göttlich und rechtlich legitimierten, andererseits deren Auswüchse wie Sklaverei, überzogene Tributforderungen und Zwangsarbeit verurteilten" (S. 215).

Bei der Zusammenstellung und Kommentierung einer solchen Dokumentenfülle mag es durchaus vorkommen, daß sich einige kleine Ungenauigkeiten bei der Nennung konkreter Daten einschleichen. In der vorliegenden Materialsammlung kann der aufmerksame Leser dies anhand zeitgleicher Dokumente sowie des Vergleichs verschiedener Textpassagen jedoch selbst korrigieren. So ist beispielsweise das Jahr des Eintreffens der berühmten 12 Franziskaner in Mexiko 1524 (nicht das Jahr davor), wie man unschwer erkennen kann (S. 14, 72).

Angereichert ist die Dokumentation durch die Wiedergabe einiger Bilddokumente und Textfaksimiles. Bedauerlicherweise ist für die Umschlaggestaltung ein Motiv vom Sonnentor in Tiahuanaco – im heutigen Bolivien – verwendet worden, das absolut nichts mit Thema und Inhalt der Textsammlung zur Mission der Franziskaner im Mexiko des 16. Jahrhunderts zu tun hat.

Herausgeber und Verlag ist dafür zu danken, daß mit der vorliegenden kommentierten Zusammenstellung eine solche Fülle von in Archiven und Bibliotheken verstreutem Material unter einer besonderen Themenstellung erschlossen worden ist, die uns das Aufeinanderprallen der verschiedenen Weltansichten und dessen Folgen zu Beginn der Neuzeit unter bemerkenswerten Aspekten verdeutlichen kann.

Ursula Thiemer-Sachse

Volker Rodekamp (Hrsg.): *Franz Boas 1858 - 1942. Ein amerikanischer Anthropologe aus Minden*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1994 (*Texte und Materialien aus dem Mindener Museum*, Heft 11). 109 Seiten und 10 schwarz-weiße Tafelabbildungen im Anhang.

Franz Uri Boas gilt vielen als der Begründer der amerikanischen Völkerkunde ("anthropology"). Dieser Ruf hat seine Wurzeln in der umfangreichen und langen Lehrtätigkeit von Boas an der Columbia Universität in New York und der damit verknüpften Tatsache, daß die Mehrheit der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu besetzenden Lehrstühle für die aufstrebende Disziplin der "Anthropology" mit Boas-Schülern besetzt wurde. Boas' Ruf gründet sich aber auch in seiner unermüdlichen Aktivität in Wissenschaftsorganisationen, in der Öffentlichkeitsarbeit, als Gründer und Herausgeber von Wissenschaftszeitschriften (*Science*, *Journal of American Folklore*, *International Journal of American Linguistics*) und als kritischer Kommentator der Politik (Einwanderung, Rassenfrage, Kriegspolitik).

Unter diesem Eindruck waren in biographischen Abhandlungen lange Zeit seine Wurzeln in der deutschen Kultur und Wissenschaft in den Hintergrund getreten. Das 50. Todesjahr von Franz Boas war deshalb ein geeigneter Anlaß, auf diese Wurzeln hinzuweisen; und Minden, seine Vaterstadt, war der geeignete Ort. Das Mindener Museum veranstaltete deshalb 1992 eine Vortragsreihe mit diesem Thema. Sie sollte nicht zuletzt die örtliche Bürgerschaft mit dem großen Sohn ihrer Stadt bekannt machen.

Volker Rodekamp, Leiter des Mindener Museums, legt jetzt die Vorträge, die damals von vier Wissenschaftlern gehalten wurden, in einem kleinen und sorgfältig gestalteten Bändchen vor. Anschließend an die vier Abhandlungen dokumentiert ein Anhang mit bislang unbekanntem Briefen und Photos das Thema Boas und Minden/Deutschland, und ein übersichtlicher tabellarischer Lebenslauf hilft, Stationen in Boas' Leben und seine Hauptwerke zeitlich einzuordnen.

Das Anliegen, Boas' Wurzeln in der deutschen Kultur und seiner Verbundenheit mit Deutschland nachzuspüren, gelingt dem kanadischen Wissenschaftshistoriker Douglas Cole vorzüglich, vor allem wohl dank seiner Auswertung des Boas-Nachlasses mit umfangreichen Briefwechseln, der in der American Philosophical Society in Philadelphia bewahrt wird. Die Tragik eines deutschen Patrioten, Pazifisten und Humanisten wird in Coles Darstellung überaus deutlich. Boas lebte zwar schon seit 1887 dauernd in Amerika und ließ sich dort auch einbürgern, doch sprach er im Familienkreis Deutsch, reiste häufig nach Deutschland und fühlte sich berufen, deutsche Kultur in Amerika zu vertreten. Daß er diese Haltung den Amerikanern im Vorfeld und während des ersten Weltkrieges sowie später, seit der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland im Jahre 1933, nur schwer vermitteln konnte, und daß er selbst dabei auch an Grenzen seines Verständnisses für Deutschland stoßen mußte, ist nicht nur persönlich tragisch, sondern vor allem vor dem Hintergrund seiner bedeutenden Hilfestellung für die deutsche und österreichische Wissenschaft in schwerer Zeit.

Ludger Müller-Wille, ein seit langem in Kanada wirkender, in Münster promovierter Ethnologe, handelt Boas' erste und einzige Langzeit-Feldforschung ab, die jener noch als Geograph und Physiker in Baffinland durchführte, in deren Verlauf er aber seine Lebensaufgabe als Ethnograph fand. Die Rezeption des Eskimo-Forschers Boas ist schon seit einigen Jahren im Gange, vor allem auch auf Anregungen und durch eigene Arbeiten von Müller-Wille und Cole, so daß dieser Beitrag dem Fachwissenschaftler nicht viel Neues zu bieten hat, zumal Müller-Wille, wenn es um Fakten und Einzelheiten geht, immer wieder auf andere Veröffentlichungen verweist. Vielmehr warten wir Fachethnologen auf die von Müller-Wille ins Auge gefaßte Edition von Boas' Baffinland-Tagebüchern, die in Deutschland zu veröffentlichen, großes Interesse besteht, nicht zuletzt seitens der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, deren Mitglied Boas bis zum Ausschluß während des Dritten Reiches war.

Die nächsten beiden Beiträge stellen nicht historische Abschnitte aus dem Leben von Franz Boas dar, sondern Forschungsansätze des Anthropologen Boas. Werner Kummer, Linguist in Bielefeld, und Rüdiger Schott, emeritierter Professor der Ethnologie in Münster beleuchten Boas' wissenschaftliche Grundhaltungen von zwei forschungsgeschichtlich wichtigen Standpunkten her: Die Gegenposition gegen den Evolutionismus des 19. Jahrhunderts, die in Boas eigenen späteren (nach-Eskimo) Ethnographien zu einem deskriptiven

Partikularismus führte (Kummer), und seine Auffassung vom Zusammenwirken von Sprache und Kultur (Schott).

Bei einer Gedenkveranstaltung ist es nur natürlich, und es wird von Veranstalter und Publikum wohl erwartet, daß den Rednern die Darstellung panegyrisch gerät. Nach der Lektüre hat man bei beiden Beiträgen den Eindruck, als habe Boas auf den Feldern der theoretischen Reflexion und Darstellung Hervorragendes und Einmaliges geleistet. Doch ist mein Eindruck, daß andere Forscher wesentlich präziser das meiste, was Boas zu sagen hatte, auch schon gesagt und geschrieben haben. So hat schon Wilhelm von Humboldt die Relativität der Sprachstruktur zwei Generationen vor Boas zur Grundlage seiner Sprachstudien gemacht. Andererseits sollten forschungsgeschichtliche Darstellungen nicht verschweigen, daß die großen theoretischen Entwürfe an Boas vorbeigingen: Ferdinand de Saussure, die Prager Schule und Bloomfields Linguistik sind unabhängig und gleichzeitig zu Boas entwickelt worden. Und sie sind es, nicht Boas' Veröffentlichungen, die die Linguistik der Gegenwart vorbereiteten. In der Ethnologie im engeren Sinn hat Boas zum Beispiel keinen erkennbaren Anteil an der Entwicklung der Theorie von Verwandtschaftssystemen, die am Anfang des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von seinen jüngeren Kollegen und Schülern entwickelt wurde. An dieser epochalen Entwicklung hat Boas keinen erkennbaren Anteil, auch wenn seine Schüler und Bewunderer mit pauschalen Behauptungen und Lobpreisungen einen anderen Eindruck erwecken. Rüdiger Schott arbeitet in seinem Beitrag dank seiner inhaltlich präzisen und gut dokumentierten Abhandlung heraus, was Boas wirklich beigetragen hat: Theoretische Versatzstücke und vage Ideen. Um bei Schotts Beitrag zu bleiben, muß ich dem von Schott vehement abgelehnten Urteil des Berner Ethnologen Wolfgang Marschall von 1990 doch zustimmen, daß Boas eben keinen bleibenden Beitrag zur ethnologischen Theorie geleistet hat.

Zum Beitrag von Werner Kummer läßt sich ein kurzes Fazit ziehen: Magere Quellenbasis (nur ein Werk von Boas wird zitiert), undokumentierte, oft sprachlich unpräzise und historisch widersinnige Behauptungen und letztlich im Ergebnis implizit dem Urteil von Marschall zustimmend, wenn auch Kummer den Boas'schen Theorieskeptizismus als Vorzug hinstellt. So einfach darf man es sich, denke ich, als Wissenschaftshistoriker nicht machen!

Man tut Boas Unrecht, ihn im Theoretischen, im Wissenschaftsüberblick und in der Präsentation seiner Feldforschung zu den Nordwestküstenkulturen Amerikas als den großen Anthropologen hinzustellen. Er war vielmehr, wie ich eingangs sagte, als Lehrer (zum Beispiel von Alfred Louis Kroeber, Robert H. Lowie, Margaret Mead und Ruth Benedict), als Mensch (so bezeugen es alle, die ihn kannten) und als Wissenschaftsorganisator eine epochale Größe. Und diese Lebensleistung ist fürwahr nicht gering zu achten, gerade auch von uns Deutschen, die wir, ohne daß es den meisten bewußt ist, seiner Hilfe für Emigranten und seiner finanziellen Unterstützung sehr viel zu verdanken haben. So steht die nüchterne und angemessene Würdigung von Franz Boas als Wissenschaftler noch aus, sollte aber mit wachsendem zeitlichen Abstand heute möglich werden.

Berthold Riese

Bernd Schmelz: *Kontinuität und Wandel religiöser Feste im Departamento Lambayeque (Peru). Eine historisch-ethnographische Analyse anhand dreier Fallbeispiele*. Bonn: Holos Verlag 1992 (*Mundus Reih*e Ethnologie, Bd. 57). 358 Seiten (Phil. Diss. Marburg 1992).

Der Verfasser stellt sich das Ziel, die historische Entwicklung einzelner, geographisch auf das heutige Departamento Lambayeque in Peru begrenzter religiöser Feste darzustellen, und zwar von ihrer Entstehung bis zur Gegenwart. Dazu hat er drei Feste ausgewählt, deren Ursprünge in unterschiedlichen Zeitepochen und somit in verschiedenen sozialen, ökonomischen und politischen Zusammenhängen zu finden sind. Es handelt sich um das Fest zur Erinnerung an die Erscheinung des "Gotteskindes" im Jahre 1649 (Eten), um das Fest zu Ehren des Kreuzes von Chalpón (Motupe), das 1868 zum ersten Mal begangen worden ist, und um das Fest zu Ehren eines weiteren Kreuzes auf dem Berg Chalpón, das 1944 gefunden wurde. Letzteres Fest wird seitdem in Olmos gefeiert.

Die regionale Eingrenzung gestattet es dem Autor, bei allen drei Feierlichkeiten von ähnlichen Rahmenbedingungen auszugehen. So haben die drei ausgewählten Orte eine mehr oder weniger gemeinsame historische Entwicklung durchgemacht und weisen ungefähr dieselbe Bevölkerungszahl auf. Den religiösen Festen in dieser Region ist weiterhin gemeinsam, daß sie in der Gegenwart die bedeutendsten ihrer Orte sind, einen kommerziellen Charakter tragen und durch ein umfangreiches Rahmenprogramm begleitet werden, wodurch sie "nicht nur religiöse, sondern auch gesellschaftliche, kulturelle und sportliche Höhepunkte im Jahresablauf der einheimischen Bevölkerung sind" (S. 12). Die Bewohner dieser Orte sind fast ausschließlich katholischen Glaubens. Es gibt eine weitere Gemeinsamkeit der Feste, die für den Verfasser jedoch nicht von Bedeutung ist — ihre Ursprünge liegen im "Wunderbaren".<sup>1</sup>

Hier sei lediglich angemeldet, daß eine zusätzliche Einordnung dieser drei Feste in eine Art "Festkalender" des Departamento Lambayeque wünschenswert gewesen wäre, um ihren Stellenwert besser einschätzen zu können.

Die Arbeit gliedert sich neben Einleitung und Schluß in drei Hauptkapitel, die sich den einzelnen Festen widmen.

Mit der Entstehung der Feste in jeweils unterschiedlichen Zeitepochen und ihrer Existenz bis heute ist der historische Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen "Kontinuität und Wandel" eines jeden einzelnen Festes dargestellt werden. Die Besonderheit seiner Arbeit sieht der Verfasser darin, daß es sich um ortsspezifisch-religiöse Feste handelt, für die eine derartige Untersuchung bis zu diesem Zeitpunkt noch ausstand (S. 11, 14, 19). Betrachtet man jedoch die zeitliche Gliederung der drei Kapitel, in denen die Feste behandelt werden, so fällt auf, daß jegliche Zäsuren, die für die Geschichte des Vizekönigreiches und der Republik Peru relevant sind, fehlen. So ist das Jahr 1649, in das die erste "Erscheinung des Gotteskindes von Eten" fällt, eine wichtige Zäsur in der wirtschaftlichen Entwicklung der Region Lambayeque innerhalb einer 130jährigen expansiven Epoche dieses Gebietes. Um 1649 beginnt der Übergang von einer Periode, die durch die Konzentration des bewirtschafteten Landes und die Organisation der landwirtschaftlichen Produktion im großen Maßstab gekennzeichnet war, in die folgende, deren Charakteristika Intensivierung,

---

<sup>1</sup> Jaques Le Goff: *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart 1990.

Expansion und Prosperität waren.<sup>2</sup> Ein weiterer bedeutender Aspekt, der in der Arbeit nicht reflektiert wird, ist die Gegenreformation bzw. die katholische Erneuerung, die im 17. Jahrhundert einsetzte. Die Charakterisierung des 19. Jahrhunderts, in welchem die Unabhängigkeit von Spanien erlangt wurde, ist wenig prägnant und aussagekräftig (S. 66). Die zeitliche Gliederung des Verfassers richtet sich eher nach dem vorhandenen, chronologisch geordneten Quellenmaterial. So wird von vornherein die Möglichkeit verschenkt, die Feste in ihrer Beziehung zur sozialen, wirtschaftlichen und politisch-ideologischen Geschichte zu untersuchen und deren Kontinuitäten und Veränderungen innerhalb dieser größeren Zusammenhänge ursächlich und nachvollziehbar darzustellen sowie zu begründen.

Der Verfasser verwendet als Untersuchungsmethode die "historisch-ethnographische Datenanalyse" und betont damit seine Verbundenheit mit der wissenschaftlichen Tradition der oft so bezeichneten Bonner Schule, "die in erster Linie durch eine ethnohistorische Orientierung geprägt" war und "größten Wert auf eine exakte Datensammlung sowie eine kritische Analyse der zur Verfügung stehenden Quellen und der daraus gewonnenen Informationen legte" (S. 19). Die Anwendung dieser Methode unterscheidet seine Analyse – nach Ansicht des Verfassers – von anderen bis dahin angestellten Untersuchungen (S. 16). Die "historisch-ethnographische Datenanalyse" definiert Schmelz als "die möglichst präzise Rekonstruktion der Entwicklung kultureller Teilaspekte [...] von einem bestimmten Punkt in der Geschichte bis zur Gegenwart. Die gewonnenen historischen und aktuellen Daten werden dabei auf Strukturmerkmale, Veränderungsprozesse und Kontinuitätsfaktoren hin untersucht" (S. 19). Im Hinblick auf die Entwicklung der Ethnohistorie Perus erscheint die Charakterisierung dieser Methodik recht verkürzt und begrenzt. Ein wesentlicher Bestandteil der ethnohistorischen Methode ist eine Reinterpretation der Quellen, d. h. es besteht die Aufgabe, in der Anwendung ethnologischer Kategorien eine zweite Ebene der Quellenbetrachtung herauszukristallisieren und die Quellen damit nicht nur als historische Quellen, sondern auch als geschriebene und modifizierte "Geschichten" auf der Grundlage der mündlichen Informationen zu betrachten.<sup>3</sup> Aus dieser Sicht erscheint es zunächst einmal angebracht, unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der modernen Ethnologie und Geschichtswissenschaft die für die Thematik relevanten ethnologischen Kategorien zu definieren. Denn die vom Verfasser angestrebte Art und Weise der Arbeit mit den Quellen sollte ohnehin die Grundlage einer jeden historischen Disziplin sein. Die Kategorien bzw. die Schlüsselbegriffe werden in der Einleitung geklärt. Der Verfasser bestimmt zunächst den Begriff "religiöse Feste" sehr allgemein als "der wichtigste äußere Ausdruck des religiösen Lebens der Bevölkerung an der Nordküste Perus" (S. 11). Weiterhin betrachtet er diese Feste als einen Teil der "Volksreligiosität". Nimmt der Leser nun an, daß damit eine für die vorliegende Arbeit wesentliche Konzeption eingeführt wird, muß er sich getäuscht sehen. "Volksreligiosität" wird hier auf recht simple Art und Weise als "praktische Ausübung von persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubensvorstellungen und

---

<sup>2</sup> Susan Ramírez: *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque 1986.

<sup>3</sup> Franklin Pease G. Y.: "Apuntes sobre la Etnohistoria peruana actual", in: *La Cuestión Rural en el Perú*, Lima 1983, S. 136.

religiösen Traditionen" definiert (S. 12). Den "gesetzlichen" Rahmen für die Volksreligiosität aber, der für den "praktischen Vollzug" der Religion Raum läßt, bilden die offiziellen kirchlichen Glaubensvorstellungen, was immer wieder zu Konflikten mit der Kirche führt, wie am Beispiel der Feste dargestellt wird (S. 12/13).

Schmelz erwähnt zwar, daß es zu diesem Konzept in Peru "zahlreiche Publikationen mit sehr verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen und recht unterschiedlichem Informationswert" gibt (S. 16), läßt aber den Leser darüber hinaus im Unklaren.

Im Text lassen sich noch zwei weitere Hinweise auf das Verständnis des Verfassers von "Volksreligiosität" finden. So schreibt er (S. 46/47): "Die Franziskaner legten mit der Einrichtung eines Festes zu Ehren der Erscheinung des Gotteskinds einen wichtigen Grundstein für eine Religiosität des Volkes, eine Religiosität, die mit einer ausgeprägten Fröhlichkeit, mit Feiern praktiziert werden konnte und nicht nur im Verkünden von Lehren und Glaubenssätzen bestand." Und weiter (S. 108) : "Die Ereignisse von Eten [Konflikt mit der Kirche bei der Organisation des Festes — K. N.] stützten sich vor allem auf die starke Kraft der Religiosität, die von der Bevölkerung selbst gestaltet wird (die sog. 'Volksreligiosität') und sich von der offiziellen, von der Amtskirche determinierten Religiosität abhebt." Die Allgemeinheit und Verschwommenheit der Begriffserklärung von "Volksreligiosität", womit letztlich gar nichts ausgesagt wird, was zur inhaltlichen Klärung hätte beitragen können, wird hier besonders deutlich. Man kommt nicht umhin, sich bei dieser gewissermaßen als zeitlos postulierten Gefühlsqualität der Menschen an Vorstellungen erinnert zu fühlen, die sich mit dem "Volksgeist" verbinden. Schmelz behauptet praktisch als ein Fazit seiner Untersuchung, "daß die tiefe Religiosität dieser Menschen, die nicht nur in den religiösen Festen eine bedeutende Rolle spielt, sondern ein ständiger Begleiter des täglichen Lebens ist, in den verschiedenen Zeiten bis heute gleich geblieben ist" (S. 324). Volksreligiosität wird gleichsam als eine "religiöse Inspiration" des "Volkes" verstanden. Außerdem kann das Verhältnis zwischen der Einrichtung eines Festes durch eine kirchliche Institution und "Volksreligiosität", die sich in diesem Fest ausdrückt, nicht geklärt werden. Inwiefern kann man unter solchen Voraussetzungen überhaupt von Volksreligiosität sprechen, bzw. wodurch entwickelt sich so etwas wie Volksreligiosität?

Den Beitrag der Ethnologie zum Konzept der "Volksreligiosität" sieht der Verfasser in den "ethnographische(n) Beschreibungen" der Gegenwart und in den "möglichst präzise(n) Rekonstruktionen ethnographischer Gegebenheiten [was immer das ist — K. N.] in der Vergangenheit". Auf dieser Grundlage könne dann die "theoretische Auseinandersetzung mit einer so komplexen Thematik, wie sie die Volksreligiosität darstellt", erfolgen (S. 13). Jedoch sind reine "ethnographische Beschreibungen" und Konstruktionen ohne einen theoretischen Hintergrund, so wie sie hier dargeboten werden, schlichtweg langweilig. Die "präzisen" Informationen können auch zu weit gehen und der Lächerlichkeit preisgegeben werden, z. B., wenn erwähnt werden muß, daß die Figur des Gotteskinds, die in einer Prozession durch die Straßen getragen wird, zuvor mit dem Staublappen gereinigt wird (S. 127). Es fehlen eine konzeptionelle und theoretische Einordnung der Thematik sowie eine zentrale theoretische Fragestellung (denn die nach der Volksreligiosität ist es nicht, wie anhand der Begriffsklärung gezeigt wurde). Auf der Grundlage von schriftlichen, oftmals schwer zugänglichen und nur lokal verbreiteten Quellen, Fotos, mündlichen Informationen und eigener Beobachtung (S. 21) wird tatsächlich eine Unmenge an beschreibendem

Material zusammengetragen. Wenn daneben auch noch eigene "vage" Schätzungen der Bevölkerungszahl in Motupe im Jahre 1990 angeführt werden, so wäre es doch interessant zu erfahren, worauf diese Schätzungen beruhen (vgl. S. 156). Vermissen wird die integrierende Idee, die all die zusammengetragenen Daten hätte auffangen können.

Das "Wunder" bzw. das "Wunderbare", worin die Feste ihren Ursprung haben, ist ein Aspekt, der in der Arbeit in keiner Weise zum Tragen kommt, abgesehen davon, daß es eben "geschieht". Der Verfasser reflektiert somit "Wunder" auf die gleiche Art wie die an den Ereignissen beteiligten Personen. Besonders Jaques Le Goff (1990) hat sich mit der Struktur des abendländischen "Übernatürlichen" im 12. und 13. Jahrhundert beschäftigt und äußert sich zur Rolle des "Wunderbaren" in einer monotheistischen Religion. Das spezifisch christliche Wunderbare ist danach nur ein Bereich des Übernatürlichen, das Wunder nur ein Element des Wunderbaren. Die Kirche drängte allmählich einen Großteil des Wunderbaren in den Bereich des Aberglaubens ab, indem sie das christliche Übernatürliche von den Elementen des Wunderbaren (vorchristliche Ursprünge und das "satanische" Übernatürliche) befreite. "Nun gibt es im christlichen Wunderbaren, im *miraculum*, einen einzigen Urheber, nämlich Gott, und genau hier stellt sich das Problem des Wunderbaren in einer monotheistischen Religion. Zudem liegt im *miraculum* eine Reglementierung des Wunderbaren vor. Es handelt sich um eine Kontrolle und eine Kritik des Wunders, die das Wunderbare im äußersten Fall zum Verschwinden bringt, und außerdem um eine Tendenz, das Wunderbare zu rationalisieren und ihm insbesondere — in größerem oder kleinerem Ausmaß — ein wesentliches Charakteristikum zu nehmen: die Unvorhersehbarkeit" (Le Goff 1990: 45 f.).

Von Le Goff ausgehend ließen sich das Konzept der Volksreligiosität sowie die Beziehung Volksreligiosität — Kirche und die daraus entstehenden Konflikte erschließen. Bleibt man jedoch wie der Autor ausschließlich auf der Oberfläche der Beschreibungen und Berichte, dann ist auch aus den Quellen nicht mehr zu erfahren, als diese auf ihrer "zuoberst liegenden Ebene" aussagen (vgl. die von Schmelz verwendeten schriftlichen Quellen über das Wunder von Eten). Die Quellenaussagen sind somit praktisch schon die reflektierten und "verwissenschaftlichten" Aussagen des Verfassers. Der Blick der Quellen auf die Erscheinung des Gotteskinds in der Kirche von Eten scheint auch der des Verfassers zu sein (S. 30 - 38). Sorgfalt verwendet er auf die Festlegung des Datums der Erscheinung (S. 62). Im übrigen ist die Art und Weise der Gestaltung und Formulierung des Fragebogens, mit dessen Hilfe die Kirche die Untersuchung der Erscheinung durchführen ließ, nicht nur typisch für diese spezielle Befragung — wie Schmelz meint —, sondern sie entspricht vielmehr dem Stil der "interrogatorios" im allgemeinen, die im 16. und 17. Jahrhundert angefertigt wurden.

Die einzelnen Feste in den drei Hauptkapiteln werden nach dem folgenden Schema beschrieben: Organisation, Durchführung, Ablauf, Teilnehmer, Hilfsmittel, Finanzen und Bedeutung. Prinzipiell sind alle Feste durch eine oder mehrere Prozessionen und durch ein diese begleitendes Programm charakterisiert. Für das Fest von Eten (S. 27 - 152) beschreibt der Autor die Verschmelzung vorspanischer und iberischer Elemente in der Prozession (S. 53/54). Kontinuität und Wandel des Festes untersucht er im Resümee in bezug auf Struktur, Organisationsform und Bedeutung des Festes. In der Form der Organisation stellt er den größten Wandel fest. In den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts oblag die Organisation

einem "Comité", was für einen beginnenden Verweltlichungsprozeß spricht. Schmelz widmet sich ausführlich der Funktionsstruktur des Komitees. Der Grad der Abhängigkeit des Komitees von der Kirche war in den verschiedenen Epochen unterschiedlich groß. Bei Konflikten um die Federführung in der Organisation eines solchen Festes — durch die Kirche oder durch ein weitgehend unabhängiges "Comité" — ging es im wesentlichen um die Verwendung der kommerziellen Einkünfte des Festes im öffentlichen oder im kirchlichen Bereich. Erhalten blieb die Struktur des Festes, das sich in den "Día de Vispera" und den "Día Central" gliedert. Die Dauer des Festes dehnte sich bis auf vier Tage in der Gegenwart aus. Außerdem wird nun auch eine Halbjahresfeier begangen. Es veränderten sich die Zusammenstellung der Prozessionsfiguren sowie einige ihrer formalen Aspekte; die Zahl ihrer Tanz-, Symbol- und Heiligenfiguren wurde geringer. Hatte die Prozession im 17. Jahrhundert einen darstellenden Charakter, der die Zuschauer eher passiv teilnehmen ließ, so begleiten diese heute das Gotteskind im Rahmen der Prozession. Für das 18. Jahrhundert wird dem Fest "Dekadenz" bescheinigt. Es wird aber nicht klar, was darunter verstanden werden soll.

Das Fest zu Ehren des Kreuzes von Chalpón, das in Motupe gefeiert wird (S. 153 - 243), wurde im Gegensatz zu Eten nicht von einer Institution oktroyiert. Dieses 1868 gefundene Kreuz ist eines von jenen, die von einem Einsiedler errichtet worden waren, der in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Bergen der Umgebung lebte. Man sagt diesen Kreuzen Wunderkraft und die Fähigkeit nach, die umliegenden Orte zu beschützen. Das erwähnte Kreuz wird in einer Prozession von der Höhle, in der es gefunden wurde, bis zum Ortskern von Motupe und wieder zurück getragen, begleitet von Messen, Musik, einem Feuerwerk und seit dem 20. Jahrhundert auch von einem "zivilen Rahmenprogramm" (S. 237). Auch an diesem Beispiel zeigt Schmelz anhand der Organisation des Festes den Konflikt zwischen der Kirche und den Bewohnern der Ortschaften auf, der sich vor allem für die jüngere Vergangenheit und die Gegenwart belegen läßt. Die Gründungen von "Comisiones Multisectorales" verweisen jeweils darauf, daß die Kirche einen Großteil ihres Einflusses verlor, was in Motupe bis zum offenen Bruch zwischen Kirche und Organisationskomitee und zum Verzicht darauf führte, Messen abzuhalten. Das Neue an der Organisation bestand darin, daß die Mitglieder der Organisationskommission öffentlich gewählt wurden und die Einnahmen des Festes in den sozialen Bereich flossen. Gleichermäßen intensivierte sich die Zusammenarbeit mit den politischen Institutionen (S. 239 - 241). Ab 1984 hatte die Kirche jedoch wieder ihren bestimmenden Einfluß zurückerlangt. Es wurden auch wieder Messen abgehalten. Am Beispiel des Festes in Motupe macht Schmelz den sozialen Bezug am deutlichsten. Und das Fest von Olmos (S. 244 - 304) veranschaulicht, daß nicht das Alter eines Festes für seine Beliebtheit und Bedeutung entscheidend ist. Es bietet ein Beispiel dafür, daß ein neu entstandenes Fest eines mit einer viel längeren historischen Tradition verdrängen kann. Ansonsten ist dieses Fest dem von Motupe sehr ähnlich (S. 299 - 300).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß es bei der Darstellung der einzelnen Feste und ihrer historischen Entwicklung mehr um die formalen, sachlichen Komponenten dieser Ereignisse geht, weniger um die beteiligten Menschen und schon gar nicht um "Volksreligiosität". Die Feste scheinen eine selbständige und von anderen Lebensbereichen unabhängige Geschichte anzunehmen. Eine Strategie für die Erarbeitung derartiger Themenstellungen bietet seit einigen Jahren die "Mentalitätengeschichte", die, hervorgegangen aus der Schule

der "Annales", vielfältige Anregungen aus der französischen Ethnologie aufgenommen hat. Seitdem hat die Mentalitätengeschichte auch einen großen Einfluß auf die peruanische Ethnohistorie genommen.<sup>4</sup> Ein Schwerpunkt bei diesen Autoren ist vor allem die Veränderung von Mentalitäten im Laufe der Jahrhunderte.<sup>5</sup> Es geht dabei um "kollektive Weltansichten, Vorstellungen und Einsichten zu fundamentalen Lebenssituationen, zu gesellschaftlichen Institutionen und Machtverhältnissen, um Sinnstrukturen und Rationalitäten kollektiven Verhaltens sowohl bei Ereignissen wie bei der Bewältigung lebensweltlicher Situationen zu ergründen".<sup>6</sup> Ein zentrales Thema ist die Analyse des kirchlichen Verhaltens und der Frömmigkeit sowie der großen Bedeutung der Kirche als normensetzende, den Alltag prägende und durchdringende Instanz.<sup>7</sup> Es ist unverständlich, warum bei einem derartigen Thema auf dieses Konzept gänzlich verzichtet wurde.

Das Verständnis des Verfassers von "Ethnohistorie" und der von ihm angewandten Methode verwehren ihm weiterführende Fragestellungen wie die nach der "historischen Subjektivität" des Menschen,<sup>8</sup> die zu einem Konzept der Volksreligiosität hätten führen können.

Karoline Noack

*Die Tragödie vom Ende des Atahualpa. Ein Inkatheater aus dem 16. Jahrhundert.* In Anlehnung an die von Jesús Lara herausgegebene Ausgabe, Cochabamba 1989, ins Deutsche übersetzt und neu bearbeitet von Britta Hemshorn de Sánchez. Berlin: Verlag Clemens Zerkling 1992. 180 Seiten, 15 Abbildungen.

"Ach, du Pizarro, Huiracocha,  
gierig nach Silber und Gold,  
der du unseren Inka getötet hast,  
du wirst eines traurigen Todes sterben!  
Auf daß deine machtvolle Größe  
für immer vergehe.  
Bärtiger Feind, Huiracocha,  
du wirst als Beute der Reue leben." (S. 125)

Das Büchlein ist über den Rahmen der Diskussion über das Jahr seines Erscheinens 1992 hinaus von Bedeutung, da es sich mit einem bemerkenswerten Beispiel der Auseinan-

---

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Manuel Burga: *Para que aprender la historia en el Perú*, Lima 1993; Juan Dejo: "Mentalidades: teoría y praxis para su aplicación a la historia del Perú", in: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Bd. 15, Lima 1988; Alberto Flores Galindo: *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima 1987; Rolando Mellafe: "Historia de las mentalidades: una nueva alternativa", in: *Cuadernos de Historia*, No. 2, Santiago de Chile 1982.

<sup>5</sup> Burga (1993: 21).

<sup>6</sup> Heide Wunder: "Mentalitätengeschichte", in: *Fischer-Lexikon Geschichte*. Frankfurt 1990, S. 72.

<sup>7</sup> Wunder (1993: 75).

<sup>8</sup> Ulrich Raulff (Hrsg.): *Mentalitäten-Geschichte*, Berlin 1989.

dersetzungen zwischen den Eroberern und der autochthonen Bevölkerung befaßt, die mit der sogenannten Entdeckung Amerikas 500 Jahre vorher begonnen hatten.

Entgegen dem Hinweis im Untertitel, der Frau Hemshorn de Sánchez nur als Übersetzerin und Bearbeiterin des indianischen Theaterstücks ausweist, kann man erkennen, daß sie eine umfängliche Analyse dieses Zeitdokuments aus der frühen Kolonialzeit vorgenommen hat. Sie geht dabei weit über das hinaus, was der bolivianische Schriftsteller Jesús Lara ursprünglich zu diesem *wanka* zu sagen hatte, dem indianischen Trauergesang zu Ehren eines verstorbenen Helden mit szenischer Gestaltung. Sie entwickelt einleitend Bemerkungen über Sprache, Dichtung und Theater der Inka. Dann gibt sie eine Zusammenfassung des vorgestellten Stückes und wägt die einzelnen zumindest teilweise bekannten Textvarianten gegeneinander ab. Dies sowie die Diskussion über die Art von deren Aufführung und dazu ihre Überlegungen zum Alter des Stückes umfassen immerhin 55 Seiten. Erläuterungen, Anmerkungen und Literaturverzeichnis machen noch einmal 50 Seiten aus, so daß man feststellen kann: hier liegt nicht nur eine Übersetzung vor, sondern ein eingehender Versuch, ein Theaterstück über die Inka aus der fremdartigen Welt der indianischen Ureinwohner der Anden des 16. Jahrhunderts für eine deutschsprachige Leserschaft zu erschließen. Dabei verzichtet die Herausgeberin im Gegensatz zu Lara auf den Vergleich mit dem europäischen Theater (171), während sie jedoch Beziehungen zu den künstlerischen Ausdrucksformen aufzeigt, die von den spanischen Eroberern in Peru eingeführt worden sind. Wenn sich die Herausgeberin auch auf eine Übertragung aus der spanischsprachigen Form nach Lara konzentrieren kann, so kommen ihr doch ihre Erfahrungen in der Interpretation von religiösen Fragen und ihr Einblick ins Quechua zugute. So vermag sie eine Welt von Glauben und Hoffnung der indianischen Darsteller und Zuschauer zu erschließen, deren Komplexität mit einer einfachen, wenn auch akribischen Übersetzung des überlieferten Textes nicht ohne Schwierigkeiten zu erkennen wären.

Sie geht auf die Frage ein, welche Rolle *taki* als von Musik und Tanz bestimmtes Ritual einer Umbruchszeit (*pachacuti*) für die indianischen Menschen gespielt hatte. Sie zeigt auf, welche soziale Kritik und messianische Hoffnung in den symbolischen Siegen der einzelnen Rituale steckt. Zudem geht sie darauf ein, welche Bedeutung der Unterdrückung indianischen Theaters im Rahmen der "extirpación de la idolatría", der Ausrottung des sogenannten Götzendienstes, zukam. Mit der Herausgeberin kann man daher die Auffassung teilen, daß es erstaunlich ist, wie dieses Theaterstück, das die geschichtlichen Ereignisse in Peru aus indianischer Perspektive schildert und sehr viel Wissen über andine Weltanschauungen in sich birgt (57), geduldet worden ist (54). Und dies, obwohl es doch eine deutliche indianische Kritik an der bestehenden Kolonialordnung darstellt, noch dazu mit einem Appell, Widerstand zu leisten. Dies verwundert um so mehr, als es offenbar in spanischsprachigen und Quechua-Varianten existiert hat und aufgeführt worden ist.

Die Herausgeberin geht auf eine Fülle interessanter Details ein, die den Schock des Aufeinanderpralls der verschiedenen Kulturmuster aus dem Blickwinkel der Indianer kennzeichnet. So ist unter anderem hervorgehoben, daß die fremdartige, für die Inka unverständliche Sprache der Spanier teilweise damit gekennzeichnet wird, daß die Akteure nur stumm die Lippen bewegen oder sich nur ganz kurz und brüsk äußern. Erläutert wird, warum die Schriftstücke und Bücher der Spanier mit einem "bekritzeltten Maisblatt" verglichen werden. Sie erörtert die Rolle des Priesters als Träumer und Traumdeuter und damit

Mittler zwischen Göttern und Menschen. Sie richtet aber auch die Aufmerksamkeit auf die synkretistischen Formen wie die Einbeziehung von Marienhymnen und das Auftreten des Teufels. Sie kann sie als Anleihen aus den Mysterienspielen der frühen Kolonialzeit kennzeichnen. Zusammenfassend stellt sie fest: "Pizarros Todesurteil, Tod und die typisch indianische Strafe (Verbrennen der Leiche, der Familie und des Besitzes) symbolisierten den Sieg über die Kolonialherren, eine Vorwegnahme des in der Zukunft Erhofften, das ja auch im Fluch des Atahualpa und in seinen Abschiedsreden zum Ausdruck kommt" (37).

Besonders erläutert sie diese Schlüsselfigur für das Verständnis der indianischen Gedanken und Hoffnungen: Atahualpa, der im Glauben an die Rückkehr als Inkari und die Wiedererrichtung inkaischer Macht Verklärung erfahren hat — über die bezeugten Handlungen der historischen Persönlichkeit hinaus. Abweichend von der Überlieferung durch die Spanier wird in dem Stück beispielsweise das Versprechen von Atahualpa, Pizarro Gold zu liefern, viel weiter gegriffen: "Wenn du Gold und Silber wünschst, gebe ich es dir sogleich, so viel, daß die ganze Gegend bedeckt wird, bis dorthin, wohin der Wurf meiner Schleuder reicht" (102). Und Atahualpa wird auch als derjenige aufgefaßt, der mit seinem Fluch die Situation von Ausbeutung und Unterdrückung in der frühen Kolonialzeit vorwegnimmt, als er erfährt, daß er seiner Macht und seines Lebens beraubt werden soll: "Bärtige Feinde, von heute an werdet ihr viel zu erleiden haben; das Gold und Silber, das es gegeben hätte, verstecke dich im Innern des Steines, und falls etwas übrig bliebe, so verwandle es sich in Asche. Überfluß, verberge dich, Armut, stell dich ein. Jener, der auf Gold aus ist, soll es mit seiner Anstrengung finden, indem er Sklavenschweiß fließen läßt" (102). So wird Atahualpa zu einem *wanka* in der neuen, erweiterten Auffassung des Begriffs als Wirkkraft und Beschützer der indianischen Menschen der Zentralanden. Dies geht so weit, daß in dem Stück die Überwindung der Herrschaft der Fremden vorhergesagt wird: "Aber meine Söhne, die, die kommen werden, und die sich in Zukunft erinnern, daß dies das Land Atahualpas war, ihres Inka, ihres Vaters und ihres einzigen Herrn, werden von hier all die bärtigen Feinde, die gierig nach unserem Gold und Silber herkamen, vertreiben und erreichen, daß sie in ihr Land zurückkehren" (112).

Die Herausgeberin rekonstruiert den Werdegang des Stückes zusammenfassend folgendermaßen: "Nach dem Tod des Atahualpa wurden zunächst Klagelieder gesungen. Aus ihnen erwuchs die Elegie vom Tode des Atahualpa und schließlich die Tragödie. [...] Schließlich fixiert wurde es vermutlich zwischen 1544 und 1555 zu der Zeit, als Sayri Tupac noch ein 'Rebell' war" (59 f.).

Diese Datierung anhand der Stellung des Sayri Tupac, der im Theaterstück eine positive Rolle spielt, später von indianischer Seite aber als Verräter betrachtet und 1560 vergiftet worden ist, kann als besonderes Verdienst der Herausgeberin angesehen werden.

Bezeichnend ist, daß so wenige Jahre nach der Zerschlagung der Inkaherrschaft bereits deren Verherrlichung in einem solchen Text dokumentiert ist. Dort heißt es von Atahualpa, der zum Begriff des Inka an sich geworden war: "Hast du etwa nicht gesehen, daß er in seinem Land seine zahllosen Untertanen inmitten des Glücks und der Freude und der beständigen Eintracht mit seinem freundlichen Wort regierte?" (127). Obwohl in dem Stück auf die Erbstreitigkeiten mit Atahualpas Bruder Huaskar eingegangen worden ist (99), spielte das für die Überhöhung der Person des Atahualpa in der Auffassung der Nachfahren seiner Untertanen keine einschränkende Rolle.

Mit dem *wanka* vom Ende des Atahualpa ist ein bemerkenswertes Beispiel indianischen Denkens auf uns gekommen, das durch die Tatsache nahe verwandter Varianten in verschiedenen Teilen des zentralandinen Raums die Treue mündlicher Tradierung bezeugt, die schriftlicher Fixierung vorausging. Bekanntlich existieren wenige Zeugnisse historisch-mythologischer dramatischer Literatur aus Altamerika. Aus Peru sind diese Zeugnisse noch rarer als aus dem mesoamerikanischen Raum. Den Text eines solchen Dokuments einem deutschsprachigen Leserkreis mit einer Fülle von erläuternden Bemerkungen und einigen Fotos — unter anderem von modernen Aufführungen in dörflichem Milieu — erschlossen zu haben, gebührt der Herausgeberin und dem Verlag besonderer Dank.

Ursula Thiemer-Sachse