

Fachbereich 01: Katholisch - Theologische Fakultät

Seminar für Kirchengeschichte



Abteilung Mittlere und Neuere Kirchengeschichte / Religiöse Volkskunde

Seminar: Die christl. Kirchen und ihre Missionen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert

Leitung: Prof. Dr. Wolfgang Breul, Prof. Dr. Johannes Meier, Dr. Christoph Nebgen

Semester: Wintersemester 2012/13

Die *colloquios* des Bernardino de Sahagún
unter besonderer Berücksichtigung der
terminologischen Akkomodation

Tobias R. Schrörs OP

Gartenfeldstr. 2, 55118 Mainz

tschroer@students.uni-mainz.de

06131 – 143 167 53

4. Fachsemester

Diplomstudiengang

Kath. Theologie

Einleitung	2
1. Eroberung und franziskanische Mission Mexikos im 16. Jahrhundert	4
2. <i>Colloquios</i>	7
2.1 Bernardino de Sahagún	7
2.2 Exkurs: Die Historia general	7
2.3 Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der <i>colloquios</i>	9
2.4 Inhaltsangabe.....	11
3. Terminologische Akkomodation.....	13
3.1 Akkomodation und Inkulturation	13
3.2 Gottesbezeichnungen in den <i>colloquios</i>	16
4. Schlusswort	19
Literaturverzeichnis.....	21
Quellen	21
Sekundärliteratur	21

Einleitung

Die christlichen Lieder der neuen Welt mussten im Rhythmus der Indios erklingen, damit sie gläubigen Herzens gesungen werden konnten.¹ Es ist das Verdienst der kooperativen Übersetzungsleistung von Missionaren wie Bernardino de Sahagún, dass die aztekische Kultur in Mexiko den Takt der Verkündigung mitbestimmen konnte. Ihrem Inhalt jedoch sah sie sich so hilflos ausgeliefert, wie den Reitereien ihres blutigen Eroberers Cortés.

Wie Wort und Note gewohnter Lieder aber untrennbar miteinander verbunden zu sein scheinen, so untrennbar sind genuin aztekische Kultur und Religion. Von hier her wird verständlich, warum die aztekischen Priester in dem als *colloquios* bezeichneten Religionsgespräch von 1524 den Priestern ihrer Eroberer sagten: „tel ca teteu in omjcque“².

Die irenisch gesinnten Franziskaner sahen sich gezwungen, gewaltsam die aztekischen Tempel zu zerstören, um den barmherzigen Gott predigen zu können. Bald erkannten einige, dass nach dem Feuer des Umbruchs ein mühsamer Weg der Inkulturation beschritten werden musste, um die Menschen zu jenem Gott zu führen, der schon vor den Missionaren da war³. Die Wunden und das Ringen um die Identität kolonialisierter und missionierter Völker sind noch heute spürbar und haben ihre Anwältin in der Befreiungstheologie gefunden.

Es trifft sich gut, zum 50. Jahrestages des Beginns des II. Vaticanums, das „Gaudium et spes“ und „Lumen gentium“ hervorbrachte, eine Quelle betrachten zu können, die durch das Moment der terminologischen Akkomodation als Wetterleuchten des Inkulturationsprozesses gedeutet werden kann. Das Christentum inkarniert sich in der Menschheit nach Weise der Menschen, deren Menschsein sich maßgeblich in kulturellem Schaffen und Verhalten äußert.

¹ Vgl. Berger, 76. Für: Berger, Uta, Mission und Sprache – Bernardino de Sahagún als Autor, in: Wissenschaft und Weisheit 74 (2011) 55/104, hier: 76.

² „Sind doch die Götter auch gestorben.“, *Colloquios mex.*, V. 927. Für: Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina cristiana* [mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung, nach Versen zitiert, T.S.], in: Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko. Übers. von Walter Lehmann. Aus d. Nachl. hrsg. von Gerdt Kutscher (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 3), Stuttgart 1949, 71/134, hier: V. 927.

³ Vgl. den Titel des 1991 auf Deutsch erschienen Buches von Leonardo Boff, Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1991.

Die vormalige Mission, die heute Evangelisierung genannt wird, bleibt eine dringende Aufgabe in einem das Christentum exkulturierenden Europa. Einer neuen Welt, deren Rhythmen angehört werden müssen.

Auf zwei ausführliche Bibliographien zu Bernardino de Sahagún und ihn betreffende Sekundärliteratur bei Nicolau D’Olwer⁴ und Miguel León-Portilla⁵ weist Uta Berger in ihrem 2011 erschienenen Aufsatz⁶ hin.

Eine detaillierte Darstellung der Editionen der *colloquios* wird in „2.3 Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte“ unternommen. Zu den maßgeblichen Monographien über die *colloquios* gehören die Dissertation Hans Wißmanns aus dem Jahr 1977⁷ und eine Monographie des Franzosen Christian Duverger, die zehn Jahre später erschien⁸. Mit den *colloquios* haben sich im deutschsprachigen Raum zuletzt vor allem Uta Berger (2011)⁹, Mariano Delgado (2008)¹⁰ und Martin Lütticke (1995)¹¹ befasst. Für wertvolle Beiträge zu den *colloquios* in dem von Michael Sievernich herausgegebenen Band „Conquista und Evangelisation“, seien Jakob Baumgartner¹²

⁴ D’Olwer, Luis Nicolau: Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590). Historiadores de America. México D.F. 1952, 205-207.

⁵ León-Portilla, Miguel: Bernardino de Sahagún, First Anthropologist. Transl. by Mauricio J. Mixco. Norman 2002, 291-293.

⁶ Vgl. Berger, 55.

⁷ Wißmann, Für: Wißmann, Hans, Die „Colloquios“ des Padre Fray Bernardino de Sahagún als religionsgeschichtliche Quelle, Heidelberg 1977.

⁸ Duverger, Für: Duverger, Christian, La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne, Paris 1987.

⁹ Berger, Uta, Mission und Sprache – Bernardino de Sahagún als Autor, in: Wissenschaft und Weisheit 74 (2011) 55/104.

¹⁰ Delgado, Für: Delgado, Mariano, „Den Fußspuren unseres Vaters Franziskus folgend“. Licht und Schatten der frühneuzeitlichen Franziskaner-Mission in Lateinamerika und auf den Philippinen, in: ZMR 92 (2008), 309/329.

¹¹ Lütticke. Für: Lütticke, Martin, „Auch wir sind Menschen so wie ihr.“ Eine missionstheologische Untersuchung zum Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524, in: Wissenschaft und Weisheit 58 (1995) 3/52.

¹² Baumgartner, Für: Baumgartner, Jakob, Evangelisierung in indianischer Sprache. Die Bemühungen der Ordensleute um das wichtigste Hilfsmittel zur Verkündigung der Frohbotschaft und zur Unterweisung im christlichen Leben, in: Sievernich, Michael u.a. (Hg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 313/347.

und Arnulf Camps¹³ hervorgehoben. Erwähnung finden die *colloquios* freilich in ungezählten weiteren Publikationen, die die Mission Mexikos behandeln. Befreiungstheologen wie Leonardo Boff sind hier natürlich mit eingeschlossen.

1. Eroberung und franziskanische Mission Mexikos im 16. Jahrhundert

Die Königreiche Portugal und Spanien bereiteten dem Aufschwung der Mission seit dem 15. Jahrhundert durch ihre Entdeckungsfahrten und Eroberungsunternehmen den Weg. 1456 bzw. 1508 erhielten sie von den Päpsten Calixtus III. und Julius II. den Missionsauftrag und das Patronatsrecht¹⁴.

Im Jahr 1519 erreichte der spanische Eroberer Hernán Cortés mit 550 Fußsoldaten und 40 Reitern die mexikanische Küste und eroberte am 8. November d. J. Tenochtitlan¹⁵, die Hauptstadt des Aztekenreiches. Lütticke spricht unter Bezugnahme auf Todorov von einem „Blutbad“, das die Spanier dort angerichtet hätten.¹⁶ Die Gründe für den kriegerischen Erfolg waren erstens die anfängliche Identifizierung des Cortés mit dem zurück erwarteten, vergöttlichten Priesterkönig Quetzalcóatl durch den Aztekenherrscher Moctezuma, zweitens die Schwäche der Azteken aufgrund interner Streitigkeiten und drittens die waffentechnische Überlegenheit der Eroberer.¹⁷

Als die ersten franziskanischen Missionare in Mexiko ankamen, lagen die kriegerischen Ereignisse noch nicht weit zurück. Die Mission der Franziskaner nahm 1493 im Karibischen Raum ihren Anfang und weitete sich ab 1523 auf Mexiko aus.¹⁸ Einer Vorhut von drei Brüdern folgend, trafen 1524 die *doce frailes* (zwölf Brüder)

¹³ Camps, Für: Camps, Arnulf, Begegnungen mit indianischen Religionen. Wahrnehmung und Beurteilung in der Kolonialzeit, in: Sievernich, Michael u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation*. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 348/372.

¹⁴ Die Namen der entsprechenden Bullen lauten „Inter cetera“ und „Universalis Ecclesiae Regimen“. Vgl. Meier, 268. Für: Meier, Johannes, Die Evangelisierung der Neuen Welt. Ihr Anteil an der Evangelisierung Nord-, Mittel- und Südamerikas in der Frühen Neuzeit, in: *Wissenschaft und Weisheit* 74 (2011) 268/281, hier: 268.

¹⁵ Das heutige Mexico-Stadt.

¹⁶ Vgl. Lütticke, 15.

¹⁷ Vgl. ebd., 15/16.

¹⁸ Vgl. Meier, 269/270.

in Tenochtitlan ein¹⁹.²⁰ Unter ihnen ihr Oberer, Martín de Valencia, und Toribio de Benavente.²¹ Unmittelbar nach ihrer Ankunft kam es zu den *colloquios* mit aztekischen Vornehmen und Priestern²², die Gegenstand dieser Arbeit sind. Sie bilden den Auftakt der systematischen *conquista espiritual* in Mexiko, die als die jüngere Schwester der *conquista* angesehen werden kann. Es wird im Blick zu behalten sein, inwieweit diese beiden Geschwister sich unterscheiden und inwieweit sie ihre gemeinsame Herkunft in zeitlicher, örtlicher und ideeller Hinsicht verleugnen können.

Der weitere Verlauf der franziskanischen Mission in Mexiko wurde strukturell unterstützt durch die Errichtung von Missionsbezirken und der Gründung der ersten vier Häuser. 1534 wurde das Missionsgebiet zur „Provinz vom heiligen Evangelium“ erhoben. In Massentaufen wurden zwischen 1524 und 1532 etwa 1.200.000 Indios getauft.²³

Die *conquista espiritual* stand unter anderem in der Spannung von irenischem Geist und Heilsdruck. Die *colloquios* sind ein beredtes Beispiel für die friedliebende Haltung der ersten Franziskaner. Johannes Meier beurteilt die anfängliche Lage wie folgt:

Die Zwölf kamen mit irenischem Geist (...) und sahen ein viele Werte des Evangeliums bereits lebendes Volk.²⁴

Paradox mag erscheinen, dass der irenische Geist der *doce frailes* das gewaltsame Vorgehen gegen aztekische Kultstätten nicht verhinderte. In dieser Hinsicht kann das franziskanische Programm einer *conquista espiritual* angefragt werden.²⁵

Ein Blick auf die geistigen Strömungen, die die Missionare trieben, macht das Paradoxon plausibler. Lütticke referiert drei Aspekte, die von der Bey und Delgado namhaft gemacht haben: Die franziskanische Spiritualität, der Millenismus und der Humanismus. Die Spaltungen, die sich durch die Geschichte des Franziskanerordens ziehen, rühren von der friedliebenden Armutsbewegung her, in der sich der

¹⁹ Die *doce frailes* trafen zunächst im Hafen von San Juan de Ulúa ein und zogen von dort aus ins Hochland. Sie stammten aus der Kustodie St. Gabriel in der Extremadura. Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. ebd., 271.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. Lütticke, 19.

²³ Vgl. ebd., 18.

²⁴ Meier, 271.

²⁵ Vgl. Sievernich²⁰⁰⁹, 75. Für: Vgl. Sievernich, Michael, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, hier: 75.

spirituelle Reformeifer einiger Franziskaner ausdrückte. Die ersten Missionare entstammten alle der spanischen Reformprovinz in Estremadura. Toribio de Benavente beispielsweise wurde bald von den Indios Motolinía²⁶ genannt, weil er das Armutsideal verkörperte.²⁷

Die *doce frailes* bekämpften aus Furcht vor Synkretismus die Idolatrie und zerstörten die aztekischen Tempel.²⁸ Sie wollten rasch „das Ideal einer neuen, armen und apostolischen Urkirche“²⁹ verwirklichen, denn sie trieb eine „eschatologische Ungeduld“³⁰, die auch als Millenismus oder Chiliasmus bezeichnet wird.³¹ Ihr Generalminister greift in einem Brief an die *doce frailes* vom 30. Oktober 1523 das Motiv der „elften Stunde der Welt“ auf, um die Dringlichkeit der Mission zu untermauern.³² Es ist anzunehmen, dass Joachim von Fiore mit seiner Geschichtstheologie Pate für dieses apokalyptische Bewusstsein stand.³³

Der Humanismus geht in seiner christlichen Variante auf Erasmus von Rotterdam zurück und transformiert die Rückbesinnung auf die Antike zu einer Rückbesinnung auf Exegese und Patristik. Das humanistisch geprägte Menschenbild führte, so Lütticke, zur Entfaltung der franziskanischen Missionsarbeit in Bildung und Erziehung.³⁴ Der Franziskaner Bernardino de Sahagún, der die *colloquios* niederschrieb, ist in dieses Denken einzuordnen.

Scheinbar widersprüchliche Phänomene wie die Zerstörung aztekischer Kultstätten bei gleichzeitigem Interesse für das *nahuatl*, die lingua franca der Azteken³⁵, können durch die genannten drei Aspekten aufgehellt werden. Baumgartner ist der Meinung, dass das Jahr 1529 als Wasserscheide zwischen radikaler Ablehnung und Anverwandlung indigener Kulturelemente gelten kann.³⁶ Auch Delgado unterteilt die

²⁶ *nahuatl* für „Armer“.

²⁷ Vgl. Lütticke, 7/10.

²⁸ Vgl. Delgado, 324.

²⁹ Sievernich²⁰⁰⁹, 77.

³⁰ Delgado, 322.

³¹ Vgl. Lütticke, 7/10.

³² Vgl. Delgado, 312.

³³ Vgl. ebd., 323.

³⁴ Vgl. Lütticke, 12/14.

³⁵ Vgl. Lanczkowski, 11. Für: Lanczkowski, Günter, Aztekische Sprache und Überlieferung, Berlin 1970, hier: 11.

³⁶ Vgl. Baumgartner, 359.

Anfangszeit der Mission in eine erste und eine zweite Evangelisierungsphase.³⁷ Es ist festzuhalten, dass die Mission in jedem Fall einen prozessualen Charakter hatte und nur unzureichend eindeutig beurteilt werden kann.

2. *Colloquios*

2.1 Bernardino de Sahagún

Bernardino de Sahagún wurde um 1499 im Königreich León als Bernardino de Ribeira geboren und entstammte vermutlich einer sephardischen Familie, die zum Christentum konvertiert war. Seine schulische Ausbildung erhielt er bei Benediktinern und nahm im Alter von 14 Jahren das Studium in Salamanca auf.³⁸ Zwischen 1516 und 1518 wurde er Franziskaner, fünf Jahre später machte er sich mit der zweiten Missionarsgruppe auf die Reise in die Neue Welt.³⁹ Sahagún, der 1529 in Neu-Spanien eintraf, war 40 Jahre lang Forscher und Lehrer der Azteken-Elite im Ordenskolleg von Tlatelolco.⁴⁰ Mit ihm gemeinsam unterrichtete dort auch Andrés de Olmos. Alonso de Molina, neben Sahagún und Olmos der dritte große Kenner des *nahuatl*, regte Sahagún zur Materialsammlung für sein Lebenswerk an, die *Historia general*.⁴¹

2.2 Exkurs: Die *Historia general*

Nach der ersten Evangelisierungswelle der *conquista espiritual* in Mexiko, versuchten die Franziskaner den „verborgenen Götzendienst“ zu entlarven und zu beenden.⁴² Delgado hält fest:

Nicht zuletzt dazu schrieb Bernardino de Sahagún (...) sein imposantes Werk über die aztekischen Altertümer.⁴³

³⁷ Vgl. Delgado, 324.

³⁸ Vgl. Berger, 56.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. Sahagún, 7. Für: Vgl. Sahagún, Bernardino de, Aus der Welt der Azteken: die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Claus Litterscheid, Vorwort von Juan Rulfo (übs. von Eva Söllner), Frankfurt a.M. 21990, hier: 7.

⁴¹ Vgl. Berger, 66/73.

⁴² Vgl. Delgado, 324.

⁴³ Ebd., 324.

Sahagúns Werk ist ein Zeugnis der kulturellen Übersetzungsleistung der Missionare, die von wissenschaftlichem und katechetisch-praktischem Wert ist. Er begründete mit der *Historia general de las cosas de Nueva España*, einer Auftragsarbeit des Ordens, die moderne Ethnologie.⁴⁴

Sein Hauptwerk ist eine dreifache Übersetzungsleistung. Er systematisiert die Texte in *nahuatl*, fügt freie spanische Übersetzungen hinzu und lässt sie von mexikanischen Künstlern um die ikonische Perspektive erweitern.⁴⁵ In zwölf Büchern widmet er sich der aztekischen Götterwelt, dem Sakralkalender, der Theogonie, sodann den Beziehungen von Göttern und Menschen, die in Astrologie, Wahrsagerei, Moralphilosophie und Theologie bedacht werden. Ferner behandelt er Staatswesen, Recht und Berufe, sodann belebte und unbelebte Natur und schließlich die Eroberung Neu-Spaniens und der Azteken-Hauptstadt Mexiko-Tenochtitlan.⁴⁶

Michael Sievernich bezeichnet Sahagúns Forschungsleistung als „Höchstmaß teilnehmender Beobachtung“⁴⁷. Seine Arbeit wurde von den staatlichen Behörden und der Inquisition behindert, da man „ein Aufleben der heidnischen Religion und Sitten“⁴⁸ fürchtete. Übersetzungen der Lesungen und Evangelientexte ins *nahuatl* kursierten nur in Abschriften, da Volkssprachen für Bibelübersetzungen nicht zugelassen waren.⁴⁹ 1575 brachte ein Verbot aller Schriften in Indianersprache Sahagún in Bedrängnis und führte zum Entzug des offiziellen Ordensauftrages für die Arbeit an der *historia*. Allerdings hielt ihn das nicht davon ab, weiter zu forschen.⁵⁰

Im Laufe seiner Auseinandersetzung mit der fremden Kultur als Kultur, lernte er die Azteken schätzen. Im Prolog seiner *historia* schreibt er über die Indios:

Sie wurden derart über den Haufen gerannt und zerstört (...), daß ihnen keine sichtbare Spur von dem blieb, was sie vorher gewesen waren. So werden sie für Barbaren gehalten und für ein Volk niedrigster Vollkommenheit, wobei sie doch in Wirklichkeit in den Dingen der Staatsordnung viele andere

⁴⁴ Süss, Paulo, Art. Bernhardin von Sahagún, in: LThK 2, Freiburg ³1994, Sp. 279.

⁴⁵ Vgl. Sievernich²⁰⁰⁹, 208.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Berger, 84.

⁴⁹ Vgl. Sievernich²⁰⁰⁹, 196.

⁵⁰ Vgl. Sahagún, 7.

Nationen, die sich für große Staatswesen halten, übertreffen, mit Ausnahme einiger willkürlicher Ungerechtigkeiten, die ihre Regierungsweise enthält.⁵¹

Das Werk des Missionars spricht eine beinahe unerwartet respektvolle Sprache. Gleichzeitig hält er daran fest, dass der Missionar als Arzt die Symptome des Synkretismus wie Götzenverehrung, abgöttische Riten und Aberglauben kennen und bekämpfen muss, damit der Mensch Heil erlangen kann.⁵²

2.3 Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der *colloquios*

Die Niederschrift der *colloquios* fußt auf alten Unterlagen und Notizen aus dem Jahr 1524. Christian Duverger setzt das historische Ereignis zwischen dem 25. und 30. Juni 1524 an.⁵³ Parallel zur Arbeit an den *Sermones* verschriftlichte Sahagún zwischen 1563 und 1564 das berühmte Religionsgespräch. Gemeinsam mit vier alten Indios und vier ehemaligen Schülern, die Latein und Spanisch beherrschten, arbeitete er an diesem Projekt. Nach Berger wollte Sahagún der Mission damit einen geschichtlichen Hintergrund geben und die christliche Lehre weiter verbreiten.⁵⁴

Von den vier geplanten Teilen kamen nur die ersten beiden zu Stande. Diese enthalten zum einen die Niederschrift des Religionsgespräches und zum anderen die Doctrina und den Katechismus. Die beiden letzten Teile, die die Missionserfolge und eine Predigtsammlung enthalten sollten, wurden nie geschrieben.⁵⁵

Die *colloquios* sind in *nahuatl* und Spanisch herausgegeben worden. Nach Berger gab es vermutlich eine spanische Vorlage, an der Sahagún sich orientierte. Er selbst spricht in seinem Vorwort von *papeles y memorias*, auf die er zurückgriff.⁵⁶ Walter Lehmann und Duverger halten die Angaben Sahagúns zur Genese der *colloquios* für authentisch.⁵⁷ Übersetzt wurde das tatsächliche Gespräch vermutlich von Dolmetschern des Cortés, vorstellbar wäre das Mitwirken des Gerónimo de Aguilar. Berger schließt aus, dass der berühmte Franziskaner Pedro de Gante beteiligt war, da

⁵¹ Bey, 368. Für: Bey (Hrsg.), Horst von der, „Auch wir sind Menschen so wie ihr!“, franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, Paderborn 1995, hier: 368.

⁵² Vgl. ebd., 360.

⁵³ Vgl. Duverger, 40.

⁵⁴ Vgl. ebd., 78/79.

⁵⁵ Vgl. ebd., 79.

⁵⁶ Vgl. ebd., 80.

⁵⁷ Vgl. ebd., 81.

die Quellen darüber berichten würden.⁵⁸ Duverger weist darauf hin, dass die *colloquios* die Handschrift des Cortés trügen:

Chaque fois qu'il est en contact avec un groupe d'Indiens nouveau, il convoque les chefs et les principaux dignitaires de l'endroit et leur expose la raison de sa venue: il se présente comme l'envoqué de l'empereur Charles Quint et leur offre une alliance en échange de leur conversion au vrai Dieu.⁵⁹

Die Manuskripte der *colloquios* sind über verschlungene Wege auf uns gekommen. 1615 erwähnt Juan de Torquemada die *colloquios* in seiner „Monarquía indiana“. Agustín de Betancourt erwähnt sie am Ende des 17. Jahrhunderts im „Menologio franciscano“. Das lässt darauf schließen, dass sich um 1660 ein Manuskript im Konvent St. Franziskus in Mexiko befunden haben muss. Für diese These spricht auch, dass Joaquín García Icazbalceta 1870 das Manuskript der Chronik Mendieta, auf die Torquemada sich bezog, fand und die darin enthaltenen Bezüge auf das Vorhandensein eines Manuskripts schließen lassen.⁶⁰ Mit dem Richtungswechsel der spanischen Krone im Jahr 1570 nahm das Verschwinden der Manuskripte seinen Anfang. Am 22. April 1577 wurden alle Werke Sahagúns durch König Philipp II. auf Druck des Indienrates konfisziert. Das gleiche Schicksal erlitten die Werke von Olmos, Motolinía, die Chronik von Tovar (1579) und die Chronik des Diego Durán (1581). Ein Exemplar der *colloquios* wurde zur Prüfung nach Spanien versandt. Über das Hauptwerk Sahagúns, die *historia*, berichtet Duverger:⁶¹

Le premier manuscrit – celui du vice-roi – a disparu peu après son arrivée en Espagne; le second – confié au frère Sequera – a, lui, été secrètement préservé: c'est le fameux *Codex de Florence*.⁶²

Das Manuskript der *colloquios* wurde wahrscheinlich 1856 im Zuge antiklerikaler Demonstrationen zerstört. Gegen 1920 entdeckte Pascual Saurce ein Exemplar im Geheimarchiv des Vatikan. 1924 veröffentlichte José María Póu y Marti, dank der Finanzierung des Duc de Lubac, die erste Edition der *colloquios*. Diese und alle in ihrer Folge erschienenen Editionen enden mit dem 14. Kapitel. Die Kapitel 15 bis 30 sind verloren gegangen und nur ihre ausführlichen Überschriften blieben erhalten. Es folgten die Editionen von Zelia Nettall (1927), Vargas Rea (1944) und Walter

⁵⁸ Vgl. ebd., 80/81.

⁵⁹ Ebd., 22.

⁶⁰ Vgl. ebd., 43/45.

⁶¹ Vgl. ebd., 45/49.

⁶² Ebd., 49.

Lehmann (1949). Neben der französischen Übersetzung Duvergers erschien eine englische Fassung von J. Jorge Klor de Alva.⁶³ Die vorliegende Arbeit stützt sich primär auf die klassisch gewordene Edition Lehmanns.

2.4 Inhaltsangabe

Die folgende Inhaltsangabe der erhaltenen 14 Kapitel der *colloquios* bezieht sich auf die spanische Fassung. Die Fassung im *nahuatl* gleicht der spanischen inhaltlich sehr stark. Differenzen gibt es bedingt durch den weitschweifigen Stil des *nahuatl* und die im dritten Teil dieser Arbeit zu behandelnde terminologische Akkomodation.⁶⁴ Um eine bessere Übersicht über die Kapitel zu gewährleisten, werden sie im Folgenden in vier Abschnitte gegliedert.

I. Papst, Sendung, Schrift und Kirche

Im ersten Kapitel erläutern die *doce frailes* den Grund ihres Kommens und präsentieren sich als Boten des Papstes, von dem sie sagen:

el gran Señor que nos embió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamente quiere y desea vuestra salvación.⁶⁵

Das zweite Kapitel stellt den Papst als menschlichen Herrn der Welt aus Rom vor, der die Hl. Schrift hütet und den Predigtauftrag erteilt hat.

Die Hl. Schrift, die der Papst zu lehren befiehlt, ist Thema des dritten Kapitels. Durch sie erschien und sprach Gott zu den Patriarchen, Propheten, Aposteln und Evangelisten.

Gott selbst wird im vierten Kapitel bestimmt als „verdadero Señor, criador y gouernador⁶⁶ de todas las cosas“⁶⁷. Die Missionare kritisieren den aztekischen

⁶³ Vgl. ebd., 49/51.

⁶⁴ Vgl. Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko. Übers. von Walter Lehmann. Aus d. Nachl. hrsg. von Gerdt Kutscher (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 3), Stuttgart 1949, 17.

⁶⁵ Colloquios span., 57. Für: Bernardino de Sahagún, Colloquios y doctrina cristiana [spanischer Text, nach Seitenzahlen zitiert, T.S.], in: Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko. Übers. von Walter Lehmann. Aus d. Nachl. hrsg. von Gerdt Kutscher (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 3), Stuttgart 1949, 47/70, hier: 57.

⁶⁶ In den spanischen Zitaten findet sich an Stelle eines erwarteten „v“ in der Regel ein „u“. Um die Authentizität zu wahren, wurde dieses Druckbild übernommen.

Opferkult, der Menschenopfer mit einschließt und prangern den Polytheismus an. Der christliche Gott wird als „amoroso, piadoso, misericordioso“⁶⁸ vorgestellt. Unter Vermeidung einer Opferterminologie erzählen die Missionare von der Erlösung durch die Inkarnation des ewigen Schöpfergottes in Jesus Christus als wahren Menschen und wahren Gott.

Im fünften Kapitel reden sie über Jesus Christus und sein Himmelreich, dessen irdisches Abbild die Kirche ist. Der Papst ist der Regierende auf Erden, der jenen Zugang zum Himmelreich verwaltet, der den Indios durch ihre abzuschaffenden Götter verwehrt ist.

II. Antwort der Besiegten

Nach einer Gesprächspause antworten die Indios „con toda cortesía y urbanidad“⁶⁹. Sie reden die Missionare als „Unsere Herren“ an und nach einer Wertschätzung des Gehörten äußern sie ihre Bedenken über das Verwerfen ihrer überlieferten „costumbres y ritos“⁷⁰. Aus diesem Grund unterbrechen sie das Gespräch und beraten sich mit den bis dahin noch nicht anwesenden „Sátrapas y Sacerdotes“⁷¹, die sie schließlich hinzuholen. Die Missionare wiederholen das Gesagte und im siebten Kapitel antwortet einer der Religionsführer.

Auch er bezeichnet die Missionare als „Señores nuestros“⁷², er heißt sie jedoch willkommen in „nuestras tierras y pueblas“⁷³. Niedergeschlagen sagt er „que a la verdad los dioses también murieron“⁷⁴. Nachdem er dargelegt hat, dass die Abschaffung der Götter dem Volk nicht vermittelbar sei, schließt er mit der Aussage: „haced lo que (...) quisiéredes“⁷⁵.

⁶⁷ Colloquios span. 58.

⁶⁸ Ebd., 59.

⁶⁹ Ebd., 60.

⁷⁰ Ebd., 61.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., 62.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd., 63.

III. Die Angelologie als Erklärungsmodell

Kapitel acht gibt die Antwort der Franziskaner wieder. Sie zeigen Verständnis für die zu erwartende Reaktion des Volkes, verweisen erneut auf die Autorität der Schrift und beschließen, am nächsten Tag weiter zu sprechen.

Das neunte Kapitel behandelt den wahren Gott als Schöpfer, der mit dem aztekischen Hochgott Ipalnemoani verglichen, aber nicht identifiziert wird. Ferner insistieren die Missionare auf den Monotheismus.

Im zehnten Kapitel entfalten die Missionare eine Angelologie und stellen antitypisch Luzifer und Michael gegenüber, die beide geistig und unsterblich sind. Die gefallenen Engel setzen sie mit den aztekischen Göttern gleich.

Luzifer ist der Protagonist des elften Kapitels. Die gefallenen Engel nehmen unter seiner Führung an den Menschen Rache, die Gott zu seinen Abbildern gemacht hat. Alle Sünden und der Krieg werden durch dieses Konzept erklärt.

Die guten Engel sind Thema des zwölften Kapitels. Ihr Dienst ist es, die Menschen zu beschützen. Hierarchie und Offizien der Engel werden ebenfalls dargestellt.

IV. Schöpfung und Sündenfall

Das dreizehnte Kapitel behandelt die Schöpfungs- und Paradieseserzählung.

Im vierzehnten Kapitel berichten die Missionare vom Menschen hassenden Verführer, der den Göttern der Azteken artverwandt sei: „entendays de que calidad son vuestros dioses“⁷⁶. An dieser Stelle bricht die spanische Fassung ab, aber aus der mexikanischen Fassung geht hervor, dass die Theodizeefrage thematisiert wird. Kain und Abel, Noahs Arche und der Turmbau zu Babel vervollständigen die kleine Heilsgeschichte.

3. Terminologische Akkomodation

3.1 Akkomodation und Inkulturation

Eine Sprachverwirrung, wie sie Babel ereilt, ist die Herausforderung, vor die sich auch die *doce frailes* gestellt sehen. Sie müssen das abendländische Christentum und sich selbst verständlich machen.

Das Evangelium und die vielfältigen Kulturen müssen sich zu allen Zeiten im Zuge von Begegnungen, die der historische Kontext bedingt, zueinander verhalten. In der frühen Neuzeit führen Kolonialisierung und Missionierung in diesen Prozess, den

⁷⁶ Ebd., 68.

man als Inkulturation bezeichnen kann.⁷⁷ Er unterscheidet sich sowohl von der Enkulturation als Genese von Kultur, als auch von der Akkulturation als direkter und indirekter Begegnung zweier Kulturen bzw. als wechselseitiger Aufnahme fremder Kulturelemente.⁷⁸ Der zeitlich frühere Begriff der Akkomodation ist heute nicht mehr gängig, da mit ihm häufig die „einseit. Einführung eines abendländisch-eur. Christentums“⁷⁹ verbunden wird. Entwickelt wurde die Akkomodationstheorie im 17. und 18. Jahrhundert unter der Rücksicht der historischen Bedingtheit der Heiligen Schrift.⁸⁰ Sie stellt die These auf, dass Gottes Wort sich an die zeitgeschichtlichen Verstehensbedingungen anpassen musste. Missionarisch erscheint sie als

pädagogisch-psychol. Methode der Einkleidung der chr. Botschaft in außerchr. Begriffe, Riten und Symbole.⁸¹

Nach Waldenfels verbietet die „Akkomodation Gottes an das Menschlich-Geschichtliche“ die Redeweise von unwandelbarer Substanz und wandelbaren Akzidentien im Bezug auf kulturelle Erscheinungsformen des Christentums.⁸² Das abendländische Christentum ist nur eine bestimmte Ausprägung der Kirche, denn sie ist, wie es in „Gaudium et spes“ heißt, an keine Form menschlicher Kultur gebunden.⁸³ Im Kontext der Religionsgespräche ist die Wißmannsche Begriffswahl der terminologischen Akkomodation insofern zutreffend, als sie nicht den Anschein erweckt, dass die *doce frailes* einen Religionsbegriff gehabt hätten, der erst viel später aufkommen konnte.

Die Gesellschaft Jesu machte in den Jahren 1974 bis 1975 den Inkulturationsbegriff bekannt. Dieser Neologismus lehnt sich an den englischen Begriff der *enculturation* an, den der amerikanische Kulturanthropologe Melville J. Herkovits geprägt hatte. Er bezeichnete ursprünglich „den Eintritt eines Individuums in eine Kultur und seine

⁷⁷ Vgl. Collet, Giancarlo, Art. Inkulturation. I. Begriff u. Problemstellung, in: LThK 5, Freiburg

³2006, Sp. 504.

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ Vgl. Waldenfels, 291. Für: Waldenfels, Hans, Art. Akkomodation, in: LThK 1, Freiburg ³2006, hier: Sp. 291.

⁸⁰ Vgl. Waldenfels, Sp. 291.

⁸¹ Ebd., Sp. 291.

⁸² Ebd., Sp. 291.

⁸³ Vgl. GS 42.

Fähigkeit sich darin auszudrücken“⁸⁴. Die Situation des Individuums wandten die Jesuiten in Analogie auf die Kirche an. Die Inkulturation sei zu verstehen als „Inkarnation des Evangeliums“⁸⁵. Mit der Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* von 1995, fand der Inkulturationsbegriff Eingang in das päpstliche Lehramt, das ihn als „innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen“⁸⁶ auffasst. Sievernich macht drei zentrale Momente der Inkulturation namhaft. Die Begegnung und Übersetzung, die Auseinandersetzung und Unterscheidung und schließlich die neue Synthese. Ferner gibt es zwei Bewegungsrichtungen im Inkulturationsprozess:

eine eher rezeptive Inkulturation *ad intra*, bei der Elemente der Kultur kirchlich übernommen werden, und eine eher produktive Inkulturation *ad extra*, bei der es um aktive Kulturgestaltung seitens der Kirche geht.⁸⁷

Die anfängliche Missionspraxis im 16. Jahrhundert war ethnozentristisch. Die Menschen anderer Kulturkreise galten den Europäern kulturell als „Barbaren“, religiös als „Heiden“ und moralisch als „Sünder“.⁸⁸ Umso bemerkenswerter ist die Bereitschaft der *doce frailes* zu einem Religionsgespräch. Arnulf Camps stellt heraus, dass das Religionsgespräch im Widerspruch zu den damals üblichen Praktiken und Missionsmethoden stand.⁸⁹ Es wäre allerdings naiv, von einem echten Dialog auf Augenhöhe zu sprechen. Lütticke sieht die Missionare auf Seiten der Sieger und schreibt, dass „die intendierte Gleichwertigkeit so nicht existiert(e)“⁹⁰. Baumgartner spricht den *doce frailes* selbst das kulturelle Rüstzeug ab, zu diesem Zeitpunkt in einen Dialog mit anderen zu treten.⁹¹ Im Zuge der *conquista espiritual* lernten die Franziskaner in Mexiko, dass ein verstehendes Zugehen auf die *nahuatl*-Kultur eine notwendige Bedingung der Mission darstellte. Eine Erkenntnis, die der humanistische Geist förderte.⁹² Der Franziskaner Juan Focher († 1572) etwa setzte

⁸⁴ Sievernich²⁰⁰², 267. Für: Sievernich, Michael, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: ZMR 86 (2002), 260/276, hier: 267.

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ *Redemptoris Missio* 52, zitiert nach Sievernich²⁰⁰², 269.

⁸⁷ Vgl. Sievernich²⁰⁰², 270.

⁸⁸ Vgl. ebd., 263.

⁸⁹ Vgl. Camps, 360.

⁹⁰ Lütticke, 29.

⁹¹ Vgl. Baumgartner, 371.

⁹² Vgl. ebd., 371.

darauf, das Christentum durch die „Güte der Worte und Taten“⁹³ attraktiv zu machen. Focher erkannte das Potential des einfachen, teilnehmenden Mitlebens. Die Missionare sollten sich anpassen, nicht die Indios. Dieser Stoßrichtung entspricht die Idee der Kultsukzession unter Vermeidung eines religiösen Synkretismus.⁹⁴ Ein Ideal, das nur schwer verwirklicht werden konnte. Die Idee, die alten Religionen Mesoamerikas vollständig zu verdrängen, ist nach Richard Nebel bis heute nicht umgesetzt. Er hält fest:

Das rel. Erbe M.s ist z.T. bei den ethn. Gruppen noch gegenwärtig u. spiegelt sich wider in christl.-indian. Religionen u. Volksreligiosität sowie in neuen rel. Bewegungen.⁹⁵

Besonders das „Heiligtum Unserer Lieben Frau von Guadalupe“ ist bis in die Gegenwart ein Beispiel für Kultsukzession unter Bewahrung indigener Elemente. Die Franziskaner standen dem im 16. Jahrhundert aufgekommenen Kultort sehr kritisch gegenüber. Gerade der verständige Sahagún kritisierte, dass an der Stelle, wo zuvor ein Heiligtum der Gottheit Tonantzin Cihuacúatl („Unsere verehrte Mutter Frau-Schlange“) stand, dieser Kult unter dem nominellen Patronat „Unserer Lieben Frau von Guadalupe“, fortgeführt wurde.⁹⁶

Die Grenzen zwischen Synkretismus und dem, was im 20. Jahrhundert Inkulturation genannt wird, sind fließend.⁹⁷ Als eine Gratwanderung, die diese Grenze tangiert, kann das Phänomen der terminologischen Akkomodation in den *colloquios* bezeichnet werden. An Hand ausgewählter Beispiele soll dieses Problem im folgenden Abschnitt behandelt werden.

3.2 Gottesbezeichnungen in den *colloquios*

Bei der ersten Lektüre der *colloquios* in der deutschen Übersetzung der mexikanischen Fassung fallen besonders die Bezeichnungen Gottes als „Herr des Mit

⁹³ Sievernich²⁰⁰⁹, 123.

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Nebel, Richard, Art. Mexiko. II. Religionsgeschichte, in: LThK 7, Freiburg ³1998, Sp. 213.

⁹⁶ Nebel, Richard, Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (= NZM Supplement 40), Immensee 1992, 15.

⁹⁷ Vgl. Marzal, Manuel M., Kulturanthropologie und Mission, in: Sievernich, Michael u.a. (Hrsg.), Conquista und Evangelisation: 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 293/312, hier: 311.

(Nah) und Bei’⁹⁸ und als ‚der, durch den alles (man) lebt’⁹⁹ auf, da es sich hier offensichtlich um Begriffe und Wendungen handelt, die aus der aztekischen Kultur stammen. Bemerkenswert ist weiterhin die Wendung ‚sein Hauch, sein Wort’¹⁰⁰ sowie die Übersetzung von Herrschaft als ‚Matte und Sitz’¹⁰¹. In den *colloquios* nennen die Missionare bzw. ihre Übersetzer oder Sahagún die Hl. Schrift ‚Gottesbuch’¹⁰².

Die Frage der Terminologie ist deshalb so zentral, weil die aztekischen Begriffe mit ihrem je eigenen und den Missionaren nur unzureichend bekannten Bedeutungshorizont das Risiko des Missverständnisses erhöhen. Einerseits erkennen die Missionare den aztekischen Göttern ihre Göttlichkeit ab, andererseits aber nehmen sie beispielsweise die Bezeichnung des aztekischen Hochgottes zu Hilfe, um den christlichen Gott verstehbar zu machen. Lütticke hält fest, dass fünf verschiedene Gottesnamen im Gespräch verwandt werden. Neben der Gottesbezeichnung *dios*¹⁰³, die durchgehend in der spanischen Fassung verwandt wird,¹⁰⁴ übernehmen die Missionare vier aztekische Bezeichnungen. *Teotl* ist der allgemeine Begriff für Gottheit, *Tlatlotani* kann mit Herr übersetzt werden und wurde als Bezeichnung der aztekischen Herrscher in ihrer priesterlichen Funktion angewandt. *Ipalnemoani* ist der Name des erwähnten aztekischen Hochgottes, den Lehmann übersetzt mit der Wendung ‚der, durch den alles (man) lebt’. *Tloqu-ê Namaqu-ê* wird bei Lehmann als ‚Herr des Mit (Nah) und Bei’ übersetzt und akkomodiert, weil hier eine monotheistische Tendenz greifbar wird.¹⁰⁵

Die Anknüpfung an den Hochgott *Ipalnemoani* ist verbunden mit der Verurteilung aller übrigen Götter als gefallene Engel.¹⁰⁶ Lehmann äußert sich wie folgt zum Problem der terminologischen Akkomodation:

⁹⁸ Vgl. *Colloquios mex.*, VV. 290, 328, 356, 366, 458, 548, 593, 650, 674, 886, 915, 935, 1107, 1194, 1432, 1475, 1959.

⁹⁹ Vgl. ebd., VV. 291, 637, 656, 674, 1330, 1466, 1474; 457, 547, 620, 889, 1173, 1187, 1377, 1414, 1487, 1722, 1824, 1863, 1895, 1908, 2028.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., V. 304.

¹⁰¹ Vgl. ebd., VV. 583, 729; 815; 1015; 1376, 1380, 1490, 1515, 1867.

¹⁰² Vgl. ebd., VV. 576, 1852

¹⁰³ Vgl. ebd., V. 2010.

¹⁰⁴ Vgl. Wißmann, 15.

¹⁰⁵ Vgl. Lütticke, 31/32.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 34.

Diese beiden Benennungen (*Tloqu-ê Namaqu-ê* und *Ipalnemoani*, T.S.) verweisen uns bereits auf das Problem, in welcher Weise der christliche Gottesbegriff in dem missionarischen Gespräch mit den Azteken terminologisch gefaßt [Sic!] werden konnte, daß [Sic!] die Azteken zwar verstanden, daß [Sic!] es sich bei dem so Bezeichneten durchaus um etwas handelte, das sie von ihrer Gottesvorstellung aus tendentiell als „Gott“ hätten verstehen können, das aber andererseits nach der missionarischen Intention der Franziskaner nicht in der aztekischen Gottesvorstellung aufgehen durfte.¹⁰⁷

Lehmann verweist darauf, dass die zwei Extreme, zwischen denen sich die misslungene terminologische Akkomodation bewegt, das falsch identifizierte Verständnis und das fundamentale Nichtverstehen sind.¹⁰⁸ Er beobachtet zudem, dass keine Systematik in den *colloquios* erkennbar ist, nach denen von *dios* oder einer der vier aztekischen Gottesbezeichnungen Gebrauch gemacht wird. Das Fremdwort *dios* wird nämlich durchaus häufig verwandt. Den Grund hierfür kann Lehmann nicht ausmachen. Man könnte es einen mildernden Umstand im Bezug auf die fehlende Systematik nennen, dass die Rolle des seiner Zeit nicht kontrollierbaren Dolmetschers und jene Sahagúns mit einbezogen werden müssen. Auffällig ist, dass die spanische Version dem Leser die terminologische Akkomodation verschweigt, indem sie durchgehend *dios* verwendet.¹⁰⁹

Günter Lanczkowski macht darauf aufmerksam, dass die terminologische Akkomodation keineswegs bedingungslos erfolgt. So wäre es nahe liegend gewesen, Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen mit *PELLI* zu übersetzen, denn *PELLI* bedeutet zugleich „Sohn eines Hochstehenden“¹¹⁰ und „Herr, Fürst“¹¹¹. Dennoch wird diese christologische Aussage aus zwei Gründen wörtlich übersetzt mit „wahrer Gott und wahrer Mann“¹¹². Zum einen besteht eine zu enge Beziehung zwischen Quetzalcoatl und dem Begriff *PELLI* und zum anderen könnte auch die phonetische Ähnlichkeit zum spanischen *hidalgo* zu Missverständnissen führen.¹¹³

¹⁰⁷ Wißmann, 15.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 16.

¹¹⁰ Lanczkowski, 50.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. Lanczkowski, 50/51.

In seinem Artikel zur Evangelisierung in indianischer Sprache würdigt Jakob Baumgartner die sprachlichen Leistungen der Ordensleute in Mexiko und benennt die missionarische Sorge:

Besteht nicht die Gefahr, durch einheimische Wörter den Glauben, wenn nicht gar das biblische Geschichtsbild zu indianisieren und indianisierend zu verfremden bzw. zu verfälschen?

Das Problem liegt gerade nicht in der Eignung des *nahuatl* als Kultursprache. Es verfügt über ein reiches Vokabular, ist fähig zu Neologismen und subtiler Syntax, es kann sich sowohl abstrakt als auch poetisch ausdrücken. Das eigentliche Problem, so Baumgartner, ist die Übersetzung genuin christlicher Begriffe wie Erlösung oder Dreifaltigkeit.¹¹⁴ Mit der in den *colloquios* dokumentierten Zwischenlösung, für die Gottesbezeichnung sowohl ein spanisches Lehnwort als auch aztekische Begriffe zu verwenden, ist die spätere Osmose von Christentum und aztekischer bzw. mexikanischer Kultur eingeläutet.¹¹⁵

4. Schlusswort

Unter Rücksicht auf die terminologische Akkomodation im Rahmen der *conquista espiritual*, die ihrerseits eine Folgeerscheinung der *conquista militar* genannt werden kann, markieren die *colloquios* den Auftakt der *conquista lingüística*.¹¹⁶ Ihr größter Vertreter ist Bernardino de Sahagún, der die Erinnerung an die Religionsgespräche und an die *nahuatl*-Kultur insgesamt für die Nachwelt bewahrte.

Eine abschließende Bewertung der Missionsarbeit der Franziskaner im Mexiko des 16. Jahrhunderts als friedlich oder als gewaltsam ist durch das bereits dargestellte komplexe Geschehen in Mesoamerika ausgeschlossen (Vgl. Kapitel 1). Mit Blick auf das singuläre historische Ereignis der *colloquios* jedoch, ist Euphorie angesichts der irenischen Haltung der Franziskaner zulässig. Anders als Cortés nutzten die *doce frailes* gerade nicht den falschen Glauben der Azteken aus, dass die weißen Männer aus dem Meer Götter seien. Am Abend der Welt war es aus der Sicht der Franziskaner geboten, Christus zu verkündigen und - neben den Lügen der Eroberer - den falschen Glauben an das aztekische Pantheon zu zerschlagen. Es wäre ahistorisch, das Vorgehen der Missionare nach heutigen Maßstäben zu bewerten.

¹¹⁴ Vgl. Baumgartner, 319/326.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 360.

¹¹⁶ Vgl. Lanczkowski, 48.

Von Autoren wie Arturo Dávila wird dieser Umstand nämlich wie folgt analysiert:

La religión del „viejo“ Mundo se superimpone a la de América y se planta como la única posibilidad espiritual.¹¹⁷

Als einzige Möglichkeit kann sich das Christentum im fünfzigsten Jahr nach der Eröffnung des II. Vaticanums nicht mehr uneingeschränkt verstehen. Der dialogbereite Ansatz der Inkulturation erweist sich hier als zeit- und evangeliumsgemäß. Die einzige Möglichkeit, die Menschen heute angesichts der vielen Sinnangebote bleibt, ist das Treffen einer begründeten Entscheidung. Als Christen, die den Missionsauftrag bekommen haben, ist jeder Einzelne und insbesondere die Theologie gefordert, nach dem Beispiel Sahagúns eine kulturelle Übersetzung des christlichen Glaubens zu leisten.

¹¹⁷ Dávila, Arturo, ¿Conquista espiritual o satanización del panteón azteca?, in: Revista de crítica literaria latinoamericana 49 (1999) 99-118, hier: 101.

Literaturverzeichnis

Quellen

Colloquios [mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung], in: Bernardino de Sahagún, Colloquios y doctrina cristiana, in: Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko. Übers. von Walter Lehmann. Aus d. Nachl. hrsg. von Gerdt Kutscher (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 3), Stuttgart 1949, 71/134.

Colloquios [spanischer Text], in: Bernardino de Sahagún, Colloquios y doctrina cristiana, in: Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko. Übers. von Walter Lehmann. Aus d. Nachl. hrsg. von Gerdt Kutscher (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 3), Stuttgart 1949, 47/70.

Sekundärliteratur

Baumgartner, Jakob, Evangelisierung in indianischer Sprache. Die Bemühungen der Ordensleute um das wichtigste Hilfsmittel zur Verkündigung der Frohbotschaft und zur Unterweisung im christlichen Leben, in: Sievernich, Michael u.a. (Hg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 313/347.

Berger, Uta, Mission und Sprache – Bernardino de Sahagún als Autor, in: Wissenschaft und Weisheit 74 (2011) 55/104.

Bey, Horst von der (Hg.), „Auch wir sind Menschen so wie ihr!“. Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, Paderborn 1995.

Camps, Arnulf, Begegnungen mit indianischen Religionen. Wahrnehmung und Beurteilung in der Kolonialzeit, in: Sievernich, Michael u.a. (Hg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 348/372.

Collet, Giancarlo, Art. Inkulturation. I. Begriff u. Problemstellung, in: LThK 5, Freiburg ³2006, Sp. 504/505.

Dávila, Arturo, ¿Conquista espiritual o satanizacion des panteon aztekal?, in: Revista de critica literaria latinoamericana 49 (1999) 99-118.

Delgado, Mariano, „Den Fußspuren unseres Vaters Franziskus folgend“. Licht und Schatten der frühneuzeitlichen Franziskaner-Mission in Lateinamerika und auf den Philippinen, in: ZMR 92 (2008), 309/329.

Duverger, Christian, La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne, Paris 1987.

Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg u.a. ²³1991.

Lanczkowski, Günter, Aztekische Sprache und Überlieferung, Berlin 1970.

Lütticke, Martin, „Auch wir sind Menschen so wie ihr.“ Eine missionstheologische Untersuchung zum Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524, in: Wissenschaft und Weisheit 58 (1995) 3/52.

Marzal, Manuel M., Kulturanthropologie und Mission, in: Sievernich, Michael u.a. (Hrsg.), Conquista und Evangelisation: 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 293/312.

Meier, Johannes, Die Evangelisierung der Neuen Welt. Ihr Anteil an der Evangelisierung Nord-, Mittel- und Südamerikas in der Frühen Neuzeit, in: Wissenschaft und Weisheit 74 (2011) 268/281.

Nebel, Richard, Art. Mexiko. II. Religionsgeschichte, in: LThK 7, Freiburg ³1998, Sp. 212/213.

Nebel, Richard, Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (= NZM Supplement 40), Immensee 1992.

Sahagún, Bernardino de, Aus der Welt der Azteken: die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Claus Littscheid, Vorwort von Juan Rulfo (übs. von Eva Söllner), Frankfurt a.M. ²1990.

Sievernich, Michael, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

Sievernich, Michael, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: ZMR 86 (2002), 260/276.

Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko. Übers. von Walter Lehmann. Aus d. Nachl. hrsg. von Gerdt Kutscher (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 3), Stuttgart 1949.

Süss, Paulo, Art. Bernhardin von Sahagún, in: LThK 2, Freiburg ³1994, Sp. 279.

Waldenfels, Hans, Art. Akkomodation, in: LThK 1, Freiburg ³2006, Sp. 290/292.

Wißmann, Hans, Die „Colloquios“ des Padre Fray Bernardino de Sahagún als religionsgeschichtliche Quelle, Heidelberg 1977.

Selbständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorstehende Seminararbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur und dem Internet entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet.

Mainz, 31. Januar 2013

Tobias R. Schrörs OP