

Zur Inkulturationsproblematik der Jesuitenreduktionen

Neuere spanisch-sprachige Publikationen und Forschungsergebnisse

VON KLAUS SCHATZ S. J.

Das Thema der Indianer-Reduktionen der Jesuiten in Südamerika oder des (fälschlich so genannten) „Jesuitenstaats“, schon immer Freund und Feind faszinierend, hat sicher in den letzten Jahren zusätzlich an Interesse gewonnen. Speziell durch das Quinto Centenario ist es als einziges längerdauerndes Experiment einer „alternativen“ Mission in den Vordergrund gerückt. Der deutsche Leser mit höheren wissenschaftlichen Ansprüchen sah sich dabei vor allem auf die Gesamtdarstellung von Philip Carman verwiesen¹. Diese bietet einen guten historisch-deskriptiven Überblick; was man in ihr freilich vermißt, ist eine Berücksichtigung moderner ethnologischer, kulturosoziologischer und missionstheologischer Fragestellungen: Was ging in den Guaraní (und den anderen indianischen Völkern) innerlich vor? Wie wurde das Christentum rezipiert? Um welche Form (bewußter oder unbewußter) „Inkulturation“ oder „Akkulturation“ handelt es sich hier? Hier führt die schon ein Vierteljahrhundert alte französische Darstellung von Haubert schon tiefer in die Probleme ein². Nicht übergangen werden darf als weiteres Standardwerk das italienische und auch ins Spanische übersetzte von Armani³. Sein Wert besteht vor allem darin, die Reduktionen in den historischen Kontext der politisch-sozialen Geschichte des La-Plata-Raums einzuordnen.

Gerade in dieser Beziehung sind jedoch in den letzten Jahren in Paraguay und Bolivien eine Reihe weiterführender Publikationen erschienen, deren Ergebnisse vorzustellen dem deutschen missionsgeschichtlich oder jesuitengeschichtlich interessierten Leser lohnt. Ihre Schwerpunkte sind einerseits die Guaraní-Reduktionen (G–R) im damaligen „Paraguay“⁴, die man gewöhnlich ausschließlich im Auge hat, wenn man von den „Jesuitenreduktionen“ oder dem „Jesuitenstaat“ spricht, dann aber auch die zu Unrecht weniger bekannten nördlichen Reduktionen der Chiquitos und Mojos im tropischen Tieflandgebiet des heutigen Bolivien.

Zu den Guaraní-Reduktionen in „Paraguay“

Wer sich künftig mehr als nur oberflächlich über die Jesuitenreduktionen (SJ-R) in Paraguay informieren möchte, sollte nicht an der wertvollen Aufsatzsammlung des in Asunción lebenden spanischen Jesuiten Bartolomeu MELIA *El Guaraní conquistado y reducido* von 1988 vorübergehen⁵. Es sind 16 Aufsätze und 3 Rezensionen, schon in den 70er und frühen 80er Jahren an verschiedensten Stellen veröffentlicht. Sie kreisen um drei Schwerpunkte: die Zerstörung der traditionellen Guaraní-Welt durch die spa-

¹ *The lost Paradise, an account of the Jesuits in Paraguay 1607–1768* (London 1976); dt.: *Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay*, München 1979.

² *M. Haubert, La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris 1967.

³ *A. Armani, Città di Dio e città del Sole. Lo „Stato“ gesuita dei Guaraní (1609–1768)* (Rom 1977); span.: *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El „estado“ jesuita de los guaraníes*, Mexico-C 1982.

⁴ In der definitiven Placierung seit Anfang des 18. Jh.s befanden sich von den 30 „Pueblos“ nur 8 im heutigen Paraguay (d. h. westlich des Paraná), 15 im „Zweistromland“ zwischen Paraná und Uruguay (heute argentinische Provinz Misiones), 7 östlich des Rio Uruguay (heute Brasilien). Der damalige Begriff „Paraguay“ oder „Paracuaria“ entsprach in etwa dem heutigen des „Cono Sur“ oder La-Plata-Raums, hatte jedoch sein politisch-kirchliches Zentrum in Asunción.

⁵ *Ensayos de etnohistoria* (Biblioteca Paraguaya de Antropología 5). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica 1988. 298 S.

nische Kolonisierung (17–89); die Guaraní und die SJ-R (93–234); schließlich die Umformung der Guaraní-Sprache im mestizischen Guaraní der kolonialen Welt einerseits (das in das heutige paraguayische Guaraní übergegangen ist), im „jesuitischen“ Guaraní andererseits (237–271). Uns interessiert hier vor allem der Mittelteil („Modo de ser Guaraní y reducción Jesuítica“), welcher auch den größten Raum einnimmt. In 8 verschiedenen Aufsätzen, die sich z. T. auch überschneiden, geht der Autor wesentlichen Aspekten und zentralen Problemen der Reduktionen nach⁶.

Meliá dürfte der zur Zeit wohl kompetenteste Fachmann für dieses Thema sein. Vor allem durch seine ethnologischen Kenntnisse der heutigen Guaraní vermag er die Forschung auf diesem Gebiet in einer Weise weiterzuführen, wie dies allein durch Studium der Quellen vom europäischen Standpunkt aus nicht geschehen kann; so gelingt ihm auch eine „Relecture“ der längst bekannten Quellen. Mit durchaus kritischem Blick für die problematischen Seiten verbindet er doch eine unverkennbare Sympathie für die Reduktionen, und zwar gerade insofern sie nicht nur jesuitisches, sondern ebenfalls (was sonst oft hinter einer Sicht der Guaraní als Objekte der Missionierung und „Reduzierung“ zurücktritt) indianisches Werk sind.

Die Bedeutung des ethnologischen Hintergrundes für die Relecture der Quellen wird vor allem in dem grundlegenden Aufsatz *El modo de ser Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594–1639)* (93–120) deutlich, der zuerst im „Archivum Historicum Societatis Jesu“ von 1981 veröffentlicht wurde. Hier wird erkennbar, in welchem Ausmaße die „Reduzierung“ der Guaraní durch die Jesuiten einen radikalen, oft schmerzlichen Bruch und auch eine „Entwurzelung“ bedeutete, der erhebliche Widerstände hervorrief. Beobachtungen an den heutigen Guaraní lassen hier die Berichte der ersten Jesuiten selbst, etwa der *Litterae Annuae* oder eines Ruiz de Montoya, neu verstehen und machen so das Profil dieses traditionellen Widerstandes deutlich, der sich auf „unsere Weise zu sein“ beruft. Was für die Jesuiten Übergang von „tierischer“ zu menschlicher Lebensweise war (Seßhaftigkeit, Bekleidung, organisierte Sozialgebilde, Monogamie etc.), wird hier als Zerstörung der bisherigen Identität, ja als „verhüllte Knechtschaft“ empfunden⁷. In dem Leben in kleinen Gruppen und ohne feste Behausung wird eine eigene Identität verteidigt, die sowohl in einem bestimmten „Lebensraum“ besteht wie in einer Religion, die vor allem in rituellen Tänzen gelebt und erfahren wird.

Freilich ist dieser Bruch nicht die ganze Wirklichkeit. In anderen Beiträgen wird deutlich, in welchem Maße das Leben in den Reduktionen auch als faszinierend und lebenserweiternd empfunden wurde. Dazu gehörten die eisernen Äxte, die eine tiefgreifende Veränderung der Arbeit, aber damit auch des gesamten Lebensrhythmus bewirkten (148–150, 178–180), aber auch die stärkere „Privatisierung“ des Lebensraumes (durch Einfamilienhäuser statt Gemeinschaftshütte) (197). Und andererseits darf auch bei aller tiefgreifenden Veränderung die Kontinuität mit der bisherigen Guaraní-Kultur nicht vernachlässigt werden. Sie offenbart sich nicht nur in der jesuitischen Pflege und Wertschätzung der Guaraní-Sprache, ganz im Kontrast zur Verachtung der einheimischen Religion (202f.), sondern auch in der „sakralisierten Sozialisation“ (199–204), in der Bewahrung der Kleingruppen („cacigazgos“) als Wohnblock und vor allem in der genossenschaftlichen Wirtschaftsform (219).

Die jesuitische Reduktion bietet so etwas Neues und Drittes neben traditioneller Existenzweise „in den Wäldern“ und Eingliederung in die spanische Kolonialwelt. Bei aller Einfügung in die „höhere Ebene des Kolonialsystems“ (König, Patronat) hatte sie im Unterschied zur franziskanischen und auch zum Konzept des Gouverneurs Her-

⁶ „El modo de ser Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594–1639)“ (93–120) – „La utopía imperdonable: La colonia contra la socialización de los Guaraníes“ (121–129) – „Roque González en la cultura indígena“ (130–159) – „De la religión Guaraní a la religión paraguaya: una substitución“ (160–173) – „El Guaraní reducido“ (174–192) – „Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial“ (193–209) – „La vida en las reducciones jesuíticas de Guaraníes o el uso perfecto del tiempo“ (210–219) – „Las siete expulsiones“ (220–234).

⁷ Vgl. auch 181–184: Un disimulado cautiverio.

mandarias von Anfang an einen klaren Anti-Encomienda-Charakter (176, 208). Sie bedeutete so Schaffung eines neuen Raums, einer neuen Kultur, eines neuen „modo de ser“ (204). Sie entspricht sicher nicht dem heutigen Ideal von „Inkulturation“ (weit weniger als die Versuche jesuitischer Adaptation in China und Indien mit Ricci und Nobili!) und ist wohl eher (so der Rezensent) als „Transkulturation“ zu bezeichnen, die die Indianer in ihrer realen Situation abholte, um mit ihnen eine Veränderung zu bewirken, deren Terminus weder die traditionelle Kultur der Guaraní noch erst recht die spanische Kolonialkultur war. Dieser Typ von Inkulturation „bedeutet in eine Kultur einzutreten, um in ihr an einem historischen Prozeß teilzunehmen. Er besteht darin, die Kultur nicht als Resultat dessen, was war, zu nehmen, sondern als Energie dessen, was sein wird, und dementsprechend als Arbeit in der Geschichte, als ‚Austausch‘, Kommunikation. Dieser Typ von Inkulturation nimmt den Guaraní in einem bestimmten und konkreten Moment seines geschichtlichen Prozesses und verkennt dabei nicht, daß das Guaraní-Volk einen ‚kolonialen‘ Prozeß durchlebt“ (143). Dabei entstammen die sprechendsten Belege dafür, daß die Guaraní in den Reduktionen eine neue „Identität“ gefunden haben, paradoxerweise jener Phase, in der sich zuerst ein Bruch zwischen Jesuiten und Guaraní andeutet, nämlich dem „Guaraní-Krieg“ von 1754–56. Als im Gefolge des spanisch-portugiesischen Grenzvertrages von 1750 die 7 Siedlungen östlich des Rio Uruguay mit etwa 30 000 Indianern geräumt werden mußten und die Jesuiten die Guaraní zum Gehorsam gegenüber den königlichen Weisungen aufforderten, widersetzten sich diese mit Begründungen wie diese: Wir wollen nicht „unsere Kirchen“ verlassen, „die wir mit unserem Schweiß und Blut gebaut haben“; ja, „wir geben nicht das Land auf, das Gott uns gegeben hat“ (184–192: „La tierra que Dios nos dió“). Es sind nicht die Kirchen „der Jesuiten“; es sind jetzt „unsere Kirchen“, „das Land, in das uns Gott geführt hat“.

Der Autor scheut deshalb nicht davor zurück, die Reduktion mehrfach (so in den Überschriften) als realisierte „Utopie“ innerhalb des Kolonialsystems zu bezeichnen. „Das Verdienst dieser utopischen Realität kommt in erster Linie den Guaraní selbst zu, in zweiter Linie den Jesuiten in dem Maße als sie weder Gemeinschaft noch Sakramentalität des Guaraní-Volkes zerstörten, sondern ihm mit christlicher Liebe und Glauben eine für jene Kolonialzeiten sehr passende Gegenwartsform gaben“ (219).

Man mag sich fragen, ob der Terminus der realisierten „Utopie“ (der, wie wir sehen werden, auch als Titel einer neuen Darstellung der Chiquitos-Reduktionen gebraucht wird) hier nicht auf falsche Fährten führt und irreführende Assoziationen weckt. Er geht sicher insofern an der Intention der Jesuiten vorbei, als er die Vorstellung suggeriert, diese hätten in irgendeiner Weise versucht, einen christlichen Idealstaat aufzubauen zu wollen. Sofern damit ganz nüchtern die Schaffung eines Raumes innerhalb des Kolonialsystems gemeint ist, in welchem die Indianer in (relativer) Freiheit leben und ihre Eigenart bewahren konnten, kann man dem sicher zustimmen.

Die Guaraní-Kultur ist untrennbar von ihrer Religion, die tragischerweise in ihrer Eigenart von den Missionaren überhaupt nicht erkannt, entweder als nicht existent oder als „Anbetung des Teufels“ abqualifiziert, jedenfalls nicht integriert, sondern durch etwas anderes „ersetzt“ wurde⁹. Melià stellt in einer Publikation von 1991 unter dem Titel *El Guaraní: experiencia religiosa*¹⁰ nach Vorarbeiten von Unkel-Nimuendajú (1914), Schaden (1954) und Cadogan (1959) auf der Basis seiner eigenen Erfahrungen

⁸ Ferner: „Und die Utopie fand ihren Ort – Die jesuitischen Guaraní-Reduktionen in Paraguay“, in: *Conquista und Evangelisation – 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, hsg. v. M. Sievernich, A. Camps, A. Müller, W. Senner (Mainz 1992), 413–429. Ebd. (428 f.): „Als Schlußfolgerung kann man feststellen, daß die Reduktionen in Paraguay utopisch waren, da sie ihren „natürlichen“ Ort niemals aufgegeben haben, der mehr guaranitisch als jesuitisch war. Die jesuitischen Reduktionen der Guaraní hatten Erfolg, und zwar nicht trotz der Guaraní, sondern gerade wegen dieser und deren Eigenschaften“.

⁹ „De la religión Guaraní a la religiosidad Paraguaya: una substitución“ (160–173).

¹⁰ *Biblioteca Paraguaya de Antropología* 13. Asunción: CEA-DUC-CEPAC 1991. 127 S. – Der eigentlich zentrale erste Teil (13–80: „La experiencia religiosa Guaraní“) ist neu, der zweite und dritte Teil bereits veröffentlicht.

mit noch ürtümlich lebenden Guarani-Indianern die Eigenart dieser Religiosität dar. Es ist eine Religion des „inspirierten Wortes“. Das „Wort“, gleichbedeutend mit „Seele“ und „Namen“, bestimmt die Welt als ganze, alle einzelnen Dinge und auch den einzelnen Menschen in den jeweils zentralen Momenten seiner Existenz in seinem Sein. Empfangen wird es durch „Inspiration“ von oben und vor allem im Traum. Seinen Ausdruck findet diese Religiosität in Gesängen und Tänzten, vor allem jedoch im „Hauptsakrament“ der Festgelage, die von den Missionaren – vor allem wegen der manchmal damit verbundenen Enthemmung von Aggressionen – als „Saufgelage“ bekämpft wurden. Das „Land ohne Böses“, dessen Suche durch Wanderungen man als typisch für die Guarani-Religiosität angesehen hat, ordnet sich in diesen Kontext des Findens der eigenen Identität im „Wort“ ein. Es bekommt erst in der Kolonialzeit einen utopisch-eschatologischen Charakter, und wird ursprünglich konkret diesseitig als der „Raum“ verstanden, in dem der Mensch leben und seine Vollendung finden kann (72 f.).

Wenn man bei Melià z. B. einen Guarani-Hymnus liest, in dem man spontan Anklänge und Berührungspunkte mit dem Johannes-Prolog entdeckt (29–32), liegt die Frage nahe, welches der Grund dafür ist, daß diese Anknüpfungspunkte von den Missionaren nicht gesehen wurden, ja daß „die Guarani mehr geistige Offenheit hatten, die religiösen Formen der Missionare sich anzueignen als umgekehrt“ (25). Diese Frage stellt sich insbesondere, weil die Jesuiten ja durchaus auf der Suche nach religiösen Elementen und Einzelvorstellungen waren, die sie als Bausteine in ihrer Verkündigung positiv verwenden konnten, so z. B. die mythische Figur des Pay Zumé, die mit dem hl. Thomas identifiziert wurde, der auch hier das Evangelium gepredigt habe. Gerade wenn man davon ausging, die Indianer hätten schon vom hl. Thomas das Evangelium empfangen und nur in der Zwischenzeit verdorben, bestand keine Schwierigkeit, religiöse Momente zu integrieren, wo immer es ging. Der Autor sieht die Erklärung darin, daß diese Religion „des inspirierten Wortes“ schwer zu begreifen war von dem Religionstyp, als den sich das damalige Christentum darstellte, „eine Religion mehr der Lehre als der Inspiration, mehr von Priestern als von Propheten. Tatsache ist, daß sich im Zuge der Bekehrung zahlreicher Guarani zur neuen Religion des christlichen Missionars keine Synthese ergab, sondern eine Ersetzung mit tiefen Brüchen im Bereich der Psychologie, des Rituals, des Sozialen, Politischen und – warum nicht? – des Poetischen“ (48). Weil also die Guarani-Religiosität nicht faßbar auf der Ebene der Begrifflichkeit war, wurde sie als solche nicht erkannt. Andererseits weist Melià darauf hin, daß eine Begegnung zwar nicht auf religiös-begrifflicher Ebene, jedoch anscheinend durchaus auf der „vorbegrifflichen“ Ebene religiöser Erfahrung geschah. Dazu gehört die seltsame Rolle, welche die Träume (von Indianern, aber auch von Jesuiten) in den frühen jesuitischen Quellen (in den „Litterae Annuae“ und noch mehr in der „Conquista Espiritual“ von Ruiz de Montoya) spielen (108–112), Träume, die gleichzeitig die Krise des traditionellen Lebens widerspiegeln, aber auch nachträglich eine „reduzierte“ Interpretation erfahren haben (110, 115 f.).

Auch diese Darstellung dürfte für jeden, der sich intensiver mit den Reduktionen befaßt, künftig unverzichtbar sein. Im übrigen scheint dem Rezensenten, daß die Frage, ob und inwieweit in den Reduktionen Elemente spezifischer Guarani-Religiosität integriert oder auch synkretistisch in christlicher Gestalt, bzw. heimlich weiterpraktiziert worden sind, noch einer eingehenderen Untersuchung bedürfte¹¹. Soweit die an sich immense Literatur zu überblicken ist, scheint bisher das religiöse Leben in den Reduk-

¹¹ Ein Element traditioneller Guarani-Religiosität scheint auch in der Jesuitenzeit fortgelebt zu haben: die Verbindung göttlicher Führung mit dem „Land“. Für die 1754 revoltierenden „Siete pueblos“ ist ihre Heimat „das Land, das uns Gott gegeben hat“. Der Südtiroler Pater Anton Sepp berichtet in der „Continuation“ seiner „Reißbeschreibung“ einen interessanten Fall: Als die Reduktion S. Miguel wegen ihrer Größe geteilt werden muß und ein Teil in die neue Reduktion S. Juan Bautista umzieht, stellt sich Sepp als neuer Moses dar, der sein Volk in ein Land führt, wo Milch und Honig fließt: „Gott hat uns befohlen, unsere alte Heimstatt zu verlassen und zu einer neuen berufen: Johannes der Täufer geht uns voran“ (Continuation, 320).

tionen nicht so intensiv erforscht worden zu sein wie Wirtschaft, politische Strukturen und Sozialordnung. Hier wäre noch ein Nachholbedarf.

Die SJ-R können nicht voll verstanden werden ohne Vergleich mit den *Franziskaner-Reduktionen*. Diese existierten ebenfalls in Paraguay, und zwar 30 Jahre vor denen der Jesuiten (seit 1580, während die SJ-R 1609 einsetzen), gleichzeitig mit ihnen (freilich in geringerer Zahl: 4 oder 5 gegen schließlich 30 SJ-R) und auch noch Jahrzehnte nach der Vertreibung der Jesuiten 1768. Hierüber besitzen wir jetzt eine hervorragende Monographie des Schweizer Louis NECKER, die, bereits 1979 auf Französisch erschienen, 1990 unter dem Titel *Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)* unverändert auf Spanisch in Asunción veröffentlicht worden ist¹². Vor allem die „información de servicios“ von 1618 – eine von den Franziskanern selbst erbetene spanische Untersuchung ihrer Indio-Dörfer – ermöglicht neue und genauere Erkenntnisse.

Das wesentliche Ergebnis der Untersuchung lautet: Auf der einen Seite nehmen die Franziskaner-Reduktionen (OFM-R) in weiten Bereichen schon das vorweg, was gewöhnlich als typisch für die SJ-R gilt. Jedoch liegt ein entscheidender Unterschied darin, daß die OFM-R viel enger mit dem örtlichen spanischen Kolonialsystem des La-Plata-Raumes (und nicht bloß mit dem fernen Königtum) verbunden sind. Sie vertreten nicht, wie die SJ-R, eine prinzipielle Anti-Encomienda-Haltung, stehen vielmehr innerhalb des Encomienda-Systems und setzen sich für seine Milderung, aber nicht Abschaffung ein (91–94, 98–101, 141–154). Zwar wurde gerade in den beiden Jahrzehnten von 1600 bis 1620 durch verschiedene kirchliche und politische Faktoren (Synode von Asunción 1603, Ordenanzas des Visitators Alfaro 1611–1618, Rolle des Gouverneurs Hernandarias) ein Wandel erreicht. Dieser lief auf größere Unabhängigkeit der OFM-R von politischen Instanzen und von den Encomenderos, auf Leitung der Dörfer durch die Pfarrer (und nicht mehr durch die Encomenderos) und größere Trennung von den Spaniern (die jetzt nicht mehr in den Indio-Dörfern wohnen durften) hinaus (107–116). Eine prinzipielle Lösung von der Encomienda und eine hermetische Abschließung, wie diese sich in den SJ-R schon geographisch durch Hunderte von Kilometern Entfernung von den spanischen Siedlungszentren ausdrückte, fehlte hier jedoch. Entsprechend war auch bei der Gründung der einzelnen Reduktionen die Zusammenarbeit mit den politischen Autoritäten viel enger (119–128), auch die Abhängigkeit der Pfarrer von ihnen weitaus größer (181 f.).

Necker stellt dar, daß die OFM-R in engstem Zusammenhang mit der spanischen „Befriedungspolitik“ des La-Plata-Raumes gesehen werden müssen. Nach einer ersten Phase relativ friedlichen Miteinanders von Spaniern und Guaraní (1537–1556), charakterisiert durch Beziehungen der „Reziprozität“ und der „Verwandtschaft“, wie diese den Sozialbeziehungen der Guaraní entsprachen, ist die zweite Phase (1556–1580) durch Einführung des Encomienda-Systems, damit Zerstörung der bisherigen Reziprozität und in der Folge kriegerische Verwicklungen gekennzeichnet, die die Spanier mit den geringen Kräften im La-Plata-Raum nicht mit militärischen Mitteln lösen konnten. In diesem Kontext stehen dann die 1580 begonnenen OFM-R, welchen es gelang, mit anderen Mitteln den seit 1556 verlorenen Raum für die spanische Einflusssphäre wiederzugewinnen; Tabellen zeigen klar den Zusammenhang von Reduzierung und Ende von Aufstandsbewegungen einerseits (130 f.), demographischer Stabilisierung andererseits (133). Das Geheimnis des Erfolges der Franziskaner entspricht im Grunde dem, was bereits Métraux und Haubert für die SJ-R aufgewiesen haben: daß es ihnen in höchstem Grade gelang, die Rollenerwartungen zu erfüllen, die an die „Schamanen“ als geistliche Führer gestellt wurden (47–54), darüber hinaus aber auch die Rollenerwartungen an politische Führer („Kaziken“), wozu vor allem Redegabe einerseits, Freigebigkeit und meßbare Leistung andererseits gehörten (98–101). Es war wieder eine Beziehung der „Reziprozität“, die den Erwartungen der Guaraní entgegenkam.

¹² Biblioteca Paraguaya de Antropología 7. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica 1990. 279 S.

Beschreiben die drei ersten Teile das historische Werden bis 1620, so der vierte (139–203) die „Instituciones establecidas“, die bis zum Ende der spanischen Herrschaft relativ konstant blieben. Das Hauptaugenmerk ist dabei auf die ökonomischen Institutionen gerichtet, in welchen der Autor die tiefste Logik der Organisation der Reduktionen erblickt. Ihre Darstellung sowie die der politischen Strukturen (155–191) offenbart teilweise bis ins kleinste Detail Parallelen zu denen der SJ-R. Dies betrifft vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen dem gemeinsamen Sektor („Tupa-mbai“ = Eigentum Gottes) und dem „privaten“ der Familienpacht („Aba-mbai“), aber auch viele weitere strukturelle Gemeinsamkeiten. Bemerkenswerte Unterschiede sieht der Rezensent außer in der nicht nur architektonischen Besonderheit, daß in OFM-R die Kirche mitten auf dem Platz steht (177), nicht wie in den SJ-R an der Seite¹³, in der offensichtlich größeren Häufigkeit der Strafen in den OFM-R (170), vor allem jedoch in dem unvergleichlich niedrigeren individuellen Lebensstandard der Indianer (171 f.), vor allem bedingt durch die Einbindung in die Encomienda, aber auch durch persönliche Ausnutzung durch Franziskaner. Der Reichtum des Tupa-mbai bleib hier nicht in der Reduktion, sondern diene dem Profit einer Reihe von Personen außerhalb (172–175).

Zum Schluß (209–216) sucht der Autor aus diesen Hintergründen auch Licht auf die Faktoren der Entstehung der SJ-R zu gewinnen. Er sieht diese viel mehr als die meisten Forscher in den spezifischen Konstellationen des La-Plata-Raumes, weniger in außerhalb gewonnenen SJ-Erfahrungen (Juli am Titicaca-See, brasilianische Aldeias), weniger auch im allgemeinen Rahmen der spanischen Indiangesetzgebung. Vielmehr unterstreicht er außer dem (heute allgemein anerkannten) Zusammenhang mit den Sozialformen der Guaraní die Kontinuität mit den OFM-R sowie auch mit der spanischen Unterwerfungspolitik: Nachdem die Franziskaner durch ihre Bemühungen bis 1610 den seit 1556 verlorenen spanischen Einflußbereich wiedergewonnen hätten, sei er durch die SJ-R auch auf solche Stämme ausgedehnt worden, die nie unter spanischer Herrschaft gestanden hätten.

Inwiefern erklärt dies jedoch das spezifisch Neue der SJ-R, nämlich die Freiheit von der Encomienda? Der Autor nennt hier zwei Gründe: einmal die größere Macht und institutionelle Stärke der SJ, welche ihr ermöglichte, die Indianerschutzgesetze rigoroser und strikter anzuwenden; dann aber vor allem – unter Verweis auf Mörner – als entscheidenderen Faktor die Bollwerkfunktion der SJ-R gegen die portugiesische Expansion; bewaffnete Guaraní, welche als Armee stärker waren als die sonstigen spanischen Streitkräfte im La-Plata-Raum, konnte man natürlich nicht in Unfreiheit halten (211). Gegen diese Erklärung sprechen jedoch m. E. schon die zeitlichen Zusammenhänge. Denn die Ermächtigung zur Bewaffnung der Guaraní-Indianer mit Feuerwaffen (und nur die zählte) wurde von Madrid erst 1639 erteilt, *nachdem* die Paulistaner bereits 10 Jahre lang die SJ-R verbrannt, ausgeraubt und weit nach Süden abgedrängt hatten, und dies ohne daß die spanischen Behörden im La-Plata-Raum irgendetwas zur Verteidigung der SJ-R unternommen hätten. Erst jetzt merkte man in Madrid (und nicht in Asunción!), daß man ein „Bollwerk“ brauchte. Zu dem Zeitpunkt hatten aber die SJ-R schon längst ihre institutionelle Form gefunden. In dieser späteren Phase dürfte dieser Faktor durchaus nicht wichtig für das Bestehen der SJ-R sein. Hätte er jedoch von Anfang an eine wesentliche Rolle gespielt, hätte man gleich für Bewaffnung gesorgt. Hier dürften andere Faktoren entscheidend sein, von denen u. a. die prinzipielle Anti-Encomienda-Haltung des ersten Provinzials der Paraguay-Provinz, Diego de Torres Bolo, zu nennen ist.

Unter den Publikationen der letzten Jahre ist schließlich eine wichtige Neuedition zu nennen. Es ist die *Conquista espiritual*, von P. Antonio RUIZ DE MONTROYA 1639 verfaßt, als er, um vom Madrider Hof die Erlaubnis zur Ausrüstung der Indianer mit Feuerwaffen zu erhalten (was ihm gelang), sich in Spanien aufhielt. Sie ist 1989 in Ro-

¹³ Dies ist nicht unwesentlich, weil dadurch in den SJ-R der (sehr große) freie Platz seine Eigengewichtung als Ort der Feste und Spiele neben der Kirche hatte. Damit ist ein anderer Stellenwert der Gemeinschaft als solcher und ihrer Feste und Erholungen gegeben.

sario im Blick auf das bevorstehende Quinto Centenario neu herausgegeben und von *Ernesto J. A. Maeder* mit einer Einführung (9–37) versehen worden¹⁴.

Ruiz de Montoya (R. M.) bildet bekanntlich für die ersten Jahrzehnte der SJ-R eine erstrangige, freilich sehr eigenartige Quelle. Seine Darstellung stützt sich, wie Maeder in der Einführung zeigt, zum großen Teil auf eigenes Zeugnis und Erleben, zu einem Drittel auch auf die „*Litterae annuae*“ von 1635 bis 1637 (27). Mit Engagement geschrieben, wahrt sie keineswegs immer die historische Reihenfolge, ist jedoch substantiell korrekt (25), vergleichsweise objektiver als Las Casas, wenngleich von demselben Eifer für Gerechtigkeit erfüllt (35). R. M. beschreibt die ersten Jahre der hoffnungsvollen Expansion nach allen Seiten, dann aber vor allem das Jahrzehnt des „Mamelukenkrieges“ von 1629 an, also der Zerstörung der SJ-R durch die Sklavenjäger aus Sao Paulo. Er erzählt über den von ihm geführten „Großen Marsch“ der zwangsweisen Evakuierung von Loreto und S. Ignacio Miní über 800 km, bei dem von 12 000 Indianern nur ein Drittel überlebte (c. 38 f., p. 160–173). Er berichtet Szenen fürchterlicher Grausamkeit: Marschunfähige wie Frauen, Greise, Kinder, Kranke werden mit der Machete zerstückelt oder lebendig verbrannt, damit Flüchtende zu Hause keine Überlebenden mehr vorfinden (c. 77, p. 275). Dabei tragen die Paulistaner öffentlich Rosenkränze, auch wenn sie Kirchen in Brand stecken; „ohne Zweifel glauben sie an Gott, ihre Werke sind vom Teufel“ (c. 75, p. 269). Die Paulistaner sind für ihn der leibhaftige Antichrist selbst.

Typisch für R. M. ist sein allgegenwärtiger Supranaturalismus. Ständig kommen Wunderzeichen, Visionen, Träume, ja schwitzende oder tränende Statuen oder Gnadenbilder vor, in denen Gott oder auch der Teufel unmittelbar wirken. Göttliche Strafen, vor allem schneller und überraschender Tod, treffen, wird die Chance der Bekehrung nicht wahrgenommen, den Sünder auf dem Fuße; und dies alles wird zum größten Teil nicht vom Hörensagen, sondern als selbst erlebt berichtet. Es ist dies eben die Welt, in der R. M. lebt und vielleicht, worauf ja Melià hinweist, eine Welt, die einen unmittelbaren Zugang zu der Erfahrungswelt der Guaraní eröffnet als eine mehr aufgeklärt-rationale Religiosität). Vergleichsweise scheinen demgegenüber die SJ-Berichte des 18. Jahrhunderts, vor allem die der deutschsprachigen Jesuiten, etwa eines Sepp, Paucke und Dobrizhoffer, einer wesentlich rationaleren, „aufgeklärteren“ Welt anzugehören. Damit hängt auch zusammen, welche Bedeutung für R. M. der Glaube an die Predigt des hl. Thomas in Paraguay hat. 6 Kapitel lang breitet er die Beweise dafür aus (c. 21–26, p. 113–129); und letztlich ist dies für ihn ein dogmatisches Apriori: denn wenn die Apostel „in die ganze Welt hinausgegangen“ sind und das Evangelium gepredigt haben, dann konnten sie unmöglich Amerika, welches ein Drittel der Erde bildet, auslassen (c. 24, p. 121).

Andererseits ist R. M., was ja Melià erkannt hat, auch eine erstrangige Quelle für die Widerstände gegen die Reduktion unter Berufung auf die traditionelle „Weise zu sein“ (c. 11, p. 83 f.; c. 12, p. 86; c. 53, p. 218; c. 57, p. 224), ebenso wie für Formen des religiösen Synkretismus von Christlichem und Heidnischem, nachdem sich nach den Paulistaner-Zügen viele Guaraní wieder in die Wälder zurückgezogen hatten (c. 73, p. 261–263). Und bemerkenswert erscheint mir, daß bei ihm ein Topos noch *nicht* vorkommt, der bei allen späteren SJ-Autoren den ständigen Tenor bilden wird: die Rede von der bleibenden Kindheit und Unselbständigkeit der Indianer. Der Guaraní erscheint bei ihm selbständiger, erwachsener, mehr als Mitarbeiter, wobei freilich umgekehrt auch gar kein Empfinden für Anderssein und kulturelle Differenz feststellbar ist. Auch hier scheint R. M. Las Casas näher zu stehen als jenen Jesuiten, die im 18. Jahrhundert in den Reduktionen arbeiteten. Es sind Unterschiede, deren Deutung noch eine offene Frage an die Forschung darstellt.

¹⁴ *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana 1989. 288 S.

Zu den Chiquitos- und Mojos-Reduktionen in Bolivien

Was andernorts das Quinto Centenario, das ist im Gebiet der ehemaligen Chiquitos-Reduktionen (Ch-R) im östlichen Tiefland Boliviens, in den Apostolischen Vikariaten Nuflo de Chavez und Chiquitos, das „Tercero Centenario“. Denn hier begann am 31. Dezember 1691 die erste Reduktion San Javier durch P. José de Arce. Sie bildeten schließlich 10 Reduktionen mit über 20 000 Indianern sehr unterschiedlicher Ethnien. Wenngleich ihre Bedeutung bereits 1831 durch d'Orbigny gewürdigt worden ist, waren die Ch-R doch bis vor kurzem über den Kreis der Spezialisten hinaus kaum bekannt. Nicht zuletzt durch die wundervolle Restaurierung der Kirchen von S. Javier, Concepción, S. Rafael und S. Miguel und durch ihre Anerkennung als „kulturelles Erbe der Menschheit“ haben sie jedoch in den letzten Jahren ein stärkeres Interesse gefunden und bilden mittlerweile ein lohnendes Reiseziel für Interessierte.

Im Zeichen der 300 Jahre Evangelisierung wurden in Bolivien zwei wichtige Monographien über die Ch-R veröffentlicht. Beide sind reich illustriert mit Fotos von Kirchen, Statuen und nicht zuletzt Dorfansichten, welche die Strukturen der Jesuitenzeit erkennen lassen; so bekommt der Leser auch eine lebendige Anschauung von dem kulturell-künstlerischen Stand dieser Missionen. Die eine, relativ kurze und handliche Broschüre stammt von dem bolivianischen Jesuiten Antonio MENACHO (*Por tierras de Chiquitos. Los Jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18¹⁵*). Ihr besonderer Vorzug ist, daß sie jesuitische Quellen auswertet, und zwar „Litterae annuae“ und Generalsbriefe aus dem argentinischen Provinzarchiv von Buenos Aires sowie Briefe über die Vertreibung 1767 aus dem katalanischen Provinzarchiv in Sant Cugat. M. stellt die Dinge aus „jesuitischer“ Perspektive dar: vor allem die Überlegungen, Pläne und Strategien bei den einzelnen Missionsunternehmen und Reduktionsgründungen werden deutlich. Wie schon der Titel sagt, beginnt die Darstellung nicht mit 1691. Sie verknüpft die Ch-R mit der ganzen kolonialen und missionarischen Vorgeschichte von der ersten Festsetzung der Spanier im La-Plata-Raum an über die Gründung von Santa Cruz de la Sierra (1561), die ersten missionarischen Vorstöße der Jesuiten in diesem Gebiet (1588) und schließlich die vorangegangenen Reduktionsunternehmen in Juli, Paraguay und bei den Mojos. Besonders deutlich werden so einerseits die geopolitischen Zusammenhänge, welche das koloniale und missionarische Interesse an dieser Region bestimmten, vor allem die (trügerische) Hoffnung auf einen kürzeren Weg zwischen dem Atlantik und Peru, aber auch die Hindernisse, die zwischen der Ankunft der Jesuiten in Santa Cruz de la Sierra und dem Beginn der Ch-R noch ein Jahrhundert verstreichen ließen: Krätemangel, Versklavung und Massaker der Indios, schließlich Priorität der nördlichen Mojos-Missionen. Von 1691 an tritt sowohl die Entstehung, Entfaltung und Bedeutung der einzelnen Gründungen wie auch insbesondere das Profil bedeutender Missionare wie José de Arce, Lucas Cavallero und nicht zuletzt des Schweizers Martin Schmid, Architekt (Schöpfer der heute restaurierten Kirchen von S. Javier, Concepción und S. Rafael) und Musiker („Un hombre excepcional“, 87–91) gebührend hervor. Die Darstellung des Lebens in den Ch-R zeigt in wesentlichen Punkten Parallelen zu den G-R in Paraguay. Spezifisch sind jedoch: das Problem der vielen Sprachen und Ethnien, das langsam durch Lernen des Gorgotoquí (dann „Chiquitano“ genannt) von den Kindern an gelöst wurde (85f.); die geringere örtliche Präsenz der Missionare, von denen gewöhnlich mindestens einer auf Wanderschaft und Suche nach neuen Kleingruppen war (80); schließlich die Initiative und Mitarbeit der Indianer selbst bei der Gewinnung und Missionierung neuer Gruppen (78, 108f.).

Der Autor ist sich der Grenzen seiner Arbeit bewußt, vor allem der Lücken in der archivalischen Auswertung, und stellt deshalb im Vorwort (3) ein größeres Werk in Aussicht, welches auch mit dem entsprechenden wissenschaftlichen Apparat ausgerüstet sein wird. So erklärt es sich auch, daß Fußnoten und Quellenbelege hier noch fehlen. Der Rezensent möchte der Hoffnung Ausdruck geben, daß ein solches Werk in

¹⁵ San Javier 1991. 140 S.

den folgenden Jahren erscheint. Nicht zuletzt dort, wo Differenzen in Gesamtaussagen und Gewichtungen zu dem folgenden Werk (das keine unveröffentlichten SJ-Quellen heranzieht) feststellbar sind, wäre die kritische Stellungnahme von M. interessant.

Das zweite Werk ist aufwendiger und umfangreicher. Unter dem Titel *Chiquitos – Historia de una utopía*¹⁶ bildet es eine Gemeinschaftsarbeit des Historikers Alcides PARÉJAS MORENO und des Architekten Virgilio SUÁREZ SALAS unter der Herausgeberschaft von CORDECRUZ (Corporación Regional de Desarrollo de Santa Cruz). Hat Menacho aus jesuitischen Quellen geschöpft, so werden hier ergänzend einige staatliche Bestände herangezogen, nämlich das argentinische und chilenische Nationalarchiv sowie die Akten der Audiencia von Charcas aus dem Indienarchiv. Neue Aufschlüsse liefert davon vor allem das im chilenischen Archiv befindliche Inventar nach der Vertreibung 1767, welches über die Bücher und Kunstobjekte informiert, die sich im Besitz der Missionen befanden.

Der erste, historische Teil, von *Paréjas Moreno* verfaßt (15–164), bietet eine Gesamtdarstellung der Ch-R und stützt sich dazu hauptsächlich auf die publizierten jesuitischen Quellen (Fernández, Knogler, Schmid) sowie auf die Sekundärliteratur (freilich nur soweit sie auf Spanisch erschienen ist; so fehlt das wichtige Werk von Haubert). Auch hier wird die Vorgeschichte relativ breit behandelt; in diesem Rahmen wird auch – was bei Menacho fehlt – eine ethnographische Darstellung der sehr unterschiedlichen Ethnien geboten, die in den Ch-R zusammengefaßt wurden (25–42): sie zeigt, daß hier, anders als bei den Guarani, in Religion und soziologischer Struktur wenig Gemeinsamkeit bestand. Im Unterschied zu Menacho unterstreicht der Autor die Initiative der spanischen Kolonialadministration für die Entstehung der Ch-R (66, 161), vor allem zur Befriedung und gleichzeitig zur Bollwerkfunktion gegen die Paulistaner. Insgesamt erhält man einen interessanten und vielseitigen Eindruck des Lebens in den Ch-R. Ein auffallender Unterschied zu den G-R ist außer der ethnisch-linguistisch heterogenen Zusammensetzung der geringere Stellenwert der Viehzucht und daher auch des Fleischkonsums (89, 129). Allerdings vermißt man in der Darstellung zwei wohl nicht unwesentliche Punkte: die Bewältigung des Sprachenproblems, und die Missionsmethoden bei der Gewinnung neuer Kleingruppen, insbesondere die für die Ch-R spezifischen „geistlichen Jagden“¹⁷. Der tiefgreifende Bruch, den die Missionierung mit sich brachte, wird auch vom Autor unterstrichen (109), ebenso wie der extreme Paternalismus – andererseits waren die Indianer im großen und ganzen innerhalb dieses Systems zufrieden; schließlich konnten sich Kreativität und Eigenständigkeit vor allem in künstlerischer Beziehung entfalten (161 f.).

Der zweite Teil von *Suárez Salas* (165–323) behandelt Urbanismus und Architektur der Ch-R. Sieht man ab von einer Reihe allzu phantasievoller und quellenmäßig kaum begründbarer Überinterpretationen und m. E. überzogener Formulierungen¹⁸, ergeben sich dort eine Reihe interessanter Perspektiven, die vor allem dem, der die Überreste der Reduktionen kennt, einen neuen Blick ermöglichen. Es wird der untrennbare Zusammenhang zwischen Raumordnung und baulicher Struktur einerseits, Missions- und Inkulturationskonzept der SJ-R andererseits deutlich, wobei das Allermeiste auch mit gewissen kleineren Modifikationen für die G-R gelten dürfte.

Aus traditionellen, vor allem römischen (schachbrettartige Anlage mit Decumanus und Cardo) Vorgaben, den spezifischen Ortsstrukturen der Indigenengesetzgebung und der OFM-R, entwickelte sich im Zusammenspiel mit praktischen Notwendigkeiten des Bodens und des Lebens die Urbanistik der Reduktionen. Ihre Grundstruktur und Raumordnung ist nicht so sehr durch die Zentralstellung der Plaza bestimmt, sondern vor allem durch zwei Achsen, die freilich auf dem Hauptplatz zusammenkommen. Es

¹⁶ Santa Cruz de la Sierra: Sirena 1992. 332 S.

¹⁷ Von beidem berichtet freilich der folgende Autor (201 f., 243 f. zur Bewältigung des Sprachenproblems, 199 zu den geistlichen Jagden).

¹⁸ So, wenn er den Urbanismus der Ch-R gleich einleitend als „utopia americana construida“ bezeichnet (170), ständig Abhängigkeiten von Plato und Thomas Morus konstruiert und von der „carga formativa-ideológica de construir la ciudad de Dios en la tierra de los hombres“ spricht (208; ähnlich 218, 225, 295, 315, 321).

ist einmal die longitudinale Achse, eine Straße, welchen den Bereich des „Tupa-mbai“ (den sakralen, bzw. Gemeinschaftsbereich) auf der einen Seite (Kirche, Kolleg, Friedhof, sonstige öffentliche Gebäude wie Werkstätten, Magazine, Witwenhaus, Krankenhaus, schließlich Gärten, evtl. Teiche und Wasserreservoir) und den Wohnbereich des „Aba-mbai“ (den profanen, bzw. Individualbereich) auf der anderen Seite scheidet. Es ist die „Achse der Macht und der Zugehörigkeit“, bzw. der „Weg des Lebens und des Todes“. Sie kreuzt sich auf dem Platz mit der transversalen Achse, die vom Kollegshof ausgeht (in S. Miguel und S. José vom Glockenturm – in den G-R übrigens von der Kirche) und durch den Wohnbereich am andern Ende bis zu der „Bethanienkapelle“ führt; es ist dies der Prozessionsweg, bzw. die „Achse des Sakralen und des Mysteriums“ (209 f.; vgl. den idealen Plan auf 211). Im Unterschied zu dem quadratischen spanischen Kolonialmodell ist es nicht ein zentraler Punkt, sondern die Begegnung zweier Bereiche, „zweier Kulturen“, bzw. des Sakralen und Profanen, die sich in der Urbanistik der Reduktionen ausdrückt. Diese beiden Bereiche treffen sich im großen, von der monumentalen Kirche beherrschten Platz, dem Ort der Feste und Spiele, der eigentlichen Höhepunkte des Lebens (218–229). Die Wohnviertel dehnen sich entlang und zwischen diesen beiden Achsen offen nach allen Seiten aus. Die länglichen (be-
 wußt nicht als „Viertel“ geformten), von Arkadengängen umsäumten Wohnblocks, die in Einzelfamilienwohnungen eingeteilt waren, spiegeln in ihrer Struktur einerseits die Durchsetzung der christlichen Eheauffassung wider, andererseits – da die Wohnblocks jeweils von einzelnen Ethnien besiedelt waren – die Beibehaltung indianischer Strukturen (184, 243–245). Insgesamt handelt es sich um einen „alternativen“ Raumordnungsplan (315), in dem sich die Eigenart der Reduktionen plastisch ausdrückt.

Einige mehr oder weniger grobe Irrtümer müssen freilich korrigiert werden. Vom 4. Gelübde der SJ-Professen als von einem Gelübde des „Kadavergehorsams“ gegenüber dem Papst zu sprechen (so 195), sollte einem ernstzunehmenden Autor, auch wenn er nicht Theologe von Fach ist, nicht unterlaufen. Eine andere Fehlinterpretation hätte er schon durch Lektüre des ersten Teils korrigieren können. Die „Ausweisung“ als schwerste Strafe in der Reduktion (die Todesstrafe gab es nirgends in den SJ-R) bedeutete nicht „stillschweigende Übergabe an die spanischen oder portugiesischen Sklavensjäger“ (205). Denn aus dem zitierten Text von Knogler, den auch Paréjas Moreno (84) richtig wiedergibt, geht hervor, daß es sich um Exilierung in eine andere Reduktion handelt. Menacho (102) berichtet übrigens, daß die einfache Ausweisung „in die Wälder“, in einer ersten Zeit üblich, dann durch Intervention des Ordensgenerals, da gleichbedeutend mit Todesurteil, verboten wurde.

Die nördlich an die Ch-R sich anschließenden *Mojos-Reduktionen* haben bisher noch keine ausreichende monographische Gesamtdarstellung gefunden. Freilich ist ihre wichtigste und vollständigste Quelle, die 1791 posthum in Budapest publizierte *Descriptio Provinciae Moxitarum* des deutschstämmigen Jesuitenmissionars Franz-Xaver EDER aus Schemnitz (Banska Stiavnica) in der heutigen Slowakei, 1985 in spanischer Übersetzung neu ediert worden¹⁹. Sie ist bisher nicht ins Deutsche übersetzt worden, wohl schon einmal (1888 in La Paz) ins Spanische. Der Herausgeber Barnadas hat dem Text vier Einleitungen vorangestellt: eine Quellen-Übersicht zu den Mojos-Reduktionen (XXI–XXIX), eine ausführliche Darstellung der Reduktionen selbst, ihrer ethnologischen Voraussetzungen, ihrer Geschichte und Organisation (XXXI–LXIII), schließlich einen Überblick über das Leben Eders (LXV–LXXXI) und über das Buch und seine Editionsgeschichte (LXXXIII–CIV).

Eder gehört zu den Autoren, die aus der Rückschau schreiben, nachdem die Reduktionen (wenigstens als jesuitisches Werk) nicht mehr existieren (die Aufhebung des Ordens hat er, 1772 gestorben, nicht mehr erlebt). An mehr als einer Stelle verteidigt er die SJ-R gegen die typischen Argumente der aufgeklärten Kritik, die den Jesuiten Missionierung mit materiellen Lockmitteln, Befassung mit Weltlichem oder Abschließung der Indianer von den Spaniern zum Vorwurf machen (Nr. 254, 599–603). Wie bei allen

¹⁹ *Francisco J. Eder*, *Breve Descripción de las Reducciones de Mojos*, übersetzt und ediert von *Josep M. Barnadas*. Cochabamba: Historia Boliviana 1985. CIV/424 S.

jesuitischen Autoren der Spätzeit, die über die Reduktionen schreiben, nehmen ethnologische Informationen sowie Beschreibung der Fauna und Flora bei ihm einen breiten Raum ein. Ähnlich oder noch stärker als bei den anderen Autoren erscheinen die Indianer bei ihm als Menschen, die, sorglos und indolent, unfähig zur Vorsorge, dafür mit ungeheurer passiver Leidensfähigkeit und auch Gelassenheit im Sterben begabt sind (186–213, 561–574). Ihre Qualitäten erkennt er in einer ausgeprägten Imitationsfähigkeit und einem bewundernswerten Gedächtnis (550–560). Anfangs, wie er bekennt, sich sehr an der Unfähigkeit seiner Schäflein reibend und voll Angst um ihr Heil erfüllt, akzeptiert er schließlich mit Gelassenheit, daß Gott die Indios auf ihre Weise beruft und für ihre eigenen Talente zur Rechenschaft ziehen wird; „in dem Maße, da ich entdeckte, daß diese Bäume nicht mehr und nicht bessere Früchte geben konnten (und das nicht aus irgendeinem Mangel, sondern von ihrer eigenen Natur her), wurde ich innerlich ganz ruhig und bebaute soweit möglich den mir aufgetragenen Weinberg, mochte er auch unfruchtbar und dadurch sehr mühsam für seine Bebauer sein“ (609, S. 377). Wertvolle historische Informationen enthält Eder vor allem über das Sprachenproblem (92, 560), über die Paulistaner-Einfälle (94–96, 264–271)²⁰, über den sehr behutsamen missionarischen Kontakt mit neuen Ethnien (253–257, 259–263), über die Feier von Festtagen und speziell von Epiphanie, Karsamstag und Fronleichnam (508–513, 523 f., 604 f.), schließlich die – kaum von den übrigen Reduktionen abweichende – bauliche Struktur (592–594). Auch diese Publikation ist von erheblichem wissenschaftlichen Wert, zumal die lateinische Originalausgabe Seltenheitswert hat.

Ein Desiderat, das freilich bleibt, ist folgendes: einmal anhand der vorliegenden Quellen und Literaturdarstellungen zu sichten, was allen SJ-R gemeinsam, was jeweils spezifisch und unterschiedlich ist, und wieweit diese Unterschiede auf den verschiedenen Entwicklungsstand, auf personelle und historische Besonderheiten, auf geographisch-klimatische Unterschiede oder auch auf die jeweils unterschiedliche Kultur und Eigenart der Völker zurückgehen. Der Nachteil der meisten Darstellungen auch über die Ch-R besteht darin, daß dieser ausdrückliche Vergleich fehlt. Sie werden rein in sich beschrieben, wobei es dem Leser überlassen bleibt, festzustellen, worin die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede bestehen. Ein solcher Vergleich würde noch besser dazu verhelfen, die einzelnen Faktoren der SJ-R in den Blick zu bekommen und zu erkennen, was in ihnen „jesuitisch“ und was „indianisch“ ist, bzw. wie diese Elemente sich miteinander verbinden.

²⁰ Im Unterschied zu den G-R und Ch-R waren die Mojos-Reduktionen nicht mit Feuerwaffen ausgerüstet. Noch 1763 wurde dort die Reduktion S. Miguel von den Paulistanern während der Messe überfallen, der ganze Ort mitsamt der Kirche eingäschert, alle Indianer verklavt und auch die beiden Patres verschleppt (94).