

**Mindere Brüder zwischen
Anden und Urwald:
die Franziskaner als Missionare
im kolonialzeitlichen Peru**

Inauguraldissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität
Heidelberg

vorgelegt von: Markus Alexander Scholz

Erstgutachterin: Frau PD. Dr. Claudia Brosseder
Zweitgutachter: Herr Prof. Dr. Thomas Maissen

Heidelberg, im April 2012

Danksagung

Im Zuge der Arbeit an dieser Dissertation, die im November 2008 begann, habe ich von vielen Seiten Unterstützung erfahren, die sich durch eine kurze Danksagung an dieser Stelle kaum aufwiegen lässt. Frau PD Dr. Claudia Brosseder hat mein Interesse an der hispanoamerikanischen Kolonialzeit bestärkt und die Entstehung dieser Dissertation in all ihren Phasen intensiv und fachkundig betreut. Als Leiterin der Nachwuchsgruppe „Der Dialog der Kulturen in den Anden“ hat sie es verstanden, die inhaltliche Auseinandersetzung über Forschungsfragen durch die Leitung mehrerer Kolloquien während der Vorlesungszeiten und durch die Organisation der Vortragsreihe „Modern Latin American Studies“ mit internationalen Gästen so zu fördern und zu bereichern, dass meine Kollegen in der Nachwuchsgruppe und ich davon stark profitierten. Ihr gebührt mein aufrichtiger und herzlichster Dank. Herrn Prof. Dr. Thomas Maissen danke ich sehr herzlich für die Einladung zu dem von ihm geleiteten Forschungskolloquium zur Frühen Neuzeit. Diese Veranstaltung bot mir nicht nur die Möglichkeit des Austauschs mit weiteren Doktoranden und Studierenden am Historischen Seminar, sondern auch die Gelegenheit, meine Arbeit in diesem Rahmen vorzustellen und kritische Anregungen zu sammeln, die zur Verbesserung dieser Arbeit beitrugen.

Mein besonderer Dank gilt meiner lieben Kollegin Maret Keller, die in den vergangenen drei Jahren im Rahmen unserer Büroweisamkeit und im Zuge ihrer eigenen Arbeit über den Orden der Mercedarier im Peru der Kolonialzeit stets für inhaltlichen Austausch über unsere Themen zur Verfügung stand. Sie hat alle Teile dieser Arbeit aufmerksam gelesen, ausführlich kommentiert und zahlreiche gute Vorschläge zur strukturellen und inhaltlichen Verbesserung der Kapitel gemacht. Nicht zuletzt hat sie meinem latenten Hang zu Satzungetümen entgegengearbeitet und so zur Lesbarkeit der vorliegenden Dissertation beigetragen.

Mein Aufenthalt im historischen Archiv im Haupthaus des Franziskanerordens in Rom gestaltete sich durch die Freundlichkeit und unkomplizierte Hilfsbereitschaft des zuständigen Archivars, Paters Pedro Gil Muñoz, sehr angenehm und fruchtbar, nicht zuletzt, weil ich ihm meine Anliegen auf Spanisch schildern konnte und mir so der Rückgriff auf meine rudimentären Italienischkenntnisse erspart blieb. Ihm sei hiermit herzlich gedankt. Ebenfalls herzlich danken möchte ich Pater Abel Pacheco Sánchez und seinem Assistenten, Herrn Jorge Román Tasayco, für die fachkundige Unterstützung, die sie mir bei der Recherche im historischen Archiv des Konvents San Francisco in Lima zuteil werden ließen.

Für die Lektüre eines Großteils der Kapitel dieser Arbeit ebenso wie für scharfsinnige Beobachtungen danke ich meinem Frankfurter Kommilitonen Martin Schultz. Meinem guten Freund Carlos Herrera danke ich für die Lektüre mehrerer Kapitel und für hilfreiche Erläuterungen zu Spitzfindigkeiten spanischsprachiger Ausdrücke in den kolonialen Quellen.

Mein persönlicher Dank geht an meine Familie, die mich während der letzten Jahre auf vielfältige Weise unterstützt hat. Besonders erwähnen möchte ich meinen Vater Eberhard, der alle Teile der Arbeit Korrektur gelesen hat, und meinen Onkel Armin, der mich darüber hinaus auf stilistische Feinheiten aufmerksam machte. Die Karte in Kapitel 4, mit der es nun möglich sein sollte, meine Beschreibungen franziskanischer Expeditionsrouten und die Lage der Missionsstationen einfach nachzuvollziehen,

verdanke ich meiner Schwester Elisabeth. Unterstützung erfuhr ich auch von meiner Frau, die mein Ansinnen, eine Doktorarbeit zu schreiben, vor vier Jahren guthieß und mir in der seither vergangenen Zeit aber auch immer wieder vor Augen führte, dass das Leben noch aus weit mehr besteht.

Ihnen allen sei hiermit von Herzen gedankt.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Danksagung	ii
Karten- und Abbildungsverzeichnis	vi
Abkürzungen	vii
Einleitung	1
a) Theorie	5
b) Arbeiten über die Franziskaner in Hispanoamerika und Peru	11
c) Franziskanische Quellen	19
d) Struktur dieser Arbeit	24
I. Fray Mateo de Jumilla und die Anfänge der Franziskaner in den peruanischen Anden	27
a) Das Alter des Berichts	28
b) Die ersten Franziskaner in Peru	29
c) Jumillas Ankunft in Peru	32
d) Jumillas missionarische Arbeit	35
Das apostolische Ideal 36 – Die „gelebte“ Predigt 42 – Das Sprachproblem 43 – Mission durch Kinder 46 – Die Zerstörung von „Götzenbildern“ 50 – Das Vorgehen gegen indigene Trinkrituale 55 – Die Predigt mit dem Totenschädel 59	
e) Jumillas Missionsweise im Vergleich mit den Missionsmethoden der Franziskaner in Mexiko und den Missionsmethoden anderer Orden	60
II. Die Entwicklung der franziskanischen Missionsstrategie vor dem Hintergrund der Entstehung allgemeiner kirchlicher Richtlinien zur Christianisierung der indigenen Bevölkerung im Vizekönigreich Peru	67
a) Orés Indianerbild	72
b) Das missionarisch-seelsorgerische Modell	88
c) Katechetische, liturgische Texte und Gebete im <i>Symbolo Catholico Ind</i>	96
d) Die Franziskaner in Peru und Mexiko gegen Ende des 16. Jahrhunderts	100
III. Die Darstellung von rund hundert Jahren franziskanischer Mission in der Chronik von Fray Diego de Córdoba y Salinas (Lima, 1651)	110
a) Der kreolische Diskurs in der Chronik	111
b) Die historiographische Arbeitsweise von Córdoba y Salinas	114
c) Die Darstellung der franziskanischen Missionsarbeit in der <i>Crónica Franciscana de las Provincias del Perú</i>	121

d)		138
	Die <i>Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del orden</i> <i>de Nro. Seraphico P. S. Francisco en las Indias Occidentales Reyno</i> <i>del Peru</i> (Madrid, 1665)	
IV.	Die Ausdehnung franziskanischer Missionstätigkeit in den peruanischen Osten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts	147
a)	Das Ideal des Martyriums bei den Franziskanern	149
b)	Biedmas missionarische Unternehmungen 1671-1676: Franziskanische Missionen zwischen dem Cerro de la Sal, Andamarca und dem Río Perené 158 – 1680-1685: Errichtung eines neuen Missionsnetzes im bekannten Gebiet 161 – 1685-1687: Erkundung des Río Ucayali 162	155
c)	Biedmas missionarische Strategie	166
V.	Das Missionarskolleg im Konvent von Santa Rosa de Ocopa und seine Missionen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts	178
a)	Die <i>Sacra Congregatio de Propaganda Fide</i> und die franziskanischen Missionarskollegien Die Propaganda-Kongregation und die Gründung der ersten fran- ziskanischen Missionarskollegien 182 – Die Struktur der Kollegien und ihre Etablierung in den franziskanischen Ordensprovinzen 185 – Die Gründung des Kollegs von Ocopa 189	179
b)	Die Missionen der Franziskaner in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunder	191
c)	Der Aufstand von Juan Santos Atahualpa und das Ende der franziskanischen Missionen im Gebiet der Campa-Indianer	209
d)	Vergleich zwischen den franziskanischen Missionen im peruanischen Osten mit denen der Jesuiten in Maynas und Mojos	212
	Conclusio	219
	Quellen- und Literaturverzeichnis	233

Karten- und Abbildungsverzeichnis

Abb. 1	Titelblatt des <i>Symbolo Catholico Indiano</i> (Lima, 1598)	S. 71
Abb. 2-7	Guaman Poma de Ayalas bildliche Darstellungen der Mönchsorden und des Weltklerus, Dänische Königliche Bibliothek, GKS 2232, 4°	S. 107f
Abb. 8	Frontispiz der ersten Auflage der <i>Crónica Franciscana de las Provincias del Perú</i> (Lima, 1651)	S. 113
Karte 1	Die franziskanischen Missionen in der Region Tarma-Jauja gegen Ende des 17. Jahrhunderts und ihre weitere Umgebung, erstellt von Elisabeth Scholz, 2012	S. 160

Abkürzungen

a) Archive und Bibliotheken

APF	Archivio Storico „de Propaganda Fide“, Rom
AS OFM	Archivio Storico Ordo Fratrum Minorum, Rom
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
ASFL	Archivo San Francisco de Lima, Lima
BNM	Biblioteca Nacional de España, Madrid
BNL	Biblioteca Nacional del Perú, Lima

b) Nachschlagewerke

DRAE	Real Academia Española, Diccionario de la lengua española. 22. Aufl. Madrid 2003 [CD-ROM].
LThK	W. Kasper (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, begr. von Michael Buchberger. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau u. a. 1993-2001.
RAC	G. Schöllgen u. a. (Hrsg.), Reallexikon für Antike und Christentum, begr. von Franz Joseph Dölger. Stuttgart 1950-.
RGG	H. D. Betz (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1998-2007.
TRE	G. Krause/G. Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie. Berlin 1977-2004.

Einleitung

Als die Franziskaner in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts nach Peru gelangten, konnte ihr Orden bereits auf gut drei Jahrzehnte Erfahrung in der Evangelisierung der Ureinwohner Amerikas und auf gut drei Jahrhunderte Missionstätigkeit in der Alten Welt zurückblicken. Ihr Orden war im europäischen Spätmittelalter auf das Betreiben von Franziskus von Assisi (1181/82-1226) hin entstanden, der sich vorgenommen hatte, strikt nach dem Evangelium zu leben, sich also nach dem Vorbild Jesu und der biblischen Apostel der Predigt und Wanderaskese zu widmen, und der in seinem Testament zu verstehen gab, dass er der „ganz kleine Bruder“ und „Knecht“, also der geringste seiner Ordensbrüder war.¹ Seine Geschichte steht im Kontext der spätmittelalterlichen Armutsbewegungen, bedeutete ein besonderes Erbe für den Orden der Minderen Brüder (*ordo fratrum minorum*) und erfuhr eine ganz eigene Fortsetzung. Franziskus' ursprüngliches strenges Armutsgebot wurde nach seinem Tod von Papst und Kurie in der Absicht, den Orden, der zu einer Massenbewegung geworden war, in gemäßigte kirchenkonforme Bahnen zu lenken, entschärft, behielt jedoch sein radikales Potenzial und führte zu ordensinternen Auseinandersetzungen über den richtigen Umgang mit diesem ideellen Vermächtnis des Ordensgründers.² So entstanden verschiedene Gruppierungen, von denen manche den Vorwurf der Häresie auf sich zogen. Langfristig erfolgte die Spaltung in zwei Ordenszweige. Die aufgrund ihrer strengeren Regelbefolgung auch Observanten genannten Franziskaner setzten sich im

¹ Vgl. Testamentum, IV, 41, in: K. Esser (O.F.M.), *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata 1976, S. 444.

² Zur Geschichte des Franziskanerordens im Allgemeinen gibt es zahlreiche Veröffentlichungen, von denen hier nur ein paar genannt werden können. Der italienische Historiker Raoul Manselli schrieb eine ausgezeichnete Biographie des Ordensgründers, in der er Franziskus' Werdegang im Kontext der sozialen, politischen und religiösen Bedingungen des Lebens im Italien des Mittelalters erörtert: *Franziskus. Der solidarische Bruder*. Freiburg u. a. 1989. Aufgrund der sorgfältigen Analyse der Quellen zur Lebensgeschichte Franziskus' empfiehlt sich ferner *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*. Manchester 1940, des anglikanischen Bischofs John R. H. Moorman. Im deutschsprachigen Raum hat in den letzten 20 Jahren insbesondere der Theologe, Historiker und Philologe Helmut Feld wichtige Beiträge zur Erforschung der Ordensgeschichte geleistet. Mit *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*. Darmstadt 1994, bietet er eine gute Einführung in die Geschichte des Ordens sowie in die wichtigsten Probleme der modernen Franziskus-Forschung. Für die Beschäftigung mit Franziskus und den ersten beiden Jahrhunderten der Ordensgeschichte sei auch auf den Sammelband *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*. Werl 1994 von Kaspar Elm verwiesen. Für eine überschaubare Gesamtdarstellung der Ordensgeschichte, die nicht nur Fakten aufzählt, sondern auch die wichtigsten historischen Zusammenhänge und Entwicklungen aufzeigt, eignet sich nach wie vor das *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*. Freiburg 1909, des Franziskaners Heribert Holzapfel. Von ähnlicher Struktur und thematischem Umfang ist die spanischsprachige *Historia Franciscana*. Valencia 1979, des Kapuziners Lázaro Iriarte, die etwas weiter ins 20. Jahrhundert hineinreicht als Holzapfels Handbuch und darüber hinaus auch theologische und spirituelle Schwerpunkte in der Ordensgeschichte beschreibt. Zur franziskanischen Missionsgeschichte im Speziellen empfiehlt sich für einen ersten Überblick die *Geschichte der Franziskanermmissionen*. Münster 1929, des Franziskaners Leonhard Lemmens. Der Autor geht darin auf alle Teile der Welt ein, in denen die Franziskaner als Missionare tätig waren.

Es gibt mehrere franziskanische historische Zeitschriften: In Italien publiziert die ordenseigene Forschungseinrichtung Collegio San Bonaventura in Grottaferrata bei Rom das *Archivum Franciscanum Historicum* (Quaracchi 1908. Grottaferrata 1971). In Deutschland gibt es die *Franziskanischen Studien* (Münster 1914. Werl 1936). Für den spanischsprachigen Raum ist vor allem *Archivo Ibero-Americano* (Col. Card. Cisneros O.F.M. Madrid 1914-1936, Madrid 1941) zu nennen.

Spanien Isabellas I. von Kastilien (1451-1504) und Ferdinands II. von Aragon (1452-1516) gegenüber den so genannten Konventualen durch und konnten sich 25 Jahre nach der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus auch innerhalb des gesamten Ordens als legitime Erben des Heiligen Franziskus etablieren.

Im Zuge der Vorbereitung seiner ersten Entdeckungsfahrt genoss Kolumbus die Unterstützung der Franziskaner des in der Nähe von Huelva gelegenen Klosters La Rábida, die nicht nur über astronomische Kenntnisse verfügten, sondern auch Kolumbus' entdeckender Optimismus bestärkten.³ Die Nachricht vom Erfolg seiner Unternehmung scheint bereits auf dem Ordenskapitel der Observanten im französischen Florensac 1493 mehrere Mönche veranlasst zu haben, den gerade neu gewählten Generalvikar um ihre Entsendung in die Neue Welt zu bitten.⁴ Nachdem mehrere Angehörige verschiedener Orden Kolumbus auf seiner zweiten Reise begleitet hatten, blieben nach 1494/95 lediglich die franziskanischen Laienbrüder Juan Deledeule und Juan Tisin sowie der Hieronymit Ramón Pané auf Santo Domingo. Sie waren Augenzeugen der Entwicklung von einer friedlichen Kolonialunternehmung hin zur Versklavung unzähliger Indianer, wovon sie dem führenden franziskanischen Vertreter der spanischen Reformbewegung Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) berichteten, der seit 1492 Beichtvater der Königin und seit 1495 Erzbischof von Toledo (und somit auch Oberhaupt der Kirche Kastiliens) war. Er trug entscheidend dazu bei, dass Kolumbus im Jahr 1500 als Gouverneur abgesetzt wurde, dass Pläne zur Errichtung von Handelsstützpunkten nicht länger Teil des Kolonialkonzeptes waren und man sich stattdessen endgültig auf die Siedlungskolonisation verlegte.⁵

Nahmen die Franziskaner auf den Antillen auch nicht die prominenteste Rolle ein – deutlicher zu Wort meldeten sich in dieser Region die Dominikaner, wie etwa Antonio Montesinos (ca. 1475-1540), der sich in seiner Weihnachtspredigt 1511 in Santo Domingo vehement gegen die Ausbeutung der Indianer durch die Spanier wandte, und selbstverständlich Bartolomé de las Casas (1484-1566)⁶ so fiel ihnen nach der spanischen Unterwerfung des Aztekenreiches eine Pionierrolle bei der Evangelisierung Mexikos zu. Nachdem 1523 bereits drei flämische Franziskaner in Mexiko eingetroffen waren, folgten ihnen 1524 zwölf weitere, die aus der für ihre strenge Observanz bekannten Ordensprovinz Extremadura stammten. Der Generalminister Fray Francisco de los Ángeles Quiñones (ca. 1480-1540) hatte nach dem Vorbild der biblischen Apostel ganz bewusst zwölf Ordensbrüder dorthin entsandt und ihnen auch deren Tugenden für die ihnen bevorstehende Aufgabe anempfohlen.⁷ In Mexiko entwickelten die Franziskaner daraufhin eine auf der Unterrichtung von Kindern in Schulen

³ Vgl. P. Castañeda Delgado/I. de la Corte Navarro/C. Godínez Marín de Espinosa, *Colón, La Rábida y Guadalupe*, in: Sánchez Dubé, J. (Hrsg.), *Los franciscanos y el Nuevo Mundo. Exposición Monasterio de la Rábida. Huelva 1992*, S. 25-28.

⁴ Vgl. M. Errasti (O.F.M.), *Los primeros franciscanos en América: Isla Española, 1493-1520*. Santo Domingo 1998, S. 21, 25.

⁵ Vgl. ebd., S. 70.

⁶ Vgl. H. Pietschmann, *Die Kirche in Hispanoamerika. Eine Einführung*, in: Henkel, W., *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555-1897*. Paderborn u.a. 1984, S. 13f.

⁷ Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen 1978, S. 142f und M. Errasti (O.F.M.), *América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI*. Santiago de Chile 1986, S. 135-146. Siehe auch den Text des entsprechenden Schreibens von Fray Francisco de los Ángeles in: Meseguer Fernández, J. (O.F.M.), *Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de Fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México*, in: *The Americas* 11 (1955) Nr. 3, S. 473-500.

beruhende Missionsmethode, die prototypischen Charakter erhielt und in anderen Gegenden Hispanoamerikas zumindest ordensintern zum Vorbild wurde.⁸

Wendet man nun den Blick von Cortés' Eroberung des Aztekenreiches auf die Unterwerfung des Inkareiches durch Pizarro 1532 und die sich anschließende Kolonisation Perus, so stellt man fest, dass dieser Teil der Neuen Welt zumindest im ersten Jahrzehnt nach seiner Eroberung in vergleichsweise geringem Maße von Franziskanern durchdrungen wurde. Wenngleich sich auch hier eine frühzeitige Aktivität einzelner Franziskaner feststellen lässt, so verweisen die Quellen erst für die zweite Hälfte der 1540er Jahre auf ein verstärktes Engagement des Ordens.⁹ Besondere Berühmtheit erlangte später San Francisco Solano (1549-1610), der die letzten zwanzig Jahre seines Lebens im Vizekönigreich Peru verbrachte und dort angeblich viele Wunder wirkte. Er wurde 1726 heilig gesprochen und gilt heute als peruanischer Heiliger, obwohl er ursprünglich aus Spanien stammte.¹⁰

In der rund drei Jahrhunderte währenden Kolonialzeit Hispanoamerikas ist die quantitative Präsenz der Franziskaner äußerst beachtlich, wenn man sie mit derjenigen anderer Orden vergleicht. Die verschiedenen Mönchsorden, die an der Evangelisierung beteiligt waren, entsandten vom Ende des 15. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts nachweislich insgesamt 1068 Expeditionen mit 15097 Teilnehmern in missionarischer Absicht von Spanien nach Amerika. Sowohl der Anteil der franziskanischen Expeditionen als auch der ihrer Teilnehmer beläuft sich mit 597 bzw. 8441 auf jeweils annähernd 56%!¹¹ Ihnen folgen mit 3189 entsandten Missionaren, die einem Anteil von etwa 21% entsprechen, die Jesuiten, und die Dominikaner mit 1837 Missionaren, d. h. einem Anteil von gut 12%. Für Peru im Speziellen verhält es sich kaum anders. Von besagten 15097 Missionaren für die spanischen Kolonien entfallen 2334 auf Peru, wobei die Franziskaner mit 1134 Ordensangehörigen rund 49% stellten, die Jesuiten mit 481 etwa 21%, die Dominikaner mit 455 etwa 19%, die Augustiner mit 143 ca. 6% und schließlich die Mercedarier mit 121 etwa 5%.¹² Angesichts dieser quantitativen Vorrangstellung der Franziskaner in der hispanoamerikanischen Missionsgeschichte ist

⁸ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México 1977, S. 150.

⁹ Die Ankunft der Franziskaner in Peru wird in Kapitel 1 im Abschnitt b) „Die ersten Franziskaner in Peru“ ausführlich behandelt.

¹⁰ Siehe hierzu Kapitel 3 dieser Arbeit, insbesondere Abschnitt c) „Die Darstellung der franziskanischen Missionsarbeit in der *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*“.

¹¹ Vgl. P. Borges (O.F.M.), *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca 1977, S. 536f. Die übrigen Orden, die Missionare nach Amerika schickten, waren die Dominikaner, die Augustiner, die Mercedarier, die Jesuiten, die Kapuziner und die Karmeliten. Die Augustiner, Dominikaner und Mercedarier senkten ihren Anteil an missionarischen Expeditionen vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts in erheblichem Maße, während die Jesuiten und Kapuziner ihren Anteil vom 16. bis zum 18. Jahrhundert deutlich steigerten. Einer der Gründe dafür liegt vermutlich darin, dass es den Dominikanern und Augustinern nicht möglich war, ihre Missionen in Amerika und in Ostasien gleichzeitig mit genügend Personal zu versorgen. Den Jesuiten und Kapuzinern gelang es hingegen, ihre Beiträge in dem Maße zu steigern, in dem auch ihre Orden in Spanien an Stärke gewannen. Die Franziskaner hatten für ihren Teil stets genug Personal für die Missionen in Ostasien und Amerika zugleich und verfügten bereits vor der Entdeckung Amerikas über hinreichend feste Strukturen in Spanien. Ihr Anteil an den missionarischen Expeditionen nach Amerika war stets hoch und verzeichnete nur im 17. Jahrhundert einen Rückgang, der durch die Entstehung der Missionarskollegien im Namen der römischen Propaganda-Kongregation aufgehoben und durch eine erneute Zunahme der Expeditionen umgekehrt wurde (Vgl. ebd.).

¹² Vgl. ebd., S. 481-538. Mit „Peru“ ist hier der Kernbereich des damaligen Vizekönigreichs Peru gemeint, d. h. der Zuständigkeitsbereich der *audiencia* von Lima und nicht etwa Gebiete in der Zuständigkeit anderer *audiencias* (Quito, Charcas, Chile usw.).

es geradezu erstaunlich, dass ihre Missionen in Peru bislang fast nur das Interesse von Historikern aus den Reihen des eigenen Ordens gefunden haben.

Der Evangelisierung kommt im Kontext der Geschichte Lateinamerikas eine herausragende Rolle zu, da sie erheblichen Anteil an der Integration der indigenen Bevölkerung in die koloniale Ordnung hatte.¹³ Einerseits legitimierte sie die Conquista, andererseits bedeutete sie einen gewissen Schutz für die Indianer vor der Willkür der spanischen Eroberer.¹⁴ 1493 hatten sich die Katholischen Könige erfolgreich um die Ausstellung päpstlicher Bullen zur Sicherung ihrer Ansprüche auf die neu entdeckten und noch zu entdeckenden Gebiete gegenüber Portugal bemüht. Mit der Bulle *Inter caetera* übertrug Papst Alexander VI. (1492-1503) die damals noch mutmaßlich asiatischen Inseln in der Karibik samt künftiger Entdeckungen der spanischen Krone und verpflichtete sie zur Evangelisierung.¹⁵

„In der Sichtweise des mittelalterlichen päpstlichen Universalismus handelte es sich bei den Überseegebieten offenbar um Kirchengut, das der Papst in diesem Fall als politisch bezwecktes Laienlehen in der Gestalt eines Auftragslehens nach dem römischen öffentlichen Recht an die kastilische Krone vergeben hat [...], wobei die Lehnspflicht in der Aufgabe der Missionierung der Heidenvölker in den entdeckten Gebieten bestand“¹⁶

Der Übertritt der Indianer zum christlichen Glauben wurde von der spanischen Krone und der katholischen Kirche mit Selbstverständlichkeit erwartet,¹⁷ wobei die Annahme des christlichen Glaubens in diesem Kontext mitnichten als Vorgang rein religiöser Art zu verstehen ist. Die Missionierung zielte hier auf die Erziehung zu einem Leben, das europäischen Wertvorstellungen entsprach, ab. Sie bedeutete „eine tiefgreifende Umerziehung der autochthonen Bevölkerung mit dem Ziel, sie in einen homogenen Untertanenverband einzugliedern.“¹⁸ Der missionarische Sendungsgedanke dieser Zeit beinhaltete also eine zivilisatorische Komponente und wurde als solcher „in stark

¹³ Vgl. M. A. Burkholder/L. L. Johnson, *Colonial Latin America*. 6. Aufl. New York, Oxford 2008, S. 106. Für einen ersten knappen Überblick über die Anfänge der Evangelisierung in Iberoamerika siehe E. Luque Alcaide, *El primer ciclo evangelizador hispano y lusoamericano*, in: Anuario de Historia de la Iglesia 9 (2000), S. 115-130. Zur Bedeutung der Mission in Grenzbereichen der hispanoamerikanischen Kolonien siehe A. Hennessy, *The Frontier in Latin American History*. London 1978. „The mission was the Spanish American frontier institution par excellence. Gold and silver may have provided the initial impetus, drawing conquistadores and settlers into the far interior, but the work of consolidation, pacification and trail-blazing was taken up by the missionaries.“ (Ebd., S. 54).

¹⁴ Vgl. F. Mires, *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*. Fribourg, Luzern 1991. Ein Kennzeichen der spanischen Kolonialzeit bestand darin, dass von Seiten der Mächtigen sich zum Teil widersprechende Richtlinien für die Herrschaftsausübung in Hispanoamerika ergingen. Den verantwortlichen Kolonialbeamten vor Ort war damit eine Möglichkeit gegeben, die Umsetzung von Weisungen zu umgehen und Entscheidungen zu treffen, die ihnen unter den innerhalb der Kolonien differierenden Gegebenheiten angemessener erschienen und auch abverlangt wurden. (Vgl. J. L. Phelan, *Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy*, in: Administrative Science Quarterly 5 (1960) Nr. 1, S. 47-65).

¹⁵ Vgl. H.-J. Prien, *Conquista, Kolonisation und Mission in Hispanoamerika bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, in: : Edelmayer, F./Hausberger, B./Weinzierl, M. (Hrsg.), *Die beiden Amerikas. Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft*. Frankfurt am Main 1996, S. 69.

¹⁶ Ebd., S. 69f.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 77.

¹⁸ H. Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*. Münster 1980, S. 74.

säkularisierter Form zu einer der wichtigsten Grundlagen der staatlichen Kolonialpolitik“.¹⁹

Schon aufgrund dieses politischen Aspektes der Evangelisierung Hispanoamerikas ist die Erforschung ihrer Geschichte für unser Verständnis der Frühen Neuzeit überaus wichtig. Sie gibt uns Aufschluss über das Verhältnis von Kirche und Staat und somit auch über den Prozess der Etablierung frühmoderner Staatlichkeit, und sie lässt uns nachvollziehen, wie versucht wurde, eine soziale Ordnung nach europäischem Vorbild zu schaffen. Daneben ermöglicht sie auch ein Ermessen des Beitrags christlicher Theologie und Kirche zur Anthropologie, Historiographie, Geographie und anderen modernen Wissenschaften und führt uns die Prägung der neuzeitlichen Expansion von antiken und mittelalterlichen Traditionen und Idealen vor Augen. Schließlich handelt es sich bei der Evangelisierungsgeschichte Hispanoamerikas auch um ein einmaliges Beispiel des Kulturkontakts, das es uns ermöglicht, Prozesse der Transkulturation zu untersuchen.

a) Theorie

Wie lässt sich nun die Evangelisierung Perus oder, weiter gefasst, die Geschichte der Religion im kolonialzeitlichen Peru begreifen?²⁰ Ende der 1920er Jahre lieferte der peruanische Soziologe José Carlos Mariátegui ein einflussreiches Interpretationsmodell in seinen *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Er behauptete, dass es den Spaniern im Zuge der „conquista católica“ des 16. und 17. Jahrhunderts nicht gelungen sei, die indigenen Gruppen des Andenraums zum Christentum zu bekehren. Der Katholizismus hätte aufgrund seiner äußerlichen Erscheinungsform die besten Voraussetzungen gehabt, um die Indianer für sich einzunehmen, weshalb diese auch den Kultus und die Liturgie übernommen hätten, doch hätte unter dieser Oberfläche ihre ursprüngliche Religion weiterexistiert.²¹ Die gleiche Interpretation findet sich bei dem peruanischen Historiker und Ethnologen Luis E. Valcárcel, demzufolge lediglich die „Erscheinungsformen“ christlich, die „Inhalte“ aber „heidnisch“ oder „abgöttisch“ gewesen seien.²² Auch George Kubler ging in seinem Beitrag zum 1946 erschienenen zweiten Band des *Handbook of South American Indians* zumindest für den Zeitraum 1532-1660 davon aus, dass die vorspanische Religion der quechuasprachigen indigenen Gruppen als integrales Glaubenssystem trotz der Evangelisierungsbemühungen der

¹⁹ Ebd.

²⁰ Der folgende Überblick über die Theoretisierungen der Religion in den Anden während der Kolonialzeit vervollständigt und vertieft die bereits recht gute Übersicht in K. Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton 1997, S. 243-246.

²¹ Vgl. J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Ed. Era 1979 [Original: Lima 1928], S. 155-157. „La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo. [...] Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico.“ (Ebd., S. 156f).

²² L. E. Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*. México 1945, S. 184. „Es decir, que las formas, las 'apariencias' son cristianas, pero el contenido es pagano, 'idolátrico'.“ Und an anderer Stelle: „Cuando vino la irremediable dominación del extranjero, el indígena, astutamente, apeló al empleo muy diestro de la simulación. No pudiendo rechazar, con franqueza y altivez, los valores religiosos predominantes y decisivos, fingió aceptarlos. Se hizo católico, recibió el bautismo, fue practicante asiduo; participaba en los ritos y fiestas. Mas su corazón seguía firmemente adherido a sus viejos dioses“ (Ebd., S. 165).

Kirche Bestand hatte. Erst um 1660 sei die „Katholisierung“ der Indianer erreicht worden, auch wenn manche Rituale vorspanischen Ursprungs auch danach noch weiterpraktiziert worden seien.²³

Im Gegensatz zu dieser Interpretationslinie standen Autoren, die die Missionierungsanstrengungen der katholischen Kirche stärker würdigten und deren Ergebnisse erfolgreicher beurteilten. Fernando Armas Medina beispielsweise warf die Frage auf, ob es nicht logischer sei, anzunehmen, dass die Indianer innerlich bereits vollkommen christlich waren und nur in ihrer äußerlich beobachtbaren religiösen Praxis noch Merkmale heidnischer Herkunft aufwiesen. Er gesteht ein gewisses Maß an *mestizaje* zu, betont jedoch, dass dieses sich nicht auf die grundlegenden Prinzipien des Katholizismus erstreckte. Auch macht er die schwierigen geographischen Bedingungen in Teilen Perus dafür verantwortlich, dass es noch zu seiner Zeit in bestimmten Gegenden Vermischungen „christlicher und heidnischer Prinzipien“ gegeben habe. Insgesamt müsse man jedoch die außerordentliche Leistung der spanischen Missionare anerkennen, deren Früchte dazu geführt hätten, dass über 90% der peruanischen Bevölkerung katholisch seien.²⁴

Ein weiterer prominenter Vertreter dieser Interpretation war der peruanische Historiker Rubén Vargas Ugarte. Die Aussagen zur Evangelisierung in seiner fünfbandigen *Historia de la Iglesia del Perú* (1953-1962) lassen erkennen,²⁵ dass er die Christianisierung der indigenen Bevölkerung Perus als langwierigen Prozess begriff, der sich durch die gesamte Kolonialzeit zog. Die Kleriker, die vom Beginn der Conquista bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts daran beteiligt gewesen seien, hätten es angesichts des Bevölkerungsreichtums im Territorium des unterworfenen Inka-Reiches vorgezogen, eine größere Anzahl an Indianern schnell und (dadurch bedingt) oberflächlich zu christianisieren, anstatt sich der gründlichen Konversion einer geringeren Zahl von Indianern zu widmen. Dieser Mangel der frühen Evangelisierung sei mit dafür verantwortlich, dass später immer wieder Fälle von Idolatrie zu beklagen gewesen seien. Die Konzile im Vizekönigreich Peru (I. Limense 1551/52, II. Limense 1567, III. Limense 1582/83) erscheinen bei Vargas Ugarte allesamt als Bemühungen der Kirche, die Evangelisierung durch vereinheitlichende Maßnahmen nachträglich zu verbessern, effektiver zu gestalten und „abergläubische“ Praktiken zu unterbinden. Die Fälle von Idolatrie, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts entdeckt wurden, hätten die Kleriker, die in der Konversion und Seelsorge unter den Indianern arbeiteten, keineswegs überrascht, da sie mit dem Wesen der Indianer vertraut gewesen seien. Zudem habe es sich um Fälle in entlegenen oder nur ungenügend betreuten Gegenden gehandelt, während es dort, wo die Kontinuität der Katechese und Seelsorge bereits gesichert gewesen sei, kaum derartige Fälle gegeben habe.

Eine neue Interpretation zwischen diesen beiden Positionen entwickelte der franziskanische Historiker Pedro Borges in einer 1960 veröffentlichten Monographie über die im 16. Jahrhundert in Hispanoamerika angewandten Missionsmethoden. Nach der Feststellung, dass es aus dieser Epoche Aussagen gebe, die die Indianer als eifrige Christen ausweisen, und andere, die ihnen abergläubische Praktiken und unaufrichtiges Christentum unterstellen, erklärt er diesen scheinbaren Widerspruch damit, dass das 16. Jahrhundert von einem „Nebeneinander“ des Christentums und des „Heidentums“ unter

²³ G. Kubler, *The Quechua in the Colonial World*, in: Steward, J. H. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. The Andean Civilizations, Washington D.C. 1946, S. 396-403.

²⁴ F. Armas Medina, *Cristianización del Perú*. Sevilla 1953, S. 596-599.

²⁵ R. Vargas Ugarte (S. J.), *La Historia de la Iglesia en el Perú*. 5 Bde. Burgos 1953-1962.

den Indianern geprägt war: Sie hatten beide Religionen verinnerlicht und brachten dies in aufrichtigen äußeren Kulthandlungen zum Ausdruck. Diesen Umstand beschrieb Borges mit dem Begriff „religión yuxtapuesta“.²⁶

Mit demselben Begriff arbeitete auch Nathan Wachtel in seinem 1971 erschienenen *La vision des vaincus*. Den Kontakt zwischen christlicher und andiner Religion beschreibt er als Aufeinanderprallen zweier radikal unterschiedlicher Mentalitäten, wobei die Evangelisierung aus diversen Gründen nur oberflächlich erfolgt sei. Die Koexistenz beider Religionen hätte nicht zu einer Synthese geführt, sodass man nicht von einer Fusion, sondern nur einem Nebeneinander der Religionen sprechen könne. Auch wenn die Indianer den christlichen Gott als gegeben ansahen, so verorteten sie ihn in einer anderen Sphäre und sprachen ihm jeglichen Einfluss auf den Verlauf menschlichen Lebens ab.²⁷

Im selben Jahr erschien auch die Monographie Pierre Duviols', eines französischen Historikers und Andenspezialisten, der sich mit der Evangelisierung Perus bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts auseinandersetzte und unter Relativierung der These Kublers zu einem ähnlichen Ergebnis kam wie Wachtel. Gegen Ende seines Buches versuchte er, eine Antwort auf die Frage nach dem Grad der Konversion der Indianer und nach dem Stellenwert der heidnischen Religion in dem von ihm untersuchten Zeitraum zu finden. Selbst die Zeitgenossen hätten eine Koexistenz christlicher und andiner Rituale konstatiert, weshalb die Evangelisierungsmaßnahmen der Kirche offenkundig nicht zum Verschwinden der indigenen religiösen Praktiken geführt hätten. Anstelle der beabsichtigten Ausrottung der „Idolatrie“ sei es zu einer Verlagerung derselben gekommen: Von den traditionellen Kultstätten und -objekten, die die Kirche zerstören ließ, hätte sich die Verehrungspraxis der indigenen Bevölkerung verstärkt ausgerichtet auf die natürliche Umgebung, in der bestimmte Berge, Flüsse, Quellen usw. mit übernatürlichen Wesen assoziiert wurden. Für die indigene Bevölkerung der Anden habe aufgrund ihrer polytheistischen Vergangenheit kein Widerspruch darin bestanden, christlich zu sein und gleichzeitig die Rituale ihrer andinen Tradition weiter zu praktizieren. Nur unter dieser Einschränkung könne man mit Kubler behaupten, dass die Christianisierung der Andenbewohner um 1660 abgeschlossen gewesen sei.²⁸

Eine Interpretation für ganz Iberoamerika, der man in ihrer allgemeinen Art und Weise wohl nach wie vor zustimmen kann, findet sich in der 1978 erschienenen, umfangreichen *Geschichte des Christentums in Lateinamerika* von Hans-Jürgen Prien. Mehr als Theologe denn als Historiker beschrieb er die Evangelisierung Iberoamerikas als „Scheitern einer indianischen Kirche“, bei der aufgrund der Bestrebungen, den Indianern mitsamt dem iberischen Christentum auch die iberische Zivilisation überzustülpen, Ansätze zu einer „indianischen Missionskirche“ schnell unterbunden wurden. Das Grundproblem habe in der Verquickung des Missionsunternehmens mit der imperialistischen Eroberung und der kolonialen Ausbeutung gelegen.²⁹ Hinzu

²⁶ Vgl. P. Borges (O.F.M.), *Métodos Misionales en la Cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid 1960, insbes. S. 521-525.

²⁷ N. Wachtel, *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*. Hassocks 1977 [Original: Paris 1971], S. 152f, 156. Wachtel verweist in diesem Zusammenhang jedoch nicht auf Borges. Auch führt er ihn nicht im Literaturverzeichnis auf.

²⁸ Vgl. P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Traducción de Albor Maruenda. México 1977 [frz. Original: Lima, Paris 1971], siehe insbes. S. 421-437.

²⁹ Vgl. H.-J. Prien, 1978, S. 202. „Die amerikanische Urbevölkerung mußte mit ihren Schätzen und ihrer Arbeitskraft nicht nur die eigene Mission bezahlen, sondern auch noch den Kronen von Spanien und Portugal und den Eroberern und Kolonisten zu einem einträglichen Geschäft verhelfen. Es dürfte in

komme der Einfluss des Konzils von Trient (1545-1563), das in Lateinamerika aufgrund des Fehlens von (protestantischen) Häresien zur Entstehung eines „Kulturkatholizismus“ geführt habe, „dem die Einhaltung der äußeren Formen der Frömmigkeit genügte.“³⁰ War die Kirche in Amerika bereits vor dem Tridentinum von Klerikern aus Spanien geprägt worden, das spätestens seit der Regierungszeit Isabellas I. von Kastilien und Ferdinands II. von Aragon Heterodoxien feindlich gegenüber stand, und hatte diesen Klerikern das Bewusstsein gefehlt, dass das Christentum bei seiner Ausbreitung in Europa verschiedene Anpassungsprozesse durchgemacht hatte, so wurde die „historisch gewachsene abendländische Form von Katholizismus mit all’ ihrem kulturellen Ballast [...] von Trient praktisch dogmatisiert“, was zur Folge hatte, dass „der Kirche die für jede missionarische Situation erforderliche Anpassungsfähigkeit verlorenging.“³¹

Anfang der 1980er Jahre folgte eine neue Interpretation von Seiten des jesuitischen Anthropologen Manuel Marzal. Er sah die ersten 130 Jahre der Evangelisierung Perus als Prozess der „andinen religiösen Akkulturation“, bei dem es sich keineswegs um eine einfache Substitution des religiösen Systems gehandelt habe. Vielmehr sei dieser Prozess sowohl durch additive als auch substituierende und synthetisierende Vorgänge gekennzeichnet gewesen, die sich auf die Glaubensvorstellungen, die Riten, die Organisationsformen und die ethischen Normen beider religiöser Systeme erstreckt hätten. Deswegen könne man auch nicht wie Borges oder Wachtel von einer einfachen „yuxtaposición“, einem Nebeneinander der ursprünglich andinen und der christlichen Religion sprechen. Marzal kommt stattdessen zu dem Schluss, dass der von ihm beschriebene Prozess in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zur „Kristallisierung“ eines neuen religiösen Systems führte: Die autochthonen Andenbewohner akzeptierten den Katholizismus, nicht jedoch ohne dabei zahlreiche christliche Elemente von ihrer indigenen kulturellen Matrix her zu reinterpretieren und in das neue System sogar viele indigene Elemente hineinzuzementieren.³²

Knapp zehn Jahre später legte Sabine MacCormack eine wichtige Studie mit dem Titel *Religion in the Andes* vor, in der sie eine gute Differenzierung zwischen traditionellen andinen Glaubensvorstellungen einerseits und dem Sonnenkult des Inkareichs andererseits vornahm und deren Entwicklung in der frühen Kolonialzeit nachzeichnet. Andine Religion sei durch stärkere historische Kontinuität charakterisiert, während der imperiale Sonnenkult der Inka eine zeitlich relativ kurze Erscheinung darstelle, dessen Substanz nach der spanischen Eroberung weitaus weniger Bestand gehabt habe. Die Überreste der Inka-Religion, so MacCormack, seien bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts völlig in regionalen andinen Kulturen aufgegangen.³³

Henrique Urbano, Herausgeber eines Sammelbandes mit dem Titel *Catholicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, kann als Beispiel dafür gelten, dass auch Anfang der 1990er Jahre noch das ursprüngliche Interpretationsmodell von Armas

der christlichen Missionsgeschichte kein zweites Beispiel geben für ein ähnlich großes Missionsvorhaben, das sich derart durch seine eigenen Voraussetzungen diskreditierte.“ (Ebd., S. 205).

³⁰ Ebd., S. 255.

³¹ Ebd., S. 235, 256.

³² M. M. Marzal (S.J.), *La transformación religiosa peruana*. Lima 1983, S. 55, 61.

³³ S. MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, NJ u.a. 1991.

Medina und Vargas Ugarte herangezogen wurde.³⁴ Der Katholizismus sei in den Anden aus dem offenen Kampf gegen den indigenen Götzendienst hervorgegangen. Seit ihrer Ankunft in Amerika hätten die Spanier in religiöser Hinsicht letztlich nichts anderes unternommen, als den Götzendienst zu bekämpfen. Mit dem Vordringen des Katholizismus und seiner täglich zunehmenden Präsenz in den Anden hätten die lokalen Religionen vorspanischen Ursprungs allmählich ihre Kraft verloren und sich in Glaubensvorstellungen und Praktiken zerstreut, die mehr oder weniger im katholischen mentalen Universum der Gegenreformation aufgegangen seien, wenn auch mit zum Teil sehr eigenen, uralten Merkmalen. Auffällig am I. und II. Konzil von Lima (1551/52 bzw. 1567) seien zum einen der feste Vorsatz der Kirche, die christliche Lehre unter der andinen Bevölkerung zu verbreiten und zum anderen die Leichtigkeit und beinahe Natürlichkeit, die diese Verbreitung gekennzeichnet habe. Das III. Konzil von Lima (1582/83) habe die vorigen Tendenzen bestätigt, aber die vielfältigen Missionsstile der einzelnen Mönchsorden uniformiert und stärker unter die Kontrolle der Diözesanstrukturen und des Weltklerus gebracht.

Neue Einsichten lieferte erst die intensive Erforschung der mittleren Kolonialzeit und der damals durchgeführten Kampagnen zur Ausrottung der Idolatrie. Nicholas Griffiths folgte in *The Cross and the Serpent* (1996) den Überlegungen Marzals und argumentierte unter Rückgriff auf Emile Durkheim, dem zufolge Religion stets ein integriertes System von Vorstellungen und Praktiken in Bezug auf das Heilige ist, dass christliche und indigene Elemente in den Anden ein religiöses Gesamtsystem ergeben haben müssen:³⁵

„Therefore it is not a contradiction to argue that in the colonial Andes one new overarching synthesis emerged, containing two interrelated and interdependent but separate spheres: nativized Catholicism and Christianized indigenous religion.“³⁶

Die Entwicklung der christianisierten indigenen Religion während der Kolonialzeit begreift er als dynamischen Prozess der Selbsterneuerung. Die neuen religiösen Formen, die im Zuge dieses Prozesses entstanden, waren laut Griffiths dabei fest eingebettet in die logische Struktur des andinen Denkens, was einer „Domestizierung“ des Christentums durch die „alte kulturelle Matrix“ der Anden gleichkomme.³⁷

Fast zeitgleich erschien Kenneth Mills' *Idolatry and Its Enemies* (1997). Seine Hauptkritik an früheren Interpretationen von andiner Religion in der Kolonialzeit richtete sich gegen die vielen Modellen inhärente Unilinearität einer mutmaßlichen Entwicklung vom „Heidentum“ zum Christentum über mehrere unterschiedliche Zwischenphasen hinweg. Er betonte stattdessen die fortwährende Veränderung andiner Religion in der Kolonialzeit und die Offenheit dieser Entwicklung; auch könne man der andinen Religion keine Einheitlichkeit unterstellen und sie zeitlich nicht näher bestimmen. Sie sei vor allem lokalen und regionalen Charakters. Ferner kritisierte er Autoren, die die indigene Bevölkerung in einem permanenten Widerstandskampf gegen

³⁴ Vgl. H. Urbano, *Introducción. Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico*, in: ders./Ramos, G. (Hrsg.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Charcas, Chile, México, Perú. Cusco 1993, S. 7-30.

³⁵ N. Griffiths, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman, Okl., London 1996, S. 16-20.

³⁶ Ebd., S. 20f.

³⁷ Ebd., S. 12, 273.

den christlichen Glauben sehen und verweist darauf, dass die meisten Andenbewohner in ihrem Alltag zu eklektischen, wenn nicht sogar experimentellen religiösen Praktiken neigten und einzelne Elemente wohl eher miteinander verbanden als gegeneinander auszutauschen.³⁸

Eine neue und durchaus originelle Interpretation der Evangelisierung in den Anden während der Kolonialzeit lieferte Juan Carlos Estenssoro Fuchs in *Del Paganismo a la Santidad*.³⁹ Ihm zufolge zog sich diese als mühseliger Prozess v. a. deshalb durch die gesamte Kolonialzeit, weil es nicht so sehr darum ging, die Indianer zu bekehren, als vielmehr darum, die Spuren der von verschiedenen Ansätzen geprägten und deshalb uneinheitlichen Evangelisierungspraxis der ersten Jahrzehnte zu beseitigen und sie durch die tridentinische Orthodoxie der Gegenreformation zu ersetzen. Das III. Konzil von Lima habe die Geschichte der Kirche und der Indianer in Peru umgedeutet und alle lokalen Praktiken, die nicht seinen Normen und Beschlüssen gerecht wurden, als vorspanisches Teufelswerk definiert. Die Idolatrie-Kampagnen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts interpretiert Estenssoro Fuchs daher auch nicht als Maßnahme gegen traditionelle Praktiken und Glaubensvorstellungen ursprünglicher andiner Religiosität, sondern als Versuch, die Überbleibsel der frühen Evangelisierung zu beseitigen. Gleichzeitig habe man den Indianern die Fähigkeit zur konstanten Festigkeit im christlichen Glauben, die die Voraussetzung für ihre gleichberechtigte Teilnahme in der kolonialen Gesellschaft gewesen wäre, grundsätzlich abgesprochen.⁴⁰

Einen sorgfältig erarbeiteten Blick, der über den Bereich der Religion hinausgeht und den gesamten Prozess der Kolonisation in den Anden umfasst, trug Peter Gose mit *Invaders as Ancestors* bei. Seine zentrale These lautet, dass die Reaktion der Andenbewohner auf die Eroberung und Kolonisation durch die Spanier darin bestand, sie als ihre eigenen entfernten Vorfahren zu begreifen und zu behandeln, die sie von der Herrschaft der Inka befreiten. Die Spanier standen damit vor einem Dilemma. Denn die Akzeptanz dieser Zuschreibung stellte den einfachsten Weg zur kolonialen Herrschaftssicherung dar, auch wenn diese Herrschaft dann nur mittelbar über die traditionellen politischen Institutionen der Andenbewohner und im religiösen Dialog mit ihnen erfolgte. Andererseits missfiel den Spaniern die damit verbundene Abhängigkeit von der indigenen Gesellschaft und ihren traditionellen Mechanismen.

³⁸ K. Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton 1997, S. 3,5, 251.

³⁹ Vgl. J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima 2003.

⁴⁰ Eine Stütze dieser Argumentation kann ein Stück weit in Alan Durstons Untersuchung über *Pastoral Quechua* gesehen werden. Durston befasste sich mit den katechetischen und liturgischen Texten auf Quechua, die in Peru vom Beginn der Conquista bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts verfasst wurden. Er befand, dass in Peru durch die katechetischen Texte, die im Auftrag des III. Konzils von Lima erarbeitet wurden, und durch die Bestimmungen des Konzils zum Gebrauch eines zuvor so nicht da gewesen Standard-Quechuas eine viel stärkere Kontrolle und Reglementierung der Textproduktion in Quechua etabliert wurde als etwa im Falle von indigenen Sprachen in Mexiko. Die unterschiedlichen, zum Teil experimentellen Übersetzungen christlicher Texte ins Quechua aus der Frühphase der Evangelisierung Perus seien durch die Bestimmungen des III. Konzils von Lima in ihrer noch jungen Entwicklung unterbrochen und der Möglichkeit beraubt worden, selbst einen institutionellen Charakter zu erhalten. In der Zeit nach dem III. Limense sei es daher auch nicht zur Produktion von Texten gekommen, die formal in relevantem Maße von der Quechua-Norm abgewichen wären, die die Spanier und Kreolen etabliert hatten. Das pastorale Quechua habe somit als ein weiteres Instrument kolonialer Herrschaft über die indigene Bevölkerung fungiert (Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame (Indiana) 2007).

Der spanische Umgang mit diesem Problem oszillierte zwischen der Annahme der ihnen zugeschriebenen Rolle auf der einen Seite und der Ergreifung von Maßnahmen, die dem tiefen Willen zur Umgestaltung der andinen Gesellschaft nach europäischem Gutdünken entsprachen, auf der anderen Seite. Vor diesem Hintergrund erreichte der spanische Kolonialismus in den Anden zu keinem Zeitpunkt politische Kohärenz. Die Umsiedlungsprogramme, aber auch das Vorgehen der Spanier gegen den traditionellen andinen Ahnenkult mit seiner Verehrung von Mumien führten, so Gose, langfristig zur Reduzierung des *ayllu* (der traditionellen Form der Sozialorganisation in den Anden) auf eine nur fiskalisch relevante Steuer- und Tributeinheit und zur Untergrabung der traditionellen politischen Institution des *curaca* (Häuptlings), dessen Herrschaftslegitimation auch vom Ahnenkult abhing. Langfristig bereiteten die Spanier damit unwissentlich den Weg zum indigenen Aufstand unter Tupac Amaru II. (1738-1781). Im religiösen Bereich wurde dieser Wandel begleitet von einer Aufgabe des Ahnenkults und von der Neuausrichtung religiöser Verehrung auf die natürliche Umgebung, wobei Berge als Sitz übernatürlicher Wesen eine zentrale Rolle einnahmen.⁴¹

Schließlich lohnt es sich auch, noch auf eine neuere Arbeit mit dem Titel *Death and Conversion in the Andes* von Gabriela Ramos hinzuweisen. Nach Ramos spielte die „Christianisierung des Todes“ eine wesentliche Rolle bei der Konversion der Andenbevölkerung zum Katholizismus.⁴² Durch die Analyse einer Reihe weltlicher und kirchlicher Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts sowie insbesondere anhand einer umfangreichen Sammlung von Testamenten gelingt es ihr zu zeigen, auf welcher vielfältigen Art und Weise die Andenbewohner –darunter vor allem auch die Nachkommen der adligen Inka-Elite in Cuzco und die indigene Bevölkerung Limas– in christliche Praktiken und Rituale rund um den Tod und Bestattungen eingebunden wurden, und wie sie dies auch vor dem Hintergrund eigener andiner Bedürfnisse anzunehmen und für ihre Interessen zu nutzen verstanden.

Angesichts dieser teilweise recht unterschiedlichen Interpretationsmodelle wird im Rahmen dieser Arbeit auch die Frage zu klären sein, wie sich die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung zu besagten Modellen verhalten und ob sie gegebenenfalls das eine oder andere bestätigen oder widerlegen können.

b) Arbeiten über die Franziskaner in Hispanoamerika und Peru

Pionierarbeit leistete Robert Ricard mit seiner Monographie über die Missionen der Bettelorden, d. h., der Franziskaner, Dominikaner und Augustiner, in Neuspanien.⁴³ Er untersuchte die ersten Jahrzehnte dieser Missionen und kam zu dem Ergebnis, dass sich die drei genannten Orden kaum in ihrer missionarischen Vorgehensweise unterschieden, sondern sie in gewissem Maße sogar gemeinsam erarbeiteten, woraus eine letztlich

⁴¹ Vgl. P. Gose, *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto, Buffalo, London 2008, S. 3, 237-240, 319f.

⁴² Vgl. G. Ramos, *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame, Indiana 2010, S. 4.

⁴³ Vgl. R. Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523-1572*. Berkeley & Los Angeles 1966. [Original: Paris 1933].

eklektische Missionsmethode entstanden sei, die alle Bereiche traditionellen indigenen Lebens beeinflusst habe.

Eines der wichtigsten Werke mit Überblickscharakter zur Geschichte der Franziskaner in Amerika ist *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica* aus der Feder des gebürtigen Spaniers und franziskanischen Historikers Lino Gómez Canedo. Er schildert darin die Ankunft der Franziskaner in der Neuen Welt, die Gründung der ersten Kustodien und Provinzen und beschäftigt sich außerdem mit der Frage nach der Einstellung der Franziskaner gegenüber den Indianern, wobei er dem Großteil der Franziskaner eine pragmatische und offene Haltung im Umgang mit den Indianern als denjenigen, die es zu missionieren galt, attestiert.⁴⁴ Schließlich gibt er auch einen wertfreien Überblick über die Missionsmethoden der Franziskaner. Gómez Canedo stützte sich für diese Arbeit größtenteils auf Quellen aus Neuspanien, weshalb im Rahmen dieser Dissertation zu klären ist, inwieweit seine Ergebnisse auch für die Franziskaner in Peru Gültigkeit haben. Zur Geschichte letzterer lieferte er einen beachtlichen Beitrag, indem er eine ausführlich kommentierte Ausgabe der monumentalen *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (1651) von Fray Diego de Córdoba y Salinas (1591 -nach 1641) erarbeitete, die Gegenstand des dritten Kapitels dieser Dissertation ist.⁴⁵

Herausgegeben wurde diese Chronik von der 1943 gegründeten Academy of American Franciscan History, die ihren ursprünglichen Sitz in Washington D.C. hatte, von wo sie 1989 nach Berkeley umzog. Dort ist sie Teil der Franciscan School of Theology in der Graduate Theological Union. Sie widmet sich nicht nur mittels ihrer Zeitschrift *The Americas* der Geschichte des Doppelkontinents, sondern veranstaltet auch Vorlesungen und Symposien und publiziert Sammelbände, neu editierte Quellentexte, Monographien sowie Übersetzungen von Chroniken, Codices und Briefen. Schwerpunkt der Forschungs- und Veröffentlichungstätigkeit bilden dabei Mexiko und Mittelamerika von der Kolonialzeit bis ins 20. Jahrhundert, während die Erforschung Perus nur eine untergeordnete Rolle spielt.

Einen hauptsächlich anhand von Einzelbiographien erstellten Überblick über die franziskanische Missionsgeschichte in Hispanoamerika stammt aus der Feder des Franziskaners Mariano Errasti. Der erste Band seines Werkes *América Franciscana* gibt in einem ersten Teil Auskunft über die Anfänge der Ordensaktivität in der Karibik und stellt im zweiten Teil 23 bedeutende Franziskaner vor, die während des 16. Jahrhunderts in den spanischen Kolonien wirkten.⁴⁶ Der zweite Band des Werkes geht zunächst auf

⁴⁴ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Mexiko 1977. Gómez Canedo ist zudem Verfasser eines zweibändigen Leitfadens über die für die Erforschung der kolonialzeitlichen Geschichte Iberoamerikas relevanten Archive: *Los Archivos de la Historia de América: Período Colonial Español*. Mexiko 1961.

Für die vorliegende Arbeit außerdem von Interesse: ders., *New Data Regarding the Origins of the Franciscan Missions in Peru, 1532-1569*, in: *The Americas*, 9 (1953), S. 315-358; *Ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI*, in: *Estudios sobre política indigenista española en América*. Vol II. Valladolid 1976, S. 21-46; *Desarrollo de la metodología misionaria franciscana en América*, in: *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. Madrid 1986, S. 209-250, und: *Aspectos característicos de la acción franciscana en América*, in: *Actas del II Congreso sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*. Madrid 1988, S. 441-472.

⁴⁵ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú. New Edition with Notes and Introduction by Lino Gómez Canedo O.F.M.* Washington D.C. 1957. [Original: Lima 1651].

⁴⁶ Vgl. M. Errasti (O.F.M.), *América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI*. Santiago de Chile 1986.

die Organisation und Strukturen der franziskanischen Pfarrgemeinden und Missionen ein und stellt dann –ähnlich wie im ersten Band– eine Reihe einflussreicher Ordensleute aus dem 17. und 18. Jahrhundert vor.⁴⁷ Die Aufteilung in zwei Bücher ist somit chronologisch begründet. Dieser Veröffentlichung folgte ein paar Jahre später ein Buch, in dem sich Errasti auf die erste Generation franziskanischer Missionare in der Karibik beschränkte.⁴⁸

Ein auf Neuspanien konzentriertes Überblickswerk, das anhand der dortigen Missionen allgemeine Aspekte der franziskanischen Missionsarbeit und der Organisation des Ordens in Hispanoamerika aufzeigt, doch auch kapitelweise grundlegende Informationen zu den übrigen Provinzen des Ordens in Mittel- und Südamerika enthält und chronologisch die gesamte Kolonialzeit umfasst, ist *Los franciscanos en América* des franziskanischen Historikers Antolín Abad Pérez.⁴⁹

Zu den missionstheoretischen Vorstellungen der Franziskaner gibt es eine interessante Arbeit von Edwin E. Sylvest, der die Schriften von fünf wichtigen franziskanischen Autoren untersuchte, die im 16. Jahrhundert in Neuspanien wirkten.⁵⁰ Nach Sylvest erachteten die Franziskaner die Indianer als Menschen, denen sie jedoch nicht in jeder Hinsicht dieselben Fähigkeiten zuschrieben wie den Europäern. Sie sahen die Indianer als Kinder und behandelten sie dementsprechend. Die Mission sei für die Franziskaner dieser Zeit ein göttlicher Auftrag gewesen, den sie über den Papst als Stellvertreter Gottes auf Erden bekommen hätten (und nicht etwa im Sinne des königlichen Patronatsrechtes von der spanischen Krone). Das ideale Mittel zur Bekehrung hätten sie in der friedlichen Verkündigung des Evangeliums und in einem Leben in Armut gesehen, doch seien sie in der Praxis oft bereit gewesen, Zwang anzuwenden, um das Seelenheil der Indianer zu gewährleisten. Schließlich habe das oberste Ziel der Mission für die Franziskaner darin bestanden, die Indianer nach dem Idealbild der „einen Herde unter dem einen Hirten“ in die Kirche zu integrieren.

Besondere Aufmerksamkeit galt in der bisherigen Forschung der Frage, inwiefern und in welchem Maße die franziskanischen Missionare in Neuspanien unter dem Einfluss millenaristischer Vorstellungen glaubten, dort zusammen mit den Indianern christliche Idealgemeinden für das bevorstehende Weltende zu gründen. John L. Phelan befasste sich zur Klärung dieser Frage mit den Schriften des in Mexiko tätigen Franziskaners Jerónimo de Mendieta (1525-1604) und kam zu dem Schluss, dass dieser in seiner *Historia eclesiástica indiana* Konzepte verarbeitet hatte, die aus dem franziskanischen Mystizismus des Mittelalters stammten.⁵¹ Georges Baudot setzte sich

⁴⁷ Vgl. ders., *América Franciscana. II. Doctrina, misiones y misioneros*. Santiago de Chile 1990.

⁴⁸ Vgl. ders., *Los primeros franciscanos en América: Isla Española, 1493-1520*. Santo Domingo 1998.

⁴⁹ Vgl. A. Abad Pérez (O.F.M.), *Los franciscanos en América*. Madrid 1992. Siehe außerdem ders., *La desamortización: Exclaustración y restauración de los franciscanos en España (1835-1878)*, in: Mar Graña Cid, María del (Hrsg.), *El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas*. I Congreso Internacional, Madrid 22-27 de septiembre de 2003. Barcelona 2005, S. 255-271 sowie ders., *Estadística franciscano-misionera en ultramar del siglo XVIII. Un intento de aproximación*, in: *Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo (siglo XVIII)*. Cholula-Puebla del 22 al 27 de julio de 1991. Madrid 1993, S. 125-156, und ders./Sánchez Fuertes, C., *La descalcez franciscana en España, Hispanoamérica y Extremo Oriente. Síntesis histórica, geográfica y bibliográfica*, in: *Archivo Ibero-Americano* 59 (1999) Nr. 234, S. 457-788.

⁵⁰ Vgl. E. E. Sylvest, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain*. Washington. D.C. 1975.

⁵¹ Vgl. J. L. Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley 1956. Eine neuere Ausgabe der *Historia eclesiástica indiana* von Mendieta erschien 1973 beim Verlag Atlas in Madrid.

mit diesem Thema in seiner Monographie *Utopie et histoire au Mexique* auseinander, in der er die Werke mehrerer franziskanischer Autoren über die alten Kulturen des vorspanischen Mexikos aus überlieferten Fragmenten rekonstruierte.⁵² Baudot zufolge resultierte das ethnographische Interesse der Franziskaner an diesen Kulturen aus ihrem Bestreben, die Indianer zu verstehen, um sie besser zum Christentum bekehren zu können. Dass dieses Anliegen für die Franziskaner von besonderer Dringlichkeit war, führt Baudot auf den Fortbestand millenaristischer Ideen in der Tradition Joachims von Fiore unter den Ordensmitgliedern zurück. In Mexiko selbst befasste sich der Historiker Antonio Rubial in seinem Buch *La hermana pobreza* mit dieser Frage, wobei er die Missionsarbeit der Franziskaner im Vergleich zu Phelan und Baudot weitaus mehr als Produkt genuin franziskanischen Denkens beschreibt.⁵³ Und schließlich ist noch die mexikanische Historikerin und Übersetzerin Elsa Cecilia Frost zu nennen, die in der franziskanischen Interpretation der Entdeckung der Neuen Welt –ganz im Gegensatz zu Phelan– letztlich eine logische Schlussfolgerung aus dem traditionellen Geschichtsverständnis des Christentums sieht.⁵⁴

Für Mexiko gibt es mitunter bereits detaillierte Studien einzelner franziskanischer Missionen, wie z. B. der von San Carlos de Campeche im 17. Jahrhundert, deren Geschichte José Manuel A. Chávez Gómez vor dem Hintergrund seiner umfassenden ethnologischen Kenntnisse der Geschichte der dort ansässigen Maya untersuchte.⁵⁵ Chávez Gómez schildert die unterschiedlichen Reaktionen und Haltungen verschiedener indigener Gruppen in diesem Gebiet gegenüber den spanischen Vorstößen und zeigt auf, dass im 17. Jahrhundert in Yucatan gravierende soziale Veränderungen in der kolonialen Gesellschaft stattfanden, die von bleibender Wirkung waren.

Einen wichtigen, ordensunabhängigen Beitrag stellt die Monographie *The Devil in the New World* von Fernando Cervantes dar, der darin die Entwicklung des Konzeptes des Teufels und des Teuflischen in Mexiko von seiner dortigen Entstehung und Verbreitung in der frühen Kolonialzeit bis zu seinem Bedeutungsverlust in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nachzeichnet.⁵⁶ Die Verbreitung dieser Vorstellung –mit der Konsequenz, dass traditionelle indigene Religionspraktiken zunehmend mit teuflischem Einfluss assoziiert und daher von der Inquisition verfolgt wurden– hängt laut Cervantes damit zusammen, dass die mittelalterliche Konzeption des Teufels als einem Gottes Willen absolut untergeordneten Wesen in der Frühen Neuzeit stark in Zweifel gezogen wurde.

Für das 16. Jahrhundert existiert eine Sammlung franziskanischer Quellentexte aus Mexiko, die Horst von der Bey ins Deutsche übersetzte und publizierte.⁵⁷ Ebenfalls aus dem deutschsprachigen Raum stammt eine missionswissenschaftliche Abhandlung des Theologen Hans Wißmann über ein Religionsgespräch, das 1524 zwischen

⁵² Vgl. G. Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse 1977.

⁵³ Vgl. A. Rubial García, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México 1996.

⁵⁴ Vgl. E. C. Frost, *La historia de Dios en las Indias: Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México 2002.

⁵⁵ Vgl. J. M. A. Chávez Gómez, *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*. México 2001.

⁵⁶ Vgl. F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven & London 1994.

⁵⁷ Vgl. H. von der Bey (O.F.M.) (Hrsg.): „Auch wir sind Menschen so wie ihr!“ *Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos*. Paderborn u. a. 1995.

Franziskanern und aztekischen Priestern und Adligen stattfand.⁵⁸ Nach Erörterung der Entstehungsgeschichte und der Authentizität des schriftlich überlieferten Gesprächs analysiert Wißmann die einzelnen Abschnitte seiner Quelle und thematisiert schließlich die konzeptuellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Religionsbegriffen der Franziskaner und Azteken. Letztlich wird für ihn aus diesem Gespräch deutlich, dass die aztekischen Teilnehmer aufgrund eines besonderen, mit ihrer Religion konzeptuell verbundenen Geschichtsverständnisses das Christentum nicht als eine der ihren überlegene Religion erachteten, weil es ihnen tiefere Einsichten in die Zusammenhänge des Kosmos ermöglicht hätte, sondern vor allem, weil es sich um die Religion der siegreichen Eroberer handelte.

Die Geschichte der Franziskaner in der Neuen Welt war auch bereits Thema einer Kongressreihe: 1985 fand im spanischen Kloster La Rábida in der Nähe von Sevilla der erste „Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo“ statt. Es folgten vier weitere in den Jahren 1987, 1989, 1991 und 1995. Die Beiträge der Kongresse wurden jeweils in eigenen Bänden veröffentlicht.⁵⁹ Jeder Band enthält Aufsätze über Archivbestände von Relevanz für die Ordensgeschichte. Ein großer Teil der Artikel thematisiert die Geschichte einzelner Missionsstationen oder Expeditionen, oft auch einzelne Ordensmitglieder mit ihren Leistungen als Missionare und/oder Gelehrte. Andere Aufsätze haben die amerikanische Ordensgeschichte im Rahmen der kolonialstaatlichen Verhältnisse oder vor dem Hintergrund kirchenrechtlicher Bestimmungen zum Gegenstand. Schließlich gibt es auch Artikel zur franziskanischen Geistesgeschichte in der Kolonialzeit und einige wenige zu den Missionsmethoden; letztere sind jedoch rar und stützen sich in der Regel auf Quellen aus Neuspanien.

Die Frage, inwiefern sich die Erfahrungen der franziskanischen Missionare in Mexiko mit denen ihrer Ordensbrüder in Peru decken, wird am Ende dieser Untersuchung zumindest ein Stück weit beantwortet werden können. Vorab lässt sich feststellen, dass die Rahmenbedingungen in beiden Fällen durchaus vergleichbar waren, wenn man an Mexiko und Peru als die beiden Zentren des spanischen Kolonialreiches denkt und sich die kirchliche Organisation mit Erzbistümern, Ordensprovinzen und der Inquisition vor Augen führt. Außerdem agierten die Missionare in den ehemaligen Territorien zweier Hochkulturen und stießen an deren Peripherien auf Ethnien, die ihnen weitaus unzivilisierter erschienen als die Inka und Azteken.

Im Hinblick auf die missionarische Arbeit der Franziskaner im Gebiet des heutigen Ecuador ist für das 16. Jahrhundert in erster Linie die Arbeit von Agustín Moreno über zwei berühmte flämische Franziskaner zu nennen, Fray Jodoco Rique und Fray Pedro Gocial, die seit den 1530er Jahren für beinahe vier Jahrzehnte in Quito und Umgebung tätig waren und dort den ersten Konvent ihres Ordens gründeten.⁶⁰ Dabei geht der Autor in den ersten fünf Kapiteln weitestgehend chronologisch vor, indem er die flämische Heimat als Ursprungsmilieu besagter Franziskaner beschreibt, dann ihre geistliche Ausbildung, ihren Weg über Spanien in die Neue Welt und ihre Ankunft in Quito. Die übrigen sieben Kapitel sind dagegen systematisch geordnet und thematisieren

⁵⁸ Vgl. H. Wißmann, *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524*. Gütersloh 1981.

⁵⁹ Siehe *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. La Rábida: 16-21 septiembre 1985*. Madrid 1986, sowie die Veröffentlichungen der Folgekongresse II-V aus den Jahren 1988, 1991, 1993 und 1997.

⁶⁰ Vgl. A. Moreno (O.F.M.), *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial. Apóstoles y maestros franciscanos de Quito 1535-1570*. Quito 1998.

verschiedene Wirkungsbereiche der beiden Ordensbrüder von Landwirtschaft über das bauliche Unterfangen des Konvents in Quito bis zur Evangelisierung. Ein weiteres Werk zur franziskanischen Missionsarbeit stammt von Oswaldo H. Celi Jaramillo und umfasst neben der Kolonialzeit auch die Zeit der Unabhängigkeit Ecuadors und reicht bis ins 20. Jahrhundert. Es ist streng chronologisch aufgebaut und ist daher als ereignisgeschichtliches Überblickswerk durchaus interessant, auch wenn die Bibliographie äußerst dünn ausfällt.⁶¹ Für die Geschichte der Minderbrüder in Bolivien ist insbesondere auf die Arbeit des Franziskaners Lorenzo Calzavarini Ghinello hinzuweisen, der zuletzt zwanzig Jahre im Konvent seines Ordens in Tarija verbrachte und dort maßgeblich an der Erschließung und Bewahrung des Archivs sowie am Aufbau des dortigen Museums beteiligt war. Aus dieser Tätigkeit ging unter anderem die sieben Bände umfassende Publikation mit dem Titel *Presencia Franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606-1936* hervor.⁶² Die Bände enthalten zahlreiche transkribierte Quellen aus besagtem Archiv und dokumentieren unter anderem die Aktivitäten des Konvents, der 1755 in ein Kolleg zur Ausbildung von Missionaren umgewandelt wurde.

Was nun die Erforschung der Franziskaner in Peru betrifft, ist an erster Stelle sicherlich der US-Amerikaner Antonine Tibesar zu nennen. Ihm ist die umfassende und systematische Erforschung der Ankunft und Ausbreitung des Franziskanerordens im Peru des 16. Jahrhunderts zu verdanken, die er in seiner Monographie *Franciscan Beginnings in Colonial Peru* von 1953 beschreibt.⁶³ Darin befasst er sich außerdem mit den praktischen Schwierigkeiten der Mission, mit der ordensinternen Organisation der Missionen sowie mit den Methoden der Christianisierung, die zu dieser Zeit in ganz Peru einheitlich angewandt worden seien. Schließlich gibt er dem Leser eine Übersicht aller franziskanischen Missionen gegen Ende des 16. Jahrhunderts. In einem wichtigen Aufsatz machte er zudem Ausführungen über den grundlegenden Unterschied der franziskanischen Missionarsarbeit in den indigenen Pfarrgemeinden, so genannten *doctrinas*, in den Hochanden und den strukturell und organisatorisch davon verschiedenen *misiones* des Ordens im Gebiet des östlichen Andenabhangs und des Amazonas-Tieflands.⁶⁴ Zur Erforschung der *misiones* seiner Ordensbrüder im 17. und 18. Jahrhundert trug er durch Aufsätze und die Edition von Quellen bei.⁶⁵

In Peru selbst hat sich vor allem Julián Heras in der Erforschung der Geschichte der beiden peruanischen Ordensprovinzen hervorgetan. Ihm ging es in erster Linie darum, für alle Epochen von der Kolonialzeit bis ins 20. Jahrhundert die historischen Fakten der franziskanischen Geschichte in Peru zusammenzutragen und die Bedeutung der

⁶¹ Vgl. O. H. Celi Jaramillo, *Misión franciscana en la alta y baja Amazonía: durante la Colonia y la República del Ecuador*. Quito 1998.

⁶² Vgl. L. Calzavarini Ghinello (O.F.M.) (Hrsg.), *Presencia Franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606-1936*. 7 Bde. Tarija 2005-2006.

⁶³ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*. Washington 1953. Siehe außerdem: ders., *The Alternativa: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru*, in: *The Americas*, 11 (1955), S. 229-283.

⁶⁴ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Franciscan Doctrinero versus the Franciscan Misionero in Seventeenth-Century Peru*, in: *The Americas* 14 (1957) Nr. 2, S. 115-124.

⁶⁵ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Salt Trade Among the Montana Indians of the Tarma Area of Eastern Peru*, in: *Primitive Man* 23 (1950), S. 103-108, und ders., *San Antonio de Eneno: A Mission in the Peruvian Montana*, in: *Primitive Man* 25 (1952) Nr. 1/2, S. 23-39, sowie M. Biedma (O.F.M.), *La conquista franciscana del Alto Ucayali. Selección, introducciones y notas: Julián Heras y Antonino Tibesar*. Iquitos 1989.

Franziskaner für die Geschichte des Landes herauszustellen.⁶⁶ Der Großteil seiner Arbeiten betrifft daher auch die Missionen. Die Franziskaner hätten es in der Regel sehr gut verstanden, sich auf die Indianer einzulassen, und seien von diesen wiederum akzeptiert und geachtet worden. Da die Franziskaner nicht nur die Armut predigten, sondern sie auch selbst lebten, sei ihnen von den Indianern sehr viel Sympathie entgegengebracht worden.⁶⁷ Heras' umfangreiche Kenntnisse des Quellenmaterials führten außerdem zu sehr hilfreichen Publikationen über die für die franziskanische Geschichte relevanten Archive und Bibliotheken in Peru.⁶⁸ Von sehr großem Nutzen sind ferner die von ihm neu editierten und kommentierten Quellentexte.⁶⁹

Ein weiterer peruanischer Autor mit wichtigen Beiträgen zur Geschichte der Franziskaner in Peru ist der ehemalige Bischof von Ayacucho Federico Richter Fernández Prada. Neben einigen Aufsätzen ist vor allem seine zweibändige Monographie *Presencia Franciscana en el Perú en los siglos XVI al XX* zu beachten.⁷⁰ Wie es sich bereits im Titel andeutet, ging es ihm in diesem Werk darum, die Gegenwart der Franziskaner in der peruanischen Geschichte zu verdeutlichen. Dies gelingt ihm dadurch, dass er in den einzelnen Kapiteln wichtige Informationen zur Geschichte des Ordens in ganz Peru zusammenträgt. Tendenziell finden sich bei Richter Fernández Prada weniger Informationen über die Missionen als bei Heras, doch bietet er dafür auch Daten zu weniger bekannten franziskanischen Konventen.

Der Vollständigkeit halber seien auch die Arbeiten von Dionisio Ortiz erwähnt, der sich in mehreren Veröffentlichungen stets der Geschichte einzelner Gebiete innerhalb der Montaña widmete.⁷¹ Seine Ausführungen über die Geschichte der franziskanischen Missionen reichen jeweils von ihren Anfängen in der Kolonialzeit bis ins 20. Jahrhundert. Dabei liegt der Schwerpunkt stets auf den Ereignissen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Mit Tibesar, Heras, Richter Fernández Prada und Ortiz erschöpft sich die Liste der franziskanischen Historiker, die sich vorwiegend der Geschichte ihres Ordens in Peru widmeten. Es gibt jedoch weitere Ordensmitglieder, deren historische Arbeiten die Geschichte Perus zumindest tangieren. So etwa diejenigen von Pedro Borges, von dem nicht nur die eingangs zitierte Monographie über die Sendung von Missionaren nach

⁶⁶ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*. Lima 1992. Zwei seiner Arbeiten, die vorrangig das 19. und 20. Jh. betreffen sind: *Los franciscanos y las misiones populares del Perú*. Madrid 1983, und: *Provincia misionera de "San Francisco Solano del Perú": cien años de historia 1908 – 2008*. Lima 2008.

⁶⁷ Vgl. ders., *Aporte de los franciscanos*, S. 127, 230.

⁶⁸ Vgl. ders., *Los Archivos Franciscanos de Lima*. Madrid 2004, und: *Principales archivos y bibliotecas de la Orden Franciscana en el Perú*, in: *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 7 (2001), S. 183-204.

⁶⁹ Vgl. ders., *Comienzos de las misiones de Ocopa (Perú): documentos inéditos para su historia (1724 - 1743), con introd. y notas de Julián Heras*. Lima 2001. Siehe ferner: J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa. Edición y notas: Julián Heras*. Lima 1975 [Original: vermutl. 1771], und: F. Rodríguez Tena (O.F.M.), *Crónica de las Misiones Franciscanas del Perú, siglos XVII y XVIII. Introducción: Julián Heras*. Iquitos 2004/05, [Original 1780].

⁷⁰ Vgl. F. Richter Fernández Prada (O.F.M.), *Presencia Franciscana en el Perú en los siglos XVI al XX*. Vol. I. und II. Lima 1995. Siehe außerdem ders., *Los franciscanos en la evangelización del Perú. Siglo XVI*, in: *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 2 (1992), S. 53-89, und *Los franciscanos y la defensa de la población andina del Perú (siglos XVI-XVIII)*, in: *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 3 (1994), S. 59-68.

⁷¹ Vgl. D. Ortiz (O.F.M.), *El Perené. Reseña histórica de una importante región de la selva peruana*, Lima 1978; ders., *Chanchamayo. Estudio de una región de la selva del Perú*. 2 Bde. Lima 1969, und ders., *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Lima 1961.

Amerika stammt, sondern auch das im Abschnitt a) Theorie erwähnte Buch über *Métodos Misionales en la Cristianización de América*, in dem er in systematischer Art und Weise die Methoden der Christianisierung nicht nur der Franziskaner, sondern aller Orden sowie des Weltklerus beschreibt, wofür er Quellen aus allen spanischen Kolonien im Amerika des 16. Jahrhunderts zurate zog.⁷²

Neben Borges ist Félix Sáiz Díez zu nennen, der eine Monographie über die juristischen Aspekte der Geschichte der im Namen der römischen Propaganda-Kongregation eingerichteten franziskanischen Missionarskollegien verfasste.⁷³ Die Propaganda-Kongregation habe zur Professionalisierung der Missionarsausbildung beigetragen und trotz ihrer weitreichenden Befugnisse keine Konflikte mit den königlichen Behörden heraufbeschoren, die vor dem Hintergrund der Patronatsrechte der spanischen Könige agierten. Zu besagten Missionarskollegien zählte auch der franziskanische Konvent von Santa Rosa de Ocopa, dessen Bedeutung im fünften Kapitel dieser Arbeit erörtert wird.

Sáiz Díez ist zudem Herausgeber der Neuauflage der so genannten *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú* des aus Spanien stammenden Franziskaners Bernardino Izaguirre, deren insgesamt vierzehn Bände in den Jahren 1922-1929 auf Betreiben der peruanischen Ordensoberen erschienen.⁷⁴ Izaguirre stellt seiner Arbeit eine lange Liste mit bibliographischen Angaben zu den von ihm verwendeten Quellen voran, verzichtet in den Kapiteln jedoch auf Einzelnachweise. Mit seiner pathetischen, die Missionare heroisierenden Geschichtsschreibung sowie mit einer Reihe von Exkursen in geographische und ethnographische Themen verfolgte er die Absicht, zur Erbauung und Bildung seiner Leser beizutragen. Wenn man von diesen Einfügungen absieht, bleibt eine sehr ausführliche, quellentreue Beschreibung der Expeditionen und sonstigen Tätigkeiten der franziskanischen Missionare im östlichen Peru. Sie enthält nicht unbedingt mehr Informationen als spätere Veröffentlichungen, ist aber aufgrund ihrer Ausführlichkeit von praktischem Nutzen.

Schließlich sind auch noch Arbeiten über die franziskanische Missionsarbeit in Peru zu nennen, die nicht von Ordensmitgliedern verfasst wurden. Jay Frederick Lehnertz beschäftigte sich mit den franziskanischen Missionen in der Montaña während des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Drei Kapitel von *Lands of the Infidels: the Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824* widmete er den Missionen des Ordens in verschiedenen Gebieten der Montaña, ein viertes behandelt den institutionellen und organisatorischen Rahmen, d. h. die im Namen der römischen Propaganda-Kongregation errichteten Missionarskollegien.⁷⁵ Im Gegensatz zu dem

⁷² Vgl. P. Borges (O.F.M.), *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Siehe außerdem: ders., *Misión y Civilización en América*. Madrid 1987.

⁷³ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*. 2. Aufl. Lima 1992.

⁷⁴ Vgl. B. Izaguirre (O.F.M.), *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú (1619-1921)*. Nueva Edición preparada y anotada por el P. Fr. Félix Sáiz Díez O.F.M. Vol. I-VII. Lima 2001-07. Izaguirre hatte 1910-11 gemeinsam mit einem weiteren Franziskaner eine gut ein Jahr dauernde Reise durch den Osten Perus unternommen, um die Geschichte der franziskanischen Missionare seit dem 17. Jahrhundert zu erforschen. Zudem sammelte er auf dieser Reise eine Vielzahl an Artefakten indigener Herkunft für die ethnographische Sammlung des im Konvent von Santa Rosa de Ocopa geplanten Museums. Er recherchierte auch in zahlreichen Archiven und Bibliotheken in Peru, Spanien und Italien.

⁷⁵ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels: the Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824*. Ann Arbor (Michigan) 1974. Siehe außerdem: ders., *Juan Santos: Primitive Rebel on the*

franziskanischen Historiker Dionisio Ortiz und dem Herausgeber des *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, die in der Ansicht übereinstimmen, dass die Franziskaner durch ihre Arbeit zumindest eine Grundlage für die Akkulturation und Christianisierung der Indianer in der Montaña gelegt hätten,⁷⁶ kam Lehnertz zu dem Schluss, dass die missionarischen Bemühungen der Franziskaner hier gering und erfolglos gewesen seien und keine relevante Veränderung in der Kultur der Indianer bewirkt hätten. Ihr Verdienst sei im Nachhinein eher in der geographischen Erkundung der Region zu sehen.

Der US-amerikanische Archäologe und Ethnohistoriker Stephen A. Wernke untersuchte in seiner Dissertation die Landnutzung durch indigene Gemeinschaften im südperuanischen Colca-Tal während der späten vorspanischen Epoche und der frühen Kolonialzeit.⁷⁷ Er zeigt darin, wie sehr die Sozialorganisation der Gemeinschaft, die in dem von ihm untersuchten Zeitraum zunächst infolge der Eroberung durch die Inka und später durch die Spanier verändert wurde, die Muster der Landnutzung veränderte. In den ersten Jahrzehnten der Kolonialzeit waren franziskanische Missionare die einzigen Europäer, die sich langfristig in diesem Gebiet aufhielten. Wernke befasste sich in diesem Zusammenhang mit den Überresten von Kapellen, die aus dieser Zeit und daher von den Franziskanern stammen müssen. In ähnlicher Art und Weise bedienten sich andere Autoren der franziskanischen Quellen, um verschiedene Fragen, etwa innerhalb der Ethnologie oder der Geographie zu klären.⁷⁸

c) Franziskanische Quellen

Diese Arbeit stützt sich vorrangig auf franziskanische Quellen, die zu Analyse Zwecken mit Primärquellen anderer Herkunft (v. a. Quellen anderer Mönchsorden oder weltkirchlicher Provenienz) kontrastiert werden. Die Sichtung des für diese Arbeit erhobenen Quellenmaterials ergab, dass –entgegen meinem ursprünglichen Anliegen– eine Untersuchung der Prozesse kulturellen Austauschs zwischen den franziskanischen Missionaren spanischer und kreolischer Herkunft und den verschiedenen indigenen Gruppen und den daraus resultierenden Veränderungen auf beiden Seiten des Kulturkontakts nur in äußerst eingeschränktem Maße möglich sein würde. Die franziskanischen Quellen enthielten nur sehr selten Beobachtungen, die neue Erkenntnisse auf Prozesse kulturellen Wandels bei indigenen Gruppen, die mit den franziskanischen Missionaren in Kontakt gerieten, zulassen würden. Stattdessen schienen sie vielmehr dazu geeignet, sich eingehender mit den Methoden

Campa Frontier (1742-1752), in: Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Bd. 4. Lima 1972, S. 111-125.

⁷⁶ Vgl. J. H. Steward, *Tribes of the Montaña: An Introduction*, in: ders. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes. Washington 1948, S. 507-533.

⁷⁷ Vgl. S. A. Wernke, *An Archaeo-History of Andean Community and Landscape: The Late Prehispanic and Early Colonial Colca Valley, Peru*. Univ. Diss., University of Wisconsin-Madison 2003.

⁷⁸ So etwa A. C. Taylor, *The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, in: Salomon, F./Schwartz, S. B. (Hrsg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. III. South America. Part 2. Cambridge 1999, S. 188-256, F. Santos Granero, *Los Yánesha*, in: ders./Barclay, F. (Hrsg.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. IV. Matsigenka & Yánesha. Lima 2004, S. 159-359 oder A. K. Craig, *Franciscan Exploration in the Central Montaña of Peru*, in: International Congress of Americanists, (Hrsg.), Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima 1972, S. 127-144.

auseinanderzusetzen, derer sich die Ordensmitglieder im Zuge ihrer missionarischen Unternehmungen bedienten. Dies versprach zumindest die Möglichkeit einer indirekten Annäherung an die indigene Seite.

Die für diese Arbeit analysierten franziskanischen Quellen sind recht heterogen. Unter ihnen finden sich Berichte hagiographischer Couleur, Missionshandbücher, Katechismen, liturgische Texte, Ordenschroniken, ordensinterne Korrespondenz und Berichte, deren Adressaten andere kirchliche oder staatliche Institutionen waren. Bei manchen dieser Quellen stellt sich mehr als bei anderen die Frage, inwiefern die in ihnen enthaltenen Darstellungen franziskanischer Missionare und ihrer Handlungen im Moment ihrer schriftlichen Niederlegung dem Einfluss allgemeiner oder spezifisch franziskanischer hagiographischer Traditionen unterlagen und was dies wiederum für ihre Aussagekraft als Quellen über die historischen Gegebenheiten heißt. Deshalb empfiehlt es sich, bereits an dieser Stelle eine kurze Charakterisierung der Tradition franziskanischer Hagiographie vorzunehmen.

Hagiographie umfasst eine ganze Reihe verschiedener Gattungen und Texttypen (Martyriologie, Kalendare, Viten, Wundersammlungen, Translationsberichte), von denen für die hiesige Arbeit die Heiligenvita die relevanteste darstellt, da die hier verwendeten Quellen über missionarisch tätige Mönche ihr am nächsten stehen, wenn nicht bisweilen ihr zuzurechnen sind. Und wenn es um Heiligenviten geht, geht es im Falle der Franziskaner zuallererst um die Viten des Ordensgründers. Sie stehen im Mittelpunkt franziskanischer Historiographie, die vom Beginn der Ordensgeschichte an besondere Funktionen für die Ordensmitglieder erfüllte. Sie diente ihnen zur Vergewisserung ihrer Existenz und zur Legitimation und Absicherung ihres Ordens nach außen. Allgemein gesprochen schrieben und erforschten die Franziskaner ihre Geschichte nicht, um Vergangenes uneigennützig für die Nachwelt festzuhalten, sondern nutzten die Historiographie als Instrument zur Lösung interner Konflikte, zur Stellungnahme gegen äußere Gegner und zur Kommentierung ordensinterner Wandlungsprozesse.⁷⁹ Für sämtliche, bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Viten des Hl. Franziskus kann gesagt werden:

„Indem die Autoren besondere Aspekte des Gründerlebens betonten, akzentuierten sie gleichzeitig bestimmte Elemente, die ihnen wesentlich für ein zeitgemäßes Verständnis der franziskanischen Lebensform erschienen. Die Diskussionen um die weitere Entwicklung der franziskanischen Gemeinschaft und die zeitgemäße Akkommodation der *vita minorum* wurde im Orden somit hauptsächlich über das Medium der Geschichtsschreibung geführt – ein Phänomen, das für die frühe Franziskanergemeinschaft im Vergleich zu den übrigen zeitgenössischen Orden charakteristisch ist.“⁸⁰

⁷⁹ Vgl. T. Ertl, *Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum*. Berlin, New York 2006, S. 319.

⁸⁰ D. Berg, *Geschichtsschreibung und historisches Bewußtsein. Zur Entwicklung der franziskanischen Historiographie im Hohen und Späten Mittelalter*, in: ders., *Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter*. Kevelaer 2001, S. 203. Damit hätte die Geschichtsschreibung ihr Aufgabenspektrum durch die Franziskaner erweitert, wenn man bedenkt, wozu sie bis dato im Mittelalter gedient hatte: „Man schrieb zum Lob Gottes und zur Ehre von Königen, Bischöfen und Äbten bzw. des eigenen Bistums oder Klosters, aber man tat das mit einem ganz bestimmten, didaktischen Zweck: Aus der Lektüre der vergangenen Taten sollten Lehren gezogen werden. Neben wissenschaftlichen Zwecken, zur Kenntnis der Vergangenheit oder der genauen Chronologie, und auf theologische Erkenntnis gerichteten Absichten, die ‚Hand Gottes in der Geschichte‘ aufzuweisen, standen ethisch-moralische: Der Mensch sollte aus der Vergangenheit

Herausragende Bedeutung unter den franziskanischen Autoren dieser Zeit erlangte Bonaventura (1221-1274), dem es gelang, die von ihm verfassten Franziskusviten, die *Legenda maior* und die *Legenda minor*, innerhalb des Ordens als einzig legitime Lebensbeschreibungen durchzusetzen und zuvor angefertigte divergente Darstellungen weitestgehend zu vernichten.⁸¹ Die *Legenda maior* hatte mehrere Ziele: Neben einer umfassenden Darstellung des Lebens des Ordensgründers ging es auch um die Rechtfertigung der damaligen franziskanischen Lebensform gegenüber den Gegnern auf Seiten des Weltklerus und um die Verschriftlichung einer konsensfähigen Interpretation der *vita minorum* zur Versöhnung der widerstreitenden Kräfte in der franziskanischen Gemeinschaft.⁸²

Der Gebrauch des Mediums Geschichtsschreibung brachte es mit sich, dass ein historisches Gedächtnis entstand, das für die Integration des Ordens und für die Ausbildung einer eigenen Spiritualität von Bedeutung war. Die innere Konsolidierung der Ordensgemeinschaft führte außerdem zu einer Erweiterung des Berichtshorizonts franziskanischer Historiographie, sodass seit der Mitte des 13. Jahrhunderts universale Chroniken aufkamen, in denen eine Einordnung der Genese und Ausbreitung des Ordens in die Weltgeschichte vorgenommen wurde.⁸³ Die so entstandenen Werke verfolgten „[...] mehr oder weniger deutlich das Ziel [...], die besondere Stellung des Ordens im göttlichen Heilsplan darzustellen. Zu diesem Zweck betonten die Autoren die singuläre Heiligkeit des Gründers und die heilsrelevante Originalität seines Ordens.“⁸⁴ Diese franziskanischen Universalgeschichten wurden ursprünglich nach dem Vorbild dominikanischer Kompilationen erstellt (insbesondere Martin von Troppau und Vincenz von Beauvais) und erfüllten eine doppelte Funktion: Einerseits ging es um die Schulung des ordensinternen Nachwuchses und die Vermittlung von Fakten der Weltgeschichte, andererseits darum, „[...] den Brüdern einen reichen Fundus an exempla und an Wundergeschichten zu bieten, den sie für ihre Predigten verwenden konnten.“⁸⁵

Bei der Beschäftigung mit Heiligenviten im Allgemeinen kommt man nicht umhin, wiederkehrende Motive auszumachen, die bisweilen auch als Topoi behandelt werden. Ein Beispiel für einen solchen Topos ist der des *puer senex*. Benedikt von Nursia (um 480-547) soll beispielsweise bereits in zartem Kindesalter durch eine besondere Weisheit in Erscheinung getreten sein, wie sie normalerweise nur sehr alten Menschen zugesprochen wird. Andere Viten sprechen ebenfalls davon, dass dieser oder jene Heilige bereits in jugendlichem Alter besondere Ernsthaftigkeit und Reife zeigte, Fälle also, die es zusammengenommen gestatten würden, vom Topos des *puer senex* zu sprechen.⁸⁶ Problematisch ist allerdings, dass die Anwendung dieses Begriffs ein hohes

lernen, selbst richtig zu leben und richtig zu handeln. Der Blick zurück schärfte die Empfindsamkeit für den Wandel und sollte, in Abgrenzung davon, dazu veranlassen, einen festen moralischen Standpunkt zu beziehen.“ (H.-W. Goetz, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter*. Berlin 1999, S. 132).

⁸¹ Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*. Darmstadt 1994, S. 43. Die *Legenda minor* ist eine stark abgekürzte Fassung der *Legenda maior*. Bonaventura verfasste beide zwischen 1260 und 1262 und stützte sich im Wesentlichen auf ältere Lebensbeschreibungen; vereinzelt bildeten auch Berichte von Augenzeugen Bestandteil seiner Quellengrundlage (Vgl. ebd.).

⁸² Vgl. D. Berg, *Geschichtsschreibung und historisches Bewußtsein*, S. 202.

⁸³ Vgl. T. Ertl, *Religion und Disziplin*, S. 320. Dies hatte sicherlich auch damit zu tun, dass die Franziskaner ab diesem Zeitpunkt verstärkt von Säkularklerikern angegriffen wurden (Vgl. ebd., S. 53).

⁸⁴ Ebd., S. 53

⁸⁵ Vgl. D. Berg, *Geschichtsschreibung und historisches Bewusstsein*, S. 207.

⁸⁶ D. von der Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung*. Darmstadt 1994, S. 155f.

Maß an Einheitlichkeit suggeriert und dass dergestalt die einzelnen Erzählungen und Personen um ihre Individualität gebracht werden. Davon abgesehen ist es, nüchtern betrachtet, durchaus vorstellbar, dass ein Heiliger bereits in der Kindheit Anzeichen seines späteren Lebensweges erkennen ließ. Das Vorkommen eines Topos allein reicht also nicht aus, um die Geschichtlichkeit des Erzählten zu bewerten. Des Weiteren ist nicht nur die Beschreibung von Heiligen, die in ihrer Kindheit und Jugend bereits überaus weise und reif waren, als Topos ausgemacht worden, sondern ebenso (im Fall von anderen Heiligen in anderen Viten) die Schilderung, dass ein Heiliger in seiner Jugend zunächst der Wissenschaft oder dem weiblichen Geschlecht zuneigte, sich also sein späterer Werdegang zum Heiligen überhaupt nicht erahnen ließ. Auch dies gilt als häufiger Topos in mittelalterlichen Heiligenviten und ist, realistisch betrachtet, ein durchaus plausibler Werdegang. Beide hier erwähnte Extreme befinden sich vollkommen im Rahmen dessen, was sich tatsächlich ereignen konnte und kann. Wenn derartige Schilderungen in Viten häufiger auftreten, so gibt dies *per se* keinen Grund, sie von vornherein als unhistorisch abzutun.⁸⁷ Von der Nahmer empfiehlt angesichts dieser Problematik „[...] mit der Behauptung, es sei etwas ‚nur‘ ein hagiographischer Topos, sehr vorsichtig umzugehen.“⁸⁸ Er räumt jedoch ein, dass Texte, die erst spät und ohne wirkliche Kenntnis der Person des Heiligen geschrieben wurden, durchaus hagiographische Topoi enthalten können, wenn es sich also um Texte handelt, die nur ausführen, was für gewöhnlich von einem Heiligen zu erwarten war, quasi allgemeingültig war.⁸⁹ „Darüber hinaus taugt die moderne Toposbehauptung als quellenkritisches Argument wenig – bewiesen wird damit nichts, es wird dem Autor etwas unterstellt.“⁹⁰

Ein ähnliches Problem tritt zutage, wenn in Heiligenviten von Wundern berichtet wird, die aus unterschiedlichen Gründen unglaubwürdig scheinen. Bereits im 16. Jahrhundert wurden sie im Kontext der Reformation ins Feld geführt, um Teile der mittelalterlichen Überlieferung als katholischen oder pfäffischen Betrug zu diskreditieren. In neuerer Zeit setzten sich dagegen Erklärungsweisen für natürliche Vorgänge durch, die für Ereignisse, die den bis dato bekannten Gesetzmäßigkeiten widersprachen, keinen Raum ließen.⁹¹

Wunder, die mit bestimmten Heiligen in Verbindung gebracht wurden, ereigneten sich nicht nur zu dessen Lebzeiten, sondern häufig posthum an seinem Grab, bei seinen Reliquien oder bei seiner *Translatio*; bisweilen auch infolge von Anrufungen aus weiter Entfernung. In den meisten Fällen stand bei Wundern das Interesse an Heilungen im Vordergrund. Es hat nun keinen Sinn, solche Berichte von Heilungen einfach zu verwerfen. Zum einen gibt es laut von der Nahmer Studien, die gezeigt haben, dass Leute die an bestimmten Gedächtnisstätten für Heilige arbeiteten, durchaus Möglichkeiten hatten, auf Heilungsprozesse Einfluss zu nehmen, und zum anderen wurde in der Forschung bezweifelt, dass manch angeblich Geheilte, zuvor wirklich krank war. Schließlich werden heutzutage gewisse Leiden psychischen Ursachen zugeordnet und außerhalb biochemischer Vorgänge verortet, weshalb manche Berichte

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 158-160.

⁸⁸ Ebd., S. 161.

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 146. Einen guten Überblick über die Funktionen von Wundern in der antiken Historiographie bietet L. Cracco Ruggini, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, in: *Athenaeum* Nr. 55 (1977), S. 107-126.

von Wunderheilungen durchaus nicht verworfen werden müssen.⁹² Als Quellen können sie außerdem Aufschluss darüber geben, welche Probleme für die Menschen früher besonders bedrückend waren.⁹³

Berichte von Wundern in Heiligenviten ähneln häufig denen, die nach biblischer Darstellung Moses, Elias und vor allem Jesus vollbrachten. Man hat dies mitunter als literarische Übernahme erklärt und bei manch angeblichem Wunder wird dies wohl tatsächlich zutreffen, doch im Falle von Viten, die zu Lebzeiten eines Heiligen verfasst wurden, oder bei Wallfahrtsstätten, an denen viele Menschen wundersam geheilt wurden, würde man es sich zu leicht machen, wenn man die betreffenden Wunder dergestalt abtut.⁹⁴ So gibt von der Nahmer Folgendes zu bedenken:

„Die Nähe zum biblischen Handeln und Wunderwirken ist sicher nicht erst das Produkt eines Vitenautors, sondern es gehört dem Leben des Heiligen ursprünglich. Der Verweis auf biblische Vorlagen ist als Grund der Verdächtigung einer Vita sinnlos und unbrauchbar, da der Heilige selbst Propheten, Apostel und, soweit dies für einen Menschen möglich ist, Christus als die Gestalten eines gottgewollten Menschenlebens zum Vorbilde nahm.“⁹⁵

Das Problem bei der Beurteilung angeblicher Wunder ist das Fehlen tragfähiger Kriterien, die es gestatten würden, das Geschehene vom Fiktiven (egal, ob es sich dabei um eine erweiternde mündliche Tradition oder um eine Hinzufügung des Vitenautors handelt) zu unterscheiden.⁹⁶

„Das Ärgernis besteht also nicht so sehr darin, daß in Viten oft genug von Wundern, von Dämonenkämpfen berichtet wird, als darin, daß solche Dinge, wie die Zeit, der Heilige, der Autor dies sehen und verstehen konnte, sich ereignet hatten und zu Recht in der Vita stehen können aber auch Fiktion, z.B. Ergebnis einer literarischen Übernahme sein können, ohne daß wir ein sicheres Merkmal der Unterscheidung hätten. Legt man eine alles vereinheitlichende Gattungsvorstellung zugrunde, dann ist jede Vita – aber welcher andere Text nicht auch, moderne wissenschaftlicher Arbeiten eingeschlossen – in eine Folge von literarischen Bausteinen, die überall zusammengesucht werden konnten, auflösbar. Darin aber liegt eine mechanisch-technizistische Vorstellung von der Entstehung eines Textes, die schwerlich die damalige Wirklichkeit trifft, sie würde kaum zutreffend den Ursprung eines Werkes erklären können.“⁹⁷

Was heißt dies nun für den Umgang mit denjenigen der hier verwendeten franziskanischen Quellen, die eine stärkere Prägung hagiographischer Art aufweisen? Hier kann es nur gelten, den Einzelfall unter Berücksichtigung des jeweiligen Entstehungszusammenhangs zu prüfen und dann eine angemessene Beurteilung vorzunehmen.

⁹² Vgl. D. von der Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita*, S. 147.

⁹³ Vgl. ebd., S. 148.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 151.

⁹⁵ Ebd., S. 151f.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 151.

⁹⁷ Ebd., S. 152.

d) Struktur dieser Arbeit

Im Zuge der Beschäftigung mit der vorhandenen Sekundärliteratur zum Thema der franziskanischen Missionen in Peru fiel auf, dass sich viele Autoren entweder mit den *doctrinas* der Hochanden oder mit den *misiones* der Montaña befasst hatten. Wenngleich die Arbeiten von Heras und Richter z. T. Informationen über die Geschichte der Franziskanermissionen in beiden Regionen enthielten, ließen sie systematische Untersuchungen einzelner Aspekte derselben vermissen. Lediglich Tibesar hatte die franziskanischen *doctrinas* und *misiones* im Rahmen eines kurzen Artikels miteinander verglichen, wobei er sich auf die Erörterung der unterschiedlichen Bedingungen für die Mission in beiden Kontexten konzentriert hatte. Eine Untersuchung, die den historischen Zusammenhang der franziskanischen Missionarsarbeit in beiden Regionen beleuchtete, stand bisher aus. Aus diesem Grund wird in der vorliegenden Dissertation eine Analyse der Entwicklung der Missionsmethoden vorgenommen, die von den Franziskanern in den Hochanden und in der Montaña praktiziert wurden. Diese Zusammenschau verspricht ein besseres Verständnis ihrer missionarischen Tätigkeit in beiden Regionen.

Die verfügbaren Quellen und die Fachliteratur zur Geschichte der Franziskanermissionen in Peru gestatten es vor allem für das 16. und 17. Jahrhundert nicht, die Entwicklung einzelner franziskanischer *doctrinas* oder *misiones* über längere Zeiträume nachzuvollziehen. Es ist aber möglich, Schlaglichter auf die Missionsmethoden zu verschiedenen Zeitpunkten oder während kürzerer Zeiträume zu werfen und diese zu untersuchen. Daher erörtern die fünf Hauptkapitel dieser Dissertation die franziskanische Missionsarbeit

- 1) während der ersten Jahrzehnte der Kolonisation Perus nach der Eroberung 1531/32,
- 2) gegen Ende des 16. Jahrhunderts, d. h. nach ihrer Konsolidierung auch unter dem Einfluss allgemeiner kirchlicher Richtlinien,
- 3) in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Rahmen friedlicher Expansion in die Montaña,
- 4) in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nach mehrjähriger Erfahrung der Franziskaner in der Montaña und
- 5) in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter veränderten organisatorischen Bedingungen aufgrund der Einrichtung so genannter Missionarskollegien.

Die im ersten Kapitel unternommene Analyse der Missionsmethoden während der frühen Kolonialzeit beruht auf einem Bericht, der wahrscheinlich aus dem Jahr 1585 stammt und das Wirken eines franziskanischen Laienbruders beschreibt, der später in der Ordenshistoriographie zum „Apostel von Cajamarca“ erklärt wurde. Bei diesem Bericht handelt es sich um die detaillierteste und älteste Quelle, die Informationen zur missionarischen Vorgehensweise in den ersten Jahrzehnten nach 1531/32 enthält. Die Angaben werden im Hinblick auf europäische Traditionen, die als Vorbilder gedient haben könnten, und auf ihre historische Plausibilität geprüft. Für das zweite Kapitel, das sich –wie schon das erste– auf die Arbeit der Franziskaner in den Hochanden bezieht, wird als zentrale Quelle das *Symbolo Catholico Indiano* (1598) des kreolischen Franziskaners Luis Jerónimo de Oré (1554-1630) analysiert. Dabei handelt es sich um

eine Art Handbuch für die missionarische Praxis, das zum einen theoretische und praktische Erwägungen zur missionarisch-seelsorgerischen Arbeit in indigenen Pfarrgemeinden und zum anderen singbare Texte christlichen Inhalts auf Quechua und Aymara sowie diverse katechetische und liturgische Texte enthält. Das Werk kann als deskriptive Quelle der franziskanischen Missionarspraxis –so, wie sie gegen Ende des 16. Jahrhunderts durch jahrzehntelange Erfahrung und die Richtlinien der limenischen Konzile geprägt war– gelesen werden. Die Hautquelle des dritten Kapitels dieser Arbeit ist die *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (1651) von Fray Diego de Córdoba y Salinas (geb. 1591). Die Chronik zeugt von dem Bemühen ihres Autors, die Verdienste der Franziskaner in Peru für die spanische Krone herauszustellen, was sich in zahlreichen Lebensbeschreibungen von Ordensbrüdern äußert, die sich durch Wundertätigkeit, besondere Frömmigkeit oder eben missionarische Leistungen ausgezeichnet haben sollen. Ein weiteres Anliegen des Chronisten bestand darin, dem ordensinternen Nachwuchs auf diese Art und Weise hinreichend Beispiele für tugendhaftes, vorbildliches Handeln zu geben. Obwohl der Schwerpunkt des Werkes nicht auf der missionarischen Praxis oder gar ihren Methoden liegt, kann sie in gewissem Maße für die Erörterung derselben genutzt werden, wobei die ausführlichsten Informationen diejenigen Missionen betreffen, die zu Córdoba y Salinas' Lebzeiten stattfanden. Im vierten Kapitel geht es um die missionarischen Unternehmungen Fray Manuel Biedmas (gest. 1687), eines kreolischen Franziskaners, der sich im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts um die Gründung und den Betrieb von Missionsstationen in der Montaña bemühte und zahlreiche Expeditionen durchführte, um weitere Gebiete zu erkunden und neue Kontakte zu indigenen Gruppen zu knüpfen. Von ihm sind mehrere Briefe sowie ein ausführlicher Bericht an den peruanischen Vizekönig erhalten, die Einblick in die missionarische Praxis geben. Auch für die im fünften Kapitel thematisierten franziskanischen Missionen, die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts in der Montaña im Namen der römischen Propaganda-Kongregation durchgeführt wurden und die auf eigens eingerichtete Missionarskollegien zurückgreifen konnten, um ihren Personalbedarf zu decken, gibt es mehrere Briefe und Berichte. Diese Quellen werden um Expeditionstagebücher und Inventarlisten aus derselben Zeit ergänzt. Der betrachtete Zeitraum endet um die Mitte des 18. Jahrhunderts, weil ab diesem Zeitpunkt bis zum Ende der Kolonialzeit keine grundlegenden Neuerungen in der missionarischen Vorgehensweise der Franziskaner mehr zu verzeichnen sind. Die systematisch geordnete Conclusio am Ende der Arbeit dient schließlich der Zusammenschau der Ergebnisse und ihrer Auswertung.

Noch ein paar Hinweise zu formalen Aspekten: Die Zitate aus spanischsprachigen Quellen in dieser Arbeit wurden originalgetreu transkribiert und einzelne Wörter im Falle von damals gebräuchlichen Abkürzungen durch Zusätze in eckigen Klammern vervollständigt. Manche Quellenzitate wurden aus Veröffentlichungen übernommen, in denen die ursprüngliche Schreibweise zugunsten der modernen spanischen Orthographie aufgegeben oder dieser zumindest angenähert wurde. In diesen Fällen wurde stets angegeben, aus welcher Publikation die jeweiligen Zitate stammen. Die Übersetzungen von Quellenzitaten, die sich am Anfang jedes Kapitels befinden, stammen vom Verfasser der vorliegenden Dissertation. Dabei wurde an erster Stelle auf die Wiedergabe des Inhalts geachtet und, wo dies möglich war, an zweiter Stelle auch versucht, sich der Form des Originals anzunähern. Bezeichnungen von kolonialspanischen oder indigenen Konzepten wie z. B. *encomienda* oder *huaca* wurden nicht übersetzt. Sie werden bei ihrer ersten Nennung in der Arbeit entweder im Fließtext

oder in den Fußnoten erläutert. Indigene Begriffe werden ähnlich wie in den Quellen in hispanisierter Form geschrieben, aber in moderner spanischer Orthographie. Wenn der Bezeichnung „Peru“ nicht der Begriff „Vizekönigreich“ vorangestellt wird, bezieht er sich auf den geographisch engeren Bereich der *Real Audiencia de Lima*, d. h. den Bezirk des kolonialstaatlichen Gerichtshofs in Lima, dessen Zuständigkeitsbereich ab 1568 grob betrachtet dem heutigen Peru entsprach.

I. Fray Mateo de Jumilla und die Anfänge der Franziskaner in den peruanischen Anden

„[...] er besuchte fortwährend alle Dörfer dieser Provinz, begleitet von Kindern und Jugendlichen der Pfarrei, von denen einige vor ihm her gingen und andere ihm folgten; er trug ein hohes Kreuz mit einer Fahne und ging barfuß, wobei er den ganzen Weg mit besagten Jungen mit lauter Stimme das Vaterunser und die übrigen Gebete der christlichen Lehre betete.“ (Relación de los principios del conocimiento de Dios que tuvo esta Provincia de Caxamarca, y la vida del Santo P. Fr. Matheo Jumilla)¹

Diese Missionsmethode wird dem franziskanischen Laienbruder Fray Mateo de Jumilla zugeschrieben, der aus der spanischen Provinz Murcia stammte und sich bis zu seinem Tod im Jahr 1578 mindestens drei Jahrzehnte lang der Verbreitung des christlichen Glaubens bei der indigenen Bevölkerung der Provinz Cajamarca gewidmet hatte. Die Beschreibung seiner Missionsarbeit ist einem Bericht entnommen, bei dem es sich wohl um die älteste Quelle handelt, die Informationen über das Leben Jumillas bereithält. Aufgrund ihrer Detailliertheit ist sie zugleich die ausführlichste Darstellung der Anfänge der franziskanischen Missionsarbeit in Peru. Als solche wirft sie eine Vielzahl von Fragen im Hinblick auf Fray Mateos Tätigkeit als Missionar auf, etwa inwiefern Jumilla bei der Durchführung seiner Arbeit von franziskanischen oder allgemeinen kirchlichen Traditionen geleitet wurde oder ob er selbst womöglich neue Methoden der Evangelisierung entwickelte. Im Verlauf dieses Kapitels soll herausgefunden werden, inwiefern die Schilderung von Jumillas Tätigkeit eine Missionsmethode erkennen lässt, die im damaligen historischen Kontext als plausibel gelten kann. Vor der Erörterung dieses Themas ist jedoch zunächst die Frage nach der genauen Datierung der Quelle zu klären. Es empfiehlt sich ferner, auf die Anfänge der franziskanischen Präsenz im Vizekönigreich Peru einzugehen. Dies ist für eine adäquate Kontextualisierung von Jumillas Ankunft in Peru unerlässlich.

¹ Im Original lautet die hier zitierte Stelle: „[...] iba á visitar todos los Pueblos de esta Provincia acompañado de los niños y muchachos de la Doctrina, los cuales iban unos delante, y otros siguiéndole, llevando una cruz alta con una bandera y descalzo, rezando todo el camino en alta voz con dichos muchachos el Pater Noster y las demás oraciones tocantes á la Doctrina.“ (Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, in: *Revista Histórica*, Vol. 1 (1906), S. 476).

Diese Quelle wurde 1906 vom peruanischen Historiker José Toribio Polo in der ersten Ausgabe der *Revista Histórica* veröffentlicht mit der Anmerkung, dass das ihm vorliegende Manuskript 1763 im Archiv des franziskanischen Konvents von Cajamarca als Kopie eines dort gefundenen Textes aus dem Jahr 1637 erstellt worden war. (Diesen Vorgang bezeugten alle Konventsmitglieder durch ihre Unterschrift am Ende der Kopie). Das Original von 1637 sei dem damals in Lima ansässigen Chronisten der franziskanischen Provinz der zwölf Apostel Fray Diego de Córdoba y Salinas übersandt worden, damit dieser einen Bericht über die Geschichte der Provinz schreiben könne. Als zentralen Teil beinhaltete dieses Dokument von 1637 nun seinerseits einen noch älteren Text mit dem Titel „Relación de los principios del conocimiento de Dios que tuvo esta Provincia de Caxamarca, y la vida del Santo P. Fr. Matheo Jumilla“ (Vgl. ebd., S. 466-485).

José Toribio Polo (1841-1918) selbst analysierte das von ihm veröffentlichte Dokument nicht, was durchaus der historiographischen Arbeitsweise seiner Zeit entsprach: Für ihn genügte es, die Authentizität der Dokumente zu beweisen und sie dann für sich selbst sprechen zu lassen, um ihre historische Gewissheit sicherzustellen (Vgl. hierzu J. Dager Alva, *Una aproximación a la historiografía del siglo XIX. Vida y obra de José Toribio Polo*. Lima 2000).

a) Das Alter des Berichts

Der *Relación de los principios* ist nicht direkt zu entnehmen, wann genau sie geschrieben wurde. Es lassen sich jedoch anhand von Zeitangaben im Textverlauf gewisse Rückschlüsse ziehen. So wird erwähnt, dass die von Francisco Alvarez de Cueto durchgeführte *visita* der Provinz etwa 13 Jahre zurückliegt.² Diesbezüglich lässt sich aus anderen Quellen feststellen, dass Alvarez de Cueto die Provinz Cajamarca 1572 auf Befehl des Vizekönigs Francisco de Toledo (1569-1581) aufgesucht hatte.³ Demnach müsste der Bericht 1585 verfasst worden sein.

Die zweite Textstelle, die zur Datierung des Berichts von Nutzen ist, gibt darüber Auskunft, dass der Erzbischof Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606) derzeit eine *visita* durch alle ihm untergeordneten Diözesen unternahme und in Cajamarca zwei Laienbruderschaften gegründet habe.⁴ Dieser Besuch des Erzbischofs lässt sich zeitlich nicht genau bestimmen, da Mogrovejo fast fortwährend das Land bereiste und den Großteil seiner Amtszeit unterwegs war. Er unternahm drei ausgedehnte *visitas* durch Peru, von denen die erste 1584-1591 und die zweite 1593-1598 stattfanden.⁵ Nach Cajamarca gelangte er 1585 ein erstes und 1593 ein zweites Mal.⁶ Da der Text erwähnt, dass Mogrovejo die Laienbruderschaften im Zuge seines Aufenthaltes in Cajamarca gründete, kann ausgeschlossen werden, dass er vor 1585 geschrieben wurde.

Zudem bemerkt der franziskanische Historiker Tibesar angesichts des Aufbaus des Textes, dass er vermutlich als Antwort auf einen Fragebogen verfasst wurde, den der franziskanische Generalminister Francisco Gonzaga zur Materialsammlung für die Anfertigung seiner Ordenschronik durch die Provinzen schickte. Daraus lasse sich schließen, dass der Text aus dem Jahr 1585 stamme.⁷

² Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 471. Der Begriff *visita* wurde zum einen für Inspektionsreisen verwendet, die von Beamten der spanischen Kolonialverwaltung in bestimmten Gebieten des Kolonialreiches durchgeführt wurden (Vgl. U. Dyckerhoff, *Geschichte der Indianer bis zur Conquista, unter Mitarbeit von Barbara Göbel*, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Band 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 110f). Zum anderen wurden mit dem Begriff auch die Visitationen bezeichnet, welche kirchliche Amtsinhaber oder deren Vertreter in Gemeinden, Kirchenbezirken oder bestimmten kirchlichen Einrichtungen ihres Zuständigkeitsbereichs unternahmen. In Peru sollten die Bischöfe seit dem III. Konzil von Lima (1582/83) jährlich ihre Diözesen bereisen, um sich von der Einhaltung kirchlicher Normen zu überzeugen. Als Institution geht die kirchliche Visitation auf die Spätantike und das Frühmittelalter zurück, wo es sich parallel zur Entstehung hierarchischer Strukturen wie etwa der Diözesen entwickelte. (Vgl. J. L. Mora Mérida, *Kirche und Mission*, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760, Stuttgart 1994, S. 384, und TRE, Bd. XXXV, S. 151-166). Zur kolonialstaatlichen *visita* im Andenraum siehe: A. Guevara-Gil u. F. Salomon, *A 'Personal Visit': Colonial Political Ritual and the Making of Indians in the Andes*, in: *Colonial Latin American Review* 3 (1994) Nr. 1-2, S. 3-36.

³ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*. Washington 1953, S. 61.

⁴ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 473.

⁵ Vgl. V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo. Organizador y Apóstol de Sur-América*. Bd. 1. Madrid 1956, S. 450-453, 485.

⁶ Vgl. J. Dammert Bellido, *El arzobispo visita Cajamarca*, in: Silva Santisteban, F. u. a. (Hrsg.), *Historia de Cajamarca*. Bd. 3. Siglos XVI-XVIII. Cajamarca 1986, S. 137.

⁷ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 59. Die Chronik des Generalministers Francisco de Gonzaga (1579-1587) erschien 1587 in Rom mit dem Titel *De origine seraphicae religionis franciscanae eiusque progressibus* (Vgl. M. C. García de la Herrán Muñoz, *Fuentes y bibliografía: La Biblioteca de Archivo Iberoamericano*, in: *Cuadernos de Historia Moderna*, Nr. 18 (1997), S. 180).

Somit sprechen zum einen die Angaben der Quelle und zum anderen der Hinweis von Tibesar dafür, dass die *Relación de los principios* 1585 verfasst wurde, d.h. sieben Jahre nach Jumillas Tod.⁸

b) Die ersten Franziskaner in Peru

Der Text enthält eine weitere Angabe, mit der sich die Frage nach dem Zeitpunkt der Ankunft Jumillas in der Provinz Cajamarca beleuchten lässt: Mateo de Jumilla sei vor „mehr als vierzig Jahren“ nach Peru gekommen und „einer der ersten“ gewesen, die in die Provinz Cajamarca gelangt seien.⁹ Das hieße also um oder vor 1545. Allerdings wurde Jumilla sowohl von dem kreolischen Ordenschronisten Fray Diego de Córdoba y Salinas (1591-nach 1654) als auch im 20. Jahrhundert von Antonine Tibesar als einer der zwölf Franziskaner aufgeführt, die 1531/32 unter der Leitung von Fray Marcos de Niza (um 1495-1558) als erste Vertreter ihres Ordens nach Peru gekommen sein sollen.¹⁰ Gerade die Identität und die Anzahl der ersten Franziskaner in Peru sind jedoch umstritten.

In der Forschung hat sich nach der Veröffentlichung von Tibesars *Franciscan Beginnings in Colonial Peru* (1953) kaum jemand mehr mit dieser Frage auseinandergesetzt. Tibesar stellte fest, dass die Franziskaner ihre missionarischen Anstrengungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor allem auf Neuspanien konzentrierten, während Peru zunächst nur eine untergeordnete Rolle spielte. Vor der Eroberung Perus fanden sich im Zuge der allmählichen Ausbreitung des spanischen Kolonialreiches jedoch meistens auch Franziskaner unter den Begleitern der Eroberer, so z.B. in Tierra Firme und Panama. Es scheint, dass die Franziskaner bald nach, wenn nicht sogar bereits während der Gründung von Panama-Stadt (1519) eine Niederlassung in der Stadt errichteten. Als Francisco Pizarro fünf Jahre später von dort zu seiner ersten Expedition gen Süden aufbrach, wurde er von einem Franziskaner namens Fray Juan de los Santos begleitet, der möglicherweise auch an Pizarros zweiter Reise teilnahm.¹¹ Ob Vertreter des Ordens zusammen mit Pizarro auch auf seiner entscheidenden dritten Reise nach Peru aufbrachen, die mit der Unterwerfung des Inka-Reiches endete, ist nicht bekannt. Als gesichert gilt hier lediglich die Anwesenheit von sechs Dominikanern als offiziellen kirchlichen Vertretern der Krone. Tibesar untersuchte die vorhandenen Quellen und kam, wie bereits erwähnt, zu dem Schluss, dass eine erste Gruppe von Franziskanern unter der Leitung von Fray Marcos de Niza wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1531 nach Pizarro in Peru, genauer gesagt in Tumbes,

⁸ Eine weitere zeitliche Angabe aus der *Relación de los principios* passt allerdings nicht so exakt zu den übrigen: So sollen die Franziskaner die Provinz Cajamarca „vor ungefähr zwölf Jahren“ auf Geheiß ihrer Oberen verlassen haben (Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 472). Da dieser Rückzug der Franziskaner scheinbar 1568 oder 1569 stattfand, hieße das, dass der Bericht bereits 1581 geschrieben worden wäre (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 66f und J. Heras (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*. Lima 1992, S. 119).

⁹ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 475.

¹⁰ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú. New Edition with Notes and Introduction by Lino Gómez Canedo, O.F.M.* Washington D.C. 1957, I,15/S. 142, II,1/293. [Original: Lima 1651]. Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 14f.

¹¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 3-5. Als „Tierra Firme“ wurden in der frühen Kolonialzeit und während der Conquista das Gebiet des Isthmus von Panama, Teile Kolumbiens und Venezuelas bezeichnet.

eintraf.¹² Unklarheit besteht über die genaue Anzahl der Minderbrüder, die Fray Marcos de Niza begleiteten. In seiner Chronik aus dem Jahr 1651 berichtete Fray Diego de Córdoba y Salinas von zwölf mitreisenden Ordensbrüdern, von denen er allerdings nur zehn namentlich erwähnte.¹³ Diese Zahl wurde von späteren Autoren infragegestellt, denen zufolge Marcos de Niza nur elf, sechs oder gar nur zwei weitere Franziskaner bei sich gehabt haben soll.¹⁴ Tibesar fand heraus, dass sich die zehn von Córdoba y Salinas genannten Namen zum Teil auch bei anderen Chronisten, die weniger als zehn Namen aufführten, finden lassen, und verwies schließlich noch auf zwei Autoren, die beide eine vollständige Liste mit zwölf Namen angeben, in der die zehn von Córdoba y Salinas genannten ebenfalls enthalten sind.¹⁵ Er kommt zu dem Schluss, dass Marcos de Niza durchaus zwölf Begleiter gehabt haben könnte, und sieht dies durch die Aussage des Franziskaners Fray Luis de San Gil gesichert, den Córdoba y Salinas einst in seiner Eigenschaft als „apostolischer Notar“ und Chronist befragte, um der Materialsammlung für seine Chronik einen weiteren Augenzeugenbericht hinzuzufügen.¹⁶ Hinsichtlich der Namen der angeblichen zwölf musste Tibesar jedoch feststellen: „In this case there are no trustworthy documents to fall upon“.¹⁷ Letztlich stützte er sich vor allem auf den Chronisten Córdoba y Salinas, der seinerzeit schon den Mangel an Quellen beklagte.¹⁸

Aber nicht nur die Namen, sondern auch die genaue Anzahl der ersten Minderbrüder ist nicht hinreichend belegt. Wenngleich die Franziskaner nach dem Vorbild Jesu und der zwölf Apostel damals oft Gruppen von zwölf Missionaren bildeten (wie etwa im Falle Mexikos), erweist sich die von Tibesar erstellte Liste als problematisch, da manche der auf ihr verzeichneten Namen auch bei Expeditionen zu finden sind, die erst in den 1540er Jahren nach Peru aufbrachen.¹⁹ Der franziskanische Historiker Gómez Canedo schrieb daher völlig zurecht: „La cuestión de los ‘doce’ franciscanos que, según

¹² Vgl. ebd., S. 6-12.

¹³ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,15/S. 142. Die Namen dieser zehn Franziskaner sind: Juan de Monzón, Francisco de los Angeles, Francisco de la Cruz, Francisco de Santa Ana, Pedro Portugués, Mateo de Jumilla, Alonso Alcañizes, Alonso de Escarcena, Francisco de Marchena und Francisco de Aragón (Vgl. ebd.).

¹⁴ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 12f.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 14f. Tibesar stützt sich zum einen auf die Angaben von Pablo Pastells S.J. auf Seite L des Vorworts zu Roberto Levilliers *Organización de la Iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*. Madrid 1919, und zum anderen auf einen kurzen Text, den Manuel de Odriozola „bearbeitet“ und herausgegeben hatte (Vgl. ders., *Documentos Literarios del Perú*, Bd. IV. Lima 1873, S. 389f). Sowohl Pastells als auch Odriozola nennen neben den zehn von Córdoba y Salinas erwähnten Franziskanern noch die Laienbrüder Pedro Cabellos und Antonio de Haro. Beide Autoren machen leider keine Angaben über die Herkunft ihrer Quellen.

¹⁶ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 13f. In der so genannten *Declaración del Padre Fray Luis de San Gil* vom 13. April 1620 sagte dieser Mönch unter Eid aus, dass die Gruppe der ersten Franziskaner, die zusammen mit spanischen Soldaten nach Peru gekommen seien, aus zwölf Ordensbrüdern bestanden habe. Diese Aussage ist Teil einer umfassenderen Sammlung von Zeugenaussagen, die Córdoba y Salinas anlegte: „Informaciones xuridicas delas vidas delos Varones Ilustres en santidad dela Provincia de los Doze Apostoles de Lima“, in: Registro 35, Biblioteca Nacional del Perú, Lima (BNL), C341. Die Entstehung dieser „informaciones jurídicas“ wird ausführlich in Kapitel 3, Abschnitt b) „Die historiographische Arbeitsweise von Córdoba y Salinas“ behandelt.

¹⁷ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 12.

¹⁸ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, S. LXXXVIII f.

¹⁹ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), Anmerkung auf S. 142f, in: D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*; Hervorh. i. Orig. So findet sich der Name von Fray Alonso de Alcañizes auf einer Expedition nach Peru von 1547, der von Fray Alonso de Escarcena auf einer von 1549 und der von Fray Mateo de Jumilla auf einer Expedition der Jahre 1545/46. Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *New Data Regarding the Origins of the Franciscan Missions in Peru, 1532-1569*, in: *The Americas* 9 (1953), S. 321-22, 327.

la tradición, dieron comienzo al apostolado de la Orden de San Francisco en el Perú sigue todavía muy embrollada”.²⁰ Natürlich ist es möglich, dass die betreffenden Mönche auf diesen Expeditionen der 1540er Jahre nicht zum ersten Mal nach Peru reisten, und andere Erklärungen sind ebenfalls denkbar. Die Frage nach der genauen Anzahl und der Identität der ersten Franziskaner in Peru wird wohl nicht mehr abschließend beantwortet werden können.

Gómez Canedo wies in diesem Zusammenhang ferner auf den Text eines Auftrags hin, den der Generalminister Pablo Pisotti (1529-1533) am 1. August 1532 Fray Francisco de Aragón erteilte: Er solle in Peru eine Kustodie mit dem Namen der zwölf Apostel gründen und dürfe zu diesem Zweck zwölf Franziskaner rekrutieren.²¹ Fray Francisco scheint jedoch erst 1534 in Neugranada angekommen zu sein, von wo aus er nach Peru weiterreiste.²² Für die Jahre danach gibt es in den relevanten Sektionen des Archivo General de Indias keine spezifischen Hinweise auf weitere Franziskanerexpeditionen nach Peru, doch ist anzunehmen, dass aus den Gruppen, die für Neuspanien und Neugranada bestimmt waren, durchaus einige Franziskaner nach Peru gelangten.²³ Erst mit der Wahl Fray Jacobo de Tasteras zum „Generalkommissar für Indien“ auf dem Kapitel von Mantua im Jahr 1541 scheint Peru stärker in das Bewusstsein der franziskanischen Ordensoberen gerückt zu sein: de Tastera führte eine größere Gruppe nach Neuspanien, von denen zwölf Franziskaner nach Peru weiterreisen sollten.²⁴ In den Jahren 1544/45 stellte Fray Juan de la Cruz im Auftrag Prinz Philipps

²⁰ Vgl. ders., Anmerkung Nr. 2, in: Córdoba y Salinas, D. de (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, S. 142; Hervorh. i. Orig.

²¹ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *New Data*, S. 317. Der lateinische Text aus dem Originaldokument lautet: „Concessio fratri Francisco Aragonensi, prouinciae Aragoniae, quod posit sibi aumere 12 fratres unde quaque confluentis et ducere ad Indos ad regionem que vocatur Peru et inibi *posit erigere vnam custodiam que vocetur Custodia apostolica siue sanctorum Apostolorum*, edificare loca et predicare et audire confessiones coeteraque omnia facere que illi qui manent in custodia sancti Euangelii facere possunt, et quod nullum commissarium recognoscant nisi commissarium prouinciae Indiarum, et quod teneantur discreti, ministri aut patres prouinciarum in quibus accepit fratres illos, reddere bonum testimonium de illis.“ (Archiv des St. Isidor-Konvents, Rom, *Regestum Cismontanum*, fol. 120v.; zitiert nach L. Gómez Canedo (O.F.M.), *New Data*, S. 317; Hervorh. M. S.).

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. ebd., S. 318f.

²⁴ Vgl. ebd. In der frühen Geschichte der franziskanischen Missionen in Amerika gab es verschiedene Kommissare, die mit speziellen Vollmachten vom Generalminister des Ordens ausgestattet wurden, um ihre Handlungsfähigkeit zu sichern. Dabei kamen diverse Ämterbezeichnungen zustande, auf deren Erklärung hier verzichtet werden kann. Erklärungsbedarf besteht jedoch im Falle der verschiedenen „Generalkommissare“: Der erste franziskanische „Generalkommissar für Indien“ war Fray Juan de Granada, der 1533 als solcher ernannt wurde und auch tatsächlich nach Amerika reiste, um dieses Amt auszuüben. Sein Amtssitz wurde ursprünglich in Mexiko eingerichtet. Granada und seine beiden Nachfolger waren für alle Angelegenheiten ihres Ordens in Hispanoamerika zuständig. 1547 wurde das Amt geteilt, sodass es fortan einen Generalkommissar für Neuspanien und einen für Peru gab, die in Mexiko-Stadt bzw. Lima residierten. Für die effektive Rekrutierung und Aussendung von Missionaren in Spanien bot es sich jedoch ferner an, einen Bevollmächtigten in Spanien einzusetzen. Dies war auch im Sinne Philipps II. (1556-1598), der die Organisation der Missionen in den Kolonien stärker unter seine Kontrolle bringen wollte. Daher schlug die Junta Magna von 1568 die Einsetzung eines Generalkommissars von jedem der in Amerika missionierenden Orden vor. Lediglich die Franziskaner entsprachen diesem Vorschlag und setzten 1571 einen „Generalkommissar für Indien“ mit Sitz am spanischen Hof ein. Dieser Generalkommissar wurde vom Generalminister des Ordens vorgeschlagen und ernannt, bedurfte dazu allerdings der Zustimmung des Königs. Er besaß dieselben Befugnisse über alle Franziskaner in Hispanoamerika und auf den Philippinen wie der Generalminister des Ordens, war jedoch in der Praxis aufgrund der Patronatsrechte der spanischen Krone derjenige, der tatsächlich mehr Macht in Amerika ausübte. Ihm unterstanden auch die beiden Generalkommissare für Neuspanien und Peru (Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Mexiko 1977, S. 30f, 34-38). Während also

(1527-1598; später König Philipp II.) eine Gruppe von 48 Franziskanern für Peru zusammen, die gruppenweise nach Peru aufbrachen.²⁵ Eine weitere große Expedition wurde 1546/47 von Fray Pedro de Zayas organisiert, und in den Jahren 1548-1550 folgte die Zusammenstellung einer größeren Missionarsgruppe von 47 Franziskanern für Peru durch Fray Francisco de Vitoria, der zuvor viel Erfahrung als Missionar in Mexiko hatte sammeln können. Vitoria wurde 1549 zum Generalkommissar für Peru ernannt und führte einen Teil dieser Gruppe selbst nach Peru, wo er Anfang des Jahres 1551 eintraf. Mit seiner Ankunft scheint der Orden dort eine funktionsfähige Organisation erhalten zu haben.²⁶ Ihm ist ebenfalls die Umwandlung der Kustodie der zwölf Apostel in eine franziskanische Ordensprovinz mit Hauptsitz in Lima zuzuschreiben, in der Fray Luis de Oña erster Provinzial wurde.²⁷ Der genaue Zeitpunkt der Provinzgründung ist allerdings unklar und wird im Zeitraum 1551-1553 vermutet.²⁸

c) Jumillas Ankunft in Peru

Fray Mateo de Jumilla wurde von Tibesar der Gruppe von Fray Marcos de Niza zugeordnet, die 1531/32 nach Peru gelangt sein soll. Tibesar stützte sich für diese Schlussfolgerung auf Córdoba y Salinas sowie auf ein von Manuel de Odriozola eigenwillig editiertes Dokument ohne Herkunftsangabe oder Datierung, demzufolge Mateo de Jumilla noch vor der Hinrichtung Atahualpas in Cajamarca eintraf und nach seiner Ankunft dort begann, die christliche Wahrheit zu verkünden.²⁹ Diese Schilderung würde zur Darstellung eines weiteren Autors passen, den Tibesar heranzieht: Nach Ansicht des dominikanischen Historikers Alberto María Torres traf eine Gruppe von

der ursprüngliche „Generalkommissar für Indien“ in Mexiko residierte und seine Amtsnachfolger später in „Generalkommissare für Neuspanien“ umbenannt wurden, entstand im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts erneut ein „Generalkommissar für Indien“, dessen Sitz am Hof in Spanien eingerichtet wurde. Siehe außerdem P. Borges (O.F.M.), *En torno a los Comisarios Generales de Indias entre las Ordenes misioneras de América*, in: *Archivo Ibero-Americano* 23 (1963) Nr. 90-91, S. 145-196; 24 (1964) Nr. 94-95, S. 147-182; 25 (1965) Nr. 97, S. 3-60.

²⁵ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *New Data*, S. 320f.

²⁶ Vgl. ebd., S. 323-328.

²⁷ Vgl. ebd., S. 334.

²⁸ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 24-27. Dass mitunter das Jahr 1553 angegeben wird, könnte daran liegen, dass womöglich erst zu diesem Zeitpunkt eine offizielle Bestätigung aus Europa in Peru eintraf (Vgl. ebd.).

²⁹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 14f, und M. de Odriozola, *Llegada de los padres de San Francisco, su establecimiento y principio de sus maravillosas conversiones*, in: ders., *Documentos Literarios del Perú*, Bd. IV. Lima 1873, S. 389-90.

Manuel de Odriozola (1804-1889) wurde nach einer Karriere beim peruanischen Militär 1875 Direktor der Nationalbibliothek in Lima. Seit den 1850er Jahren scheint er darüber hinaus Bücher zur Geschichte des amerikanischen Kontinents gesammelt und alte Dokumente zu eben diesem Thema abgeschrieben zu haben. Die Veröffentlichung letzterer begann 1863 in zwei Reihen: *Documentos históricos del Perú* und *Colección de documentos literarios del Perú*. Bezeichnend ist folgender Abschnitt aus dem *Diccionario histórico y biográfico del Perú*: „Emilia Romero expresaba hace algunos años que el contenido de la colección de documentos de Odriozola ‘es sumamente desigual’. Y agregaba: ‘Se observa su desorden fantástico. Odriozola, solo por excepción dice de dónde tomó el documento o impreso que reproduce. Parece que este fuese un dato de importancia secundaria y que hubiese pensado que sus lectores debían confiar plenamente de su palabra de honor. Y en la técnica bibliográfica esto es inadmisibles, ya que muchos errores tipográficos o de otra índole se deslizan a veces y es preciso, en ciertos casos recurrir en consulta a la edición original’.“ (Vgl. C. Milla Batres (Hrsg.), *Diccionario histórico y biográfico del Perú. Siglos XV-XX. 2. überarb. Aufl. Band VI. M-O*. Lima 1986, S.342-344).

Franziskanern in Cajamarca ein, während Atahualpa dort von den Spaniern gefangen gehalten wurde. Eben diese Franziskaner hätten sich der Unterrichtung Atahualpas und seiner Familie im christlichen Glauben gewidmet ebenso wie der der in der Stadt befindlichen Indianer.³⁰ Mateo de Jumilla könnte somit einer dieser Franziskaner gewesen sein. Da Torres seine Quellen in diesem Zusammenhang nicht angibt, ist seine Behauptung allerdings nicht nachzuprüfen, ebenso wenig wie die Authentizität der von Odrizola veröffentlichten Quelle. Tibesars Quellengrundlage für die Schlussfolgerung, dass Mateo de Jumilla zu den ersten zwölf Franziskanern in Peru gehörte, ist somit äußerst fragwürdig.³¹ Dass er sie dennoch zieht, ist bemerkenswert und könnte dem Anliegen geschuldet sein, die von Córdoba y Salinas geprägte Geschichte von der Gründung der Provinz Zwölf Apostel in ihrem Kern nicht anzuzweifeln. Letzterer hatte Mateo de Jumilla als einen der ersten zwölf Minderbrüder aufgeführt, die in Peru missionarische Arbeit leisteten. Dieser Umstand könnte damit zusammen hängen, dass Mateo de Jumilla aufgrund der damals über ihn vorhandenen Informationen sehr gut in das Bild passte, das Córdoba y Salinas von den ersten zwölf Minderbrüdern in Peru zu zeichnen beabsichtigte. Das Kapitel, in dem der Chronist von ihnen erzählt, führt die Überschrift „*De la predicación en el Perú de los doce primeros frailes franciscanos, llamados por su pobreza y santidad los doce Apóstoles*“.³² Córdoba y Salinas bringt mit dieser Überschrift zum Ausdruck, dass besagte zwölf Franziskaner aufgrund ihrer Armut und Heiligkeit den zwölf Aposteln Jesu glichen. Auch der Name der Ordensprovinz Zwölf Apostel sei erst dadurch zustande gekommen, berichtet er.³³ Diese Erklärung für die Entstehung des Namens der Provinz ist, nebenbei bemerkt, auch weitaus eindrucksvoller als die Feststellung, dass –wie weiter oben bereits erwähnt– der Generalminister Pablo Pisotti (1529-1533) Fray Francisco de Aragón im Jahr 1532 mit der Gründung einer Kustodie mit dem Namen „Zwölf Apostel“ in Peru beauftragte.³⁴

Bei genauerer Untersuchung der *Relación de los principios* als der ältesten Quelle über Jumillas missionarische Arbeit in Peru (die sowohl Córdoba y Salinas als auch Tibesar vorlag!) lassen sich darin keine Hinweise dafür finden, dass er bereits 1532 nach Peru gelangt war. Dort liest man zu Beginn des Abschnitts über Jumilla folgendes:

„Fué este Religioso de la Provincia de Murcia en los Reinos de España; há más de quarenta años que pasó á estas partes en compañía de N[uestro] P[adre] Fr[ay] Gerónimo de Villa Carrillo, Comisario General que ha sido de estos Reinos y Provincias del Perú, y en compañía del P[adre] Fr[ay] Francisco de Alcocer, Provincial que ha sido en esta Provincia de los Doze Apóstoles. Fué este Religioso

³⁰ Vgl. A. M. Torres (O.P.), *El Padre Valverde*. Quito 1932, S. 111-113.

³¹ Lediglich die Angabe des franziskanischen Chronisten Lucas Wadding (1588-1657) könnte noch als Nachweis dafür herangezogen werden, dass Jumilla bereits 1532 nach Peru kam. Wadding nennt ihn einen von sechs Franziskanern, die mit Marcos de Niza in diesem Jahr nach Peru gereist sein sollen (Vgl. L. Wadding (O.F.M.), *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum*. Band XVI. Quaracchi-Firenze 1933, S. 358: „Ex Franciscanis primos invenio hujus regionis operarios Marcum a Nicia, Joannem e Monzono, *Matthaeum de Xumilla*, Franciscum de Angelis, Franciscum a Cruce, Franciscum a sancta Anna, Petrum Lusitanum“). Hervorh. M.S.). Hier stellt sich jedoch auch die heute nicht mehr zu beantwortende Frage, woher Wadding diese Information hatte.

³² Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, S. 139.

³³ Vgl. ebd.: „Y de tal manera admiraron la tierra con su espíritu y pobreza, que los comenzaron a llamar los Doce Apóstoles de S. Francisco, dando después aqueste título y renombre a esta Provincia“.

³⁴ Auch Tibesar kannte dieses Dokument, erwähnte es aber nur in einer Fußnote. (Vgl. ders., *Franciscan Beginnings*, S. 26).

Fr. Matheo uno de los primeros que entraron en esta Provincia de Caxamarca á doctrinar á los naturales de ella [...]“³⁵

Von besonderem Nutzen ist hier die Erwähnung der zwei Begleiter, die Mateo de Jumilla gehabt haben soll: Fray Francisco de Alcocer und Fray Jerónimo de Villacarrillo. In Bezug auf ersteren lässt sich feststellen, dass er zusammen mit Mateo de Jumilla auf einer Liste zu finden ist, die die Bezahlung der Überfahrt für eine Gruppe von zehn Franziskanern bescheinigt, die zu der bereits genannten Expedition von Fray Juan de la Cruz in den Jahren 1545/46 gehörte.³⁶ Zudem gibt uns die *Relación de los principios* Auskunft darüber, dass Mateo de Jumilla aus der franziskanischen Provinz Murcia in Spanien stammte. Dies passt insofern zu den vorliegenden Informationen, als Fray Juan de la Cruz seinerzeit in den franziskanischen Provinzen von Murcia, San Gabriel, Andalucía und Los Ángeles Mönche für seine Expedition rekrutierte.³⁷

Der andere Begleiter Jumillas, Jerónimo de Villacarrillo, ist vor allem dafür bekannt, dass er von 1574 bis 1584 das Amt des franziskanischen Generalkommissars für Peru bekleidete.³⁸ Am 11. November 1546 muss er sich bereits dort aufgehalten haben. 1577 schrieb er selbst, dass er sich schon seit 30 Jahren in Peru befände.³⁹ Córdoba y Salinas berichtet, Villacarrillo sei einer derjenigen Franziskaner gewesen, die als zweite Gruppe ihres Ordens in Peru eingetroffen seien, wobei Villacarrillo das Amt des *custodio* für Peru innegehabt habe. Ferner bezeichnet er Francisco de Alcocer als seinen Begleiter, der ebenso wie Villacarrillo aus der franziskanischen Provinz Murcia stamme.⁴⁰ Gómez Canedo vermutet daher, dass Villacarrillo genauso wie Alcocer in einer der Gruppen der Expedition von Fray Juan de la Cruz nach Peru gelangte. Die Liste, durch die Francisco de Alcocer und Mateo de Jumilla als Passagiere belegt sind, enthält nur neun Namen, bescheinigt aber die Bezahlung der Überfahrt für insgesamt zehn Franziskaner. Villacarrillo könnte somit der Leiter dieser Gruppe und als solcher mit einer eigenen *real cédula* ausgestattet gewesen sein, wie es laut Gómez Canedo im Falle dieser Art von Expeditionen mitunter vorkam.⁴¹

Insgesamt also passen die Angaben der *Relación de los principios* zu den Ergebnissen von Gómez Canedo und sprechen dafür, dass Mateo de Jumilla 1546 in Peru eintraf. Dass er bereits 1531/32 dort ankam, ist zu bezweifeln.⁴² Dies mindert seinen Status als Pionier der franziskanischen Missionen in Peru nur unerheblich, wenn man die insgesamt geringe Anzahl von Franziskanern berücksichtigt, die im ersten

³⁵ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 475.

³⁶ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *New Data*, S. 321.

³⁷ Vgl. ebd., S. 320.

³⁸ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 338.

³⁹ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), Anmerkung Nr. 3, in: Córdoba y Salinas, D. de (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, S. 149f.

⁴⁰ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, S. 144f, 337.

⁴¹ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), Anmerkungen auf S. 149f, 342, in: D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*. Bei den *reales cédulas* handelte es sich um „königliche Verordnungen“. Sie dienten einer Vielzahl von Zwecken, wie etwa der Festlegung von Kompetenzbereichen verschiedener Behörden, der Festsetzung von Beamtengehältern, der Vergabe von Ämtern oder Gewährung bestimmter Vergünstigungen (Vgl. I. Gareis, *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700)*. Berlin 2003, S. 210f).

⁴² Es ist natürlich denkbar, dass Mateo de Jumilla schon 1531/32 nach Peru kam und dann später wieder nach Spanien zurückkehrte, um erneut von dort nach Peru aufzubrechen. Dann sollte man jedoch annehmen, er wäre mit dem Auftrag, weitere Franziskaner für Peru anzuwerben, nach Spanien zurückgekehrt. Dagegen spricht meines Erachtens seine Zuordnung zur Expedition von Fray Juan de la Cruz, für die er selbst angeworben wurde. Ferner erscheint es unwahrscheinlich, dass er als Laienbruder mit solch einer Aufgabe betraut worden wäre.

Jahrzehnt nach der Unterwerfung der Inka nach Peru gelangten. Daher kann nun im nächsten Abschnitt die Erörterung der Informationen erfolgen, die die *Relación de los principios* über Jumillas Missionstätigkeit enthält.

d) Jumillas missionarische Arbeit

Als Bettelmönche hatten die Franziskaner seit ihrer Ordensgründung immer auch missionarische Arbeit unter „Ungläubigen“ in der so genannten Alten Welt geleistet, wenn auch nicht in dem Umfang, in dem sie damit in der Neuen Welt betraut und konfrontiert wurden. Inwiefern die missionarischen Traditionen und Vorbilder aus der Alten Welt in Peru zur Anwendung kamen, lässt sich zum Teil am Beispiel Fray Mateo de Jumillas erörtern. In diesem Zusammenhang ist ferner der Frage nachzugehen, ob auf dem Boden des amerikanischen Kontinents möglicherweise neue missionarische Strategien entstanden. Die Informationen, die sich in der *Relación de los principios* auf die Missionsmethoden Jumillas beziehen, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Jumilla habe mehr als 50 Kinder zusammengebracht, die sich bereits in einem Alter befanden, in dem sie die christliche Lehre erlernen konnten. Mit diesen von ihm unterrichteten Kindern sei er von Dorf zu Dorf gezogen, wobei einige Kinder vor und einige hinter ihm gingen. Er habe dabei ein Kreuz mit einer Fahne hochgehalten und gemeinsam hätten sie während des ganzen Weges das Vaterunser und andere Gebete aufgesagt. Auf diese Weise sei Jumilla trotz beschwerlicher Wege fortwährend durch die Provinz gezogen, um alle Dörfer zu erreichen und ihren Bewohnern zu predigen. Er sei barfüßig unterwegs gewesen und habe sich weder von Hunger und Durst, noch von der Kälte und den Regenfällen oder gar Erschöpfung oder Krankheit in dieser Tätigkeit aufhalten lassen. Das Reiten eines Pferdes zur Bewältigung der Strecken habe er stets mit dem Verweis auf die Regel des Heiligen Franziskus von Assisi abgelehnt. Für seine Predigten habe er stets einen Totenschädel mit sich geführt, damit seine Ausführungen über den Tod mehr Wirkung entfalteteten. Beim Predigen habe er soviel Eifer an den Tag gelegt, dass der Eindruck entstanden sei, der Heilige Geist selbst spreche aus seinem Mund. Seine Predigten hätten dazu geführt, dass die Indianer von Gott erfuhren und begannen wie Christen zu leben – letzteres sei aber auch geschehen, weil Jumilla selbst ein vorbildhaftes Leben geführt habe. Er habe mit den Armen Kleidung und Essen geteilt, die er zum Teil den alten Kultstätten der Indianer entnommen habe. Die indianischen Götzenbilder, die so genannten *huacas*, habe er zerstört oder verbrannt, um die Indianer von ihrem Aberglauben abzubringen. Und er habe sich bemüht, der Maßlosigkeit der Indianer beim Alkoholenuss Einhalt zu gebieten.⁴³

Dies sind im Wesentlichen die im Hinblick auf Mateo de Jumillas Missionsweise relevanten Informationen aus der *Relación de los principios*. Darunter lassen sich mehrere missionarische Vorbilder und Traditionen ausmachen wie etwa das apostolische Ideal, die „gelebte Predigt“, die Einbindung von Kindern, Maßnahmen gegen den „Götzendienst“ und Anstrengungen gegen übermäßigen Alkoholkonsum. Sie werden im Folgenden der Reihe nach einzeln erörtert. Außerdem wird das Problem der sprachlichen Verständigungsmöglichkeiten behandelt, mit dem Jumilla zweifelsohne zu

⁴³ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 475-78. Der Begriff *huaca* wird im Abschnitt „Die Zerstörung von ‚Götzenbildern‘“ (S. 50-55) näher besprochen.

tun hatte. Von den genannten Vorbildern war das der biblischen Apostel für den Orden der Minderbrüder zur Zeit seiner Gründung das wichtigste und erfuhr im Spätmittelalter durch den Orden eine Renaissance, weshalb es in diesem Kapitel als erstes besprochen wird.

Das apostolische Ideal

Die Verbindung von Wanderaskese und Predigt lässt sich bereits beim Ordensgründer Franziskus von Assisi finden und wurde seitdem immer wieder bis in die Frühe Neuzeit hinein von den Ordensmitgliedern aufgegriffen. In Franziskus' Testament liest man: „Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii“.⁴⁴ Mit diesem Satz beschrieb Franziskus nicht nur, dass Gott selbst die Entstehung seiner Bruderschaft in die Wege geleitet habe, sondern – was hier von Interesse ist –, dass Gott ihm offenbart habe, er müsse nach dem Evangelium leben. Von zentraler Bedeutung waren dabei für ihn die Worte, die Jesus bei der Aussendung seiner Jünger gesprochen hatte: Nach Mt 10,9f, Mk 6,8f und Lk 9,3 gebot Jesus, dass keiner Geld oder Edelmetalle, Taschen, Brot, Schuhe oder Stäbe mit sich führen solle; außerdem solle niemand zwei Röcke besitzen.⁴⁵ Diese Worte verstand Franziskus als wörtlich zu nehmende Aufforderung an sich und seine Gefährten, nach dem Vorbild der Apostel ein Leben in radikaler Armut ohne jeglichen Besitz zu führen.⁴⁶ Nach dieser Offenbarung begann er außerdem, die Buße zu predigen.⁴⁷ Sein Ziel war zunächst nicht die Bekehrung von „Ungläubigen“, sondern eine Bekehrung der in seinen Augen verkommenen Christenheit in Italien und insbesondere des dortigen Hochklerus, dessen Lebensstil er durch sein eigenes Leben in Armut und voller Demut zu kritisieren suchte.⁴⁸ Seine ersten Gefährten sandte er deshalb, ebenfalls nach dem Vorbild des Evangeliums (Mk 6,7; Lk 10,1), je zu zweien in die vier Weltgegenden aus mit Auftrag, den Menschen Frieden zu verkünden und sie zur Buße für die Vergebung der Sünden zu mahnen.⁴⁹

⁴⁴ Testamentum, II, 14f, in: K. Esser (O.F.M.), *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata 1976, S. 439.

⁴⁵ Nur nach Mk 6,8f soll Jesus Stab und Schuhe erlaubt haben.

⁴⁶ Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*. Darmstadt 1994, S. 189. Franziskus verlangte, dass nicht nur der einzelne Minderbruder, sondern die gesamte Gemeinschaft völlig besitzlos leben sollte. Dadurch war das Franziskanertum in seinen Anfängen radikaler als frühere Bewegungen, die sich vorgenommen hatten, nach dem Vorbild des Evangeliums zu leben, und vermutlich auch radikaler als das Urchristentum selbst. Diese von Franziskus geforderte Armut *in communi* entsprach jedoch nicht den Vorstellungen der kirchlichen Autoritäten, da sie in eklatantem Widerspruch zum Reichtum und dem Machtanspruch des Hochklerus und der Römischen Kirche als ganzer stand, weshalb bereits noch zu Franziskus' Lebzeiten Versuche unternommen wurden, dieses radikale Armutsgebot aufzuweichen. Der Kirche ging es ferner darum, den Orden, der binnen weniger Jahre zu einer Massenbewegung geworden war, nicht ganz ohne materielle Absicherung leben zu lassen und ihn an ihre Bedürfnisse anzupassen (Vgl. ebd., S. 189-92).

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 142.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 194.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 164. Zur Frage, wie sich die Sorge um die Seelen der Christen und um die der Ungetauften im Denken des Ordensgründers zueinander verhalten siehe: K. Elm, *Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?*, in: ders.: *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*. Werl 1994, S. 155-171.

Franziskus' Verständnis von „Bekehrung“ und „Erlösung“ war in dem Sinne universal, dass nicht nur die gesamte Menschheit, sondern die ganze Welt mitsamt Tieren, Pflanzen und unbelebten Dingen als Schöpfung Gottes der Erlösung bedurfte.⁵⁰ Zudem wollte er nicht nur den Christen, sondern auch den Muslimen das Evangelium verkünden. 1212 unternahm er erstmals den Versuch einer Missionsreise in den Nahen Osten, der jedoch ebenso scheiterte wie ein zweiter im Jahr 1214. Sein dritter Versuch führte ihn 1219 schließlich bis zum Sultan Melek el-Kamil von Ägypten (1218-1238), der ihn freundlich empfangen und mit ihm eingehende Gespräche geführt haben soll; bekehren ließ er sich aber nicht.⁵¹

Letztlich verfolgte Franziskus (im Wesentlichen genauso wie Jesus) das „Ideal der Wanderaskese mit dem Ziel, die Menschen durch Predigt und Vorbild zum Umdenken und zur Buße zu veranlassen“.⁵² Man kann es in diesem Zusammenhang auch als „apostolisches Missionsideal“ bezeichnen, dem Franziskus und seine Anhänger zu neuer Geltung verhalfen.⁵³ Dementsprechend wurde das Vorbild des Evangeliums auch in der 1223 vom Papst genehmigten Ordensregel verankert: „Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare“.⁵⁴

Mit dem Aufkommen der Bettelorden zu Beginn des 13. Jahrhunderts hatte die katholische Kirche einen neuen Typus Mönch zu ihrer Verfügung, der nicht auf die wirtschaftlichen Erzeugnisse einer Klostersgemeinschaft zur Subsistenz angewiesen war, sondern von Almosen lebte und sich dadurch selbst versorgte. Die Päpste hatten damit seit dem Pontifikat von Innozenz III. (1198-1216) die Möglichkeit, diese Mönche auf Missionsreisen zu schicken, ohne sie finanziell unterstützen zu müssen, und machten davon gerne Gebrauch.⁵⁵ Im Anschluss an Franziskus' Reise zum Sultan von Ägypten konnte der Orden der Minderbrüder im Heiligen Land Fuß fassen, vor allem in den wichtigen Kreuzfahrerstützpunkten wie Antiochia, Akkon, Jerusalem und Zypern. Sie errichteten dort die „Provinz des Heiligen Landes“ als eine ihrer Ordensprovinzen, die sich zeitweise von Ägypten bis Griechenland erstreckte. Der asiatische Kontinent bot aber noch weit mehr Möglichkeiten zur Verwirklichung der apostolischen Wanderaskese, und so drangen die Franziskaner weiter nach Osten vor.⁵⁶ Besondere

⁵⁰ Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, S. 215.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 295-98.

⁵² Ebd., S. 193.

⁵³ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*. Madrid 2001, S. 145f. Dieses Ideal hatte im Lauf des Frühmittelalters an Bedeutung verloren – man denke z. B. an die Ausbreitung des Christentums unter den Karolingern, die die Christianisierung eines Gebietes erst nach dessen militärischer Unterwerfung vornehmen ließen (Vgl. ebd.).

⁵⁴ Reg. bull. c. 1,1, in: K. Esser (O.F.M.), *Die Opuscula*, S. 366. Die *Regula bullata* ist im Vergleich zur älteren, nicht bullierten Regel wesentlich kürzer. Sie lässt erkennen, dass gut gebildete Juristen an ihr mitgewirkt haben, sodass sie den Ansprüchen des Papstes und der Kurie genügt haben wird, die eine normierende Regel verlangten, die die Pflichten der Ordensbrüder klar definierte. Demgegenüber erscheint die *Regula non bullata* als geradezu spontan und unüberlegt zusammengestellt; sie entspricht mit ihren vielen Bibelziten vermutlich weitaus mehr der Mentalität von Franziskus, der in der Regel eher einen Anreiz zum Handeln als ein Regelwerk gesehen haben wird (Vgl. R. Manselli, *Franziskus. Der solidarische Bruder*. Freiburg u. a. 1989, S.271f).

⁵⁵ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión*, S. 85.

⁵⁶ Vgl. L. Iriarte (O.F.M.Cap.), *Historia Franciscana*. Valencia 1979, S. 176f. Ein wichtiger Umstand, der diese Ausbreitung überhaupt erst ermöglichte, war die Entstehung und Konsolidierung des mongolischen Reiches, das sich von Korea bis zur Krim über weite Teile Asiens erstreckte, und in dem die *Pax Mongolica* ein relativ hohes Maß an Sicherheit für Reisende gewährleistete. Als Teil dieses Reiches ist das Khanat des mongolischen Fürsten Batu (1205-1255) und seiner Nachfolger zu nennen, dessen Territorium sich im Nordosten des Schwarzen Meeres sowie im Norden und Nordwesten des Kaspischen Meeres befand, da die Missionare oftmals gerade dieses Gebiet

Bekanntheit erlangten Johannes de Plano Carpini (um 1185-1252) und Wilhelm von Rubruk (um 1220-1270), die beide bis nach Karakorum reisten.⁵⁷ Als Begründer der franziskanischen Mission in China gilt Johannes von Montecorvino (1247-1328), der bereits als erfahrener Missionar im Jahr 1289 von Papst Nikolaus IV. (1288-1292) nach Asien geschickt wurde und sich dort bis zu seinem Tod um die Christianisierung der dort ansässigen Bevölkerungen bemühte.⁵⁸

Das Vorbild der Apostel war im Mittelalter nicht nur unter den Franziskanern präsent, die nach Asien reisten, sondern auch auf der iberischen Halbinsel. Es zeigt sich dort unter anderem in den Schriften des katalanischen Philosophen und Theologen Ramón Llull (1232/33-1316), der in bereits fortgeschrittenem Alter dem Dritten Orden

durchquerten, ebenso wie das Reich der Ilchane, das sich von 1256 bis 1335 über den heutigen Iran und angrenzende Gebiete erstreckte (Vgl. J. Sánchez Herrero (O.F.M.), *Precedentes franciscanos del descubrimiento en América: los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China*, in: Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. Madrid 1986, S. 17f).

⁵⁷ Johannes de Plano Carpini (um 1185-1252) brach 1245 als Botschafter von Innozenz IV. (1243-1254) zum mongolischen Großkhan auf. Es gelang ihm nicht, den Khan zur Annahme des Christentums zu bewegen, aber er sammelte gemäß seines geheimen Auftrages von Seiten des Papstes Informationen über die militärische Organisation der Mongolen. Nach Europa zurückgekehrt legte er dem Papst seinen Reisebericht, die *Ystoria Mongalorum*, vor (Vgl. J. Sánchez Herrero (O.F.M.), *Precedentes franciscanos*, S. 37-39, 70f).

Wilhelm von Rubruk unternahm mit der Erlaubnis des französischen Königs Ludwig IX. (1226-1270), den er bis ins Heilige Land begleitet hatte, eine Reise nach Zentralasien. Er hielt sich sechs Monate in Karakorum auf, wo er es zur Taufe von sechs Personen brachte. Während seiner Reise pflegte er das Armutsideal des Ordensgründers, indem er barfußig durch Asien wanderte, wie er selbst berichtete. Er verfasste später in Akkon sein *Itinerarium* für den französischen König, ein Werk mit wertvollen geographischen, kulturellen und linguistischen Beschreibungen (Vgl. J. Sánchez Herrero (O.F.M.), *Precedentes franciscanos*, S. 40-42, u. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 150).

⁵⁸ Vgl. J. Sánchez Herrero (O.F.M.), *Precedentes franciscanos*, S. 42-45, 71. Johannes von Montecorvino traf 1294 in Peking ein, wo ihn Timur Khan (1294-1307) als Botschafter aus dem Reich der Franken empfing. Wenngleich es ihm nicht gelang, den Khan selbst zur Konversion zu bewegen, gewährte man ihm Handlungsfreiheit für sein Missionsvorhaben in China, das ihm von dort ansässigen Nestorianern erschwert wurde (Vgl. ebd.). Als Missionar hatte er vor allem bei Völkern Erfolg, die aus Zentralasien und dem Iran stammten und im Dienste der Mongolen nach China gekommen waren. Er zog außerdem eine Gruppe von Kindern christlich auf, die er unterrichtete und mit denen er in einer von ihm in Peking erbauten Kirche die Messe feierte (Vgl. ebd., S. 46-51). Papst Clemens V. (1305-1314) ernannte Johannes von Montecorvino zum Erzbischof von Khanbaliq, dem heutigen Peking, und schickte ihm sieben weitere Franziskaner, von denen aber nur drei in China ankamen. Johannes wies ihnen Diözesen zu und weitete so das Feld der Mission in China, was weitere Konversionen nach sich zog. In seinem Amt als Erzbischof von Khanbaliq verstarb er 1328 im Alter von 81 Jahren (Vgl. ebd.). Papst Benedikt XII. (1334-1342) schickte 1338 eine Gruppe von Franziskanern unter der Leitung von Johannes von Marignolli nach China, wo sie 1342 eintrafen. Die erzielten Konversionen reichten jedoch nicht, um den Stand des Christentums in China zu sichern, da 1368 die Ming-Dynastie dort die Macht übernahm und ausländische Religionen im Reich unterdrückte. Die Christen in China verschwanden und da der Süden Zentralasiens zunehmend islamisiert wurde, kamen die Tätigkeiten der Franziskaner in Zentral- und Ostasien zu einem Ende (Vgl. ebd., S. 57f, 60, 68f).

Die missionarischen Aktivitäten der Franziskaner in Asien richteten sich allerdings nicht nur auf die heidnischen Völker, sondern auch auf die dort ansässigen Christen, die sich seit dem 10. Jahrhundert von der römisch-katholischen Kirche entfernt hatten und den Papst nicht als Oberhaupt akzeptierten. Die Päpste hegten jedoch stets den Wunsch nach einer Wiedervereinigung mit diesen christlichen Kirchen im Osten, wobei sie keineswegs an eine Institution bestehend aus mehreren gleichberechtigten Kirchen dachten, sondern die Unterordnung aller dieser Kirchen unter ihre hegemoniale Position im Sinn hatten. Um dieses Ziel zu erreichen bedienten sich die Päpste der Franziskaner und der Dominikaner als Vermittler. Ihre Bemühungen führten allerdings nur zu sehr bescheidenen Erfolgen, wie der Anerkennung des päpstlichen Primats durch die Patriarchen von Antiochia und Jerusalem (Vgl. dazu L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 70 und L. Iriarte (O.F.M.Cap.), *Historia Franciscana*, S. 178).

der Franziskaner beitrug. Er lässt beispielsweise in seinem mystischen Roman *Blanquerna* (1283) einen päpstlichen Gesandten die Kreuzzüge kritisieren und die apostolische Methode der Predigt und des Martyriums gutheißen.⁵⁹ Auch in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, das in Spanien von der Eroberung des Sultanats Granada geprägt war, und trotz des Rufes der Muslime, besonders resistent gegen Konvertierungsversuche zu sein, gab es Franziskaner, die (neben anderen Missionaren) an die Wirksamkeit dieser Methode glaubten und sich zu den Muslimen begaben. Treibende Kraft waren in diesem Zusammenhang einerseits die Erwartung, Gott werde im rechten Moment mit einem Wunder die Konversion der Muslime bewirken, andererseits die Aussicht, möglicherweise das Martyrium zu erlangen.⁶⁰

Somit gehörte das apostolische Ideal, wie es sich aus dem Evangelium ableiten lässt, seit der Entstehung des Ordens der Minderbrüder zu seinen wesentlichen Merkmalen.⁶¹ Das heißt aber nicht, dass es die franziskanische Ordensgeschichte stets in derselben Art und Weise bestimmt hätte. Gerade das apostolische Ideal sorgte für interne Streitigkeiten und Spaltungen aufgrund unterschiedlicher Auffassungen darüber, wie die Ordensregel und insbesondere das radikale Armutsgebot auszulegen und zu befolgen seien. Papst Gregor IX. (1227-1242) versuchte bereits 1230 mit der Bulle *Quo elongati*, einen Schlussstrich unter den so genannten Armutsstreit zu setzen und die gemäßigte Mehrheit der Franziskaner zu stärken, was jedoch nicht zum Verschwinden von Befürwortern des radikalen Armutsgebotes führte. Die nachfolgenden Jahrzehnte der Ordensgeschichte im 13. Jahrhundert waren geprägt von der Entstehung verschiedener Lebensbeschreibungen des Franziskus sowie päpstlicher und ordensinterner Regelerklärungen, anhand derer der Streit um die richtige Auslegung der Ordensregel und des Armutsgebotes weitergeführt wurde.⁶² Die meisten Päpste unterstützten wie Gregor IX. die gemäßigten Franziskaner, die allmählich zu gemeinschaftlichem Besitz und Liegenschaften gelangten, und gingen zum Teil mit repressiven Maßnahmen gegen manche der radikalen Gruppierungen vor, die leicht in den Verdacht der Häresie gerieten.⁶³ Erst im 14. Jahrhundert fanden diejenigen Franziskaner, die eine wörtliche Befolgung der Ordensregel verteidigten, zunehmend die Akzeptanz der Päpste, wenn sie deren uneingeschränkte Autorität anerkannten.⁶⁴ Im Laufe des 15. Jahrhunderts erlangten die ob ihrer strikten Auslegung der Ordensregel „Observanten“ genannten

⁵⁹ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 151f.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 156. Das Konzept des „Martyriums“ bei den Franziskanern wird im vierten Kapitel dieser Arbeit ausführlich behandelt.

⁶¹ Für Helmut Feld sind es vor allem drei Elemente, die das Wesen der franziskanischen Lebensform in ihren Anfängen ausmachten: „Armut in der Nachfolge Jesu und der Apostel; *Leiden* und *Selbstverleugnung* nach dem Vorbild des kreuztragenden (und gekreuzigten) Herrn; *Unmittelbarkeit* und *Einfall* beim Verständnis biblischer Lebensregeln und deren Umsetzung in die Tat.“ (Vgl. ders., *Franziskus von Assisi*, 146; Hervorh. i. Orig.).

⁶² Vgl. H. Feld, *Franziskaner*, S. 31-33. Siehe hierzu auch den Abschnitt c) „Franziskanische Quellen“ in der Einleitung dieser Arbeit.

⁶³ Vgl. ebd. Mitte des 13. Jahrhunderts konstituierte sich unter den radikalen Franziskanern beispielsweise die Gruppe der so genannten Spiritualen, die das geistige Erbe ihres Ordensgründers bewahren wollten und in den millenaristischen Schriften Joachims von Fiore Prophezeiungen fanden, die sie auf die Situation des Ordens zu ihrer Zeit beziehen konnten. Sie sahen sich selbst als Elite, die die Kirche nach ihrem unmittelbar bevorstehenden Zusammenbruch wieder aufbauen würde, womit sie sich viele Päpste zu Feinden machten. Papst Johannes XXII. (1316-1334) ging mithilfe der Inquisition besonders vehement gegen die Spiritualen vor, wonach sie nicht mehr von Bedeutung waren (Vgl. H. Feld, *Franziskaner*, S. 34-37).

⁶⁴ Vgl. J. García Oro (O.F.M.), *Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento. Cuadro histórico del tema*, in: Mar Graña Cid, M. del (Hrsg.), *El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas*. Barcelona 2005, S. 239f.

Franziskaner ein erhebliches Maß an konstitutioneller Autonomie: Sie erhielten einen eigenen Generalvikar, der fortan de facto als ihr Ordensleiter fungierte. Letzterer unterstand nur noch formaljuristisch dem Generalminister, der von den als „Konventualen“ bezeichneten Vertretern der gemäßigten Regelauslegung gewählt wurde. Es gab eine Reihe von Versuchen, beide Ordenszweige konstitutionell wieder zusammenzuführen, doch scheiterten diese stets an dem Beharren der Observanten auf einer für alle verbindlichen Reformierung des gesamten Ordens im Sinne der strengen Regelbefolgung, während die Konventualen kaum bereit waren, auf einmal erworbene, päpstlich legitimierte Privilegien zu verzichten. Den Observanten gelang es schließlich, auch unter den europäischen Fürsten immer mehr Unterstützer für ihr Reformvorhaben zu gewinnen.⁶⁵ Papst Leo X. (1513-1521) rief im Jahr 1517 beide Gruppen zu einem außerordentlichen Generalkapitel in Rom zusammen und setzte mit der Bulle *Ite vos in vineam meam* schließlich die Observanz als Hauptrepräsentanten des Ordens ein, die seit dieser Zeit auch den Generalminister stellte. Die Konventualen wurden zu einem Nebenzweig des Ordens erklärt.⁶⁶

In Spanien hatten Isabella I. von Kastilien (1474-1504) und Ferdinand II. von Aragon (1479–1516) seit den 1490er Jahren die Observanten auf dem Weg dorthin unterstützt. Der Papst beauftragte den franziskanischen Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) offiziell mit der Durchführung der Reform, die Marcel Bataillon seinerzeit trefflich beschrieb: „La réforme de Cisneros consista essentiellement à retirer aux Conventuels leurs monastères, soit de force, soit à l’amiable, pour y installer des Observants“.⁶⁷ Die Reform verlief in Spanien somit ganz nach den Vorstellungen der Observanten und führte zu einer Stärkung des ursprünglichen franziskanischen Geistes der Armutsbewegung und einer strengeren Ordensdisziplin.⁶⁸

Die franziskanische Observanzbewegung in Spanien war darüber hinaus wichtiger Träger einer neuen Spiritualität, die unter dem Einfluss der so genannten *Devotio moderna* aus den Niederlanden im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts auf der iberischen Halbinsel entstand.⁶⁹ Dort wurde der Franziskaner Francisco de Osuna zur

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 236f, und H. Feld, *Franziskaner*, S. 48-54.

⁶⁶ Vgl. L. Iriarte (O.F.M.Cap.), *Historia Franciscana*, S.116f, und H. Feld, *Franziskaner*, S. 50.

⁶⁷ Vgl. M. Bataillon, *Erasmus et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVIe siècle*. Genf 1998, S. 6. [Original: Paris 1937].

⁶⁸ Vgl. J. García Oro (O.F.M.), *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Bd. II*. Madrid 1993, S. 129-31, 144-46. Im 16. Jh. genossen die Observanten weiterhin die volle Unterstützung der spanischen Könige. Die Konventualen wurden daher bis zum Ende des 16. Jahrhunderts vollständig aus Spanien verdrängt, während sie in anderen europäischen Ländern als Ordenszweig mit eigenen Provinzen und Konventen bestehen blieben. Zum Thema der Konventualen in Spanien siehe folgende Artikel: V. Redondo, *La historia de los franciscanos conventuales en España, ayer y hoy*, und G. Fernández-Gallardo Jiménez (O.F.M.Conv.), *La supresión de la orden franciscana en la España de Felipe II*, beide in: Mar Graña Cid, M. del (Hrsg.), *El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas*. Barcelona 2005, S. 273-96, 459-79.

⁶⁹ Vgl. H.-J. Prien, *Göttliche Gnade und menschliche Mitwirkung. Francisco de Ossuna und die Anfänge der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts*, in: ders., *Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt*. Frankfurt am Main 2000, S. 55. Bei der *Devotio Moderna* handelte es sich um eine geistliche Erneuerungsbewegung, die gegen Ende des 14. Jahrhunderts in den Niederlanden entstand und sich von dort aus im Laufe des 15. Jahrhunderts im übrigen Europa verbreitete. „Im Überdruß an der verstiegenen und lebensfremden Spekulation der spätscholast. Theologie suchte sie den einfachen Weg zu Gott mittels der im Alltag bewährten Tugend“. Modern war diese Frömmigkeit insofern, als sie die individuelle Erfahrung, die affektiven Kräfte und die Selbstkontrolle in den Vordergrund stellte. Im Zentrum ihrer Frömmigkeit stand die Nachfolge Christi (Vgl. E. Iserloh, *Devotio moderna*, in: *Lexikon des Mittelalters*, 10 vols (Stuttgart [1977]-1999), vol. 3, cols 928-930, in: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*).

führenden Autorität einer kontemplativ-mystischen Frömmigkeit. Er unterwies Mönche in der Methode des *recogimiento*, einer Methode der geistlichen Sammlung, und verfasste eine Reihe von Merksätzen zu den wichtigsten Aspekten dieser Methode, die er später in seinem *Tercer abecedario espiritual* ausführlich erklärte. Auch die Betonung der Nachfolge Christi (als einer der zentralen Aspekte aus der *Devotio moderna*) spielte bei der dieser Frömmigkeit eine wichtige Rolle.⁷⁰ Dies dürfte auch zur Steigerung der Popularität des apostolischen Ideals unter den franziskanischen Observanten zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Spanien beigetragen haben.

Unter den spanischen Observanten gab es indessen auch verschiedene Gruppierungen. Die zwölf Franziskaner, die 1523 unter der Leitung von Fray Martín de Valencia vom Generalminister Fray Francisco de los Ángeles Quiñones (1523-27) nach Mexiko entsandt wurden, stammten aus einer Kustodie in der franziskanischen Provinz San Gabriel de Extremadura in Spanien, deren Angehörige die antike Urkirche wiederaufleben lassen wollten und dafür von den einfachen Observanten verfolgt wurden.⁷¹ Bis zu diesem Zeitpunkt besaßen die Franziskaner in der Neuen Welt vor allem in der Karibik, in Panama und an der venezolanischen Ostküste Niederlassungen, die allesamt zur franziskanischen Provinz von Santa Cruz de las Indias zählten. 1524 wurde mit der Ankunft der Gruppe Martín de Valencias in Mexiko die Kustodie „Heiliges Evangelium“ gegründet. Fray Francisco de los Ángeles Quiñones verfügte, dass die Provinz Santa Cruz de las Indias ihre Unternehmungen bis auf Weiteres auf die Antillen zu beschränken habe und keine Konvente in Tierra Firme oder Neuspanien gründen dürfe.⁷² Der franziskanische Historiker Gómez Canedo vermutet, dass der Generalminister diese klare Trennung vornahm, um Konflikte zu vermeiden, die sich möglicherweise ergeben hätten, wenn die gerade in Mexiko eingetroffenen Franziskaner, die einer neuen Reformbewegung der Observanten angehörten, ihren bereits länger auf den Antillen ansässigen Ordensbrüdern Gehorsam hätten leisten müssen, die noch der älteren Bewegung zuzurechnen waren.⁷³ Nebenbei bemerkt, nutzte Francisco de los Ángeles Quiñones (1523-27) die Gelegenheit, um der für Neuspanien bestimmten Missionarsgruppe die Wichtigkeit des Vorbilds des Evangeliums ins

⁷⁰ Vgl. H.-J. Prien, *Göttliche Gnade und menschliche Mitwirkung*, S. 60f.

⁷¹ Vgl. M. Bataillon, *Erasmus y el Nuevo Mundo*, in: ders., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. Segunda edición en español, corregida y aumentada*. Mexiko, Buenos Aires 1966, S. 819. Dieses Kapitel findet sich nur im Anhang der spanischen Ausgabe. Siehe auch die Kurzbiographie zu Martín de Valencia in M. Errasti (O.F.M.), *América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI*. Santiago de Chile 1986, S. 135-146.

⁷² Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 17.

⁷³ Vgl. ebd. Die Franziskaner in Mexiko scheinen in der Folgezeit tatsächlich eine besondere Richtung eingeschlagen zu haben. So bemühte sich der franziskanische Bischof von Mexiko, Juan de Zumárraga (1528-1548), dort um die Gründung eines erneuerten, ganz auf die wesentlichen Aspekte konzentrierten Christentums. In diesem Bestreben scheint er maßgeblich von Thomas Morus' Utopia und vor allem von den Ideen Erasmus von Rotterdams beeinflusst gewesen zu sein, wie Marcel Bataillon es anhand von Zumárragas Schriften sowie am Beispiel des von Zumárraga gegründeten Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco aufzeigen konnte. Dass dieser von Erasmus inspirierte „radikale“ Evangelismus in Mexiko nicht nur eine Illusion des ersten Jahre war, zeigt der Fall des Franziskaners Jerónimo de Mendieta (1525-1604), der ab 1554 in Mexiko lebte und in seiner *Historia eclesiástica indiana* seine Überzeugung zum Ausdruck brachte, dass die Indianer das Potenzial zu einer vorbildlichen christlichen Gesellschaft hatten (Vgl. M. Bataillon, *Erasmus y el Nuevo Mundo*, S. 816, 821-28). Siehe auch die Kurzbiographien zu Zumárraga und Mendieta in M. Errasti (O.F.M.), *América franciscana. I.*, S. 159-172, 241-251.

Gedächtnis zu rufen: „vuestro cuydado no ha de ser en guardar cerimonias ny ordenaçiones sino en la guarda del evangelio y regla que prometistes“.⁷⁴

Der Umstand, dass es sich auch hier um eine Gruppe von zwölf Franziskanern handelte, lässt sich ebenfalls auf die Orientierung am Vorbild Jesu und der Apostel zurückführen. Zwölf Franziskaner begleiteten Kolumbus auf seiner zweiten Reise, und auch die Expedition Nicolás de Ovandos im Jahr 1502 zählte zwölf Franziskaner zu ihren Teilnehmern, womit sich die Zahl zur vermeintlich idealen Gruppenstärke von Missionarsexpeditionen entwickelte.⁷⁵ Anfänglich gute Erfolge konnten die franziskanischen Expeditionen nach Cumaná (1514) und Tierra Firme (1516/17) vorweisen, wo sich die Franziskaner – gleichermaßen nach dem Vorbild der Apostel – um friedliche Konversion bemühten und zu diesem Zweck vollkommen auf die Begleitung durch Soldaten und spanische Siedler verzichtet hatten.⁷⁶

Dies lässt darauf schließen, dass die franziskanischen Observanten in Spanien zu Beginn des 16. Jahrhunderts nicht zuletzt infolge der dortigen Ordensreformen mit dem apostolischen Ideal der Wanderaskese und Predigt konfrontiert worden waren. Für Fray Mateo de Jumilla darf man das ebenfalls annehmen. Davon abgesehen war sein Rückgriff auf das Vorbild der Apostel zu Missionszwecken besonders naheliegend, zumal in der Provinz Cajamarca kaum Priester oder andere Mönche für diese Aufgabe vorhanden waren. Ihm wird daher gar nichts anderes übrig geblieben sein, als stetig umherzuziehen, wenn er möglichst viele Bewohner der Provinz erreichen wollte.

Die „gelebte“ Predigt

Nach dieser ausführlichen Besprechung des apostolischen Ideals in der Geschichte des Ordens der Minderbrüder, ist noch ein Teilaspekt dieses Ideals näher zu beleuchten, das als Bestandteil von Jumillas Missionsweise beschrieben wird und auf das bereits Franziskus von Assisi großen Wert gelegt hatte. Letzterer verstand das gemeinschaftliche Leben in radikaler Armut und seine demutsvolle Grundhaltung als „gelebte Predigt“, forderte er doch die hohen kirchlichen Würdenträger mit seiner Art, nach dem Evangelium zu leben, indirekt dazu auf, auf Macht und Reichtum zu verzichten.⁷⁷ Die hier zugrunde liegende Idee, die Menschen nicht nur durch die Predigt, sondern durch das eigene Vorbild zu bekehren, fand ihren Ausdruck auch in der *Regula non bullata* von 1221.⁷⁸ Sie enthält ein Kapitel mit der Überschrift „De euntibus

⁷⁴ F. de los Ángeles Quiñones (O.F.M.), *Instrucción*, 1523; zitiert nach: J. Meseguer Fernández (O.F.M.), Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de Fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México, in: *The Americas*, 11 (1955), S. 497.

⁷⁵ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 320.

⁷⁶ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 13-17. Die Expedition nach Tierra Firme war auf Initiative Cisneros' hin geplant worden. 1520 kam es zu einem großen Aufstand der Indianer dieser Gegend, woraufhin die Franziskaner fliehen mussten (Vgl. ebd.).

⁷⁷ Vgl. H. Feld, *Die Franziskaner*. Stuttgart (Hohenheim) 2008, S. 19f.

⁷⁸ Die *Regula non bullata* ist die älteste erhaltene Regel der Minderbrüder. Ihre Bezeichnung weist darauf hin, dass sie nicht durch ein offizielles päpstliches Schreiben bestätigt wurde. Als Text wurde sie mehrfach überarbeitet und erweitert, ihre genaue Entstehungsgeschichte ist indessen unbekannt. Sie enthält möglicherweise zentrale Bestandteile der allerersten Regel, die Franziskus verfasst und 1209 Papst Innozenz III. vorgelegt hatte, der diese damals mündlich bestätigte. Die *Regula non bullata* kann als Spiegel des Ordenslebens um 1221 (als spätest möglicher Datierung) gesehen werden und ist eines der zentralen Dokumente für die Erforschung des frühen Franziskanertums. (Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi*, S. 11f., u. R. Manselli, *Franziskus*, S. 266-271).

inter saracenos et alios infideles“. Darin werden zwei missionarische Arbeitsweisen beschrieben:

„Unus modus est, quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi *omni humanae creaturae propter Deum* (1 Petr 2,13) et confiteantur se esse christianos. Alius modus est, quod, cum viderint placere Domino, annuntient verbum Dei, ut credant Deum omnipotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium, redemptorem et salvatorem Filium, et ut baptizentur et efficiantur christiani [...]“⁷⁹

Die erste Art besteht also darin, keinen Streit zu provozieren, sondern sich vielmehr um Gottes Willen aller menschlichen Ordnung unterzuordnen und sich als Christ zu bekennen.⁸⁰ Demgegenüber besteht die zweite Art der Mission –unter der Voraussetzung, dass man sieht, dass es Gott gefällt– in der Verkündigung von Gottes Wort und in der Aufforderung an die zu Bekehrenden, an Gott, Jesus und den Heiligen Geist sowie an die Erlösung durch Jesus Christus zu glauben, um dann gegebenenfalls Taufen vorzunehmen. Feld interpretiert diesen Teil der *Regula non bullata* in Bezug auf die Missionierung Andersgläubiger als Empfehlung, zuerst die untertänige und demütige Haltung gegenüber den Machthabern einzunehmen und sich als Christ zu bekennen. Die zweite, aktivere Missionsweise mit der verbalen Verkündigung von Gottes Wort komme dagegen erst an zweiter Stelle. Die Vorrangigkeit der Unterwerfung entspreche „der echt franziskanischen Predigt“, die im „einfachen beispielhaften Vollzug christlichen Lebens“ bestehe.⁸¹ Diese Deutung lässt sich mit einem weiteren Zitat aus der *Regula non bullata* stützen: „Omnes tamen fratres operibus praedicent“, d.h., alle Brüder sollen durch Werke predigen.⁸²

Als Franziskaner wird Jumilla diese stark mit dem Armutsgebot verwobene Handlungsmaxime ohnehin verinnerlicht haben, ebenso wie der Verfasser der *Relación de los principios*, in der Fray Mateos vorbildliche Lebensführung anhand verschiedener Beispiele illustriert wird. Sollte Jumilla wirklich dementsprechend gehandelt haben, wird es ihm dadurch auch gelungen sein, das Vertrauen der lokalen Bevölkerung zu gewinnen, was ihm angesichts der Sprachbarriere zweifelsohne sehr nützlich gewesen sein wird.

Das Sprachproblem

Es stellt sich die Frage, wie Jumilla das Sprachproblem gelöst haben mag, denn zum Zeitpunkt seiner Ankunft in Peru gab es noch keine Grammatiken oder Vokabularien der indigenen Sprachen Perus.⁸³ Das von den Spaniern zur Kolonialzeit als „provincia de Cajamarca“ bezeichnete Gebiet war ursprünglich ein eigenständiges Reich mit dem

⁷⁹ Reg. non bull. c. 16,6f, in: K. Esser (O.F.M.), *Die Opuscula*, S. 390; Hervorh. i. Orig..

⁸⁰ Der in dem entsprechenden Teil der Regel zitierte Bibelvers 1 Petr 2,13 wird gemeinhin so übersetzt, dass man sich aller vom Menschen geschaffenen Ordnung, d.h. menschlicher Macht oder Autorität, unterwerfen solle.

⁸¹ Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi*, S. 300f. Dieselbe Interpretation findet sich auch bei dem kapuzinischen Kirchenhistoriker Lázaro Iriarte (Vgl. ders., *Historia Franciscana*, S. 174).

⁸² Reg. non bull. c. 17,3, in: K. Esser (O.F.M.), *Die Opuscula*, S. 391.

⁸³ Die ersten sprachwissenschaftlichen Werke über das Quechua wurden vom Dominikaner Fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570) verfasst: Die *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (Valladolid 1560), und das *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del PERÚ* (Valladolid 1560).

Namen Chuquimancu y Cuismanco und als solches mit den Chimú verbündet gewesen, bis die Inka es etwa um das Jahr 1470 eroberten.⁸⁴ Die kolonialen Quellen enthalten keine Angaben über die autochthonen Sprachen dieses Gebiets, doch legt eine Analyse der dortigen Toponyme nahe, dass ursprünglich zwei Sprachen in dieser Gegend verbreitet waren, bis sich vermutlich ab dem 9. Jahrhundert Varietäten eines Proto-Quechua dorthin ausbreiteten und sich bis in die Zeit der Inka hinein zu einer eigenen Quechua-Varietät entwickelten.⁸⁵

Die Vermutung liegt nahe, dass Jumilla aus praktischen Gründen versucht hat, die Sprache im Kontakt mit den Einheimischen zu lernen. Aber in welcher Sprache unterrichtete er sie? Der *Relación de los principios* sind diesbezüglich keinerlei Angaben zu entnehmen. Die einzige Quelle, die einen Hinweis zu dieser Frage gibt, ist die Zeugenaussage von Fray Dionisio de Oré, den Córdoba y Salinas am 25. Mai 1621 befragte, um dann zu notieren:

„[...] y estando este declarante [D. de Oré] en aquella Provy.a [Provincia de Cajamarca] quando congregava a los yndios, que les mandava dezir la doctrina, le preguntavan, P.e [= Padre] qual doctrina tengo de dezir, la nueba, o la de Jumilla, (que assi llamavan la doctrina que este varon sancto les avia enseñado) y este declarante les pedía digesen la doctrina de Jumilla, y la cantavan en castellano al tono que antiguam.te la solian cantar los niños de la escuela [...]“⁸⁶

Jumilla muss also den Bewohnern der Provinz Cajamarca die christliche Lehre in Form eines singbaren Textes, vielleicht auch als rezitierbaren Verstext auf Spanisch beigebracht haben. Er hatte damit ein Medium gewählt, das die Andenbewohner als Kultur ohne Alphabetschrift, aber mit überaus differenzierten Formen der Mündlichkeit und Oraltraditionen als ihr eigenes erkannten.⁸⁷

Aufschlussreich ist überdies ein Blick in die so genannte *Instrucción de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales*, die der limenische Bischof Jerónimo de Loayza (1498-1575) im Jahr 1545 verfasste. In diesem Dokument, mit dem Loayza eine Vereinheitlichung der Missionsarbeit in seiner Diözese anstrebte, nahm er Bezug auf die Verbreitung und den Gebrauch von handschriftlich verfassten und kopierten Anleitungen für die Missionierung, die in den Sprachen der indigenen Bevölkerung abgefasst worden waren und die christlichen Glaubensgrundsätze enthielten. Diese seien sicherlich mit „santo y virtuoso zelo“ verfasst worden, doch verbiete er bis auf Weiteres deren Benutzung und ordne stattdessen an „que doctrinas y enseñen los dichos naturales en el estilo general que es en lengua latina y en Romance castellano, conforme a lo contenido en las cartillas que de España vienen ympresas.“ Diese Weisung gelte solange, bis er zusammen mit den Autoren, die besagte Heftchen in indigenen Sprachen verfasst haben, sowie mit anderen Fachleuten ein einziges allgemein gültiges Handbuch

⁸⁴ Vgl. W. Espinoza Soriano, *El primer informe etnológico sobre Cajamarca, Año de 1540*. Separata de la Revista Peruana de la Cultura Nos. 11-12. Lima 1967, S. 13. Entgegen dieser Darstellung von Espinoza Soriano wurde auf Grundlage archäologischer Daten behauptet, dass die politische Einheit des Reiches Cuismanco erst unter der Herrschaft der Inka entstanden sei (Vgl. S. Watanabe, *El reino de Cuismanco: orígenes y transformación en el Tawantinsuyu*, in: Boletín de Arqueología, Nr. 6 (2002), S. 107-136).

⁸⁵ Vgl. A. Torero, *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. Lima 2005, S. 54-56, 236-273.

⁸⁶ Aussage von Padre Dionisio de Oré. Lima, 25.5.1621, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 17.

⁸⁷ Vgl. B. Scharlau/M. Münzel, *Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt, New York 1986, insbes. S. 29-65.

zur Unterrichtung der Ureinwohner in ihrer Sprache erstellt habe.⁸⁸ Zuvor gab Loayza zu bedenken, dass in Gebieten, in denen der christliche Glaube noch neu sei, besonders darauf zu achten sei, dass keine falschen Vorstellungen unter den zu Bekehrenden entstünden, da dies in der Folge zu schwerwiegenden spirituellen Problemen führen könne. Die Einheitlichkeit der zu lehrenden Texte sei wichtig, da die Indianer, die „gentes de poco entendimiento“ seien, andernfalls „por ventura pensarian que en las cosas de nuestra fee ay mudança“.⁸⁹

Somit war festgelegt worden, dass die Missionare zur Unterrichtung der Indianer die etablierten christlichen Texte auf Latein oder Spanisch zu verwenden hatten. Ob sich alle daran hielten, sei dahingestellt. Gleichwohl wird man damals die Tatsache, dass die Inhalte des christlichen Glaubens auf diese Weise kaum verstanden worden sein dürften, weitaus weniger als Problem aufgefasst haben, als man es heute tun würde; dies zeigt das von Prien angeführte Beispiel eines italienischen Franziskaners in Brasilien, der auf die Frage, warum er den Indianern das Evangelium vorlese, obwohl sie seiner Sprache nicht mächtig waren, antwortete: „Es ist Gottes Wort. Es hat die Kraft, in ihnen zu wirken.“ Dieses Beispiel zeige, so Prien, „ein quasi magisches Verständnis der Wirkungsweise des Evangeliums“.⁹⁰

Jerónimo de Loayza wurde 1546 zum Erzbischof von Lima ernannt. In dieser Eigenschaft berief er auch das I. Konzil von Lima ein.⁹¹ Spätestens bis zum Abschluss dieses Konzils scheint das von ihm anvisierte Projekt eines einheitlichen Handbuchs mit den christlichen Glaubensgrundsätzen in Quechua umgesetzt worden zu sein, denn der erste Beschluss des Konzils erwähnt es und erlaubt seine Benutzung neben einer spanischsprachigen Version:

„[...] a todos los que entienden y entiendieren en la doctrina de los indios, en todo nuestro arzobispado e obispados a él sufragáneos, que les enseñen una misma doctrina, ... Y las oraciones comunes de P[ater] n[oster], Ave María, Credo, mandamientos, obras de misericordia, artículos de la fé, etc., sean en nuestra lengua castellana, conforme a la Cartilla que esta Sínodo tiene ordenada. Y porque en estos reinos del Perú hay una lengua más general de que más generalmente usan los naturales della, en la cual está compuesta una Cartilla y ciertos Coloquios en declaración della; permitimos que desta se pueda usar, y no de otro ninguna [...]“⁹²

Die Aussage, die Fray Dionisio de Oré gegenüber Córdoba y Salinas machte, deutet daraufhin, dass Jumilla nur von einem spanischen Text Gebrauch machte. Um welchen genau es sich dabei handelte, lässt sich nicht mehr nachvollziehen.

Oré stützte sich in seiner Zeugenaussage außerdem auf den Inhalt eines Berichtes, den ein gewisser Fray Marcos Jofre auf Anweisung des Ordensgenerals verfasst haben soll. Darin schien festgehalten worden zu sein, dass sich in den Dörfern der Provinz Cajamarca zu Jumillas Zeiten jeden Morgen um acht Uhr zwischen 8000 und 10000 Jungen und Mädchen aus eigenem Antrieb zusammenfanden, um die christliche Doktrin

⁸⁸ Vgl. J. de Loayza (O.P.), *Instruccion de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales* (1545), in: Lissón Chávez, E., *La Iglesia de España en el Perú*. Vol. I, Nr. 4. Sevilla 1943, S. 138f.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 138.

⁹⁰ Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 206.

⁹¹ Vgl. F. Mateos (S.J.), *Constituciones para indios del primer Concilio limense (1552)*, in: *Missionalia Hispanica* 7 (1950), S. 5-9.

⁹² Vgl. ebd., S. 17.

aufzusagen.⁹³ Angesichts der Tatsache, dass die *Relación de los principios* erklärt, Jumilla habe eine Gruppe von 50 Kindern um sich geschart und ihnen das Vaterunser sowie christliche Lieder beigebracht, erscheint diese von Oré überlieferte Information nicht vollkommen abwegig. Sie wäre ein weiteres Indiz dafür, dass Jumilla vornehmlich Kinder unterrichtete. Das wird in Anbetracht der (zumindest anfänglich) geringen sprachlichen Verständigung vermutlich auch die Methode mit der größten Aussicht auf langfristigen Erfolg gewesen sein. Wenn Jumilla mit den Kindern Spanisch sprach, wären diese nicht nur in der Lage gewesen, besagte Texte aufzusagen, sondern womöglich auch den erwachsenen Indianern die Inhalte dieser Texte in ihrer Muttersprache zu erläutern. Oré wäre dann den einst von Jumilla unterrichteten Kindern als Erwachsenen begegnet. Das Thema der Verwendung von Kindern verdient ebenfalls eine ausführliche Behandlung.

Mission durch Kinder

Der Einsatz von Kindern für die Evangelisierung ist im Gegensatz zur Umsetzung des apostolischen Ideals eine jüngere Missionsstrategie. Diese scheint jedoch durch Entwicklungen angeregt worden zu sein, die auf ältere kirchliche Traditionen zurückzugehen.

Es gab in Europa sowohl im Leben der christlichen Gemeinden wie auch in den Klöstern eine Tradition der Einbeziehung von Kindern. Die Klöster erhielten im Mittelalter einen Teil ihres Nachwuchses durch die Oblation, die Darbringung von Kindern für den Mönchsstand von Seiten ihrer Eltern oder Vormünder. Die so genannten *pueri oblati* wurden in das klösterliche Leben integriert und gelangten auf diese Weise nicht selten zu hoher Bildung. Erste Belege für diese Praxis lassen sich bereits in altkirchlicher Zeit finden. Sie ist in der Benediktsregel und anderen Mönchsregeln ausdrücklich vorgesehen und wurde bis ins hohe Mittelalter gepflegt. Erst ab dem 12. Jahrhundert ging die Oblation merklich zurück, da die Theologen der individuellen Selbstentscheidung zunehmend mehr Gewicht beimaßen, was wiederum seinen Ausdruck im kanonischen Recht fand. Die Ablehnung der Oblation durch die monastischen Reformbewegungen verstärkte den Rückgang ebenfalls, und das Tridentinum schaffte sie schließlich ganz ab.⁹⁴

⁹³ Aussage von Padre Dionisio de Oré. Lima, 25.5.1621, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 17. Wie Jofre als Verfasser besagten Berichts zu dieser Information kam, scheint für Córdoba y Salinas bei der Befragung Orés nicht von Interesse gewesen zu sein. Womöglich war die Zahl eine bloße Schätzung, aber auch dann bliebe die Frage, wie die Franziskaner nachprüften, dass sich die indigenen Kinder tatsächlich jeden Morgen zu Gruppen versammelten, um die Doktrin aufzusagen oder zu singen. Und über welchen Zeitraum? Die Richtigkeit dieser Angaben wird sich wohl nie klären lassen. Tibesar scheint besagte Angaben nicht anzuzweifeln und präsentiert sie dem Leser als historische Tatsache (Vgl. ders., *Franciscan Beginnings*, S. 60). Denkbar ist darüber hinaus, dass diese Zahlen in der Tradition christlicher Gematrie eine semantische Konnotation aufweisen und/oder mit chiliastischer Endzeiterwartung in Zusammenhang stehen. Die Klärung dieser Frage bedürfte allerdings einer eingehenderen Untersuchung, die hier zu raumgreifend wäre. Für eine Einführung in christliche Zahlensymbolik siehe H. A. Huttmacher, *Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten*. Paderborn u. a. 1993.

⁹⁴ Vgl. RGG, Bd. 6, S. 448f. Zur Vertiefung dieses Themas siehe: M. Lahaye-Geusen, *Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter*. Altenberge 1991. Siehe ferner J. Wollasch, *Anmerkungen zum Thema: Kinder im Kloster*, in: Baum, H.-P. u. a. (Hrsg.), *Wirtschaft - Gesellschaft - Mentalitäten im Mittelalter. Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel*. Stuttgart 2006, S. 659-681.

Womöglich von dieser Tradition der *pueri oblati* inspiriert, setzte ein Franziskaner bereits im Spätmittelalter Kinder zu Missionszwecken ein: Der oben bereits erwähnte Johannes von Montecorvino, der sich ab 1294 in China aufhielt, schilderte in einem seiner Briefe, dass er dort nach und nach 40 Kinder gekauft habe, die er getauft und in lateinischer Sprache unterrichtet habe, und mit denen er den Gottesdienst feiere. Schließlich habe er mit diesen Kindern auch einen Chor zusammengestellt, dessen Gesang den Kaiser sehr erfreute.⁹⁵

Von der Praxis der Oblation abgesehen waren Kinder seit altkirchlicher Zeit im Leben der Gemeinden wichtig, denn man begriff den Klang ihrer Stimmen als Ausdruck von Reinheit und Unschuld. Ihre Stimmen entsprachen dem Ideal der *vox clara*, die man im Christentum mit der Vorstellung des himmlischen Chores und der himmlischen Musik in Verbindung brachte. Zudem war in der alten Kirche die Annahme sehr verbreitet, dass Gott seinen Willen durch Kinderstimmen zu erkennen gebe, etwa bei der Wahl von Bischofskandidaten oder in den Visionen von Heiligen. In der Spätantike wurden zunehmend Jungen im vorpubertären Alter in den christlichen Gemeinden als Lektoren eingesetzt. Kinder, so glaubte man, eigneten sich aufgrund ihrer ethischen und sexuellen Unschuld besonders gut dazu, Gottes Wort in der Mund zu nehmen und es der Gemeinde zu verkünden, da sie es noch nicht durch Leidenschaften verfälschen konnten.⁹⁶

Ihre stimmlichen Qualitäten waren auch der Grund dafür, dass man Kinder bereits im altkirchlichen Gottesdienst singen ließ. Dies setzte sich im Früh- und Hochmittelalter fort, für das aus verschiedenen Quellen belegt ist, dass Kindern in den Gottesdiensten besondere Liturgie- oder Gesangsteile zugewiesen wurden; gerade Fürbitten scheint man als besonders wirkungsvoll erachtet zu haben, wenn sie von Kindern gesprochen wurden.⁹⁷ Im Spätmittelalter spielten Kinder ferner eine wichtige Rolle bei Stadtprozessionen anlässlich von Reliquienüberführungen oder zu Fronleichnam sowie im Rahmen von geistlichen Festspielen, wobei sie oftmals als Engel verkleidet wurden, denen sie im mittelalterlichen Denken eben aufgrund ihrer Unschuld und Reinheit besonders nah standen. Kinder dienten auf diese Art und Weise der Selbstrepräsentation der städtischen Gemeinden. Ihre Beteiligung in diesem Kontext war durch ein neues Kinderbild möglich geworden, das aus einer theologischen Neuinterpretation kindlicher Eigenschaften unter Rekurs auf Jesu Kinderbegegnung entstanden war.⁹⁸

Dieses neue Kinderbild des Spätmittelalters bildete außerdem die Voraussetzung für eine weitere Entwicklung im 15. Jahrhundert, die man im Nachhinein als Schritt zum Einsatz von Kindern für die Mission in der Neuen Welt sehen kann: Es entstanden neuartige Schulen und Bruderschaften für Kinder und Jugendliche mit dem Ziel, ihnen im städtischen Milieu eine besonders christliche Erziehung angedeihen zu lassen. Dies geschah in einer Art und Weise, die zuvor nur in den Klöstern praktiziert worden war.

⁹⁵ J. de Montecorvino (O.F.M.), *Epistolae, II*, in: A. van den Wyngaert (O.F.M.), *Sinica Franciscana*. Vol. 1. Quaracchi-Firenze 1929, S. 347f. Die entsprechende Stelle lautet im Original: „Item emi successive XL pueros, filios paganorum etatis infra VII et XI annorum, qui nullam adhuc cognoscebant legem, et battizavi eos, et informavi eos liceteris latinis et ritu nostro, et scripsi pro eis psalteria cum ymnariis XXX et duo breviaria, ex quibus XI pueri iam sciunt officium nostrum. Et tenent chorum et ebdomasas sicut in conventu, sive sim presens sive non. Et plures ex eis scribunt psalteria et alia opportuna. Et dominus Imperator delectatur multum in cantu eorum“.

⁹⁶ Vgl. H. Lutterbach, *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*. Freiburg, Basel, Wien 2003, S. 112-116.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 117-121.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 217-224.

In Florenz wurden diese Einrichtungen gegründet, um einem moralischen Tiefstand entgegenzuwirken, der nicht nur von sexuellen Freizügigkeiten, sondern infolge einer Abnahme der Eheschließungen und des Eintritts vieler Frauen in die Klöster auch von einem Bevölkerungsrückgang gekennzeichnet war. Zur Rettung der Moral und der Gesellschaft sah man in zunehmendem Maße junge Männer prädestiniert. Also unterrichtete man Kinder und Jugendliche in so genannten „Schulen der Tugenden“ in Gesang und Grammatik, um sie bald mit tragenden liturgischen Rollen beim Offizium in der Kathedrale zu betrauen. Den Mitgliedern der Kinderbruderschaften oblagen – ähnlich wie den zuvor in den Klöstern ausgebildeten Kindern – vor allem Aufgaben in den Bereichen des Gebets, der Prozessionen und der geistlichen Selbstrepräsentation der Stadt. Ihre sexuelle Reinheit und Unschuld, die man mittels christlicher Erziehung gerettet hatte, sah man als Voraussetzung für ein gut funktionierendes Gemeinwesen. Korporativ organisierte Gruppen von „unschuldigen“ Kindern hatten somit die Aufgabe bekommen, nach christlichen Idealen zu leben und „sündhafte“ Erwachsene zu bekehren.⁹⁹

Das hier entstandene Konzept von Kindern als Evangelisten konnte dann in Mexiko in vollem Umfang erprobt werden, da die Spanier in der Neuen Welt möglichen Widerstand von Seiten der indigenen Bevölkerung mit Waffengewalt hätten brechen können. Als die zwölf Franziskaner unter Leitung Martín de Valencias Mitte 1524 in Mexiko eintrafen, übernahmen sie ein kurz zuvor von Cortés initiiertes Programm zur Unterbringung von indigenen Jungen in Internaten. Vor allem die Söhne indigener Häuptlinge wurden in die Klöster gebracht, wo man sie in der christlichen Lehre, im Lesen, Schreiben und Gesang unterrichtete. Waren sie hinreichend ausgebildet, hatten sie sich in den Kirchhöfen der Christianisierung ihrer sozial niedriger stehenden Landsleute anzunehmen.¹⁰⁰ Die Mönche erklärten den indigenen Jungen, dass alle ihre Vorfahren aufgrund der Götzenverehrung in die Hölle gekommen seien und dass die Gefahr dieses Schicksals auch in der Gegenwart für sie und ihre Eltern bestehe, da infolge der irr tümlichen Vorstellungen immer noch die falschen Rituale praktiziert würden. Die Geistlichen machten die indigenen Jungen zu Außenseitern in der Kultur ihrer Eltern und Vorfahren und brachten sie gegen diese auf.¹⁰¹

Während die ersten Jungen von den Mönchen zur Mission in Gegenden ausgesandt wurden, die von ihren Herkunftsorten weit entfernt waren, gingen die zwölf Franziskaner bald dazu über, sie in ihre eigenen Dörfer und Elternhäuser zu schicken, wo sie zu predigen, Informationen über heidnische Praktiken zu sammeln und nicht-christliche Kultobjekte aufzuspüren oder zu zerstören hatten. Dies führte mitunter zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, wie etwa im Falle eines Jungen und seines Dieners, die nach dem Eindringen in ein Haus und der Zerstörung von „Teuflischem“ von den Bewohnern getötet wurden. Die Mönche erklärten sie daraufhin zu Märtyrern.

⁹⁹ Vgl. R. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*. New York u. a. 1980, S. 367-387, und ders., *Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in: Trinkaus, C./Oberman, H. (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Leiden 1974, S. 200-264. Dass man Kindern die Durchführung dieser Aufgabe zu- und anvertraute, hatte nicht nur mit dem bereits erwähnten neuen Kinderbild zu tun, sondern auch mit einem seit dem Mittelalter wiederkehrenden Motiv des Christentums: der Ungehorsam gegenüber dem leiblichen Vater, mit dem sich ein Kind oder Heranwachsender von der Familie lossagt, um ein Leben im Kloster oder als Eremit zu führen, so z. B. auch bei Franziskus von Assisi (Vgl., R. Trexler, *From the Mouths of Babes: Christianization by Children in 16th Century New Spain*, in: ders., *Church and Community, 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*. Rom 1987, S. 550f).

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 551f.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 556-558.

In einem anderen Fall vergewaltigte eine Gruppe von Jungen mehrere Mädchen, nachdem sie darauf bestanden hatten, Männern und Frauen getrennt zu predigen. Die Franziskaner selbst schwiegen über derartige Gewalttaten von Seiten ihrer Jungen.¹⁰²

Schließlich zerstörten die Jungen auch die indigenen Tempel und schufen damit räumlich die Voraussetzung für eine Neuorientierung der religiösen Praktiken. Bereits zum Jahreswechsel 1526/27 veranstalteten die Mönche Prozessionen, an denen ihre Jungen und andere bereits konvertierte Indianer teilnahmen. Wirklich erfolgreich wurde diese Mission mithilfe der Kinder aber erst, als die Mönche die Wichtigkeit von Tanz und Gesang für die indigene Bevölkerung Mexikos erkannten und entsprechend im christlichen Kult berücksichtigten.¹⁰³

War es dieses „mexikanische“ Modell, das Jumilla in Perú umsetzen wollte? Die Beschreibung seiner Tätigkeit in der *Relación de los principios* deutet jedenfalls nicht daraufhin:

„[...] comenzó á juntar luego más de cinquenta niños de los que comunmente son de edad para poder saber ya la Doctrina. Teniendo licencia de sus Prelados y superiores iba á visitar todos los Pueblos de esta Provincia acompañado de los niños y muchachos de la Doctrina ... el bendito Fr. Matheo, acompañado de sus cinquenta muchachos, *que los iba mudando por los dichos Pueblos* [...]“¹⁰⁴

Interessant ist vor allem der letzte Teil des Satzes; er ist nicht vollkommen eindeutig, suggeriert aber, dass Jumilla nicht fortwährend mit denselben fünfzig Kindern durch die Provinz zog, sondern sie von Zeit zu Zeit austauschte. Dann hätte er vermutlich diejenigen Kinder, die bereits in der Lage waren, die von ihm vermittelten christlichen Texte auf Spanisch aufzusagen, in ihre Heimatdörfer zurückgebracht und dort neue Kinder mitgenommen, um auch sie zu unterrichten. Das wäre angesichts des äußerst knappen Missionspersonals zweifellos eine vielversprechende Strategie gewesen. Darüber hinaus gibt es eine weitere Quelle, aus der hervorgeht, dass es sich hierbei um eine für die konkreten Umstände konzeptualisierte Strategie handelte: die bereits erwähnte *Instrucción* des damaligen Bischofs von Lima Jerónimo de Loayza. Darin heißt es:

„[...] encargamos a las personas que asi estuvieren doctrinando los naturales que procuren juntar, donde ellos el mas tiempo han de Residir, los hijos de los principales del dicho Repartimiento que está a su cargo, y de otros yndios si buenamente se pudiese hazer, y despues de bien ynstrutos en las cosas de nuestra santa fee, personalmente hiran por todos los pueblos del Repartimiento, y detenerse an en cada pueblo seis o ocho dias, [...] y dejaran en cada pueblo los mochachos que de alli llevaren ya doctrinados [...]“¹⁰⁵

Hier drückt der letzte Satz deutlich aus, dass die Missionare die bereits unterrichteten Kinder in ihre Ursprungsdörfer zurückbringen sollen, aber auch der Rest der hier zitierten Anordnung weist starke Ähnlichkeiten mit der Beschreibung von Mateo de Jumillas Missionsarbeit auf. Lässt sich daraus schließen, dass Jumilla die Anweisungen Loayzas befolgte? Die Angehörigen der Mönchsorden in Peru unterstanden jurisdiktionell nicht den Bischöfen, sondern nur den für sie zuständigen Oberen und

¹⁰² Vgl. ebd., S. 559-561.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 565-567.

¹⁰⁴ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 475f; Hervorh. M. S.

¹⁰⁵ Vgl. J. de Loayza (O.P.), *Instruccion de la horden*, S. 142f; Hervorh. M. S.

Provinzialen.¹⁰⁶ Jumilla wäre also nicht dazu verpflichtet gewesen, aber es ist natürlich denkbar, dass er sich am Inhalt der *Instrucción* orientierte.¹⁰⁷ Als einzelner Missionar dürfte er kaum in der Lage gewesen sein, ein Indoktrinierungsprogramm nach dem Vorbild seiner Ordensbrüder in Mexiko vorzunehmen, doch ist vorstellbar, dass er in Spanien vom Erfolg des Modells gehört hatte – ebenso wie vielleicht Jerónimo de Loayza. Für seine Arbeit mit Kindern hätte er zudem in Johannes von Montecorvino, dem Begründer der franziskanischen Mission in China, ein Vorbild gehabt. Ob Jumilla „seine“ Kinder auch zum Aufspüren und zur Zerstörung indigener Kultobjekte oder gar Tempel motivierte, ist der Quelle leider nicht zu entnehmen. Dort erscheint allein Jumilla als derjenige, der die Götzenbilder und Kultstätten der Indianer zerstörte.

Die Zerstörung von „Götzenbildern“

Die *Relación de los principios* erwähnt an zwei Stellen die Zerstörung indigener Kultobjekte als Bestandteil von Jumillas Missionsarbeit. In den Dörfern sei er gegen die Ausschweifungen der Indianer vorgegangen „quitando y deshaciendo las huacas, y adoraciones de sus ídolos antiguos, apartándoles de otras muchas supersticiones que entonces tenían“.¹⁰⁸ Dabei sei es auch darum gegangen, das Ausmaß der Sünden der Indianer zu reduzieren: „Toda su vigilancia, y cuidado le ponía en que Dios no fuese ofendido, deshaciendo todas las Huacas antiguas, que en aquel tiempo había muchas; hacíalas quemar“.¹⁰⁹

Der in beiden Zitaten für „Götzenbilder“ verwendete Begriff *huaca* ist in den Anden sehr weit verbreitet und sowohl im Quechua als auch im Aymara gebräuchlich. Je nach Kontext diene er zur Bezeichnung entfernter mythischer oder bereits als göttlich eingestufte Vorfahren einzelner andiner Bevölkerungsgruppen oder übernatürlicher Wesen, die oftmals in bestimmten Bergen oder in als heilig erachteten Kultstätten verortet wurden.¹¹⁰ Im Verständnis der Andenbewohner waren die *huacas* und andere Gottheiten für das Wohlergehen der Menschen verantwortlich, unter anderem dadurch, dass sie die Fruchtbarkeit der Felder gewährleisteten und Herren über die

¹⁰⁶ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 47.

¹⁰⁷ Das I. Konzil von Lima (1551/52) änderte die die Kinder betreffenden Vorgaben aus der *Instrucción* Loayzas teilweise: „tendrán cuidado los sacerdotes de hacer sus asientos en los pueblos de más gente, donde, ... han de estar las iglesias principales. Y de allí junten todos los hijos de los caciques e principales, e de cada uno de los demás pueblos que tuviere a cargo tres o cuatro muchachos de los más hábiles, a los cuales, con gran cuidado y diligencia particularmente, dotrinen en las cosas de nuestra santa fée católica y les enseñe[n] cómo han de rezar cuando se levantan y acuestan, y bendecir lo que comieren y bebieren, y otras buenas costumbres y policía, y leer y escribir y cantar. Y los libros en que leyeren sean de buena dotrina. Y procurará aprendan nuestra lengua española ... Y dejará ordenado cómo se junten todos los niños y niñas del pueblo a aprender la dotrina cristiana cada día una vez por la mañana y luego se vayan a trabajar y ayudar a sus padres, dejando allí cuando se vaya dos o tres muchachos de los que trajere consigo bien dotrinados para proseguir la doctrina de los muchachos cada día“ (Vgl. F. Mateos (S.J.), *Constituciones para indios*, S. 52f). Somit hätten die Priester des Weltklerus in den ihnen zugewiesenen Gebieten die Kinder aus mehreren Dörfern an ihrem Hauptsitz versammelt, dort unterrichtet, die von außerhalb stammenden Kindern später wieder in ihre Ursprungsdörfer zurückgebracht und sie beauftragt, das Gelernte selbst an andere Kinder weiterzugeben.

¹⁰⁸ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 476.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 478. Man beachte den spanischsprachigen Ausdruck „ofender a Dios“, der die Bedeutung von „sündigen“ hat.

¹¹⁰ Vgl. I. Gareis, *Las religiones andinas en la documentación de la Extirpación de las Idolatrías*, in: Marzal, M. (Hrsg.), *Religiones andinas*. Madrid 2005, S. 121f.

domestizierten Tiere waren. Die Menschen mussten sich das Wohlwollen dieser Gottheiten sichern, indem sie religiöse Vorschriften befolgten, Rituale durchführten und Opfergaben bereitstellten. Die Vernachlässigung oder falsche Durchführung dieser Obliegenheiten barg mitunter Gefahren für die Gruppe als ganze, da sie Strafen in Form von Krankheiten, nachteilige klimatische Zustände oder sogar Naturkatastrophen heraufbeschwören konnte.¹¹¹

Die Opfergaben waren sehr vielfältig und konnten unter anderem in Kokablättern, bestimmten Blumen, Chicha, Gold, Silber und Muscheln bestehen. Bei größeren gemeinschaftlichen Zeremonien wurden auch Lamas und Meerschweinchen geopfert. Viele Zeremonien standen im Zusammenhang mit den bodenbaulichen Aktivitäten und wurden regelmäßig zu festen Zeitpunkten im Jahreszyklus durchgeführt. Unabhängig davon wurden Zeremonien auch im Falle akuter Krisen, wie z. B. Epidemien, abgehalten.¹¹²

Die in den Anden verwendeten „Götzenbilder“ als Repräsentationen der *huacas* und anderer Gottheiten konnten im Hinblick auf ihre materielle Beschaffenheit recht unterschiedlich ausfallen. Glatte oder bearbeitete Steine waren ebenso zu finden wie bildliche Darstellungen aus Keramik oder Holzschnitzereien. Als solche waren sie oft in feine Textilien gebettet und wurden in besonderen Kultstätten aufbewahrt.¹¹³

Dass Jumilla sich bemühte, die *huacas* und *ídolos* der Indianer zu zerstören, kommt natürlich nicht von ungefähr. Er sah in den religiösen Handlungen der Andenbewohner das bereits aus der Bibel bekannte Thema des Götzendienstes.

In der hebräischen Bibel wurden zur Abgrenzung des einen wahren Gottes diverse Spottbezeichnungen für andere Gottheiten verwendet, die dazu dienen sollten, letzteren ihre göttliche Würde abzuerkennen. Dabei wurde oft keine Unterscheidung zwischen besagten Gottheiten und ihren Abbildern vorgenommen. Der wahre Gott sollte im Gegensatz dazu bildlos verehrt werden. Im frühen Christentum findet sich dann (notwendigerweise unter Voraussetzung des Monotheismus) der griechische Begriff der *εἰδωλολατρία* (Ido[lo]latrie), der vom 1. und 2. Dekaloggebot ausgehend gebildet wurde und im Kontext der urchristlichen Missionspredigt polemisch gegen den Polytheismus gerichtet war. Der Begriff meinte so viel wie „Bilderverehrung“, denn vom Standpunkt des Monotheismus aus repräsentierten heidnische Götterbilder nichts als sich selbst. Im Neuen Testament wird der Götzendienst auf eine Stufe mit Lastern wie Unzucht, Zügellosigkeit, Jähzorn, Zwietracht, Missgunst, Trunksucht, Völlerei, Eifersucht, Zauberei u. a. m. gestellt (1 Kor 5,10f; 6,9f; Gal 5,19ff; Kol 3,5; 1 Petr 4,3; Offb 21,8; 22,15).¹¹⁴

Wenn nun christliche Mission als Aufruf zur Abwendung von den Götzen und zur Hinwendung zu dem einen wahren Gott verstanden wird, ist eine Auseinandersetzung mit dem Götzendienst unerlässlich. Da der Götzendienst in der Bibel stets als ein gegen Gottes Willen verstoßendes Handeln oder Verlangen dargestellt wird, ist die christliche

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 124.

¹¹² Vgl. ebd., S. 134-136. Als Chicha wird u. a. eine Reihe von alkoholhaltigen Getränken bezeichnet, die durch Gärung verschiedener, meist kultivierter Pflanzen (Mais, Quinoa, Oka und die Früchte des peruanischen Pfefferbaums) hergestellt wurde. Zur Herstellung kauten Frauen das Fruchtfleisch der betreffenden Pflanze und spuckten die Masse in Krüge mit warmem Wasser, woraufhin das Gemisch der Gärung überlassen wurde (Vgl. J. H. Rowe, *Inca culture at the time of Spanish Conquest*, in: Steward, J. H. (Hrsg.): *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. *The Andean Civilizations*. Washington 1946, S. 292).

¹¹³ Vgl. I. Gareis, *Las religiones andinas*, S. 123.

¹¹⁴ Vgl. LThK, Bd. 4, S. 960-62.

Missionsgeschichte seit dem 4. Jahrhundert von verschiedenen Formen der Bekämpfung des Götzendienstes gekennzeichnet, die zum Teil auch die Anwendung von Gewalt beinhalteten. Diese wurde zwar von den Konzilien und Kirchenvätern stets abgelehnt, doch war die Kirche überall dort, wo sie über genügend Macht verfügte, in der Versuchung, Zwangsmaßnahmen zur Verbreitung des Christentums zu ergreifen.¹¹⁵

Zur Legitimation dieser Vorgehensweise berief man sich auf den Kirchenvater Augustinus von Hippo (354-430). Dieser hatte sich im so genannten Donatisten-Streit für die Anwendung von Zwangsmaßnahmen ausgesprochen und sich dabei auf ein Zitat aus dem Gleichnis vom großen Abendmahl im Lukas-Evangelium gestützt: Mit „*compelle intrare*“ (Lk 14,23; „nötige sie hereinzukommen“) hatte der Hausherr seine Knechte aufgefordert, Arme, Krüppel, Lahme und Blinde in sein Haus zu führen, damit sie am Abendmahl teilnahmen. Da die Kirche in der Gegenwart über größere Macht verfüge als zur Zeit der Urkirche, komme ihr nun, so Augustinus, das Recht und sogar die Pflicht zu, nicht nur Einladungen auszusprechen, sondern auch zum Guten zu zwingen. Ferner beweise auch das Beispiel des Apostels Paulus, der durch eine körperliche Strafe genötigt nicht nur zu einem gläubigen Christen geworden sei, sondern sich schließlich sogar um die Verbreitung des Evangeliums bemüht habe, dass Zwang eine Kraft zum Guten sein könne.¹¹⁶ Damit hatte Augustinus die Botschaft hinterlassen, dass Zwang dem Heil der Irrenden dienen kann. Ob die Anwendung von Gewalt als gut oder schlecht zu bewerten sei, hänge stets von dem Ziel ab, das mit Hilfe des Zwangs erreicht werden solle.¹¹⁷

Es ging Augustinus nie darum, eine verallgemeinerungsfähige Theologie der Zwangsbekehrung auszuarbeiten. Erst angesichts der Ohnmacht der Argumente im Streit mit den Donatisten hatte er schließlich nach der ordnenden Strafgewalt des Staates gerufen, was theologischen Legitimationsdruck erzeugte. Letztlich stützte er sich in seiner Argumentation nicht auf neue theologische Einsichten, sondern allein auf Erfahrungstatsachen: Die vom Donatismus zum Christentum Bekehrten würden die erlassenen Zwangsgesetze rückblickend als Wohltat empfinden. Man müsse Gott dafür danken, dass er sich der staatlichen Gewalt bedient habe, um die Donatisten vom

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 963, und TRE, Bd. 1, S. 654-668, und RAC, Bd. 4, S. 128-147.

¹¹⁶ Vgl. K. Schreiner, „*Duldsamkeit*“ (*tolerantia*) oder „*Schrecken*“ (*terror*). *Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustianischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: Simon, D. (Hrsg.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*. Frankfurt am Main 1990, S. 172f. Bei den Donatisten handelte es sich um eine Gruppe von christlichen Schismatikern, die auf eine der beiden Parteien zurückgeht, die bei der Doppelwahl des Caecilian auf der einen und des Maiorinus auf der anderen Seite zum Bischof von Karthago in den Jahren 311-312 entstanden. Grund für ihre Ablehnung Caecilians war u. a. die Tatsache, dass er von Bischöfen geweiht worden war, die man als „Verräter“ bezeichnete, da sie während der Christenverfolgungen unter Kaiser Diokletian (303-305) auf dessen Anordnung hin Exemplare der Hl. Schrift an die Behörden übergeben hatten. Ihre Bezeichnung erhielten die Donatisten vom Nachfolger des Maiorinus, Donatus (gest. 355), der wahrscheinlich ab 313 das Amt des Bischofs von Karthago bekleidete und dieses Amt bis zu seiner Verbannung im Jahr 347 inne hatte. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts halfen weder Diskussionen noch Versöhnungsversuche noch Zwangsmaßnahmen die Anhänger des Donatismus in die katholische Kirche zurückzuholen. Erst zu Beginn des 5. Jahrhunderts wurden die Donatisten wiederum mit einer Reihe von Zwangsmaßnahmen entscheidend geschwächt, zunächst durch das Unionsedikt des Kaisers Flavius Honorius (395-423) von 405 und später durch die Beschlüsse des Marcellinus als Leiter einer Konferenz mit Teilnehmern beider Kirchen in Karthago (Vgl. TRE, Bd. 1, S. 654-668, und RAC, Bd. 4, S. 128-147.).

¹¹⁷ Vgl. K. Schreiner, „*Duldsamkeit*“ (*tolerantia*) oder „*Schrecken*“ (*terror*), S. 173.

falschen Weg in die Einheit der Kirche zurückzuführen, erklärte er im Jahr 408.¹¹⁸ Dabei widersprachen Glaubens- und Bekehrungszwang der theologischen Gesamtorientierung seines Denkens, in dem der *tolerantia* eine wesentliche Bedeutung als Handlungsbegriff zur Stiftung und Erhaltung von Gemeinschaft zukam. So habe man etwa um der kirchlichen Einheit willen auch Schismen zu dulden, damit die Einheit der Kirche (die ein höheres Gut darstelle als die schismatische Trennung) nicht völlig zerstört werde. Nichtsdestotrotz zeigt die faktische Wirkungsgeschichte seines situationsbezogenen Plädoyers für staatliche Gewaltanwendung, dass spätere Interpreten Augustinus' Erwägungen über die Erzwingbarkeit des Guten ihres situativen Bezugs entkleideten und aus ihnen allgemeingültige Handlungsregeln ableiteten.¹¹⁹

In Bezug auf die Heidenmission sprach sich Augustinus für gewaltfreie Belehrungs- und Überzeugungsarbeit aus.¹²⁰ Gleichwohl befürwortete er staatliche Gewaltmaßnahmen, die das Verbot heidnischer Kulte und die Zerstörung heidnischer Tempel zum Ziel hatten. In dieser Form des Zwangs bestand für ihn kein selbständiges Missionsmittel, sondern nur ein Mittel, das der Vorbereitung für die freiwillige Annahme des christlichen Glaubens dienen konnte.¹²¹ „Er widerspricht der Kultusfreiheit, will aber die Freiheit der Bekehrung unter allen Umständen gewahrt wissen“.¹²²

Während die Theologen des Frühmittelalters den „toleranten“ Augustinus rezipierten, machte die hochmittelalterliche Kanonistik Augustinus' Interpretation von Lk 14,23 im Kontext des Investiturstreits zu einer für die Gesamtkirche verbindlichen Norm.¹²³ Später verstand Thomas von Aquin (um 1226-1274) besagten Vers aus dem Lukas-Evangelium im Sinne Augustinus' ebenfalls als Legitimation für die gewaltsame Bekämpfung und Wiedereingliederung von Ketzern in die Kirche. Im Hinblick auf Heiden und Juden hielt er dagegen fest, dass man sie nicht zum christlichen Glauben zwingen dürfe. Man könne sie aber sehr wohl zwingen, die Verbreitung des christlichen Glaubens nicht zu behindern, nötigenfalls auch unter Anwendung von Gewalt bis hin zum Krieg.¹²⁴

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 168-170, 173.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 166-168, 175. Während Augustinus' Erwägungen über Glaubenszwang nicht unmittelbar auf biblische Einsichten und Maxime zurückgingen, war dies bei der Ausarbeitung seines Toleranzbegriffs sehr wohl der Fall. In seiner Theologie hatte er *tolerantia* zu einer sozialen Grundtugend erklärt, die als Handlungsbegriff zur Stiftung und Erhaltung von Gemeinschaft führen sollte, um so den Zusammenhalt der christlichen Gemeinden zu gewährleisten. Im klassischen Latein hatte *tolerantia* vornehmlich das Ertragen von Unrecht, Folter und Gewalttätigkeit sowie allgemein das Ausharren in Schicksalsschlägen bezeichnet. Erst im Gebrauch der Christen erhielt das Wort die Bedeutung von Duldsamkeit gegenüber andersdenkenden Menschen und wurde zu einem sozialen Relationsbegriff für die Benennung und normative Gestaltung menschlicher Beziehungen. Augustinus gebrauchte den Begriff dann synonym mit *patientia* und *sustinentia*. „Die Notwendigkeit, Geduld (*tolerantia*) zu üben, ergibt sich nach Auffassung Augustins aus der Grundverfassung des Menschen, der in dieser Welt keine feste Bleibe hat. Als endliches sündhaftes Wesen bedarf der Mensch der *tolerantia* seiner Mitmenschen. Friedenstiftende Geduld (*tolerantia pacifica*) verbürgt, daß wir uns gegenseitig in Liebe ertragen.“ (Vgl. ebd., S. 164f).

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 166.

¹²¹ Vgl. W. Gonsalvus (O.F.M.Cap.), *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*. Münster 1921, S. 193-95.

¹²² Vgl. ebd., S. 195. Nach Augustinus muss ein christlicher Herrscher an der Spitze eines Staates für die Ausbreitung des Christentums zu sorgen, was seine Entsprechung in der Unterdrückung falscher Religionen zu finden habe. Hierzu und zur theologischen Begründung dieser Forderung Augustinus' siehe U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart 1970, insbes. S. 291-298.

¹²³ Vgl. K. Schreiner, „Duldsamkeit“ (*tolerantia*) oder „Schrecken“ (*terror*), S. 176f.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 180.

Auf dem Konzil von Konstanz präsentierte der spanische Benediktiner Andrés de Escobar 1417 ein Traktat zur Legitimation des Kampfes des Deutschen Ordens gegen den König von Polen. Unter ausdrücklicher Berufung auf Augustinus argumentierte er, dass Heiden, die den christlichen Glauben aus Furcht angenommen hatten, später oft gute Christen geworden seien. Und sollte letzteres noch nicht der Fall sein, werde sich der Erfolg spätestens bei den Kindern der aus Furcht Bekehrten einstellen. Er ging jedoch nicht soweit, direkte Gewaltanwendung zum Zweck der Heidenbekehrung zu rechtfertigen. Vielmehr plädierte er dafür, Geschäfte mit Heiden (und Juden) und allgemein den Umgang mit ihnen zu vermeiden und dies öffentlich gegenüber letzteren zu bekunden, was er nicht als gewaltsame Nötigung, sondern als ein Drängen erachtete, das eine Chance zur freien willentlich entschiedenen Bekehrung bot. Man dürfe aber sehr wohl mit Waffengewalt, Folter, Tod und Kerker gegen die Heiden vorgehen, wenn sie sich gegen die rechtmäßige Eroberung von Land zur Wehr setzten, das Gott der Kirche und dem Orden übertragen habe, und auch dann, wenn sie aus Hass gegen die Christen und ihren Glauben agierten.¹²⁵

Wenn man nun bedenkt, dass sich dieses Verständnis von der Rechtmäßigkeit der Verbreitung des christlichen Glaubens und den zu diesem Zweck zulässigen Mitteln mit der Identität der Spanier verband, die über Jahrhunderte hinweg das Unterfangen der Reconquista und den Kampf gegen Ungläubige dergestalt verinnerlicht hatten, dass sie die 1492 auf der Halbinsel erreichte christliche Glaubenseinheit auch in den Rest der Welt tragen wollten,¹²⁶ dann wundert es nicht, dass die Zerstörung von Götzenbildern und den für sie errichteten Kultstätten vom ersten Moment der Conquista an zur Missionsmethode aller Orden gehörte, auch wenn diese Vorgehensweise dem apostolischen Ideal widersprach, das sich die Missionare damals zum Vorbild genommen hatten, wie der franziskanische Historiker Pedro Borges bemerkt.¹²⁷ Hinsichtlich der Frage, ob die Missionare damals die Rechtmäßigkeit dieses Vorgehens erörterten, hält er fest:

„La licitud o ilicitud de la destrucción sistemática de la idolatría pública fué, al parecer, una cuestión que, al menos en general, los misioneros no se la plantearon. Para ellos, la subsistencia de los ídolos era un impedimento para la difusión del Evangelio, y en aquel entonces la remoción de cuanto era un obstáculo para esto se consideraba lícita.“¹²⁸

Borges charakterisiert die Zerstörung jedoch nicht als einziges Merkmal der missionarischen Vorgehensweise gegen den Götzendienst. Vielmehr sei es den Missionaren vor allem wichtig gewesen, den Indianern mit Argumenten darzulegen, dass sie mit ihren Kulturen einem Irrtum, einem Trug des Teufels aufgesessen waren.¹²⁹ Es sei heute allerdings praktisch unmöglich nachzuvollziehen, welcher der beiden Schritte für gewöhnlich zuerst vorgenommen worden sei: die Zerstörung der

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 183f. In der Praxis war es allerdings geradezu unmöglich, zwischen dem Krieg, der der Vorbereitung zur Annahme des christlichen Glaubens durch die Heiden dienen sollte, und der gewaltsamen Heidenbekehrung mit kriegerischen Mitteln zu unterscheiden (Vgl. ebd.).

¹²⁶ Vgl. A. Gómez-Mariana, *Narration and Argumentation in the Chronicles of the New World*, in: Jara, R./Spadaccini, N. (Hrsg.), 1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing, Minneapolis 1989, S. 100-102.

¹²⁷ Vgl. P. Borges (O.F.M.), *La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI)*, in: *Missionalia Hispanica* 14 (1957) Nr. 41, S. 225.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 235f.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 195f, 200f. Zum Thema des Teufels in der Neuen Welt siehe F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven, London 1994.

Götzenbilder oder der Versuch, die Indianer von der Falschheit ihrer Kulte zu überzeugen.¹³⁰

Im Kontext der Eroberung Perus ist zudem die Aussage Pizarros überliefert, er habe von der spanischen Krone nicht nur die Anweisung erhalten, mit den ihn begleitenden Mönchen zusammenzuarbeiten, sondern auch den spezifischen Auftrag, die indianischen Götzenbilder zu zerstören.¹³¹

Dieser Tradition gemäß wird sich Jumilla ebenfalls der Zerstörung von *huacas* und *idolos* gewidmet haben. Dieses Vorgehen war darüber hinaus spätestens seit 1545 offizieller Bestandteil der Missionsstrategie im Bistum Lima, wie aus der *Instrucción* von Jerónimo de Loayza hervorgeht:

„Y ansy mismo trabajarán de saber donde tienen sus guacas y adoratorios y hazer que los deshagan, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello [...] Otro si, ternán especial cuidado para saber si los que son ya xpianos buelven a sus cerimonias y Ritos adorando guacas o ofreciendo algo en ellas, o en otra alguna manera [...]“¹³²

Das erste limenische Konzil übernahm diese Anordnung und empfahl nicht nur die Errichtung von Kreuzen auf den Kultstätten, sondern sogar von Kirchen, wenn es sich um angemessene Orte dafür handeln sollte:

„Por tanto [...] mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz. Y si fuere en pueblos de infieles se consulte con el muy ilustre señor Visorrey de estos reinos en su distrito, en los demás con los presidentes e gobernadores dellos, para que manden proveer en ello, por lo inconvenientes que de permitirles adoratorios para tornarse cristianos, y por la ocasión que es para los ya cristianos de volverse a idolatrar.“¹³³

Das Vorgehen gegen indigene Trinkrituale

Der Bericht über Jumilla erwähnt einen weiteren Aspekt seiner Missionsstrategie, der hier von Interesse ist. Er bezieht sich auf eine spezifisch indigene Praxis, die aus Sicht der Missionare ein Problem darstellte: Der *Relación de los principios* zufolge begab sich Jumilla „á los Pueblos, y en llegando á ellos procuraba quitar y estorbar las demasías que tenían los Indios en el beber“.¹³⁴ Das, was hier als „demasías en el beber“ bezeichnet wird, meinte das gemeinschaftliche Trinken der alkoholhaltigen Chicha, das eine wichtige Funktion für den Zusammenhalt der indigenen Gruppen hatte:

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 225. Die meisten Quellen legen nahe, dass die Missionare meist mit der Zerstörung der Götzenbilder begannen, doch lassen sich auch Berichte anführen, die eindeutig davon sprechen, dass sie zuerst versuchten, die Indigenen zur Aufgabe ihrer traditionellen Glaubensvorstellungen zu bewegen (Vgl. ebd.).

¹³¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 39. Diesem Befehl dürften die Spanier besondere Folge geleistet haben, vor allem nach der Feststellung, dass die Tempel in Peru Gold, Silber, Edelsteine und andere wertvolle Gegenstände enthielten (Vgl. ebd.).

¹³² Vgl. J. de Loayza (O.P.), *Instrucción de la horden*, S. 136, 143.

¹³³ Vgl. F. Mateos (S.J.), *Constituciones para indios*, S. 19.

¹³⁴ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 476.

„Como el consumo colectivo de cualquier producto estimulante, el acto de tomar bebidas fermentadas (a base de maíz generalmente: **azua** en quechua, **kusa** en aymara; más conocida bajo el término taíno de chicha) permitía reafirmar la cohesión grupal tanto en la relación con los dioses como entre los participantes.“¹³⁵

Abgesehen von dem hier angesprochenen soziokulturellen und religiösen Kontext, in dem Chicha konsumiert wurde, spielte das Getränk auch im Rahmen politischer Zeremonien eine wesentliche Rolle. Bei all diesen rituellen Begebenheiten wurde Chicha in vorspanischer Zeit in großen Mengen konsumiert.¹³⁶ Daraus sollte man jedoch nicht auf einen besonders hohen Anteil von Suchtkranken in der Bevölkerung zu dieser Zeit schließen; vielmehr ist, wenn der Gebrauch von Alkohol und halluzinogenen Substanzen in solch ritualisierten Kontexten stattfindet, ein Missbrauch sogar weniger wahrscheinlich als in unseren modernen Gesellschaften, in denen der Konsum von Rauschmitteln nur durch wirtschaftliche und rechtliche Mechanismen reglementiert ist.¹³⁷

Dies findet man für die Zeit der Inka-Herrschaft auch durch die Darstellung des spanischen Corregidores Juan Polo de Ondegardo (gest. 1575) bestätigt, der in einem Bericht von 1561 die strenge rituelle Einbettung des Chichakonsums beschreibt:

„Tuvieron estos indios [...] gran diligencia que la gente común no se emborrachase, y estatuydos castigos para el que excediese, y dispensado con casos en que se podría hazer así como mortuorios, bodas y al tiempo que se labravan las chacaras del inga, o del sol, en concluyéndose cada obra destas y en todas las cosas a que acudía la comunidad junta; pero no se consintía en este vltimo caso sino beber en acabando de trabajar, pero no durava más; y también cada y quando que el pueblo hazía sacrificio general, pero fuera desto no se emborrachava ninguno ni era menester más castigo de la proybiçión que sobre ello estaba hecho [...]“¹³⁸

Dass Jumilla den „übermäßigen“ Alkoholkonsum der Indianer zu den hier erwähnten Anlässen (Bestattungen, Hochzeiten, Feldarbeit, Opferrituale) als ein Problem ansah, hängt natürlich mit der christlichen Ethik zusammen: In der Antike scheint man Trunkenheit vor allem unter zwei Gesichtspunkten als Problem begriffen zu haben: zum einen als Laster an sich, nämlich als Symptom einer maßlosen Genusssucht, und zum anderen als mögliche Ursache für andere Laster wie etwa sexuelle Unmoral, Neid, Streit oder Gewaltausbrüche. Im Neuen Testament finden sich dann spezifischere christliche

¹³⁵ Vgl. T. Saignes, *Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?*, in: Revista Andina 7 (1989), Nr. 1, S. 85; Hervorh. i. Orig. Da nicht alle Andenbewohner auf der für den Maisanbau geeigneten Höhenlage siedelten, entwickelten sie verschiedene Strategien, um sich mit Mais für die Chicha-Herstellung zu versorgen: Manche Gruppen errichteten dauerhafte Außenposten, deren Bewohner mit der Produktion betraut waren; andere Gruppen versorgten sich über Tauschhandel mit Mais. Je nach Größe der politischen Einheit, der die einzelnen Haushalte angehörten, hatten letztere entweder selbst ein Maisfeld oder sie bekamen Chicha im Rahmen der Redistribution von Produkten durch den Häuptling zugeteilt. Die Inka weiteten den Maisanbau mithilfe von Terrassenanbau und Bewässerung erheblich aus, sodass er bald mit ihrer imperialen Expansion assoziiert wurde (Vgl. ebd.).

¹³⁶ Vgl. C. Morris, *Maize Beer in the Economics, Politics, and Religion of the Inca Empire*, in: Gastineau, C. F. u. a. (Hrsg.), *Fermented Food Beverages in Nutrition*. New York u. a. 1979, S. 26.

¹³⁷ Vgl. C. Morris/A. van Hagen, *The Inca Empire and its Andean Origins*. New York 1993, S. 105.

¹³⁸ Vgl. J. Polo de Ondegardo, *Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú*, in: Revista Histórica 13 (1940), S. 193.

Gründe, die für die Vermeidung von Trunkenheit angeführt werden: Einerseits lassen die Lasterkataloge erkennen, dass Trunkenheit mit den Kulte für heidnische Götter assoziiert wurde. Andererseits galt sie als „Fleischeslust“, die als solche den Menschen von Gott entfernte anstatt ihn ihm näher zu bringen. Und schließlich wurde Trunkenheit in eschatologischer Perspektive als etwas angesehen, dass der Vorbereitung eines Menschen auf das Reich Gottes schaden konnte.¹³⁹

Für den Kirchenvater Augustinus war Trunkenheit ein „Werk des Fleisches“; ihm zufolge ein Indiz dafür, dass jemand auf sich selbst bezogen lebte anstatt Gott und seine Nächsten zu lieben. Auch sah er, dass die Trunkenheit häufig mit anderen „Werken des Fleisches“ zusammen auftrat, wie etwa Streitsucht, Neid oder Ehebruch. Somit konnte darin kein gottgefälliges Verhalten bestehen. Augustinus stützte sich in seiner Argumentation vor allem auf Bibelzitate. Letztlich erachtete er jedoch die Anfälligkeit eines Menschen für Trunkenheit als eine Angelegenheit, die von der göttlichen Gnade abhing. Der Betroffene hatte dafür zu beten, dass er davon befreit werde.¹⁴⁰

Im Mittelalter erörterte der Kirchenlehrer Thomas von Aquin (um 1225-1274) auf differenzierte Weise, ob Trunkenheit eine Sünde sei oder nicht. Er unterschied zunächst zwischen (1) *ebrietas* als sträflichem Mangel, der aus einem Verschulden zustande kam und sich vor allem in der Beeinträchtigung des Verstandes zeigte (also im Sinne von „Trunkenheit“), und (2) *ebrietas* als Handlung, durch die man sich diesen Mangel zuzog (also im Sinne von „der Akt des sich Betrunkens“). Im letzteren Fall bestand die Möglichkeit, dass es sich nicht um eine Sünde handelte (wenn sich der Betroffene nicht darüber im Klaren war, dass er maßlos trank, und auch nicht von dem berausenden Effekt wusste), oder dass es sich um eine lässliche Sünde handelte (wenn der Betroffene wohl wusste, dass er maßlos trank, aber nicht um den berausenden Effekt wusste). Wenn jemand aber sowohl wusste, dass er maßlos trank, wie auch, dass er sich damit berauschen würde, handelte es sich um eine Todsünde. Aquin sah in maßlosem Alkoholgenuss eine Form der Völlerei. Die Sündhaftigkeit leitete sich für ihn aus der Tatsache ab, dass Trunkenheit den Verstand beeinträchtigt, der die Grundlage für tugendhaftes Handeln und die Vermeidung von Sünden ist.¹⁴¹ Der Genuss von Wein an sich war ihm zufolge jedoch durchaus erlaubt.¹⁴²

Nach christlicher Interpretation galt es demnach, den Zustand der Trunkenheit zu vermeiden, da er zum einen selbst eine Sünde darstellte und zum anderen weitere nach sich ziehen konnte. Hatten nun diese Interpretation und die aus ihr zu ziehenden Schlussfolgerungen bereits ihren Ausdruck in den kirchlichen Richtlinien für die Mission gefunden, als Mateo de Jumilla in Peru arbeitete?

Die weiter oben bereits erwähnte *Instrucción* des Bischofs Jerónimo de Loayza bezieht sich lediglich in einem Nebensatz auf das Thema der indigenen Trinkgepflogenheiten: Im Abschnitt über die in jedem Fall zu zelebrierenden

¹³⁹ Vgl. C. Cook, *Alcohol, Addiction and Christian Ethics*. Cambridge u. a. 2006, S. 50. Die überwiegend positive Einstellung zum Wein im Speziellen übernahm das Christentum vom Judentum, in dem der Wein ein zentrales Element der Sabbatfeier und des Pessachfestes war (Vgl. RGG, Bd. 1, S. 299f).

¹⁴⁰ Vgl. C. Cook, *Alcohol, Addiction and Christian Ethics*, S. 56, 58f.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 62. Wenn man im Zustand der Trunkenheit weitere sündhafte Taten beging, so kam es auf die Art der Sünde an, die man zuvor durch den berausenden Alkoholgenuss begangen hatte. Hat man dadurch nicht gesündigt, so waren die folgenden sündhaften Taten, nicht als Sünden anzusehen; im Fall der lässlichen Sünde oder Todsünde aufgrund Alkoholgenusses hingegen handelte es sich bei den folgenden sündhaften Taten eindeutig um Sünden, wenn auch in verminderter Schwere (Vgl. ebd., S. 64f).

¹⁴² Vgl. ebd., S. 65.

katholischen Feiertage wird von den Klerikern verlangt, dass sie die Indianer über die Bewandnis dieser Feiertage aufklären und ihnen zu verstehen geben „que las fiestas no se ordenen para que se junten a emborracharse y a otros vicios, sino por alabar a Dios y descansar de los trabajos que entre semana tienen“.¹⁴³ Auch in den *Constituciones para indios* des I. Konzils von Lima (1551/52) findet sich bloß ein kurzer Hinweis im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Taufe: Man solle den Indianern nicht gestatten, dass sie am Tag der Taufe oder davor ausschweifende Ess- und Trinkgelage veranstalten.¹⁴⁴

Das II. Konzil von Lima (1567) übernahm dieses Verbot und fasste es in einen eigenen Beschluss: „Constitutio 40. Quod in die quando indi baptizantur non fiant computationes neque excessus epularum“.¹⁴⁵ Darüber hinaus lassen die Beschlüsse dieses Konzils erkennen, dass die rituellen Trinkgelage der Indianer zu diesem Zeitpunkt weitaus schwerwiegender eingestuft wurden, als in den Jahrzehnten zuvor. Dementsprechend enthält der Text auch erstmalig eine Erörterung des Themas der Trunkenheit an sich. Wie negativ man die indigenen Trinkgelage beurteilte, wird gleich zu Beginn der *Constitutio 108. Quod ebrietates indorum maxima diligentia prohibeantur, propter damna inde provenientia* deutlich:

„Nihil tam perniciosum toti indorum communitati, tamque christianae religionis impeditivum, quam frequentissima computationum indorum tam virorum quam feminarum, iuvenum puellarumque ebrietas, ex ea enim velut ex pestilenti radice, mille peccatorum genera nascuntur, fornicationes videlicet sine numero, innumera adulteria, et non pauci incestus, et alia graviora peccata.“¹⁴⁶

Außer zu den hier aufgezählten sexuellen Vergehen, die aus der Trunkenheit entstünden, wurde auch ein klarer Bezug zur Idolatrie und zum Aberglauben der Indianer hergestellt: „et bibentes multa idolis concinunt offeruntque, vociferantes cum timpanis et tibiis, et multa superstitiosa faciunt“.¹⁴⁷ Aus diesem Grund ordnete das Konzil an, das Thema explizit zum Gegenstand der Messen zu machen, die Trunkenheit zu verurteilen, Ermahnungen auszusprechen und bei Zuwiderhandlungen Strafen zu verhängen.¹⁴⁸

Neben den kirchlichen erahnten auch die kolonialstaatlichen Behörden, dass die Trinkrituale eine Rolle für die Bewahrung der soziokulturellen Kohäsion der indigenen Bevölkerung in den Anden spielte: Aus Quellen der 1560er Jahre lässt sich erkennen, dass die Trunkenheit einerseits mit einem mutmaßlich „natürlichen“ Hang der Indianer zum Müßiggang erklärt wurde, und dass sie andererseits in Verbindung mit ihren traditionellen religiösen Praktiken gesehen wurde. So verbot Polo de Ondegardo in seiner Zeit als Corregidor von Cuzco (1558-1561) öffentliche festliche Trinkgelage, während er Gastmähler in privaten Haushalten erlaubte, womit er genau das Gegenteil

¹⁴³ Vgl. J. de Loayza (O.P.), *Instruccion de la horden*, S. 142.

¹⁴⁴ Vgl. F. Mateos (S.J.), *Constituciones para indios*, S. 21.

¹⁴⁵ Vgl. F. Mateos (S.J.), *Segundo Concilio Provincial Limense 1567. Pars altera*, in: *Missionalia Hispanica*, 7 (1950), Nr. 21, S. 533.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 600f.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 601.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. Die nachfolgende *Constitutio 109. Quod tollendus sit e medio abusus curacharum per totum diem in plateis existentium et comopotantium* thematisiert im Speziellen das Verhalten der indigenen Häuptlinge, von denen sich angeblich viele den ganzen Tag in der Öffentlichkeit zu betrinken pflegen, was sie außerdem dazu verleite, Ehebruch zu begehen. Das Konzil fordert auch hier von den Klerikern, die betreffenden Häuptlinge zu ermahnen und gegebenenfalls bestrafen zu lassen (Vgl. ebd., S. 602).

von dem verordnete, was die Inka etabliert hatten. Auch Vizekönig Toledo (1569-1581) sah einen Zusammenhang zwischen Müßiggang, Trunkenheit und Idolatrie. Dieser Komplex war spätestens zu seiner Zeit ein festes Stereotyp des kolonialen Diskurses geworden.¹⁴⁹

Während also die so genannte Idolatrie bereits vom ersten Moment der Conquista an dadurch bekämpft wurde, dass sowohl Kleriker als auch spanische Soldaten die vermeintlichen Götzenbilder zerstörten, scheinen die indigenen Trinkgepflogenheiten erst im Laufe der Zeit von Seiten der Kirche und des Kolonialstaates nicht mehr nur als Problem an sich, sondern auch in ihrem Bezug zu indigenen Religionspraktiken aufgefasst worden zu sein, zu dessen Korrektur nach und nach strengere Maßnahmen ergriffen wurden. Inwieweit Fray Mateo de Jumilla diesen Zusammenhang zwischen der Idolatrie und dem gemeinschaftlichen Chichakonsum der Bewohner der Provinz Cajamarca erkannt hatte, lässt sich leider nicht mehr nachvollziehen.

Die Predigt mit dem Totenschädel

Wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, soll Mateo de Jumilla einen Totenschädel verwendet haben, um seine Predigten eindrücklicher zu gestalten. Hier stellt sich die Frage, ob Jumilla selbst die Idee dazu hatte oder ob es auch für diese Praxis Vorbilder im europäischen Kontext gab. Die *Relación de los principios* gibt diesbezüglich folgende Auskunft: „(...) para que su predicación fuesse de más efecto traía continuamente una calavera tratándoles de la muerte, de las penas del Infierno (...)“.¹⁵⁰ Die Verwendung des Totenschädels wird also lediglich als wirkungsvolle Unterstützung der Predigt über den Tod und die Höllenqualen beschrieben.

Es handelt sich hierbei um eine Praxis, die das Interesse der Forschung bislang noch nicht geweckt zu haben scheint. Durch eine Reihe von Quellen lässt sie sich in Europa für das 16. und 17. Jahrhundert belegen. Dass die Predigt unter Zuhilfenahme von Totenschädeln auch in Spanien verbreitet gewesen sein muss, ist an der Kritik zu erkennen, die im späten 16. Jahrhundert daran geübt wurde.¹⁵¹ Später scheinen sich insbesondere die Jesuiten in Italien dieses Hilfsmittels bedient zu haben.¹⁵² Für die Zeit vor der Entdeckung und Kolonisierung Amerikas kann hingegen bislang nur einziger

¹⁴⁹ Vgl. T. Saignes, *Borrachera Andina*, S. 86f.

¹⁵⁰ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 477.

¹⁵¹ Vgl. H. D. Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age*. Oxford 1978, S. 65. Smith bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Fray Diego de la Vega, der in seinem *Empleo y Exercicio Sancto sobre los Evangelios de las Dominicas de todo el año* (Toledo 1604) derartige Mittel vollkommen ablehnt, sowie auf Juan Bonifacio, der in *De sapiente fructuoso* (Burgos 1589) für einen maßvollen Einsatz theatralischer Mittel plädiert (Vgl. ebd.). Dass die Predigt mit Totenschädel in Spanien weit verbreitet gewesen sein muss, wird auch im zweiten Teil des Romans *El caballero puntual* (1619) des spanischen Autors Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo (1581-1635) deutlich. Dort verspottet eine der Figuren diese Praxis mit dem Vorschlag, die Prediger sollten anstelle von Totenschädeln kahle Schädel vorzeigen, da Adlige den Haarausfall weitaus mehr fürchteten als den Tod (Vgl. A. J. de Salas Barbadillo, *El caballero puntual, y Los prodigios del amor*. Madrid 1909, S. 235).

¹⁵² Ein aus Neapel stammender Jesuit namens Onofrio Saraco (1605-1650) war dafür bekannt, dass er für seine Predigten einen Totenschädel verwendete (Vgl. J. D. Selwyn, *A paradise inhabited by devils: the Jesuits' civilizing missions in early modern Naples*. Burlington 2004, S. 228). In Neapel erschien 1651 außerdem ein Buch über die *Missioni de' padri della Compagnia di Giesù*, in dem der Jesuit Scipione Paolucci unter anderem eine Anleitung gibt, wie man als Prediger einem Totenschädel seine Stimme „verleiht“, um vor Publikum einen Dialog zu inszenieren (Vgl. M. Niola, *Il purgatorio a Napoli*. Rom 2003, S. 68).

Hinweis aus Europa angeführt werden: Im England des 15. Jahrhunderts wird von einem Prediger berichtet, der plötzlich einen Totenschädel unter seiner Kutte hervorzog und ihn seinen Zuhörern vorhielt.¹⁵³

Der Schädel gilt in der christlichen Ikonographie als Symbol der *Vanitas*, d. h. der Vergänglichkeit des Menschen und der Nichtigkeit alles irdischen Seins.¹⁵⁴ Vor diesem Hintergrund liegt die Vermutung nahe, dass die Prediger in der Verwendung von Totenschädeln ein geeignetes Mittel sahen, um die Botschaft von der Vergänglichkeit auf anschauliche Art und Weise zu betonen und dadurch indirekt auch die Mahnung zu Umkehr und Buße zum Ausdruck zu bringen.

Machten die Franziskaner von diesem Mittel Gebrauch? Und wenn ja, in welchem Maße? Sie sind zumindest dafür bekannt, dass sie (ebenso wie die Dominikaner) das Thema des Todes in Verbindung mit dem der Hölle als Ort der Bestrafung stets gerne für ihre Predigten aufgegriffen. Unter Rekurs auf Römer 5,12 und das 13. Buch von Augustinus' *De civitate Dei* führten sie aus, dass jeder für die auf dieser Welt begangenen Sünden im Jenseits werde büßen müssen und sich deshalb bemühen sollte, ein besseres Leben zu führen.¹⁵⁵ Davon abgesehen zeigten sie im Spätmittelalter großen Gefallen am Einsatz theatralischer Mittel. Ihre Predigten wurden mitunter von Schauspielern begleitet, die entweder stumm blieben und sich auf szenische Darstellungen beschränkten oder gemäß der von ihnen verkörperten Personen bestimmte Textteile zu sprechen hatten.¹⁵⁶

Angesichts dieser Vorliebe der Franziskaner für theatralische Hilfsmittel zur Predigt erscheint es keineswegs abwegig anzunehmen, dass sie sich zum Zwecke der Bußpredigt im Spätmittelalter zumindest vereinzelt ebenfalls der Totenschädel bedienten. Und Fray Mateo de Jumilla sah darin womöglich ein probates Mittel, um sich angesichts der Sprachbarriere verständlich(er) zu machen.

e) **Jumillas Missionsweise im Vergleich mit den Missionsmethoden der Franziskaner in Mexiko und den Missionsmethoden anderer Orden**

Bislang wurde in diesem Kapitel erörtert, welche europäischen Vorbilder und Wurzeln für die Fray Mateo de Jumilla zugeschriebenen Missionsmethoden ausgemacht werden können, und wie ihre Umsetzung im Zuge der Missionierung in der Neuen Welt ablief. Wenngleich der anonyme Autor der *Relacion de los principios* seinen Text in der Absicht verfasst zu haben scheint, Fray Mateo de Jumilla als idealtypischen, tugendhaften franziskanischen Missionar darzustellen, so konnte in diesem Kapitel gezeigt werden, dass die in der Quelle beschriebenen Missionsmethoden zusammengenommen eine unter den damaligen Umständen plausible Praxis ergeben. In

¹⁵³ Vgl. J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*. Glasgow 1950, S. 94. Bei dieser Art von illustrierter Predigt könnte es sich um eine Vorstufe der spätmittelalterlichen Totentänze gehandelt haben (Vgl. ebd., S. 94f).

¹⁵⁴ Vgl. G. Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*. Düsseldorf 1971, S. 252. Der Totenschädel erscheint als Vanitas-Symbol daher oft als Meditationsobjekt in Darstellungen von Heiligen wie Hieronymus oder Franziskus von Assisi. In Abbildungen unter dem Kreuz Christi verweist er allerdings nicht auf die Schädelstätte Golgatha, sondern auf Adam, dessen Grab sich einer Legende nach dort befindet, wo das Kreuz Christi errichtet wurde (Vgl. ebd.).

¹⁵⁵ Vgl. G. Buchheit, *Der Totentanz. Seine Entstehung und Entwicklung*. Leipzig 1926, S. 33.

¹⁵⁶ Vgl. W. Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas. Bd. 1. Mittelalter und Frührenaissance*. 2., vermehrte und verbesserte Aufl. Halle 1911, S. 319-322, 361, 465.

diesem Abschnitt soll nun geklärt werden, ob und inwiefern sich die hier besprochenen Missionsmethoden von denen anderer Orden unterschieden, und ob und gegebenenfalls in welchem Maße Unterschiede innerhalb des Ordens der Minderbrüder bestanden.

Im unmittelbar vorhergehenden Abschnitt über die Predigt unter Zuhilfenahme eines Totenschädels ließ sich leider nicht nachvollziehen, ob es sich um eine spezifisch franziskanische Missionsmethode handelte oder nicht. Es konnte jedoch gezeigt werden, dass diese Praxis durchaus in das sich von den franziskanischen Bußpredigern des Spätmittelalters abzeichnende Bild passt. Im Zuge der Erörterung der Vorgehensweise gegen die Idolatrie und die gemeinschaftlichen Trinkrituale der indigenen Bevölkerung ist deutlich geworden, dass es sich nicht um ordensspezifische Missionsmethoden handelte, sondern vielmehr um „missionarisches Standardprogramm“ sowohl der Orden als auch des Weltklerus.

Hinsichtlich der Wandermission nach apostolischem Vorbild und der Verwendung von Kindern für die Evangelisierung ist an dieser Stelle allerdings noch eine spezifischere Einordnung von Mateo de Jumillas Methode vorzunehmen.

Die von Jumilla praktizierte ambulante Missionspraxis nach apostolischem Vorbild ist in der Tat typisch für die Anfangsphase der Mission. Sie wurde sowohl von Militärkaplänen auf Eroberungszügen angewandt wie auch von Ordensleuten, die sie in bereits unterworfenen ebenso wie in noch nicht erschlossenen Gebieten praktizierten.¹⁵⁷ In den seltensten Fällen dürfte sie allerdings zu einer tiefer gehenden Bekehrung geführt haben. Prien urteilt:

„Ambulante Mission, noch dazu, wenn sie mit der Eroberung gepaart war, führte leicht zu einer oberflächlichen, opportunistischen Annahme des Christentums, die ohne Anwendung von Gewalt und Zwang nicht dauerhaft war [...]“¹⁵⁸

Der Mangel an Missionaren machte diese von Prien auch als „Wandermission“ bezeichnete Methode in der Anfangsphase unverzichtbar. In dünn besiedelten und von der Kirche kaum durchdrungenen Gebieten wurde sie aber auch noch im 17. und 18. Jahrhundert praktiziert.¹⁵⁹ Ihre Nachteile, d. h., „die ungenügende Zeit der Katechese, die mangelnde Aufmerksamkeit gegenüber dem einzelnen Indianer, Massentaufen“ blieben indessen bestehen.¹⁶⁰

Wie hat man sich die Arbeit dieser Wandermissionare gerade in der Anfangsphase, als eine Verständigung mit Worten kaum möglich war, vorzustellen? Eine durchaus plausible Darstellung bietet die dem Jesuiten Blas Valera zugeschriebene *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*:

„[...] contentábanse con decirles el *Pater Noster*, *Ave Maria* y *Credo* en latin, poniéndolos una cruz alta en público y que se arrodillasen allí por las mañanas y al anochecer [...] si atendian, era por vía de intérpretes, que sabian nuestro romance castellano muy mal [...]“¹⁶¹

Tibesar unterscheidet im Hinblick auf die franziskanische Wandermission in der Anfangszeit der Evangelisierung Perus zwei Phasen: In der Zeit von 1533 bis 1548

¹⁵⁷ Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 229.

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 230.

¹⁶⁰ Vgl. ebd.

¹⁶¹ Vgl. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, in: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Publicadas el Ministerio de Fomento. Madrid 1879, S. 212.

durchwanderten die Franziskaner einzeln mehrere Provinzen und unterrichteten die Indianer so gut sie eben konnten.¹⁶² Um sich zu erholen, kehrten sie in die Niederlassungen ihres Ordens zurück, die sich in den spanischen Städten befanden.¹⁶³ Wichtige Missionsorte waren in dieser Zeit zudem die so genannten *tambos* – Stationen entlang des Inkastraßennetzes, die speziell für die Unterbringung von Soldaten, Karawanen und Reisenden erbaut worden waren.¹⁶⁴

In der zweiten Phase (1548-1570) errichteten die Franziskaner Konvente bei den indigenen Siedlungen, die sie als Ausgangspunkte für ihre missionarische Aktivität nutzten, was eine bessere Betreuung der einzelnen Provinzen ermöglichte.¹⁶⁵ Der Beginn dieser zweiten Phase steht mit den Maßnahmen Pedro de la Gasca (1493-1567) in Verbindung, der als Präsident der *audiencia* von Lima (1546-1550) nicht nur die Rebellion Gonzalo Pizarros (1510-1548) niederschlug und das politische System in Peru reorganisierte, sondern auch die Ausdehnung der Kirche unterstützte. Er brachte mehrere Kleriker mit nach Peru, sodass es möglich wurde, die Provinzen des Vizekönigreichs mit mehr Missionaren auszustatten.¹⁶⁶ Er war es auch, der die Betreuung der Provinz Cajamarca durch die Franziskaner anordnete.¹⁶⁷ Schließlich fand zu dieser Zeit die offizielle Gründung der franziskanischen Ordensprovinz der zwölf Apostel statt, wodurch die Aufnahme neuer Ordensmitglieder in Peru erleichtert wurde. Während hierfür zuvor der in Mexiko-Stadt amtierende Provinzial oder sein in Quito ansässiger Delegierter zuständig gewesen waren, wurde mit der Provinzgründung und der damit einhergehenden Einsetzung eines Provinzials in Lima die Rekrutierung von Nachwuchs für den Orden der Minderbrüder in Peru wesentlich vereinfacht.¹⁶⁸

¹⁶² Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 36. So beschrieb auch der von Córdoba y Salinas befragte Fray Luis de San Gil die Wandermission der ersten Franziskaner in Peru: „y casi cada Religioso destes tenia a su cargo tres o quatro Provincias de indios a su cargo, no parando, ni descançando un punto en su conversion; y sienpre andando a pie de pueblo en pueblo” (*Informaciones xuridicas*, fol.1, in: Registro 35, BNL, C341).

¹⁶³ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 36.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 43f. *Tambos* bestanden in der Regel aus einem Komplex von Wohngebäuden, an den Räume für die Speicherung von Lebensmitteln und anderen Produkten sowie Tiergehege angeschlossen waren. Jeweils etwa 20 km voneinander entfernt erstreckten sie sich über das gesamte Straßennetz des Inkareichs. Manche dieser Einrichtungen von größeren Ausmaßen dienten den Inka als Verwaltungszentren, von denen aus Produktion, Lagerung und Verteilung von Waren und Ressourcen kontrolliert wurden (Vgl. C. Aldunate del Solar, *Tras la huella del Inka en Chile*. Santiago de Chile 2001, S. 47-49).

Tibesar zitiert in diesem Zusammenhang aus einem Brief des dominikanischen Bischofs von Cuzco Juan Solano (ca. 1505-1580) von 1545, aus dem hervorgeht, dass die Missionare nachts in den *tambos* die Indianer zu unterrichten pflegten (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 43f). Er verweist außerdem auf das Beispiel des indigenen Autors Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, der zu Beginn seiner *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú* (1613) erklärt, seine Vorfahren hätten zu den ersten Häuptlingen gehört, die sich zum *tambo* von Cajamarca begaben, um sich dort taufen zu lassen (Vgl. J. de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México 1995, S. 2f.).

¹⁶⁵ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscans Beginnings*, S. 36f.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 45f.

¹⁶⁷ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 471f.

¹⁶⁸ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 27. Tibesar definiert neben den zwei genannten Phasen (1533-1548 und 1548-1570) schließlich auch eine dritte, die die Jahre 1570 bis 1600 umfasst. Diese letzte Phase sei durch die Einrichtung von indigenen Pfarrgemeinden mit klaren Abgrenzungen zueinander gekennzeichnet. Den Franziskanern wurde –neben den anderen Orden und natürlich dem Weltklerus– ein Teil dieser *doctrinas* genannten Pfarrgemeinden zugewiesen, wofür die betreffenden Kleriker eine Genehmigung des Vizekönigs erhielten (Vgl. ebd., S. 37). Eine *doctrina* umfasste in der Regel mehrere indigene Dörfer. In einem dieser Dörfer pflegten die Franziskaner ihren Konvent zu errichten, um von dort aus die übrigen innerhalb der *doctrina* gelegenen Siedlungen zu betreuen. Der

An der Bedeutung der Wandermission und der Art ihrer Durchführung änderte dies zunächst nur wenig: „For some time to come these friars were still to be wandering missionaries, though instead of wandering from province to province they would now wander within one province“.¹⁶⁹ Die einzelnen Siedlungen der Indianer wurden auf diese Art und Weise nun öfter und für längere Zeit von den Mönchen aufgesucht. Das Ziel war prinzipiell die dauerhafte, ununterbrochene Betreuung der Indianer, die zu diesem Zweck in Pfarrgemeinden organisiert werden mussten. Die Umsetzung dieses Modells mithilfe der Franziskaner stieß auf mehrere Hindernisse: Zum einen erhielten sie erst 1557 die offizielle Genehmigung zur permanenten Betreuung der *doctrinas* genannten indigenen Pfarreien. Zum anderen waren die Bischöfe keineswegs darauf erpicht, Pfarrgemeinden durch Ordensleute betreuen zu lassen, denn die Mönchsorden unterstanden jurisdiktionell nicht den Diözesen. Jede Pfarrgemeinde, die von Franziskanern, Dominikanern oder einem anderen Orden betreut wurde, bedeutete einen Machtverlust für die Bischöfe. Schließlich gab es unter den Oberen der Franziskaner selbst Stimmen, die die permanente Betreuung von Pfarreien ablehnten und der Ansicht waren, die Mönche sollten sich vielmehr dem kontemplativen Leben im Kloster widmen.¹⁷⁰

Wie ist nun die Fokussierung von Jumillas Arbeit auf indigene Kinder zu Missionszwecken einzuordnen? Bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts unterrichteten die Franziskaner auf den Antillen insbesondere die Söhne von indigenen Häuptlingen in eigens dafür eingerichteten Schulen. Dieser Unterricht scheint neben der christlichen Glaubenslehre zum Teil auch Lesen und Schreiben umfasst zu haben.¹⁷¹ Dass sich Fray Mateo de Jumilla ebenfalls auf die Söhne der indigenen Elite konzentrierte, ist der *Relación de los principios* nicht zu entnehmen. Die Unterrichtung der Kinder scheint er jedenfalls mit der Wandermission verbunden zu haben, womit er weitestgehend den Anordnungen Jerónimo de Loayzas entsprach. Doch sah die spanische Krone auch für Peru die Einrichtung von Schulen vor, in denen vor allem die Häuptlingssöhne unterrichtet werden sollten.¹⁷²

Beim Vergleich zwischen Mexiko und Peru wird deutlich, dass es in Neuspanien weitaus innovativere Missionsprojekte gab. So unterrichteten die Franziskaner in Mexiko – wie bereits weiter oben ausgeführt wurde – die Söhne der Häuptlinge in ihren Konventen (anstatt in speziell eingerichteten Schulen), um sie dann zur Bekehrung ihrer Eltern und zur Zerstörung heidnischer Tempel und Kultobjekte auszuschicken. Hiervon abgesehen gründeten die Franziskaner 1536 im Stadtteil Santiago Tlatelolco eine höhere

Begriff wurde ausschließlich für die indigenen Pfarrgemeinden verwendet. Dagegen diente *curato* zur Bezeichnung der spanisch-kreolischen Pfarrgemeinden, auch wenn dieser Begriff später mitunter ebenfalls für die indigenen Pendanten gebraucht wurde (Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y Conquista*, S. 48).

¹⁶⁹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscans Beginnings*, S. 46.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 47f.

¹⁷¹ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 199f.

¹⁷² Vgl. ebd., S. 203. Diese Konzentration auf die Söhne von Häuptlingen geht letztlich auf eine ältere missionarische Tradition zurück: Sowohl die Päpste als auch weltliche Herrscher christlichen Glaubens versuchten seit dem Frühmittelalter immer wieder, zur Verbreitung des Christentums dadurch beizutragen, dass sie ungläubige Fürsten aufforderten, Christen zu werden. Dem lag die Annahme zugrunde, dass die Bekehrung eines ungläubigen Herrschers zum christlichen Glauben eine Massenkonversion seiner Untertanen nach sich ziehen könnte – dies wiederum in der Annahme, dass die betreffenden Fürsten über Prestige bei ihren Untergebenen verfügten und Vorbildcharakter besaßen (Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 237f). So versuchte seinerzeit auch Franziskus von Assisi den Sultan von Ägypten Melek el-Kamil zum Christentum zu bekehren (Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi*, S. 297-300).

Schule, in der sie die Söhne der aztekischen Adligen in Latein unterrichteten mit dem langfristigen Ziel, ihnen damit den Weg zum Priestertum höherer Weihen zu eröffnen. Das Projekt hatte seine Gegner vor allem in den Dominikanern, die die Vermittlung von Lateinkenntnissen an Indianer strikt ablehnten, weil man letzteren dadurch den Zugang zur Bibel und zur theologischen Literatur ermöglichte.¹⁷³ In der Annahme, das Projekt würde ohnehin scheitern, ließ man die Franziskaner gewähren. Als jedoch nach ein paar Jahren die Schüler des Kollegs mit außerordentlichen Lateinkenntnissen glänzten und damit u. a. viele Priester des Weltklerus übertrafen, brach die Opposition gegen die Schule los:

„Sie war im wesentlichen getragen von einem rassistischen Vorurteil, nach dem der schlichteste Spanier immer noch mehr wert ist als ein Indianer, und kolonialistischem Denken, nach dem die Indianer sich mit der Rolle von Sklaven und Trägern begnügen sollten. Kirche und Gesellschaft gaben den Indianern keine echte Chance zum Priestertum.“¹⁷⁴

Hinzu kam, dass nur wenige Schüler des Kollegs die ihnen ursprünglich zgedachte Rolle von Priestern auch wirklich anzunehmen gewillt waren, da die meisten von ihnen es vorzogen, zu heiraten anstatt sich auf den Zölibat einzulassen. Weitere Versuche, indigene Adlige zu Priestern auszubilden, wurden in der Folgezeit aus Scheu kaum unternommen. Hierdurch, aber auch durch die Beschränkung auf die Söhne indigener Adliger, verpasste die Kirche die Gelegenheit, einen einheimischen indigenen Klerus heranzubilden.¹⁷⁵

Auf dem Gebiet des Vizekönigreichs Peru wurde von franziskanischer Seite lediglich ein vergleichbares Projekt initiiert, wenn auch nicht auf dem Gebiet des heutigen Staates Peru, sondern in Quito. Dort ging die erste franziskanische Gründung auf zwei flämische Ordensbrüder zurück: Joos de Ricke und Peter Goltzius, deren hispanisierte Namen Jodoco Rique und Pedro Gocial lauten. Sie sind wie die berühmten zwölf Franziskaner in Mexiko ebenfalls einer sehr strengen Reformbewegung innerhalb des Ordens zuzurechnen und stammten aus Flandern, wo alle Konvente des Ordens den Rekollekten, d. h. der Gruppierung der strengsten Observanz innerhalb des Ordens, zuzurechnen waren. Auf ihrem Weg nach Quito reisten sie über León de Nicaragua, wo sie mit Fray Toribio Motolinia zusammentrafen, weshalb davon auszugehen ist, dass sie im Rahmen dieser Begegnung von den frühen Erfahrungen ihrer Ordensbrüder in Mexiko beeinflusst wurden. In Quito gründeten sie noch in den 1530er Jahren das Kloster San Pablo und 1552 das Colegio San Andrés. Die Schule erhielt 1555 das Patronat und den Schutz der *audiencia* von Lima. Finanziert wurde sie größtenteils aus Geldern der Staatskasse und mithilfe von Zuwendungen des Vizekönigs Andrés de Hurtado Mendoza, Marqués de Cañete (1556-1560) wiederholt an sie richtete. Er wies außerdem zeitweise die Einkünfte aus Tributleistungen bestimmter Indianergemeinden der Schule zu. Schüler waren sowohl Angehörige von Familien der inkaischen Eliten und die Söhne lokaler Häuptlinge sowie einfache Indianer und Mestizen, wobei jedoch nicht allen die gleiche Ausbildung zuteil wurde. Letztere erhielten neben der

¹⁷³ Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 250. Zum Thema des Lateinunterrichts indigener Schüler siehe I. Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*. Mexico 1990.

¹⁷⁴ Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 250f.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. Die Priesterweihe von Indianern wurde schließlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gänzlich verboten – in Neuspanien durch das I. mexikanische Provinzialkonzil (1555) und im Vizekönigreich Peru durch das II. limenische Konzil (1567) (Vgl. ebd.).

Einarbeitung in Handwerkstechniken eine etwas rudimentärere Katechese, während erstere eine tiefer gehende Unterweisung im christlichen Glauben erfuhren und daneben ein umfangreiches Programm zu absolvieren hatten: Lesen, Schreiben, Spanisch, Latein, Quechua, Musikinstrumente und Gesang sowie Handwerkstechniken.¹⁷⁶ In der Interpretation von Fernández Rueda handelt es sich hierbei um ein Lehrprogramm, das –vom Renaissance-Humanismus geprägt– die „otredad indígena“ anerkannte.¹⁷⁷ Ihr zufolge hatte das Colegio San Andres keinen Bestand über das Ende des 16. Jahrhunderts hinaus, weil es den Auseinandersetzungen zwischen den Mönchsorden und den Bischöfen im Kampf um Einfluss und indigene Pfarrgemeinden zum Opfer fiel.¹⁷⁸

Ein weiteres innovatives Beispiel aus Mexiko stellen die Hospitaldörfer Vasco de Quirogas (ca. 1470-1565) dar. Bereits vor seiner Einsetzung als Bischof der Diözese Michoacán im Jahr 1538 hatte er, inspiriert von Thomas Morus' *Utopia*, in der Nähe von Mexiko-Stadt ein Dorf für kranke und obdachlose Indianer gegründet, in dem auch andere Indianer willkommen waren, die den christlichen Glauben und das gesellschaftliche Leben der Spanier kennen lernen wollten. Als Bischof errichtete er in seiner Diözese ein weiteres Dorf dieser Art, in dem eine Krankenstation den Mittelpunkt bildete. Die Bewohner waren in von einem *pater familias* geleitete Großfamilien organisiert, die aus jeweils acht bis zwölf Paaren bestanden und in Häusern mit eigenen Gärten wohnten. Für alle galt eine tägliche Arbeitszeit von sechs Stunden, in der landwirtschaftliche Arbeiten und verschiedene Bauvorhaben gemeinsam verrichtet wurden. Jungen und Mädchen besuchten den Schul- und Katechismusunterricht, wobei erstere zwei Wochentage in der Landwirtschaft zu arbeiten hatten, während letztere Spinnen und Weben lernten.¹⁷⁹

Vom Colegio San Andrés in Quito abgesehen gab es in Peru während des 16. Jahrhunderts keine vergleichbaren humanistisch inspirierten Missionsexperimente. Das mag zum einen daran liegen, dass Peru später erobert wurde als Mexiko, weiter von den bereits länger etablierten spanischen Kolonien auf den Antillen entfernt war und somit insgesamt später das Interesse der spanischen Krone und der Kirche auf sich zog. Zum anderen folgten auf die Eroberung Perus zuerst der Aufstand der Inka unter dem von den Spaniern eingesetzten Manco Inca Yupanqui (gest. 1545), dann der Bürgerkrieg zwischen Francisco Pizarro und Diego de Almagro und schließlich die Rebellion der *encomenderos* aufgrund der so genannten *Leyes Nuevas* von 1542, zunächst unter der Führung von Gonzalo Pizarro (1510-1548) und später unter Francisco Hernández Girón (gest. 1554), sodass lange Zeit äußerst widrige Rahmenbedingungen für eine systematische Missionierung in Peru herrschten.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Vgl. S. Fernández Rueda, *Educación y evangelización: El colegio franciscano de caciques San Andrés*, in: O'Phelan Godoy, S./Salazar-Soler, C. (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera evangelización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima 2005, S. 130f, 135-138, 142.

Näheres zur Missionsarbeit von Joos de Rique und Peter Goltzius in Ecuador findet sich bei A. Moreno, *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial: apóstoles y maestros franciscanos de Quito 1535-1570*. Quito 1998. Siehe außerdem M. Errasti (O.F.M.), *Jodoco Ricke, el civilizador que erigió grandiosas iglesias y humildes doctrinas y enseñó a enyugar bueyes y tocar chirimías*, in: ders., *América Franciscana I*, S. 317-327.

¹⁷⁷ Vgl. S. Fernández Rueda, *Educación y evangelización*, S. 141.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 145.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 231.

¹⁸⁰ Vgl. F. de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla 1953, S. 187-205. So kommt dieser Autor hinsichtlich der Mission in den ersten zwei Jahrzehnten nach der Conquista zu folgender Einschätzung: „los momentos de quietud, en los cuales se podía realizar una auténtica labor, eran

Speziell die Franziskaner konzentrierten sich ab den 1520er Jahren auf Mexiko und schickten vergleichsweise wenige ihrer Ordensleute nach Peru.¹⁸¹ Daher schreibt Tibesar hinsichtlich der missionarischen Leistung von Seiten der ersten Franziskaner in Peru: „The actual work accomplished among the Indians by the missionaries during these first years must have been very little“,¹⁸² und verortet ihre geographischen Tätigkeitsfelder weniger in Peru als vielmehr in Gegenden des heutigen Ecuadors und Boliviens. Innerhalb der Grenzen des heutigen Perus hätten die Franziskaner im Zeitraum 1533-1545 vor allem im Norden in den Gebieten um Lambayeque, Chiclayo, Trujillo und Cajamarca sowie in südlich an Cuzco angrenzenden Landesteilen missioniert. Nach 1545 dehnten sie ihre Aktivitäten auch auf die zentralen Teile Perus aus.¹⁸³

Der franziskanische Laienbruder Mateo de Jumilla entsprach mit seiner Art, die Wandermission nach apostolischem Vorbild mit der vorrangigen Evangelisierung von indigenen Kindern unter Zuhilfenahme eines nicht näher zu bestimmenden katechetischen Textes zu verbinden, ziemlich exakt der zweiten von Tibesar beschriebenen Phase franziskanischer Mission in Peru (1548-1570) während des 16. Jahrhunderts. Die Einrichtung von Schulen für die Katechese der indigenen Bevölkerung ist dagegen eine Strategie, die erst in der dritten Phase von Tibesars Schema (1570-1600) vermehrt von den franziskanischen Missionaren in Peru angewandt wurde. Besagte dritte Phase ist vor allem dadurch geprägt, dass die Franziskaner, auch auf Betreiben des Vizekönigs Francisco de Toledo (1569-1581), mit der Betreuung indigener Pfarrgemeinden beauftragt wurden. Unter den von Toledo in diesem Zusammenhang ergriffenen Maßnahmen spielte auch die Umsiedlung vieler verstreut lebender Indianer in größere Dörfer, die so genannten *reducciones*, eine erhebliche Rolle, da diese räumliche Neuorganisation die Arbeit aller Kleriker erleichterte, denen indianische Pfarreien zugewiesen wurden.¹⁸⁴ Die missionarischen Methoden, die die Franziskaner unter diesen Bedingungen entwickelten und anwandten, sind Gegenstand des nächsten Kapitels.

escasos. Eran pequeños altos en medio de la lucha, que aprovechaban los buenos misioneros. Faltaba la paz necesaria para hacer una obra continuada y eficaz“ (Vgl. ebd., S. 204).

Bei der *encomenderos* handelte es sich um Spanier, denen aufgrund ihrer Verdienste im Zuge der Eroberung Land mitsamt den darauf wohnenden Indianern als Arbeitskräfte im Namen der Krone zugewiesen wurde. Eine ausführlichere Schilderung dieser kolonialen Institution findet sich gegen Ende des dritten Kapitels dieser Arbeit.

¹⁸¹ Vgl. A. Tibesar, *Franciscan Beginnings*, S. 3.

¹⁸² Vgl. ebd., S. 41.

¹⁸³ Vgl. ebd., S. 44.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 37, 49f. Das Thema der *reducciones* wird ausführlicher in Kapitel 2, Abschnitt a) „Orés Indianerbild“ besprochen.

II. Die Entwicklung der franziskanischen Missionsstrategie vor dem Hintergrund der Entstehung allgemeiner kirchlicher Richtlinien zur Christianisierung der indigenen Bevölkerung im Vizekönigreich Peru

„[...] gewisse Mönche des besagten Ordens waren für die Katechese einer Pfarrei von Ureinwohnern in der Stadt Cuzco zuständig [...] sie unterrichteten sie, auf dass sie es verstünden, bei der Messe zu helfen und die Priester zu kleiden, Stundengebete zu beten, den Choral zu singen, eine Messe und die Vesper zu zelebrieren und Flöten und Bassgeigen zu spielen, und auf dass sie am Gottesdienst teilnehmen und ihn in der Kirche begleiten, damit die Stundengebete dort mit mehr Andächtigkeit gehört werden, wo sich die Ureiwohner dazu zusammenfinden, da sie der Musik sehr zugetan sind [...]“ (Memorial de Fray Hernando de Barrionuevo y Fray Juan de Vega a S. M., Cuzco 1563)¹

„Da die Hauptbeschäftigung in den Dörfern der Indios und die größte und wichtigste Aufgabe mit ihnen im Singen und Beten der christlichen Doktrin besteht, sowie in ihrer Unterrichtung von Seiten der Priester an die Indios, haben die Dörfer bereits ihre gewöhnliche Weise der Bezeichnung als Dörfer eingebüßt, und so benennen sie alle Spanier und Indios mit diesem ehrenvollen Namen Doktrinen [...]“ (Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo Catholico Indiano*, Lima 1598)²

Diese beiden Zitate machen deutlich, welche zentrale Bedeutung das Singen der christlichen Lehre, die Musik und die Liturgie in den indigenen Pfarrgemeinden der Franziskaner hatten.³ Das erste entstammt einem Bericht aus dem Jahr 1563 und gewährt Einblick in die franziskanischen Methoden der Katechese unter Indianern in der Stadt Cuzco; das zweite stammt aus dem *Symbolo Catholico Indiano*, einem Missionshandbuch aus der Feder des kreolischen Franziskanermönchs Fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630), das 1598 in Lima gedruckt wurde.⁴ Oré schildert darin

¹ E. Lissón Chávez, *La Iglesia de España en el Perú*, Vol. II, Sevilla 1944, S. 551; zitiert nach: A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 77. Der Originaltext lautet: „[...] teniendo ciertos frailes de la dicha Orden a su cargo la doctrina de una parroquia de naturales en la ciudad Cuzco [...] doctrinandolos a que sepan ayudar a Misa y a vestir los sacerdotes, rezar oras, cantar el coro, officiar una Misa y visperas cantadas y tañer flautas y violones y que anden en servicio del culto divino y acompanando el servicio de la iglesia por que se oygan las oras con mejor devocion donde se juntan los naturales a ello por ser aficionados a la musica [...]“.

² L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*. Lima 1598, fol. 52. Der Originaltext lautet: „Como el principal exercicio en los pueblos delos indios y la mayor y mas importante ocupacion con ellos sea ca[n]tar y rezar la doctrina Christiana, y enseñarla los sacerdotes a los indios, han perdido ya los pueblos el modo ordinario de llamarlos pueblos, y assi los sacerdotes, y todos los Españoles y indios los intitulan con este hōroso nombre de doctrinas“.

³ Tibesar beschrieb Liturgie und die Pracht des Zeremoniells als Schwerpunkte in der Missions- und seelsorgerischen Arbeit der Franziskaner: „The difference in the methods of the various religious orders which were engaged in the instruction of the Indian is to be found in the means used by each to make the native realize the meaning and significance of the truths propounded to him. The Franciscans in Peru, for the most part, relied on the liturgy and the splendor of the ritual of the Catholic Church to achieve this end“ (A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*. Washington 1953, S. 78).

⁴ Oré publizierte später noch ein zweites Werk, das so genannte *Rituale seu manuale peruanum*, das 1607 in Neapel gedruckt wurde und ebenfalls Texte für die Katechese enthält, allerdings nicht nur in Quechua und Aymara, sondern auch in Mochica, Puquina, Guaraní und Tupi, die von anderen Klerikern mit den notwendigen Sprachkenntnissen erstellt wurden (Vgl. N. D. Cook, *Luis Jerónimo*

eine Reihe von Missionsmethoden und gibt mehrere katechetische und liturgische Texte wieder. Das Werk hat nicht nur präskriptiven Charakter, sondern auch einen deskriptiven, weil die darin beschriebenen Methoden zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Buches von den franziskanischen Missionaren bereits angewandt wurden, wie das erste Zitat belegt. Es ist die wichtigste Quelle für die Beschreibung der franziskanischen Missionsstrategie so, wie sie gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Peru idealiter umgesetzt werden sollte.

Ein gutes Jahrzehnt vor Veröffentlichung des Werkes war es der Kirche im Vizekönigreich Peru gelungen, die Grundlagen für die Einführung einer einheitlichen Katechese zu schaffen, indem sie im Anschluss an das III. Konzil von Lima (1582-83) drei Handbücher für die konzilskonforme Seelsorge herausgab: die *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los Indios* (1584), den *Confessionario para curas de Indios* (1585) sowie den *Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones* (1585). Sie waren von einer Gruppe aus Welt- und Ordensklerikern mit umfangreichen Kenntnissen des Quechua und/oder Aymara erarbeitet worden⁵ und bildeten ab dem Moment ihrer Entstehung den offiziellen Corpus katechetischer Texte in besagten Sprachen. Ihren kanonischen Charakter erhielten sie durch die verbindliche Anordnung zu ihrem Gebrauch und durch das Verbot der Benutzung von katechetischen Texten, die vor dem III. Limense entstanden waren.⁶

Moderne Autoren wie Alan Durston sehen das III. Limense als einen deutlichen Bruch mit der bis dato vorherrschenden Missionspraxis im Vizekönigreich, denn dieses Konzil sei im Gegensatz zu den beiden vorigen (1551/52 und 1567) entscheidend von den Jesuiten und Vizekönig Francisco de Toledo geprägt worden, die 1568 bzw. 1569 in Peru eintrafen, während zuvor die Bettelorden maßgeblich Einfluss ausgeübt hätten. Gerade die Jesuiten hätten die missionarischen Methoden der Bettelorden kritisch beurteilt und seien darauf erpicht gewesen, Neuerungen einzuführen. Ergebnis des Konzils sei eine Umsetzung der Normen des Tridentinums hin zu vereinheitlichter Katechese und Sakramentspendung gewesen.⁷

de Oré: una aproximación, in: Oré, L. J. de (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano. Edición facsimilar dirigida por A. Tibesar*, O.F.M. Lima 1992, S. 46).

⁵ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame (Indiana) 2007, S. 86-90, 97f. Aus den erhaltenen Quellen geht lediglich hervor, dass das Übersetzerteam für Quechua aus drei Angehörigen des Weltklerus und einem Jesuiten bestand. Durston zufolge waren Vertreter der Bettelorden nur unwesentlich an der Übersetzungsarbeit selbst beteiligt und die Franziskaner im Speziellen überhaupt nicht (Vgl. ebd., S. 97-99). Ein Aufsatz des Jesuiten Enrique T. Bartra, der sich speziell mit den Autoren des Katechismus des III. Konzils von Lima beschäftigt, nennt zwar keinen einzigen Franziskaner als Autoren, lässt aber die Möglichkeit offen, dass Mitglieder verschiedener Orden in geringfügigem Maße an der Erstellung des Katechismus mitwirkten (Vgl. ders., *Los autores des catecismo del Tercer Concilio Limense*, in: *Mercurio Peruano*, Nr. 470 (1967), S. 359-372).

⁶ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 88f. Auch handschriftliche Abschriften der drei Handbücher wurden verboten, da auf diese Art und Weise Änderungen hätten eingeführt werden können, die nicht im Sinne des Konzils waren (Vgl. ebd., S. 101f). Allgemein gesprochen fallen die hier erwähnten sprachpolitischen Entwicklungen auf dem amerikanischen Kontinent im 16. Jahrhundert in eine Phase, in der in Europa die Vorrangstellung des Lateinischen (nicht nur) für die Bereiche der Katechese und Predigt infragegestellt wurde und eine Hinwendung zu den Volkssprachen erfolgte. Bezüglich der hier bestehenden Zusammenhänge und Konvergenzen siehe W. Oesterreicher, *Mission am Rande der Alten Welt und die Christianisierung Amerikas*, in: Hofmann, S./Wehrheim, M. (Hrsg.), *Lateinamerika. Orte und Ordnungen des Wissens. Festschrift für Birgit Scharlau*. Tübingen 2004, S. 27-43.

⁷ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 76. Siehe hierzu ferner J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima 2003, auf das in Einleitung und Conclusio dieser Arbeit näher eingegangen wird.

Dem ist entgegenzuhalten, dass das III. Limense die Beschlüsse des II. Limense anerkannte und für weiterhin gültig erklärte.⁸ Auch hatte das II. Limense bereits die Vereinheitlichung der Katechese und Sakramentenspendung geplant, dann aber entschieden, zunächst den Katechismus des Tridentinums abzuwarten.⁹ Vargas Ugarte sah die Besonderheit des III. Limense in seiner starken Legitimation, die sich aus der hohen Anzahl der teilnehmenden Bischöfe ergab, deren Mehrheit sich wohlgemerkt erst seit kurzer Zeit auf dem amerikanischen Kontinent befand und die Verhältnisse in den Kolonien somit kaum kannte, als das Konzil stattfand. Sie hätten daher weise gehandelt, indem sie die Beschlüsse des Vorgängerkonzils übernahmen. Substanzielle Neuerungen habe es in dieser Hinsicht kaum gegeben. Vielmehr liege der Hauptverdienst des III. Limense in der Erarbeitung der oben erwähnten Handbücher zur Vereinheitlichung der Katechese – eine Leistung, die das II. Limense seinerzeit nur gedanklich anstreben konnte.¹⁰

Vargas Ugarte ist sicherlich recht zu geben, was die Kontinuität der Konzilsbeschlüsse betrifft, sodass in dieser Hinsicht nicht von einem Bruch gesprochen werden kann, wie er in Durstons Schilderung zutage tritt. In Bezug auf die drei Handbücher des III. Limense ist Durston wiederum zuzustimmen, was sich insbesondere an der Analyse der Quechua-Texte festmachen lässt, wie in Abschnitt c) dieses Kapitels zu sehen sein wird.

Durston zufolge stieß die angeordnete Verwendung der drei Handbücher des Konzils bei den Bettelorden zunächst auf Ablehnung, was er darin begründet sieht, dass sie nicht an deren Erstellung mitgewirkt hatten, ihr Selbstverständnis in Peru aber sehr stark von der Seelsorge und der Mission geprägt war, in denen schließlich auch der Grund und die Berechtigung für ihr Dasein im Vizekönigreich bestanden. Erzbischof Mogrovejo berichtete dem Papst noch 1598 (also fünfzehn Jahre nach Abschluss des Konzils), dass die Bettelorden nach wie vor nicht die genannten Handbücher verwendeten. Letztlich scheint sie aber der vereinte Druck von Seiten der spanischen Krone und des Weltklerus dazu gebracht zu haben, sich mit besagten Handbüchern zumindest auseinanderzusetzen.¹¹

⁸ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, II,1/S. 122.

⁹ R. Vargas Ugarte (S.J.), *Concilios Limense (1551-1772). Tomo III (Historia)*. Lima 1954, S. 39. Einer der herausragenden Teilnehmer des II. Limense war der Franziskaner Fray Juan del Campo, der sich zum Zeitpunkt des Konzils bereits mehrere Jahre in Peru aufhielt und hohe Ämter in der Ordensprovinz bekleidet hatte. Laut Vargas Ugarte pflegte er den franziskanischen Geist und war über die Missstände im Vizekönigreich außerordentlich gut im Bilde (Vgl. ebd., S. 34).

¹⁰ R. Vargas Ugarte (S.J.), *Concilios Limense (1551-1772). Tomo III (Historia)*. Lima 1954, S. 94.

¹¹ Vgl. ebd., S. 103. Vor diesem Hintergrund gewinnt ein bislang nicht hinreichend geklärter Umstand an Relevanz: Tibesar und Cook behaupten, dass Luis Jerónimo de Oré selbst zum Übersetzerteam der drei Handbücher gehört habe, und verweisen auf zwei Zeugenaussagen, die Córdoba y Salinas in seiner Eigenschaft als apostolischer Notar aufnahm: Fray Buenaventura de Fuentes erklärte am 16.8.1621, Oré sei einer derjenigen gewesen, die das Konzil zum Übersetzen der katechetischen Texte ernannt habe. Oré habe daraufhin „viel übersetzt“. Die Aussage von Fray Diego Sánchez (vom 22.4.1620) erwähnt lediglich, dass Oré einer derjenigen gewesen sei, die im Rahmen des Konzils zur Anfertigung des Katechismus, der Sermonen und anderer Texte bestimmt wurden (Vgl. *Informaciones xuridicas*, fol. 28, 55v, in: Registro 35, BNL, C341; A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 78; N. D. Cook, *Luis Jerónimo de Oré*, S. 39). Demgegenüber hält Durston die Teilnahme Orés am Konzil für unwahrscheinlich, da sein Name nirgendwo in Dokumenten zu finden ist, die in direktem Zusammenhang mit der Erstellung der Handbücher stehen. Zudem würden franziskanische Quellen zur Übertreibung neigen, wenn es um die Leistungen ihrer Ordensmitglieder gehe. Oré selbst habe 1587 in einem Schreiben an König Philipp II. lediglich seine sprachwissenschaftlichen Werke über Quechua und Aymara sowie eine Predigtsammlung in diesen Sprachen erwähnt, nicht aber seine Beteiligung am III. Konzil von Lima. Außerdem sei Oré zu diesem Zeitpunkt noch sehr jung gewesen

Vor diesem Hintergrund sieht Durston das *Symbolo Catholico Indiano* des Franziskaners Oré als Versuch, den vom Konzil gesetzten Schwerpunkt der Katechese unter Benutzung einer vereinheitlichten Volkssprache mit der für die Bettelorden typischen stärkeren Gewichtung von Musik und Teilnahme an der Liturgie in Einklang zu bringen.¹² So orientierte sich Oré bei der Abfassung seiner Quechua-Texte in orthographischer, terminologischer und dialektaler Hinsicht auch weitestgehend an den Normen, die das III. Konzil von Lima durch seine Handbücher für den christlichen Diskurs auf Quechua etabliert hatte.¹³ Die Veröffentlichung des Werks an sich spricht außerdem dafür, dass Oré die Unterstützung hoher kirchlicher Würdenträger in Peru genoss.¹⁴ Teile davon erlangten schließlich sogar semikanonischen Status, als Auszüge des Werks durch Beschluss der Synode der Diözese Cuzco im Jahr 1601 Eingang in die Zusammenstellung katechetischer Texte fanden, die für die Arbeit der Priester des Weltklerus in den indigenen Pfarrgemeinden vorgesehen wurde.¹⁵

Das *Symbolo Catholico Indiano* besteht im Wesentlichen aus zwei Teilen:¹⁶ Der erste enthält grundlegende theologische Erwägungen, einen historisch-geographischen Abriss der Geschichte Amerikas und seiner Bewohner sowie Ausführungen über Theorie und Praxis der Missionsarbeit. Der zweite Teil bietet hingegen Texte für die praktische Anwendung in den indigenen Pfarreien, darunter in erster Linie sieben von Oré selbst verfasste Gesänge auf Quechua, an die sich eine Reihe von Katechismen, Gebeten und Litaneien in Quechua und mitunter auch in Aymara anschließen.

und erst kurz zuvor in den Priesterstand eingetreten, sodass ihm vermutlich der Rang und der institutionelle Rückhalt gefehlt hätten, um an der Erarbeitung der Handbücher mitzuwirken (Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 98, 148, 338). Wie immer dem auch gewesen sein mag: Wenn Oré tatsächlich am Konzil teilnahm, dann wäre ihm dies später eine nützliche Referenz für die Publikation seiner eigenen Werke gewesen; wenn nicht, dann darf man annehmen, dass er sich die für die Veröffentlichung nötige Reputation durch seine missionarischen Verdienste erworben hatte.

¹² Vgl. ebd., S. 152.

¹³ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 102f. Das Quechua der vom Konzil in Auftrag gegebenen Handbücher beruhte größtenteils auf dem Quechua der Cuzco-Region und trug wesentlich zur Entstehung und Verbreitung eines kolonialen Quechua-Standards bei (Vgl. ebd., S. 92f, 103, 106f.).

¹⁴ Vgl. ebd., S. 152.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 148. Teile des *Rituale seu manuale peruanum* wurden später ebenfalls von den Synoden der Bistümer Cuzco und Huamanga zum Gebrauch bestimmt (Vgl. ebd.). Heute existieren nur noch vier Exemplare des *Symbolo Catholico Indiano* (in Lima, Santiago de Chile, London und New York). Diese Knappheit deutet daraufhin, so Valerie Fraser, dass es tatsächlich seiner ursprünglichen Bestimmung als Handbuch für den missionarisch-seelsorgerischen Alltag zugeführt wurde, sodass die meisten Exemplare durch den alltäglichen Gebrauch mit der Zeit kaputt gegangen seien (Vgl. V. Fraser, *Sobre el mundo de los libros en el Perú colonial: a propósito del ejemplar del Symbolo Catholico Indiano de Luis Jerónimo de Oré en la Biblioteca Nacional del Lima*, in: Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú, 1996, Nr. 38, S. 35).

¹⁶ Der von Oré gewählte Titel seines Buches unter Verwendung des Wortes *symbolo* hängt mit der Bedeutung des spanischsprachigen Ausdrucks *símbolo de la fe* zusammen, womit das christliche Glaubensbekenntnis gemeint ist (Vgl. L. E. Tord, *Luis Jerónimo de Oré y el Symbolo Catholico Indiano*, in: Oré, L. J. de (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*. Edición facsimilar dirigida por A. Tibesar, O.F.M., Lima 1992, S. 24f). Auf dem Titelblatt des Buches wird darauf hingewiesen, dass es eine Erklärung der christlichen Glaubensgrundsätze enthalte, so wie sie aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Bekenntnis von Nicäa und dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis hervorgehen.

SYMBOLO
CATHOLICO INDIANO

NO, EN EL QVAL SE DECLARAN LOS
mysterios dela Fe contenidos en los tres Symbolos Catho-
licos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio.

CONTIENE ASSI MESMO VN A DESCRIP-
cion del nueno orbe, y de los naturales del. Y un orden de enseñarles la doctrina
Christiana en las dos lenguas Generales, Quichua y Aymara, con
un Confessionario breue y Catechismo dela communion.

TODO LO QVAL ESTA APPROBADO POR
los Reuerendissimos señores Arçobispo de los Reyes, y Obispos
del Cuzco, y de Tucuman.

COMPUESTO POREL PADRE FRAY LVYS
Hieronymo de Orè, predicador dela orden de sant Francisco, dela
prouincia de los doze Apostoles del Piru.

SANCTA MARIA SVC.



CON LICENCIA.

Impresso en Lima por Antonio Ricardo. Año 1598.

Acosta de Pedro Fernandez de Valenzuela.

Abb. 1 Titelseite des *Symbolo Catholico Indiano* (Lima, 1598)

Wenn sich Oré nun formal an die Normen für die Abfassung von Texten christlichen Inhalts auf Quechua hielt und für die Publikation seines *Symbolo Catholico Indiano* auch die Unterstützung des Weltklerus genoss, stellt sich doch eine Reihe von Fragen bezüglich der von ihm gesetzten inhaltlichen Schwerpunkte. Daher wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels erörtert, a) welches Indianerbild sich in Orés Werk erkennen lässt und wie es sich zu dem von José de Acosta (1540-1600), dem führenden Jesuiten im Peru seiner Zeit, verhält; b) ob und gegebenenfalls welche Unterschiede es zu den seelsorgerischen und missionarischen Bestimmungen des III. Limense gibt; c) welche Inhalte Oré in den von ihm komponierten Gesängen auf Quechua vermittelte und welche Schwerpunkte er bei der Auswahl der ebenfalls aufgenommenen liturgischen und katechetischen Texte setzte; und schließlich d) wie sich die hier dargestellte Art der

Mission und Seelsorge im Vergleich zu derjenigen der Franziskaner in Mexiko ausnimmt.

a) Orés Indianerbild

1554 in Huamanga als Sohn spanischer Eltern geboren wuchs Luis Jerónimo ebenso wie seine Geschwister mehrsprachig auf. Die Kinder wurden von indigenen Ammen betreut und lernten auf diese Weise neben Spanisch auch Quechua. Zudem unterrichtete der Vater Antonio de Oré alle seine Kinder in Latein. Luis Jerónimo wurde 1568 als Novize in das franziskanische Kloster von Cuzco aufgenommen.¹⁷ Später zog er nach Lima, wo er in den späten 1570ern seinen Abschluss an der Universität von San Marcos machte und 1581 von Erzbischof Toribio de Mogrovejo in Lima ordiniert wurde. Mitte der 1580er Jahre begann er seine Tätigkeit als Missionar im Colca-Tal im heutigen Süden Perus, wo er sich bis 1595 die meiste Zeit aufhalten sollte. In dieser Zeit verfasste er seine wichtigsten Manuskripte: das *Symbolo Catholico Indiano*, das *Rituale, seu manuale peruanum* sowie sprachwissenschaftliche Werke über das Quechua und das Aymara.¹⁸

In Orés *Symbolo* stößt man nach Lektüre der ersten sechs Kapitel, die theologischer Natur sind, gegen Ende des (versehentlich mit VIII bezeichneten) siebten Kapitels, das die geographische Lage der Neuen Welt, ihre Entdeckung sowie die Eroberung und Geographie Perus beschreibt, auch auf die ersten Äußerungen über die indigene Bevölkerung Perus:

„[...] los indios naturales de los Andes, los quales tienen mucha noticia de la fe Christiana, y desseo de recibir el bautismo, por el inconveniente de no querer salir ellos a sujetarse a los Españoles: ni dexarlos entrar a que se enseñoreen dellos,

¹⁷ Vgl. N. D. Cook, *Beyond the Martyrs of Florida: The Versatile Career of Luis Jerónimo de Oré*, in: *The Florida Historical Quarterly*, Vol. 71 (1992), Nr. 2, S. 170-172. Die Familie Antonio de Orés hatte insgesamt sechzehn Kinder, von denen gut die Hälfte geistliche Lebenswege wählten: Vier oder fünf Schwestern von Luis Jerónimo traten in den von ihrem Vater finanzierten und mitbegründeten Klarissenkonvent von Huamanga ein. Ferner wurden drei von Luis Jerónimos Brüdern ebenfalls Franziskaner: Pedro galt als erfolgreicher Missionar und wurde später *custodio* von Tierra Firme und *guardián* des Franziskanerklosters in Panama. Dionisio betreute verschiedene indigene Pfarrgemeinden in Cajamarca, Jauja, Collaguas und Cuzco. Antonio scheint wie sein Bruder Luis Jerónimo ein hervorragender Musiker und Sänger des gregorianischen Chorals gewesen zu sein (Vgl. ebd.).

Einen guten Überblick über Luis Jerónimos spätere Karriere, die ihn nach Europa, Florida und schließlich Südchile führte, findet sich in M. Errasti (O.F.M.), *América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI*. Santiago de Chile 1986, S. 373-388. Siehe auch M. Beyersdorff, *Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré*, in: Urbano, H. (Hrsg.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco 1993, S. 215-237.

¹⁸ Vgl. N. D. Cook, *Beyond the Martyrs of Florida*, S. 172-175. Cook geht im Gegensatz zu Durston davon aus, dass Luis Jerónimo de Oré am III. Konzil von Lima teilnahm und in irgendeiner Art und Weise an der Erstellung der vom Konzil in Auftrag gegebenen katechetischen Texte in indigenen Sprachen beteiligt war: „Members of the Third Church Council Meeting in Lima called on him, according to the testimony of other Franciscans, to help prepare a Quechua catechism. [...] Historians continue to debate the authorship of the combined catechism. [...] It is clear that Luis Jerónimo de Oré played a role in this important church effort, although the exact nature of the contribution is still under review“ (Vgl. ebd.). Der von Cook angeführte Aufsatz *Los autores del catecismo del Tercer Concilio Limense* von E. T. Bartra nennt Oré nicht explizit als Teilnehmer, lässt aber die Möglichkeit offen, dass mehrere andere namentlich nicht genannte Kleriker bei den Übersetzungen mithalfen (Vgl. E. T. Bartra (S.J.), *Los autores del catecismo*, S. 359-372).

nunca se les ha dado sino a muy pocos dellos: y no es pequeño inconveniente pues ellos no tienen suficientes cabeças que los puedan gobernar, regir y defender y tener imperio y dominio en ellos.¹⁹

Oré bescheinigt hier den Andenbewohnern den Wunsch, sich taufen zu lassen, räumt aber ein, dass bislang nur wenige dieses Sakrament empfangen hätten. Interessant ist nun die Begründung, die Oré für diesen Umstand angibt: Nicht etwa ein Mangel an Missionaren oder unzureichende Katechese der erwachsenen Indianer seien der Grund für die geringe Zahl der Taufen, sondern der Unwille der Indianer, sich den Spaniern zu unterwerfen oder sich von ihnen beherrschen zu lassen. Oré erklärt dem Leser außerdem, dass die Indianer selbst nicht genug Oberhäupter für ihre Leitung, Verwaltung und Verteidigung hätten. Er geht somit offenkundig davon aus, dass die Christianisierung einer Gesellschaft bestimmte hierarchische Herrschaftsstrukturen voraussetzt.

Oré reproduziert auf diese Weise einen Diskurs, den der Jesuit José de Acosta mit *De procuranda indorum salute* (1588), einer Abhandlung über die Evangelisierung der Bewohner der Neuen Welt, entscheidend geprägt hatte.²⁰ Acosta unterscheidet im Proömium dieses Werkes drei Typen von „Barbaren“. Der erste Typus weiche kaum vom „rechten Verstand“ und der Lebensweise des Menschengeschlechts ab, verfüge über ein stabiles Gemeinwesen mit Gesetzen, Städten und Verwaltung und zeichne sich vor allem durch den Gebrauch einer Schrift („litterarum celebris usus“) aus. Als Beispiel par excellence für diese Art von „Barbaren“ nennt Acosta die Chinesen, zählt aber auch die Japaner und den Großteil der Provinzen des indischen Subkontinents dazu.²¹ In einer zweiten Kategorie summiert Acosta Barbaren, denen es an einer Schrift und folglich an niedergeschriebenen Gesetzen wie auch an Wissenschaften mangle, die jedoch durch ein Gemeinwesen mit festen Verwaltungsstrukturen und -einrichtungen, dauerhaften Siedlungen, Militär mit entsprechenden Anführern und einem religiösen Kult von gewisser Festlichkeit gekennzeichnet sind. Hier verweist Acosta zunächst auf die Inka und Azteken, schließt aber auch kleinere Herrschaftsreiche und Fürstentümer mit ein, wie etwa die der Häuptlinge in Peru oder der Araukaner in Chile. Ihnen allen sei gemein, dass sie in Städten wohnten und nicht wie „wilde Tiere“ umherzögen,

¹⁹ L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 30/S. 137.

²⁰ José de Acosta (1540-1600) stammte aus der spanischen Stadt Medina del Campo, trat 1551 in die Jesuitenschule dieser Stadt ein und wurde im Alter von zwölf Jahren als Novize der Jesuiten in Salamanca aufgenommen. 1559 gründete er selbst eine Schule seines Ordens in Segovia und im selben Jahr begann er an der Universität von Alcalá de Henares Theologie und Kirchenrecht, aber auch Zivilrecht und Naturwissenschaften zu studieren. 1562 wurde er ordiniert, lebte danach bis 1565 in Rom. Auf eigenen Wunsch wurde er 1571 als Missionar in die Neue Welt entsandt. 1572 kam er in Lima an (Vgl. J. Alcina Franch, *Introducción*, in: Acosta, J. de (S.J.), *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid 1987, 8-10). 1576 wurde Acosta oberster Provinzial seines Ordens in Peru. Während dieses Jahres schrieb er die erste Fassung von *De procuranda indorum salute*. Das Werk wurde allerdings in Spanien zensiert, insbesondere im Hinblick auf Abschnitte, die Misshandlungen der indigenen Bevölkerung von Seiten der Spanier anklagten. Damit wurde das Fundament historischer Daten im Werk dünner, die Gesamtaussage blieb davon aber weitestgehend unberührt. Man gab Acosta Gelegenheit, das Werk entsprechend umzuarbeiten. 1586 erging die Druckerlaubnis, und die erste niedrige Auflage erschien 1588 in Salamanca (Vgl. L. Pereña, *Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización*, in: Acosta, J. de (S.J.), *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*. Madrid 1984, S. 15-27). Für weitere Informationen zu Acostas Biographie und Werken siehe auch M. M. Marzal (S.J.), *Acosta, José de (1540-1600)*, in: Pillsbury, J. (Hrsg.): *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Vol. II. A-L. Norman 2008, S. 11-15.

²¹ Vgl. J. de Acosta (S.J.), *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*. Por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda. Madrid 1984, S. 60-62.

außerdem Vorgesetzte und Richter hätten und Gesetze eingehalten würden.²² Die „Barbaren“ des dritten Typus schließlich hätten dagegen keine Gesetze, keine Könige, keine Verwaltung und kein Gemeinwesen. Es handele sich um „wilde Menschen“, die „Bestien“ ähnelten und kaum menschliche Gefühle hätten. Ohne festen Wohnsitz zögen sie fast völlig nackt umher, und ihre Behausungen glichen Höhlen oder Viehställen. Sie täten nichts anderes als Blut zu vergießen und äßen Menschenfleisch. Von barbarischen Völkern dieser Art gäbe es unzählige in der Neuen Welt; als Beispiele nennt Acosta hier die Chunchos, Chiriguanos und Moxos sowie brasilianische Stämme und die Ureinwohner Floridas.²³

In neunten Kapitel seines *Symbolo Catholico Indiano* scheint Oré (der zu verstehen gibt, dass er neben vielen anderen Autoren auch Acosta gelesen hat) genau dieses Schema vor Augen gehabt zu haben. Er vergleicht die Indianer Perus mit anderen Völkern und verortet sie schließlich auf einer mittleren Stufe:

„[...] ay muchas gentes que con grandes ventajas exceden a los Indios en entendimiento, en pulicicia, en limpieza de costumbres, en observancia de leyes, en color y estatura de cuerpos, y en otras cosas. Otras muchas naciones ay que es y igual y tan buena la nacion de los indios, como todas ellas. Y otras excede y aventaja tanto y mas que los Españoles a los indios, y se pudieran preciar de aver tenido por principes y reyes a los Ingas legisladores deste reyno; q[ue] para ellos y su deshorden, rusticidad, y ninguna policia les uvieran sido lo que Solon a los Athenienses.“²⁴

Acosta empfahl für jeden der drei Barbarentypen eine jeweils angemessene Evangelisierungsstrategie: Die Barbaren des ersten Typus könne man ungefähr so evangelisieren wie die Apostel es in der Antike mit den Römern, Griechen und übrigen europäischen Völkern getan hatten: „Hae gentes [...] tamen ad salutem Evangelii non aliter fere vocandae sunt, quam olim ab Apostolis graeci et romani caeterique Asiae

²² Vgl. ebd., S. 62-64.

²³ Vgl. ebd., S. 66. Acosta brachte Teile dieser Erwägungen über die Barbaren auch in seiner *Historia natural y moral de las Indias* (1590) ein. Vgl. die Abschnitte I,25, IV,2 und VI,11. In Abschnitt VI,19 legt Acosta eine Beschreibung von drei nur für Amerika gültigen Kategorien von politischer Verfassung und Lebensweise vor. Dabei fällt der im Proömium von *De procuranda indorum salute* geschilderte erste Barbarentypus (Barbaren mit Schriftkultur) weg. Stattdessen unterteilt er den zweiten Barbarentypus in zwei Unterkategorien: „El primero y principal, y mejor, ha sido de reino o monarquía, como fué el de los Ingas, y el de Motezuma, aunque éstos eran en mucha parte, tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos“. Der dritte Typus entspricht wieder dem der wilden, nicht sesshaften Barbaren (Vgl. J. de Acosta (S.J.), *Historia natural y moral de las Indias. Edición de José Alcina Franch*. Madrid 1987, S. 418). Acosta greift bei der Beschreibung des dritten Typus auf das Konzept des Kannibalismus zurück. In Europa kursierten spätestens seit der Antike Vorstellungen von Menschenfressern, die ebenso wie andere altbekannte Ideen in die Neue Welt projiziert wurden. Ebenfalls seit der Antike diente Kannibalismus zur Abgrenzung gegenüber dem Fremden und zur Definition des „Wilden“, „Primitiven“ und „Barbarischen“. Der Kannibalismusvorwurf diente vor diesem Hintergrund zur Stigmatisierung und oft auch als Argument für die Rechtfertigung der gewaltsamen Unterwerfung bestimmter Bevölkerungsgruppen. Beispielsweise gestattete Königin Isabella von Kastilien 1503 per Gesetz die Versklavung der kriegerischen Kariben auf den Antillen mit der Begründung, dass es sich um Menschenfresser handelte (Vgl. A. Menninger, *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492-1600*. Stuttgart 1995, S. 116; siehe außerdem H. Peter-Röcher, *Mythos Menschenfresser. Ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen*. München 1998). Die Existenz von Kannibalismus wurde vielfach angezweifelt. Durch eine Reihe seriöser Zeugnisse ist anthropophages Verhalten in bestimmten Zusammenhängen jedoch sicher belegt (Vgl. P. Brown/D. Tuzin (Hrsg.), *The Ethnography of Cannibalism*. Washington D.C. 1983).

²⁴ L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 38/S. 153.

atque Europae populi“.²⁵ Demgegenüber müsse man die Barbaren des dritten Typus überhaupt erst einmal zu Menschen machen und sie zu diesem Zweck wie Kinder unterrichten. Sollten sie sich aber dagegen sträuben, müsse man sie mit Gewalt zwingen, den Widerstand gegen das Evangelium aufzugeben und von den Wäldern in die Städte überzusiedeln.²⁶ Dazwischen befindet sich die Strategie für die Barbaren der zweiten Kategorie, in der Acosta die einst unter der Herrschaft der Inka stehenden Völker der Anden verortet. Als Hindernis für ihre Evangelisierung macht er –neben einer Reihe von abartigen Sitten und Gebräuchen– das Fehlen einer übergeordneten mächtigen Autorität aus. Zur erfolgreichen Bekehrung dieser Barbaren ebenso wie zur Aufrechterhaltung des christlichen Glaubens unter ihnen sei es daher erforderlich, die betreffenden Völker unter die Herrschaft von christlichen Fürsten und Verwaltungsbehörden zu stellen: „merito his praefici, qui inter tales ad vitam christianam transierint, christianos principes et magistratus, cum res ipsa deponit tum Ecclesiae auctoritas praecipit“.²⁷ Und ebendies ist es, was auch Luis Jerónimo de Oré andeutet, wenn er davon spricht, dass die Indianer nicht genug Oberhäupter hätten.

Acosta gab mit seiner Typologisierung ‚der Barbaren‘ eine Antwort auf die damals relevante Frage, *ob* die Indianer im vollen Sinne Menschen seien. Allerdings wurde das Menschsein, wie Prien bemerkt, vollkommen „unkritisch von der iberischen Zivilisation her verstanden“, und Acosta klassifizierte die Indianer daher nach dem Grad ihrer Abweichung vom europäischen Standard.²⁸ Seine missionarischen Empfehlungen spiegeln den breiten Konsens des 16. Jahrhunderts wieder, dass die Indianer erst einmal zu „vollen Menschen“ herangezogen werden müssten. Sie sollten lernen wie „Menschen“ zu leben, bevor man Christen aus ihnen machen konnte.²⁹ Die angemessene menschliche Lebensweise wurde damals mit dem Begriff *policía* beschrieben,³⁰ und galt dem III. Konzil von Lima als notwendige Grundlage für die Annahme des christlichen Glaubens.³¹ In Abschnitt V,4 *Ut indi politice vivere instituantur* ist genau beschrieben, was nach Auffassung des Konzils alles zu der „politischen“ Lebensweise gehörte, die den Indianern vermittelt werden sollte: Zum Kirchenbesuch müsse man „gewaschen, sauber und ordentlich“ sein, die Frauen sollten ihre Hüften nicht bedecken, in den Häusern sollten Tische zum Essen und Betten zum Schlafen benutzt werden, die Häuser sollten nicht zugleich als Viehställe genutzt und

²⁵ Vgl. J. de Acosta (S.J.), *De procuranda indorum salute*, Prooemium/S. 62.

²⁶ Vgl. ebd., S. 68.

²⁷ Vgl. ebd., S. 64

²⁸ Vgl. H.-J. Prien, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 212f. Er fügt hinzu: „Die weitgehende Unkenntnis des indianischen Wesens und die unbedachte Abwertung des mythischen Weltverständnisses als primitiv verhinderten eine Korrektur der Fragestellung in Richtung darauf, was man tatsächlich hätte ergründen müssen, nämlich nicht ob, sondern auf welche Weise die Indianer Menschen sind.“ (Vgl. ebd.).

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. P. Borges (O.F.M.), *Métodos Misionales en la Cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid 1960, S. 203f. Das Konzept der *policía* hat im deutschsprachigen Raum seine Entsprechung in der „Policey“. Siehe hierzu etwa P. Blickle/P. Kissle/H. R. Schmidt (Hrsg.), *Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raumes in Oberdeutschland*. Frankfurt am Main 2003 oder K. Härter (Hrsg.), *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft*. Frankfurt am Main 2000.

³¹ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca 1990, S. 224-227.

überhaupt in einem ordentlichen, sauberen und schmuckvollen Zustand gehalten werden.³²

Prien hat darauf hingewiesen, dass die Missionare des 16. Jahrhunderts mit ihrer Idee der Menschenbildung und Mission noch vom scholastischen Zweistöckwerkd Denken beeinflusst waren, in dem das Naturgesetz als unteres und das geistliche (christliche) Gesetz als oberes Stockwerk begriffen wurden. „Je bruchstückhafter das indianische Verständnis des Naturgesetzes ist, so wie die Missionare es in christlich-abendländischer Tradition verstanden, desto mehr Menschenbildung ist erforderlich, um das Ziel der Bekehrung zu erreichen“.³³

Um die Indianer nun in diesem Sinne auf das Niveau „menschlicher Gesellschaften“ anzuheben, sahen die Spanier in vielen Fällen die Notwendigkeit, sie aus ihren verstreuten Wohnsitzen in Dörfer nach iberischem Vorbild umzusiedeln.³⁴ Bereits bei der Kolonisierung der Antillen hatten die Spanier Versuche unternommen, die Indianer umzusiedeln, was in manchen Fällen brutal erzwungen wurde, in anderen aber durch Überzeugungsarbeit bei den Häuptlingen erreicht wurde. Das Programm kam jedoch noch im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts zum Erliegen, einerseits aufgrund der hohen Mortalität der Indianer infolge der von den Spaniern eingeschleppten Krankheiten, andererseits wegen des Interessenkonflikts mit der parallel geforderten Zwangsarbeit.³⁵ Nach der Eroberung Neuspaniens wurden auch dort wieder Reduktionsversuche vorgenommen, bei denen zunächst neben den Priestern für die missionarisch-seelsorgerischen Belange weltliche Spanier für Verwaltungsaufgaben eingesetzt wurden. Die Größe des Territoriums und die Knappheit an spanischen Verwaltern führten jedoch dazu, dass man letztere abzog und ihre Aufgaben den indianischen Häuptlingen und Oberen überließ, nachdem man zu der Ansicht gelangt war, dass man sie durchaus damit betrauen könne.³⁶ Infolge der Eroberung des Inka-Reiches gewann die spanische Krone zunehmend ein positiveres Bild von den politischen und organisatorischen Fähigkeiten der Indianer. Dies trug dazu bei, dass das anfängliche Konzept des engen Zusammenlebens von Spaniern und Indianern in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in sein Gegenteil verkehrt wurde:

„Lebten in der ersten Phase mehrere Spanier in der Reduktion und in der zweiten Phase der ‚regidor‘, der Priester und oft auch der ‚encomendero‘, so wurde in der dritten Phase dem Kommendenbesitzer verboten, in den ‚pueblos‘ seiner Kommende selbst zu wohnen, um die gute Behandlung der Indianer zu

³² Vgl. ebd. Der Originaltext des Kapitels V,4 lautet: „Cum vita Christiana et divina quam fides evangelica docet exigit naturali ratione atque homine non indignam vivendi consuetudinem cumque secundum apostolum prius animale sit deinde quod spirituale, illud vehementer parochis omnibus cæterisque ad quos Indorum cura spectat commendandum duximus ut imprimis dent operam sedulam ut ferinis atque agrestibus moribus depositis humanis ac politis institutis Indi assuefiant cuius generis sunt, ut ad templa non sordidi atque incompositi sed loti et pexi et mundi veniant, ut feminæ caput velamine aliquo iuxta Pauli apostoli institutionem tegant, ut domi mensas cibo, lectos somno capiando adhibeant, ut domus ipsæ non caulas pecudum, sed hominum habitationem ordine, munditia, decore referant ac si quæ sunt alia eius modi, quæ sane non violento at molesto imperio sed paterna potius cura et gravitate peragantur.“ Fünfzehn Jahre zuvor hatte bereits das II. Limense eine entsprechende Verordnung erlassen: „*Constitutio 112: Quod parochi curent indos docere politice vivere*“ (F. Mateos (S.J.), *Segundo Concilio Provincial Limense 1576. Pars altera*, S. 604f).

³³ Vgl. H.-J. Prien, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 211f, 214.

³⁴ Vgl. ebd., S. 215.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. ebd., S. 215f.

gewährleisten und „unter dem Aspekt der Christianisierung“ von den Spaniern ausgehende „schädliche“ Einflüsse zu vermeiden.“³⁷

In Peru wurde ein umfassendes Programm zur Reduktion der indigenen Bevölkerung erst von Vizekönig Toledo in die Wege geleitet und umgesetzt. Zu Beginn seiner Amtszeit waren die missionarischen Fortschritte in Peru im Vergleich zu Mexiko noch relativ gering.³⁸ Toledo veranlasste die Umsiedlung der indigenen Bevölkerung aus zerstreuten Gehöften in kleine Dörfer von jeweils bis zu 500 tributpflichtigen männlichen Indianern mitsamt ihren Familien. Die Gesamteinwohnerzahl eines solchen Dorfes dürfte sich auf ungefähr 2500 bis 3000 Personen belaufen haben.³⁹

Die Bevölkerung der Zentralanden hatte stets über das Weide- und Ackerbauland verteilt gelebt und sich mit ihrer Form der Streusiedlung optimal an das bergige Terrain, die starke Verdichtung unterschiedlicher Klimazonen auf engem Raum und die Verfügbarkeit lokaler Ressourcen angepasst. Auch als in vorspanischer Zeit bevölkerungsreichere Zentren und Städte entstanden, änderte dies an der verstreuten Siedlungsweise der Landbevölkerung nichts.⁴⁰ Die Zweckmäßigkeit dieser Streusiedlung wurde von den spanischen Behörden verkannt und das von ihnen durchgeführte Umsiedlungsprogramm hatte zur Folge, dass die optimale Versorgung der Bevölkerung nicht mehr gesichert war. Die Entfernungen mancher umgesiedelter Familien zu ihren Feldern waren zu groß, als dass eine angemessene Bewirtschaftung hätte stattfinden können. Das Niveau der Selbstversorgung nahm ab. Zudem begünstigte die konzentrierte Siedlungsstruktur der Reduktionen nicht nur die Verbreitung von Krankheiten, sondern erhöhte auch die Zahl der Opfer bei Katastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen und Bränden. Die Indianer unternahmen daher immer wieder teils erfolgreiche Versuche, sich auch außerhalb der ihnen von den Spaniern zugewiesenen Dörfer anzusiedeln, und kehrten so in manchen Fällen zu der vorspanischen Streusiedlung zurück, die eine bessere Nutzung der vorhandenen Ressourcen gestattete.⁴¹ Daneben gab es in den südlichen Zentralanden aber auch ein indigenes

³⁷ Ebd., S. 216; Hervorh. i. Orig. Prien fasst hier drei von Borges ausführlicher beschriebene Phasen der Reduktion zusammen: 1) antillanische Periode (1503-1530), 2) Reduktionsgründungen auf dem Festland (1530-1548) und 3) definitive Phase der Reduktionen (ab 1548). (Vgl. P. Borges (O.F.M.), *Métodos Misionales en la Cristianización de América*, S. 216-238.)

³⁸ Vgl. H.-J. Prien, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 216f. Toledos Reformprogramm betraf neben der Neuordnung der indigenen Siedlungsstruktur im Vizekönigreich die gesamte Wirtschaft und bedeutete ein erhebliches Maß an staatlicher Kontrolle, das die spanisch-keolische Elite nur aufgrund der politisch und wirtschaftlich instabilen Verhältnisse, die die vorigen Jahrzehnte geprägt hatten, akzeptierte, später jedoch allmählich in ihrem Sinne zu umgehen verstand (Vgl. K. J. Andrien, *Spaniards, Andeans, and the Early Colonial State in Peru*, in: ders./Adorno, R. (Hrsg.), *Transatlantic encounters: Europeans and Andeans in the sixteenth century*. Berkeley & Los Angeles 1991, S. 121-148).

³⁹ Vgl. D. W. Gade/M. Escobar, *Village Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru*, in: *Geographical Review*, Vol 72 (1982), Nr. 4, S. 432.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 430, und J. H. Steward/L. C. Faron, *Native Peoples of South America*. New York, Toronto, London 1959, S. 56-58.

⁴¹ Vgl. D. W. Gade/M. Escobar, *Village Settlement*, S. 434, 440, 442, 448f. Die Siedlungsmuster, die sich zur Mitte des 20. Jahrhunderts hin in den Zentralanden beobachten ließen, spiegeln diese Entwicklungen wieder: „Broadly speaking, four basic patterns of settlement are found throughout the whole Andean region: (1) The dispersed or open community, in which each family occupies a house in the midst of its cultivable land. The houses may be relatively closely grouped or may be a quarter of a kilometer or more apart. (2) The ‘nucleated’ community, which is a true village from which the people go out to their fields. (3) The third type of settlement, which is, in reality, a combination of the first two. One part of the community may be concentrated at one end of the community land, while the rest of the inhabitants reside in houses, separated and widely dispersed over a large section of the

Ordnungsprinzip, dessen Fortbestand für die Spanier offenbar unproblematisch war: das Prinzip der Dualität, die sich sowohl in der Organisation aller Angehörigen einer Dorfgemeinschaft in zwei Gruppen äußerte als auch in deren räumlicher Trennung innerhalb des Dorfes durch eine imaginäre Linie, die im Idealfall über die zentrale Plaza verlief. Die Bewohner dieser beiden *saya* genannten Hälften standen während der Messen in unterschiedlichen Teilen der Kirche, waren in je eigenen Laienbruderschaften organisiert und feierten bisweilen bestimmte Festtage des christlichen Kirchenjahres ohne die Angehörigen der anderen *saya*.⁴²

Die Planung der Reduktionen durch die Spanier erfolgte nach einem anderen Kriterium: Bis zu 500 tributpflichtige Indianer mitsamt ihren Familien galten als eine Anzahl, die ein einzelner Priester noch in angemessener Art und Weise unterrichten und betreuen konnte.⁴³ Für die Missionare bedeuteten die neuen Dörfer natürlich eine Erleichterung, da sie nun mehr Indianer an ein und demselben Ort kontinuierlich betreuen konnten und nicht ständig umherziehen mussten.⁴⁴ Das III. Konzil von Lima empfahl seinerseits 400 tributpflichtige Indianer je Priester.⁴⁵

Luis Jerónimo de Oré folgte in seinem *Symbolo Catholico Indiano* dieser Empfehlung und gab zu verstehen, dass man mit „unglaublicher Sorgfalt und Arbeit“ allerhöchstens 600 tributpflichtige Indianer betreuen könne.⁴⁶ Wie bereits erwähnt hatte er Mitte der 1580er Jahre im Colca-Tal im heutigen Süden Perus seine Arbeit als Missionar begonnen. Das in der Nähe von Arequipa gelegene Tal war Teil der Provinz Collaguas, die neben dem Tal auch die es umgebende Hochebene umfasste und als administrative Einheit 1565 von Seiten des Gouverneurs Lope García de Castro geschaffen worden war.⁴⁷ In den Jahren 1571-1574 hatte der Corregidor Lope de Suazo die verstreuten Siedlungen der Indianer zu 24 Dörfern zusammengefasst.⁴⁸ Somit profitierte Oré bereits von den unter Toledo vorgenommenen Reduktionen und wird aus eigener Erfahrung zu besagter Einschätzung gelangt sein.⁴⁹ Die Reduktion gestattete es

community lands. (4) The towns, the majority of which are of Spanish origin [...] From historical evidence and logical analysis, one is led to conclude that all four types were present in Inca times and all are, perhaps, even of earlier origin.“ (B. Mishkin, *The contemporary Quechua*, in: Steward, J. H. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. *The Andean Civilizations*, Washington D.C. 1946, S. 439).

⁴² Vgl. N. D. Cook/A. Parma, *People of the Volcano: Andean Counterpoint in the Colca Valley of Peru*. Durham 2007, S. 105-107.

⁴³ Vgl. D. W. Gade/M. Escobar, *Village Settlement*, S. 432.

⁴⁴ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 49f. In der von Fray Mateo de Jumilla durchwanderten Provinz Cajamarca soll es nach Angaben der *Relación de los principios* vor der Reduktion über 500 kleine Siedlungen gegeben haben, die ungefähr im Abstand von einer halben bis zu einer ganzen *legua* voneinander entfernt gelegen waren (Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 476). Die Real Academia Española definiert eine *legua* folgendermaßen: „Nach Ländern und Regionen variierendes Wegemaß, das durch den Weg definiert ist, der für gewöhnlich in einer Stunde gelaufen werden kann, und das im alten spanischen System 5572,7 m entspricht“. (Vgl. DRAE [CD-ROM]).

⁴⁵ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense*, III,11/S. 172.

⁴⁶ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 61/S. 199f.

⁴⁷ Vgl. N. D. Cook/A. Parma, *People of the Volcano*, S. 81. Sie grenzte im Osten an das *corregimiento* Canas y Canchis, im Nordwesten an Condesuyos, im Westen an Camaná, im Süden an Arequipa, im Südosten an Lampa und im Nordosten an Chumbivilcas (ebd.).

⁴⁸ Vgl. N. D. Cook, *The Corregidores of the Colca Valley, Peru: Imperial Administration in an Andean Region*, in: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 60 (2003) Nr. 2, S. 420-422.

⁴⁹ Oré hebt an anderer Stelle die Erleichterung der Missionsarbeit durch die Reduktionen hervor: „do[n] Fra[n]cisco d[e] Toledo por aver hecho las reducciones d[e] muchos pobleuelos ju[n]ta[n]dolos en uno, y hazie[n]do dellos buenos pueblos grandes en todas las provincias. Y assi ay mejor comodidad pa[ra] dotrinarlos q[ue] ento[n]ces, por estar ju[n]tos los indios e[n] su reduccio[n] a asistir el cura

ihm, sich einer kontinuierlichen (anstelle einer nur sporadischen) Katechese und Seelsorge bei einer großen Gruppe von Indianern an einem Ort zu widmen, ohne wie noch Fray Mateo de Jumilla und andere seiner Vorgänger fortwährend ganze Provinzen durchwandern zu müssen.

Die indigene Bevölkerung des Colca-Tals war auch in den vorausgegangenen Jahrzehnten von Franziskanern missioniert worden, die teils auf eigene Initiative, teils auf das Betreiben spanischer Encomenderos hin in die Provinz Collaguas gekommen waren, dies jedoch stets in der Annahme, dass sie nur vorübergehend die ihnen zugewiesenen Gemeinden betreuen würden, um sie nach Abschluss einer ersten Evangelisierungsphase an den Weltklerus abzutreten.⁵⁰

Als nun Lope Suazo die Reduktionen vornahm, übertrug Vizekönig Toledo den Franziskanern die indigenen Pfarrgemeinden in der Provinz Collaguas zur dauerhaften Betreuung.⁵¹ Toledo erteilte diese Anordnung in der Absicht, eine fortwährende Betreuung der indigenen Bevölkerung zu gewährleisten, die in vielen Gegenden des Vizekönigreiches bis dato nicht gegeben war, und setzte sich damit über den Willen des Erzbischofs und den der franziskanischen Ordensoberen, die gerade die permanente Seelsorge durch ihre Mönche abgelehnt hatten, hinweg.⁵² Doch bald nach der Rückkehr des Vizekönigs nach Spanien im Jahr 1581 erteilte der franziskanische Generalkommissar für Peru, Jerónimo de Villacarrillo (1574-1584), die Anordnung, alle Pfarreien in der Provinz Collaguas dem Bischof von Cuzco zu überlassen, damit er sie mit Angehörigen des Weltklerus ausstatten könne.⁵³ Die Indianer waren mit dem Personalwechsel äußerst unzufrieden und legten Beschwerde bei den Behörden ein.⁵⁴ Ihre Häuptlinge erhoben eine Reihe von Vorwürfen gegen die Priester, die ihnen der Bischof von Cuzco gesandt hatte: Sie beteiligten sich am Handel mit Kleidung und am Transport von Vieh und Wein, und sie würden übermäßig viel Geld für die Spendung

d[e] ordinario co[n] ellos: pa[ra] co[n] su prese[n]cia y asiste[n]cia d[es]hazer lo natural d[e] sus inclinaciones, porq[ue] son muy dados a borracheras y vicios, y aunq[ue] hasta aora han sido muy inclinados ala idolatria d[e] sus Guacas, y d[e]l sol, y d[e]la luna, ya esto va perdief[n]do y reyna solo el no[n]bre de Chr[ist]o en toda esta tierra“ (L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 42/S. 161).

⁵⁰ Vgl. N. D. Cook, „Tomando posesión“ *Luis Gerónimo de Oré y el retorno de los franciscanos a las doctrinas del Colca*, in: Flores Espinoza, J./Varón Gabai, R. (Hrsg.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y. Band II*. Lima 2002, S. 890f.

⁵¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 66. „tengan las dichas doctrinas y curatos los Religiosos de la orden de san francisco segun y dela manera que lo ordeno por las nuebas tassas el dicho don francisco de toledo“. (Vgl. Real cédula an den Vizekönig von Peru, Marques de Cañete, bezüglich der Doktrinen von Collaguas. Madrid, 6.1.1594, in: ASFL, Registro 13, fol. 563).

⁵² Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 51. Tibesar gibt auf den Seiten 52-71 einen Überblick über alle indigenen Pfarrgemeinden, die die Franziskaner seit der Regierungszeit Toledos in ganz Peru dauerhaft betreuten.

⁵³ Vgl. ebd., S. 66.

⁵⁴ In einem Bericht des Corregidors dazu heißt es: „Solían tener a cargo las doctrinas destes pueblos de los Collaguas los frailes de San Francisco [...] hasta que puede haber dos años que dejaron las doctrinas y se fueron a sus conventos, por orden de fray Gerónimo Villacarrillo, su comisario, y los indios se sintieron mucho, y tanto, que cada día lloran por los padres de San Francisco y tienen tanta ley con ellos, que los aman y adoran entrañablemente, e han procurado con todas sus fuerzas que vuelvan a tomar estas doctrinas. Vinieron en lugar de los frailes clérigos del orden de San Pedro: no son tan aceptos como los frailes“. (J. de Ulloa Mogollón, *Relación de la Provincia de los Collaguas para la discrepción de las Indias que su magestad manda hacer* (1586), in: Jiménez de la Espada, M., *Relaciones geográficas de Indias – Perú*. Madrid 1965, S. 332). Für eine detaillierte Analyse des Falls unter Berücksichtigung der unterschiedlichen, daran beteiligten Interessengruppen siehe M. N. Marsilli, *"I Heard It through the Grapevine": Analysis of an Anti-Secularization Initiative in the Sixteenth-Century Arequipan Countryside, 1584-1600*, in: *The Americas* 61 (2005) Nr. 4, S. 647-672.

der Sakramente verlangen. Damit handelten die betreffenden Priester klar entgegen den Bestimmungen der limenischen Konzile.⁵⁵ Die Beschwerden gelangten bis zu Fernando Torres y Portugal, Conde de Villar, der von 1585 bis 1589 das Amt des peruanischen Vizekönigs bekleidete. Er befahl dem franziskanischen Provinzial Fray Hernando Majuelo (1583-1586), in den Yanqui-Collaguas genannten Teil der Provinz wieder franziskanische Mönche zu senden.⁵⁶ Mit der Durchführung dieses Auftrags wurden Luis Jerónimo de Oré als franziskanischer Bevollmächtigter, der Klostervorsteher Luis de San Gil sowie weitere Mönche beauftragt, die am 15. September mit der Übernahme der Pfarreien begannen.⁵⁷ Die Übernahme von Lari scheiterte zunächst am Widerstand eines Priesters des Weltklerus.⁵⁸ Für Oré begann damit eine äußerst wichtige Phase seiner Karriere, denn neben seiner Arbeit als juristischer Vertreter seines Ordens vor Ort war er Gemeindepfarrer in Coporaque, der ehemaligen Inka-Bezirkshauptstadt, und als solcher widmete er sich der Katechese und der Sakramentenspendung bei den Indianern. In den folgenden Jahren erweiterte er seine Kenntnisse des Quechua und vor allem des Aymara. Das *corregimiento* Collaguas bot ihm diese Möglichkeit, da seine indigene Bevölkerung etwa zu gleichen Teilen aus Quechua- und Aymara-Sprechern bestand.⁵⁹

Spätestens in dieser Zeit wird er zu der Überzeugung gelangt sein, dass Spanier und Indianer von unterschiedlichen „Temperamenten“ gekennzeichnet sind, wie er im *Symbolo Catholico Indiano* zu verstehen gibt:

„Que al fin aunque los Españoles mal considerados tengan rigurosa condicion con los indios que estan ya conquistados , y totalmente contraria a la suya (porque los Españoles son colericos y ellos flegmaticos, y assi son diversas inclinaciones las de los unos y de los otros) pero han sido venturosos los indios en aver recebido dellos la fe catholica y doctrina Christiana limpia y pura de errores y sectas falsas [...]“⁶⁰

Oré bezeichnet hier die Indianer als Phlegmatiker, während er den Spaniern ein choleraisches Wesen zuschreibt. Bei dieser Charakterisierung greift Oré, wie viele seiner Zeitgenossen, auf die so genannte Temperamentenlehre zurück. Diese hatte mit der Viersäftelehre des Hippokrates im fünften Jahrhundert v. Chr. ihren Ausgang

⁵⁵ Vgl. N. D. Cook, „*Tomando posesión*“, S. 895f.

⁵⁶ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 67, und *Requerimiento y notificacion que el Ilustrisimo y Reverendisimo Señor Obispo del Cuzco, Fray Gregorio de Montalvo, mando hazer al Reverendo Padre Fray Hernando de Trexo*, Guamanga, 13.11.1590, in: ASFL, Registro 13, fol. 497-500.

⁵⁷ Vgl. N. D. Cook, *Beyond the Martyrs of Florida*, S. 175.

⁵⁸ Vgl. N. D. Cook, „*Tomando posesión*“, S. 897f. Damit waren nicht alle Indianer zufrieden gestellt, sodass ein paar Häuptlinge weiter protestierten, bis García Hurtado de Mendoza, peruanischer Vizekönig von 1589 bis 1596, den Franziskanern 1590 befahl, auch die indigenen Pfarrgemeinden in Lari-Collaguas wieder zu übernehmen. Dies war keineswegs im Sinne des Bischofs von Cuzco, der von den Franziskanern verlangte, die entsprechenden Pfarreien wieder abzutreten. Der franziskanische Provinzial von Peru, Hernando de Trejo erwiderte darauf, dass die Franziskaner gerne bei der Evangelisierung der Indianer hülften, aber keine Pfarrgemeinden dauerhaft übernehmen wollten. Sie hätten dies nur auf ausdrückliche Anordnung des Vizekönigs getan und weil die fraglichen Pfarreien dem König gehörten, der den Orden unterstütze. Letztlich scheint man übereingekommen zu sein, dass die Priester des Bischofs für die Pfarrgemeinden in Gebieten der *encomenderos* und die Franziskaner für diejenigen des Königs zu sorgen hatten. Die Provinz blieb daher fortan zwischen dem Orden und dem Weltklerus geteilt (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 67f).

⁵⁹ Vgl. V. D. Cook, „*Tomando posesión*“, S. 902f.

⁶⁰ L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 30/S. 137.

genommen, wurde dann von Galen, dem griechischen Arzt im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, wieder aufgegriffen und wies von da an eine beachtliche Kontinuität als vielfältiges Deutungsinstrument auf. In der Annahme, dass Körper und Geist eng miteinander verknüpft sind, diente die Temperamentenlehre zur Erklärung eines Großteils der persönlichen Eigenschaften eines Menschen wie etwa seines Charakter, seiner Krankengeschichte, seiner Vorlieben, seiner Erscheinung und seines Verhaltens. Dies alles ergab sich aus der jeweiligen Zusammensetzung der vier Flüssigkeiten Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle im Körper eines Menschen. Eine choleriche Grundveranlagung erklärte man sich mit einem permanenten Übermaß an gelber Galle, während ein hoher Teil an schwarzer Galle Melancholiker hervorbrachte. Ein verhältnismäßig hoher Anteil an Blut oder Schleim kennzeichnete den Sanguiniker bzw. den Phlegmatiker. Einflussnahme war in gewissem Maße möglich, da z. B. unterschiedliche Nahrungsmittel die Gesamtzusammensetzung der vier Säfte in dieser oder jener Art und Weise beeinflussen konnten, mit entsprechenden Folgen für den Gemüts- oder gesundheitlichen Zustand des Menschen.⁶¹ Ebenso hatte Galen bereits erklärt, dass die natürliche Umgebung und das Klima einer Region dazu führten, dass eine bestimmte Temperamentenkonstitution mit besonderer Häufigkeit unter den Bewohnern der fraglichen Gegend anzutreffen sei, womit er Unterschiede zwischen Europäern und Asiaten erklärte.⁶²

Als die Spanier schließlich Teile der Neuen Welt eroberten, bestand zwar Konsens über die Gültigkeit der Temperamentenlehre, aber keineswegs über die Klassifizierung der Indianer nach deren Regeln. Während beispielsweise der für seinen Einsatz für die Indianer bekannte Dominikaner Bartolomé de las Casas (1484-1566) argumentierte, dass die Einwohner Amerikas aufgrund des dort vorherrschenden gesunden und gemäßigten Klimas über eine außerordentliche Auffassungsgabe und Intelligenz verfügten, pflegten viele spanische Siedler stets das Gegenteil zu behaupten: Die Indianer seien träge Phlegmatiker, die es zu disziplinieren gelte, damit sie arbeiteten. Diese Argumentation war ganz im Sinne der Kolonisten, die von indianischen Zwangsarbeitern profitierten. Die Idee vom phlegmatischen, faulen Indianer trug wesentlich dazu bei, die Institutionalisierung der Zwangsarbeit in den spanischen Kolonien zu rechtfertigen.⁶³ Um 1570 verfasste der Weltpriester Lope de Atienza ein für den Indienrat bestimmtes *Compendio historial del estado de los indios del Piru*, in dem er die Indianer ebenfalls als Phlegmatiker charakterisierte, die aufgrund eines Übermaßes an Feuchtigkeit in ihrer Konstitution nicht für Tätigkeiten geeignet seien, die Wagemut, Standhaftigkeit und Klugheit erforderten und normalerweise von Männern ausgeübt wurden. Ihre phlegmatische Grundveranlagung mache sie nicht nur schlaff, sondern auch faul, arbeitsscheu und depressiv, was sich einzig und allein durch disziplinierte Arbeit korrigieren lasse. Ansichten dieser Art hielten sich auch in den nachfolgenden Jahrhunderten.⁶⁴

Wie aus obigem Zitat hervorgeht, teilte Luis Jerónimo de Oré die verbreitete Ansicht, dass die Indianer eine phlegmatische Grundkonstitution hatten. Auch verwies er an anderer Stelle darauf, dass die Indianer zu Trinkgelagen, Lastern und zur Idolatrie

⁶¹ Vgl. N. Arikha, *Passions and Tempers. A History of the Humours*. New York 2007, S. XVIIIff.

⁶² Vgl. ebd., S. 27.

⁶³ Vgl. J. Cañizares Esguerra, *New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650*, in: *American Historical Review* Vol. 104 (1999) Nr. 1, S. 53-57.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 57.

neigten,⁶⁵ womit er den zu seiner Zeit etablierten Diskurs reproduzierte. Wie in Kapitel 1 dargelegt wurde, soll bereits Mateo de Jumilla die Trinkgelage und „götzendienlichen“ Praktiken der Indianer als problematisch empfunden haben und dagegen vorgegangen sein. Das stereotype Bild vom faulen, müßigen und lasterhaften Indianer geht auf die Anfänge der spanischen Kolonisation zurück. Oré ging jedoch nicht soweit, damit die den Indianern aufgebürdete Zwangsarbeit zu rechtfertigen.⁶⁶ Insgesamt ist sein Werk Ausdruck eines verhältnismäßig positiven Bildes von den indianischen Untertanen des spanischen Königs auf dem amerikanischen Festland. Dies zeigt sich vor allem im neunten Kapitel *Del origen y condiciones particulares de los Indios del Piru*:

„Despues delas nobles naciones de Europa, conviene a saber delos Españoles, Franceses, Italianos, Flamencos, y Alemanes, y otras que con el baptismo recibieron orden politico de vivir, despues delos Griegos y de algunas naciones Africanas, puedo dezir que la nacion delos Indios Peruanos, y los de Chile, Tucuman, Paraguay, y los del nuevo reyno de Granada, y los de Mexico, es una delas mas nobles, honradas y limpias que ay en todo el mundo universo.“⁶⁷

Oré bezeichnet die Indianer als eine der „würdevollsten, ehrenhaftesten und lautersten“ Nationen der Welt, die in dieser Hinsicht nur von den genannten europäischen christlichen und einigen Völkern Afrikas übertroffen würden. Eine hohe Meinung hat Oré von den Inka im Speziellen, denen er die Einführung und Verbreitung von Gesetzen und *policía* zugute hält.⁶⁸ Abgesehen von den zivilisatorischen Leistungen der Inka schreibt er ihnen sogar eine Entwicklung hin zum Monotheismus zu: Der Inka Capac Yupanqui sei allein durch die Beobachtung der Sonne zu dem Schluss gelangt, dass sie nicht Gott sein könne. Er habe bemerkt, dass sie ständig in Bewegung sei, woraus er gefolgert habe, dass es einen Weltenschöpfer geben müsse, der ihr dies auferlegt habe.⁶⁹ Vor Oré hatte bereits der Chronist Cristóbal de Molina in seiner *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1573) die Erkenntnis der Existenz eines höheren Schöpfers anhand des festen Verlaufs der Sonne dem Inka Pachacuti zugeschrieben. Ob Oré auf dieselbe Quelle zurückgriff wie Molina mehr als zwanzig Jahre vor ihm, ist unklar.⁷⁰ Oré fügte noch hinzu, dass Capac Yupanqui zur

⁶⁵ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 42/S. 161.

⁶⁶ Vgl. ebd., fol. 34f/S. 145-147. Oré schreibt im achten Kapitel *De los Pueblos y Ciudades que ay en la Sierra del Piru, y delos Rios, Minas, y otras cosas particulares deste Reyno* auch über die Minenarbeit in Potosí. Die Arbeitsbedingungen der Indianer erwähnt er dabei mit keinem Wort. Dafür schreibt er umso ausführlicher, welch großer Reichtum dort zutage gefördert werde, mit dem Peru das spanische Mutterland für seine Fürsorge bezahle, die in erster Linie im christlichen Glauben bestünde, aber auch in weltlicher Bildung sowie zahlreichen Nutztieren und -pflanzen. Er schlussfolgert: „Y por tan grandes bienes como estos ningun retòrno embia el Piru a España sino el fructo q[ue] se saca delas entrañas deste rico cerro de Potosi, del qual llevan todos los años tres o quatro millones de ducados las mismas flotas que traen todo lo dicho: con lo qual Piru queda contento, y España pagada. Devemos pues todos los d[e]l Piru dar gracias a nuestro Señor por avernos dado este cerro tan notable entre todos los del mundo en grandeza, hermosura y riqueza“ (Vgl. ebd., fol. 34f/S. 146f).

⁶⁷ Ebd., fol. 37/S. 152.

⁶⁸ Vgl. ebd., fol. 38/S. 153. Zur Bestätigung verweist er auf Acosta und verschiedene spanische Chronisten der Kolonialzeit.

⁶⁹ Vgl. ebd., fol. 39f/S. 156f.

⁷⁰ Vgl. S. MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton 1991, S. 258-260. Diese Anekdote findet sich auch in Miguel Cabello Balboas *Miscelánea antártica* (1586), in José de Acostas *Historia natural y moral de las Indias* (1590) und in der *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú* (1590) des Mercedariermönchs Martín de

Überprüfung seiner Schlussfolgerung zwei Gesandte nach Osten in Richtung der aufgehenden Sonne geschickt habe, die dem Inka später bestätigt hätten, dass der Pachacamac genannte Schöpfer unsichtbar sei. Capac Yupanqui habe daraufhin Tempel zu Ehren des wahren und unermesslichen Schöpfers errichten lassen.⁷¹ Als weiteren Beleg für den Monotheismus dieses Inka führt Oré ein Gebet an, das von eben jenem stamme und das er aus dem Quechua ins Spanische übersetzt habe. Er habe noch weitere Gebete von Capac Yupanqui in seinem Besitz, die er aber ohne Erlaubnis des Erzbischofs und der Bischöfe vorerst nicht veröffentlichen dürfe.⁷² Letzteres zeigt, dass diese dem Inka zugeschriebenen Gebete ein kontroverses Thema darstellten.⁷³ Oré gab sich davon überzeugt, dass die Inka-Herrscher bereits von sich aus den richtigen Weg zum Monotheismus eingeschlagen hatten. Abschließend zieht er einen Vergleich mit der Apostelgeschichte: Wäre Paulus auf die Inka gestoßen, hätte er eine ebenso gute Grundlage für die Verbreitung des Christentums vorgefunden wie seinerzeit bei den Athenern, denen er sagte: „Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego anuncio vobis“ (Apg. 17,23 „Nun verkündige ich euch denselben, dem ihr unwissend Gottesdienst tut“).⁷⁴

Oré berührt an dieser Stelle ein Thema, zu dem bereits die Kirchenväter der Antike unterschiedliche Positionen bezogen hatten und bei dem es letztlich um die Frage nach Möglichkeiten der Wahrheitserkenntnis in einer nichtchristlichen Umwelt geht. So kann der biblische Bericht über Paulus' Aufenthalt in Athen zur Begründung der Ansicht dienen, dass ein Missionar in manchen Fällen nichts weiter zu tun braucht, als die Wahrheit anhand der göttlichen Offenbarung genauer zu erläutern, damit seine Zuhörer, die einen erheblichen Teil dieser Wahrheit aufgrund ihrer philosophischen Vorbildung bereits kennen, Christen werden. Kirchenväter wie Clemens von Alexandria (um 150-um 215) und Origenes (185-254) sahen in der Philosophie ein Mittel, das den Menschen zumindest einen Teil der Wahrheit zu eröffnen vermag, und verwendeten sie auch zur Verteidigung ihres Glaubens.⁷⁵ Sie können als Beispiele für einen Dialog mit der

Murúa. Letzterer nennt den betreffenden Inca ebenso wie Oré Capac Yupanqui (Vgl. S. MacCormack, *Religion in the Andes*, ebd.).

⁷¹ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 40/S. 157.

⁷² Vgl. ebd., fol. 40/S. 157f. Der vollständige Text des Gebetes, das Oré wiedergibt, lautet: „O hazedor, que estas desde los cimientos y principio del mundo, hasta en los fines del, poderoso, rico, misericordioso, que diste ser y valor a los hombres, y con dezir sea este hombre, y esta sea muger, hiziste, formaste y pintaste a los hombres y alas mugeres: a todos estos que hiziste y diste ser, guardalos y vivan sanos y salvos, sin peligro y en paz. Adonde estas? Por ventura en lo alto del cielo, o abaxo, o en las nuves y nublados o en los abysmos? Oyeme y respondeme, y concedeme lo que pido, danos perpetua vida para siempre, ten nos de tu mano, y esta ofrenda recibela adquiera que estuvieres, ó hazedor“ (Vgl. ebd.).

⁷³ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 150. Beyersdorff hat am Beispiel eines religiösen Quechua-Textes, der seinerzeit für einen Ausdruck der autochthonen andinen Religion gehalten wurde, gezeigt, dass er tatsächlich spanischen Ursprungs war und von spanischen Priestern für die Mission ins Quechua übersetzt worden war, wo dieser Text durch mündliche Tradierung von Seiten indigener Spezialisten eine Reformulierung erfuhr und schließlich wieder von spanischen Klerikern und spanischsprachigen Indianern niedergeschrieben wurde (Vgl. M. Beyersdorff, *Ritual Gesture to Poetic Text in the Christianization of the Andes*, in: *Journal of Latin American Lore* 18 (1992), S. 125-161).

⁷⁴ Vgl. L. J. de Oré, (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 40/S. 158.

⁷⁵ Vgl. M. Fiedrowicz, *Handbuch der Patristik*. Freiburg 2010, S. 53-56, 616f. Insbesondere der Platonismus bot den Kirchenvätern Anknüpfungspunkte und diente ihnen zur Erörterung von Fragen, die sich aus der christlichen Glaubenslehre ergaben (Vgl. TRE, Bd. XXVI, S. 702-707). Darüber hinaus bestand formal eine große Ähnlichkeit zwischen den ältesten christlichen Missionaren und den griechischen Philosophenschulen hinsichtlich ihrer Vorgehensweise zur Werbung neuer Mitglieder. Beide versprachen ihren Zuhörern stets ein besonderes Wissen als einzigen Weg zur Glückseligkeit, und die christlichen Missionare bedienten sich zu diesem Zweck der griechischen Literatur und Rede,

heidnischen Philosophie gelten, in der Elemente erkannt wurden, die mit der christlichen Glaubenswahrheit vereinbar waren.⁷⁶ Demgegenüber gab es Kirchenväter, die dem Heidentum äußerst kritisch begegneten, das Evangelium der weltlichen Weisheit entgegenstellten und „sämtliche Phänomene der paganen Religion, Philosophie und Kultur grundsätzlich verwarfen“.⁷⁷ Tertullian (um 160-um 220) beispielsweise wandte sich gegen die Vergleiche von Philosophie und göttlicher Offenbarung:

„Quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator veritatis, furator eius et custos?“⁷⁸

Er und andere Kirchenväter wie Irenäus von Lyon (um 130-um 202) und Hippolyt (um 170-235) sahen in der Philosophie sogar die Wurzel von Häresien, da sie den reinen, auf Gottes Offenbarungswort zurückgeführten Glauben in Irrlehren verwandeln konnte.⁷⁹ Es war ihnen wichtig, das Ideal der *simplicitas fidei*, des einfachen Glaubens, zu bewahren, der grundsätzlich allen, auch den ungebildeten Menschen zugänglich sein sollte. Der Glaube selbst durfte nicht verfälscht werden, doch ließen Tertullian und Irenäus von Lyon die Möglichkeit offen, die göttlich offenbarte Wahrheit denkerisch zu durchdringen und so zu einem tieferen Verständnis des Glaubens zu gelangen.⁸⁰ Augustinus führte dieses Modell weiter, indem er Glauben und Intellekt in ein dialektisches Verhältnis setzte, bei dem jedoch der Glaube unabdingbar am Anfang der religiösen Erkenntnis steht.⁸¹

In jedem Fall stellte sich die Frage, welchen Ursprung diese außerhalb der Offenbarung gefundenen wahren Elemente hatten. Eine Erklärung übernahm man von den jüdischen Apologeten, denen zufolge heidnische Philosophen ihre Erkenntnisse der heiligen Schrift verdankten. Überzeugender war jedoch die auch von Tertullian vertretene These, die menschliche Seele verfüge aufgrund ihres göttlichen Ursprungs über den Zugang zu bestimmten Grundwahrheiten. Ähnlich äußerte sich Origenes, der davon ausging, dass die christlichen Lehren mit den allgemeinen ursprünglichen Vorstellungen übereinstimmten. Justin (um 100-165) entwickelte die Lehre vom *Logos spermatikos*, der zufolge alle Menschen vom Logos eingepflanzte Samenkörner in sich

um die hellenistisch geprägten Gruppen des Mittelmeerraumes mit ihnen vertrauten Formen zu erreichen (Vgl. W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Berlin 1963, S. 6f).

⁷⁶ Vgl. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn u. a. 2000, S. 147-149.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 147.

⁷⁸ Tertullian, *apologeticum*, 46,18; zitiert nach M. Fiedrowicz, *Handbuch der Patristik*, S. 623. Fiedrowicz' Übersetzung lautet: „Was haben also schließlich miteinander der Philosoph und der Christ gemeinsam, der Schüler Griechenlands und der des Himmels, der nichtigen Ruhm und der dem Heil des Lebens nachjagt, der nur Worte macht und der Taten vollbringt, der Erbauer und der Zerstörer der Irrtümer, der Verfälscher und der Wiederhersteller der Wahrheit, ihr Dieb und ihr Wächter?“ (ebd.).

⁷⁹ Vgl. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*. Freiburg 2007, S. 417-421.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 19-24.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 35f. Augustinus erklärt, es empfehle sich, bedeutende Wahrheiten, die man nicht von vornherein wissen könne, erst einfach mal zu glauben. Dieser Glaube stelle jedoch keine gedankenlose Unterwerfung dar, sondern bilde die Grundlage für ein vertieftes Verstehen des Glaubens. Der Gläubige könne nun die Offenbarungswahrheit intellektuell erfassen und durchdringen, bis er auf diesem Weg zur Einsicht in den Glauben gelangen. „Die Erkenntnisbemühung vollzieht sich innerhalb der vom Glauben eröffneten Wirklichkeit. Der Glaube ist hierbei nicht nur Gegenstand der Reflexion, sondern deren treibende Kraft und tragende Basis“ (Vgl. ebd., S. 36).

tragen und deshalb in der Lage sind, die Wahrheit zu erkennen, was jedoch in vorchristlicher Zeit nur in seltenen Fällen, vornehmlich bei herausragenden Persönlichkeiten wie Sokrates und Platon, vorgekommen sei. Eine geschichtstheologische Erklärung lieferte Clemens von Alexandrien, der in der heidnischen Philosophie eine *praeparatio evangelica* für die Griechen erkannte.⁸²

Indem Oré nun oben erwähnten Vergleich mit Paulus' Aufenthalt bei den Athenern zog, bescheinigte er den Inka eine fortgeschrittene Gotteserkenntnis. Wenngleich sich José de Acosta in seiner *Historia natural y moral de las Indias* ebenfalls auf diese Stelle der Apostelgeschichte bezog und konstatierte, dass die Idee eines höchsten Schöpfers durchaus unter den Indianern verbreitet sei, scheint er das Stadium der Gotteserkenntnis niedriger einzustufen als Oré. Acosta führt z. B. an, dass es in den indigenen Sprachen kein eigenes Wort für Gott gebe, während das Lateinische, Griechische, Hebräische und Arabische jeweils einen entsprechenden Begriff aufwiesen.⁸³ Selbst die Inka und Azteken, denen er eine relativ hohe Stellung innerhalb seiner Typologie der Barbaren zuschreibt, sind ihm zufolge noch weit von den Sitten und vom „rechten Verstand“ des Menschengeschlechts entfernt: „Multum tamen etiam hi a recta ratione et a consuetudine generis humani absunt“.⁸⁴ Deshalb müsse man die Indianer allmählich an die christlichen Lebensgewohnheiten heranführen und dabei alle ihre abergläubischen Praktiken ‚herausschneiden‘. Die traditionellen Bräuche der Indianer, die nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit und zur christlichen Religion stünden, solle man hingegen bewahren.⁸⁵ Letzteres klingt zunächst nach einer gemäßigten Haltung, doch ist zu bedenken, dass „die meisten Ausdrucksformen der indigenen Kultur mit ihrer Religion und Weltsicht verbunden waren und insofern gemäß der Denkweise der Missionare auszumerzen waren“.⁸⁶

Wie kommt es nun, dass Oré die Religion der Inka insgesamt positiver bewertet als Acosta? Hierfür lassen sich zwei Gründe anführen, von denen einer auf die theologische Bildung Orés zurückzuführen ist und der andere mit einer allgemeinen Entwicklung in den ersten Jahrzehnten nach Abschluss des großen kirchlichen und kolonialstaatlichen Reformprojektes der 1570er und 80er Jahre zu tun hat. Während in der Zeit der Reformen ein eher negatives Indianerbild vorherrschte, fand gegen Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein positiveres Bild von der ursprünglichen, andinen Religion größere Verbreitung, was sich in einer Reihe von Werken dieser Zeit äußerte.⁸⁷ Dazu zählt beispielsweise die bereits in Kapitel 1 zitierte *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, die wahrscheinlich im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts entstand.⁸⁸ Ihr Autor behauptet im Gegensatz zu Acosta, dass die

⁸² Vgl. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, S. 151-154.

⁸³ Vgl. J. de Acosta (S.J.), *Historia natural y moral de las Indias*, V,3/S. 314f.

⁸⁴ J. de Acosta (S.J.), *De procuranda indorum salute*, Prooemium/S. 64.

⁸⁵ Vgl. ebd., III,24/S. 586. Acosta schreibt zu Beginn dieses Kapitels: „Christianis moribus disciplinaque nostra sunt quidem barbari paulatim imbuendi, omnes vero sacrilegae superstitionis aut barbaricae feritatis ritus sensim amputandi; attamen si qua in re illorum mores a religione et iustitia non discrepant, non existimo facile immutandos, sed patrias ac gentilitas consuetudines ab aequo non abhorrentes retinendas esse et secundum eas ius dicendum, quemadmodum indici senatus regia decreta continent“ (Vgl. ebd.).

⁸⁶ Vgl. H.-J. Prien, *Pioniere der Evangelisierung Amerikas: Bartolomé de Las Casas, Manuel da Nóbrega und José de Acosta. Ein Vergleich ihrer Missionstheorien*, in: ders., *Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Studien zu Theologie, Gesellschaft und Geschichte*. Frankfurt am Main 2000, S. 290.

⁸⁷ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 142-147.

⁸⁸ Vgl. H. Urbano/A. Sánchez (Hrsg.): *Antigüedades del Perú. Edición, introducción y notas: Henrique Urbano y Ana Sánchez*. Madrid 1992, S. 22f.

indianischen Ureinwohner Perus ihren mutmaßlichen Schöpfer durchaus mit einem Begriff für „Gott“ bezeichnet hätten, der seine Pendanten im Hebräischen, Syrischen, Griechischen und Lateinischen habe.⁸⁹ Im Anschluss daran beschreibt er verschiedene Bereiche der inkaischen Religion, wobei er zahlreiche Vergleiche zieht, die Ähnlichkeiten zum Christentum suggerieren. So behandelt er etwa die indigene Priesterschaft und die ihr auferlegte Keuschheit, vergleicht den höchsten Inka-Priester mit dem Papst und bemerkt, es habe bei den Inka Beichtväter gegeben sowie einen Katalog von zu bekennden Sünden, der auch rein gedankliche Sünden enthalten habe.⁹⁰ Eine weitere Quelle, die eine Würdigung der Religion der Inka enthält, sind die *Comentarios Reales* (1609) des Mestizen Inca Garcilaso de la Vega, der ebenfalls behauptet, im Quechua gebe es ein Wort für „Gott“. Er stützt sich bei seiner Argumentation vor allem auf seine linguistische Expertise als Quechua-Muttersprachler.⁹¹ Schließlich lassen sich zwei Werke von indigenen Autoren anführen, die eine Aufwertung der traditionellen andinen Religion beinhalten: die *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú* (1613) von Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua und die *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) von Felipe Guamán Poma de Ayala. Wenngleich diese vier Werke durchaus große Unterschiede zueinander aufweisen, so argumentieren alle letztlich anhand philologischer Beweise, dass es im Andenraum in vorspanischer Zeit einen Monotheismus, wenn nicht sogar ein Proto-Christentum gegeben habe. Ihre Verfasser behaupten allesamt, dass das Quechua bereits vor der Ankunft der Spanier eine für die Anbetung des christlichen Gottes geeignete Sprache gewesen sei, was darauf schließen lässt, dass um 1600 ein von bestimmten Teilen der Gesellschaft des kolonialen Peru geprägtes Bild von andiner und inkaischer Religion vorherrschte, das positiver ausfiel als noch zwei Jahrzehnte zuvor.⁹² Oré kann mit seiner Beschreibung des monotheistischen Inka ebenfalls zu denjenigen gezählt werden, die ihren diskursiven Anteil an diesem Bild hatten.

Die Tatsache, dass Oré dem Inka die weiter oben beschriebene Erkenntnis eines Schöpfergottes zutraute, hat indessen auch mit seiner theologischen Bildung zu tun. Zu Beginn des zweiten Kapitels seines *Symbolo Catholico Indiano* schreibt er:

„Esta es una verdad y scientia maravillosa que se contiene en dos libros que dio el sapientissimo Dios a los hombres para que leyendo enellos alcançassen su conocimiento, y por el la vida eterna: uno es el libro dela misma naturaleza, en que se hallan escritas innumerables letras de toda la universidad de las criaturas [...] otro es el libro de la sagrada escriptura revelada por el mismo Dios: el primer libro es natural alos hombres, el segundo es sobrenatural y revelado por Dios [...]“⁹³

Oré schreibt hier, dass es zwei „Bücher“ gebe, anhand derer der Mensch zur Erkenntnis Gottes gelangen könne: erstens das „Buch der Natur“ und zweitens die heilige Schrift. Das „Buch der Natur“ bestehe aus vier Seiten, auf denen sich die verschiedenen Teile der Schöpfung in hierarchischer Ordnung erkennen ließen. Beim Lesen der ersten Seite sehe der Mensch, dass es Dinge gebe, die einzig und allein durch ihr Sein gekennzeichnet seien wie z. B. Steine und Metalle. Auf der zweiten Seite sehe

⁸⁹ Vgl. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, S. 137.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 157-167.

⁹¹ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 143.

⁹² Vgl. ebd., S. 144f.

⁹³ L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 2/S. 82.

man Dinge, die über Sein und Leben verfügten; hierzu gehörten die vielfältigen Pflanzen. Die dritte Seite enthalte wiederum Dinge, die zudem im Besitz von Sinnesorganen seien, wozu Oré alle erdenklichen Tiere zählt. Und schließlich sehe man auf der vierten Seite den Menschen als Wesen mit Sein, Leben, Sinnen, Verstand, Urteilsvermögen und freiem Willen.⁹⁴ Wenn sich der Mensch nun frage, woher all diese Teile der Schöpfung in perfekter Anordnung und er selbst ihre bzw. seine Wesenszüge und Eigenschaften hätten, müsse er erkennen, dass es jemanden gibt, der alles in der offenkundigen Ordnung erschaffen habe: „de lo qual se collige que una misma mano, un mesmo artifice, y un señor hizo y ordeno, y proporciono, y limito todo lo contenido en estos quatro grados“.⁹⁵

Diese Beschreibung des „Buchs der Natur“ ist letztlich Reproduktion eines weit verbreiteten Topos. Im Falle Orés könnte dies auf die Lektüre Fray Luis de Granadas (1504-1588), eines spanischen Dominikanermönchs, hindeuten. Luis de Granada war literarisch überaus produktiv gewesen und hatte zahlreiche mystische Schriften verfasst, darunter beispielsweise auch das *Libro de la oración y meditación* von 1554, auf das Oré im elften Kapitel seines Buches näher eingeht.⁹⁶ Granadas Leidenschaft für die Kontemplation schlug sich vor allem in einem seiner späteren Werke, der *Introducción del símbolo de la fe* (1583) nieder, in deren erstem Teil er sich ausführlich dem Thema des „Buchs der Natur“ widmet. Er schreibt:

„¿qué es todo este mundo visible sino un grande y maravilloso libro que vos Señor, escribísteis y ofrecísteis a los ojos de todas las naciones del mundo, así de griegos como de bárbaros, así de sabios como de ignorantes, para que en él estudiasen todos, y conociesen quién vos érades?“⁹⁷

Die Betrachtung der sichtbaren Welt führt zur Erkenntnis Gottes: „vemos cómo por el conocimiento de las criaturas nuestro entendimiento se levanta al conocimiento del Criador, así como por el conocimiento de los efectos venimos en conocimiento de las causas de do proceden“.⁹⁸ Die Vorstellung, dass Gottes Wesen in der Schöpfung aufleuchtet, war bereits in der Alten Kirche verbreitet und wurde von Fray Luis de Granada lediglich in anderer Art und Weise verarbeitet.⁹⁹ Sein Grundverständnis des Schöpfungsaktes ist wie bei den griechischen Kirchenvätern das eines kausalen Vorgangs mit Gott als Ursache und dessen Projektion auf die verschiedenen endlichen Teile der Schöpfung in unterschiedlicher Art und Weise gemäß ihrer Stellung in der ontologischen Hierarchie.¹⁰⁰ Letztlich handelt es sich hierbei um ein neuplatonistisches Schema, das Sabine MacCormack auch in den *Comentarios Reales* von Inca Garcilaso de la Vega ausgemacht hat. Für ihn, ebenso wie für Luis Jerónimo de Oré, bildete es die Voraussetzung, christliche Wahrheiten in der Religion der Inka zu erkennen.¹⁰¹

⁹⁴ Vgl. ebd., fol. 3-5/S. 83-87.

⁹⁵ Vgl. ebd., fol. 5/S. 87.

⁹⁶ Vgl. ebd., fol. 47-50/S. 171-177.

⁹⁷ L. de Granada (O.P.), *Introducción del símbolo de la fe I. Edición y nota crítica: Álvaro Huerga*. Madrid 1996, cap. II/S. 44.

⁹⁸ Ebd., cap. I/S. 34.

⁹⁹ Vgl. P. Laín Entralgo, *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, Madrid 1946, S. 25-28. Zum einen wird deutlich, dass Fray Luis Kenntnis von Berichten über die Neue Welt hatte; zum anderen zeigt sich ein thomistischer Einfluss in der Systematik, mit der er eine dreiteilige inhaltliche Ordnung vornimmt: unbeseelte Welt, belebte Welt und der Mensch (Vgl. ebd.).

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 60f.

¹⁰¹ Vgl. S. MacCormack, *Religion in the Andes*, S. 346. MacCormack führt die Tatsache, dass Inca Garcilaso de la Vega dieses neuplatonistische Konzept auf seine Interpretation der Inka-Religion

b) Das missionarisch-seelsorgerische Modell Orés

Wie manche seiner Zeitgenossen war Luis Jerónimo de Oré davon überzeugt, dass die Inka bereits einen Teil der christlichen Wahrheit erkannt hatten. Da er selbst als Missionar arbeitete, stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls wie dies in seinem missionarisch-seelsorgerischen Modell für die indigene Bevölkerung Perus zu erkennen ist.¹⁰²

Im zwölften Kapitel seines *Symbolo Catholico Indiano* unterstreicht Oré zunächst die Bedeutung der Kirchen als Versammlungsorte für ihre Gemeinden und deren Dienst am Herrn. Das Weihwasser müsse regelmäßig erneuert werden, ebenso habe man auf die Reinlichkeit des Öls zu achten.¹⁰³ Unverzichtbar seien die Kanzeln für die Predigten vor den Indios: „pues en estas cosas exteriores ponen los indios los ojos, y hazen mayor reflexion“.¹⁰⁴ Oré betont hier die Bedeutung der äußerlichen Aspekte des Gottesdienstes für die Bekehrung, weil diese eine besondere Wirkung auf die Indianer entfalteten. In diesem Zusammenhang hebt er außerdem die Wichtigkeit von Gesang und Prozessionen hervor. Man solle Sänger und Kapellenmeister für die musikalische Erziehung der Indianer anstellen. Die Verhältnismäßigkeit und Angemessenheit seiner Empfehlungen sieht er begründet durch die Beschlüsse des III. Limense und in Übereinstimmung mit ihnen:

„[...] pues todo esto autoriza y ayuda, para el fin de la conversion delos indios y confirmacion en la fe catholica, que han recebido dela sancta yglesia Romana. Estas cosas son muy encomendadas en los concilios Limenses celebrados en la ciudad delos Reyes y especialmente se mando en el Concilio que vimos celebrar el año de mil y quinientos y ochenta y tres [...]“¹⁰⁵

Das heißt, Oré erkennt das Konzil als Autorität an und verweist aus eben diesem Grund auch darauf. Er zitiert am Ende des Kapitels einen Beschluss des Konzils, der seine eigenen zuvor dargelegten Aussagen und Empfehlungen bestätigt und der zu allererst darauf hinweist, dass die Indianer besonders von den äußerlichen Aspekten des

anwandte, nicht auf Fray Luis de Granada zurück, sondern auf die *Dialoghi d'amore* des jüdischen Philosophen Jehuda ben Isaak Abravanel (lat. Leo Hebraeus), die Inca Garcilaso während seiner Zeit in Spanien übersetzte (Vgl. ebd.).

¹⁰² Oré beschäftigt sich in den Kapiteln XII bis XVI im ersten Teil seines Buches mit praktischen Fragen der katechetischen und seelsorgerischen Arbeit. In Kapitel 10 *Del cuydado y sollicitud que deven poner los ministros del sancto Evangelio, en la conversion delos Indios naturales deste nuevo orbe* hebt Oré zunächst die Bedeutung der Priester für die Verbreitung des Evangeliums hervor, verweist in typisch franziskanischer Manier auf die Wichtigkeit der *imitatio Christi* zur Verwirklichung dieser Aufgabe und beschreibt Eigenschaften und Fähigkeiten, deren ein Priester zur Ausübung seines Amtes bedürfe (Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 42-47/S. 162-171). In Kapitel 11 *De una provechosa consideracion del Padre fray Luys de Granada* zitiert Oré aus dem gegen Ende des vorigen Abschnitt bereits erwähnten *Libro de la oración y la meditación* einen kurzen Abschnitt über die Bekehrung, woraufhin er selbst weitere Erwägungen über die Art der missionarischen Redegewandtheit anstellt (Vgl. ebd., fol. 47-50/S. 171-177).

¹⁰³ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 50f/S. 178f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., fol. 51/S. 180.

¹⁰⁵ Ebd.

Gottesdienstes beeindruckt werden, weshalb sich die Priester um eine entsprechend glanzvolle Durchführung bemühen sollten.¹⁰⁶

In Kapitel XIII betont Oré zunächst die Wichtigkeit des Betens und des Singens für die Indianergemeinden. Es enthält sehr genaue Angaben für den Tagesablauf, wie ihn die Priester gestalten sollen: Morgens soll man die Glocke läuten, damit die Chormitglieder zusammenkommen. Außerdem ist dies das Zeichen für die *fiscales* und *alguaziles*, die diejenigen zusammenrufen, die am Unterricht teilnehmen sollen. Mittwochs, freitags und sonntags sowie an Feiertagen soll jeweils das ganze Dorf daran teilnehmen. Die Glocke soll auch zur Ankündigung der Messe, der Vesper, des alltäglichen Gebetes und des Gebets für die Seelen im Fegefeuer benutzt werden.¹⁰⁷ Er nennt verschiedene Gebete für den Vor- und Nachmittag und beschreibt eine Aufstellung, die er für die Tage des Unterrichts des ganzen Dorfes (mittwochs, freitags, sonntags, feiertags) zum Eintritt in die Kirche konzipiert habe: Über der Pforte der Kirche soll ein Banner aufgestellt werden, das ein Indianer zu halten hat. Unter dem Banner stellen sich die Sänger und die Kinder der Schule auf, während sich die erwachsenen Indianer zu beiden Seiten in Position begeben, um sodann prozessionsförmig und die Doktrin singend in die Kirche einzutreten (je zur Rechten und zur Linken an demjenigen vorbei, der das Banner hält). Dabei stimmen zwei der am besten singenden Kinder die Doktrin an, die abschnittsweise vom Rest des Dorfes wiederholt wird. Mit den letzten Erwachsenen tritt auch derjenige in die Kirche ein, der das Banner trägt, und mit ihm die gesamte Gruppe der Sänger und Kinder.¹⁰⁸ An den übrigen Tagen soll der Priester nur mit den Kindern in Form einer Prozession in die Kirche eintreten, wobei wieder die Doktrin zu singen ist. Nach dem Singen von Gebeten in der Messe sollen sich die Kinder entweder an der Kirche oder am Kreuz des Friedhofs versammeln, um dort den Katechismus aufzusagen, wobei an Sonntagen der Pfarrer selbst das ganze Dorf den Katechismus lehren soll, entweder von der Kanzel oder am Hauptaltar.¹⁰⁹

Die hier geschilderte Einbindung von Kindern stellt sicherlich eine Kontinuität in der franziskanischen Missionspraxis dar. Wie im ersten Kapitel dieser Arbeit dargelegt wurde, hatten sich die Franziskaner in Mexiko während der 1520er und 30er Jahre intensiv darum bemüht, die aztekischen Häuptlingssöhne zu indoktrinieren und als

¹⁰⁶ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, V,5/S. 226.

¹⁰⁷ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 52f/S. 182f. Oré weist ferner auf ein „officio de nuestra Señora“ hin, ein spezielles Gebet für die Jungfrau Maria, das schon seit Jahrzehnten in den franziskanischen Doktrinen in Peru und Mexiko unterrichtet werde. Man habe gute Erfahrungen damit gemacht, dieses Gebet nicht nur aufsagen, sondern singen zu lassen, woran sich die Indianer überaus gerne beteiligen würden (Vgl. ebd., fol. 53f/S. 183f). Zur Bedeutung Marias siehe meine Hinweise in der Analyse von Orés vierzehntem Kapitel weiter unten.

Bei den hier erwähnten *fiscales* handelte es sich um indigene Hilfskatecheten, denen die Aufgabe oblag, die Einwohner einer indigenen Pfarrgemeinde zum Unterricht zu versammeln, „ihren Meßbesuch zu kontrollieren, die unentschuldig Fehlenden zu bestrafen, Informationen über Geburten, Todesfälle und mögliche Eehindernisse zu sammeln und bisweilen auch den Dienst eines Sakristans zu versehen hatten“ (Vgl. H.-J. Prien, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 246). Die Franziskaner waren 1532 in Mexiko die ersten, die sich dieser indigenen Mitarbeiter bedienten (Vgl. ebd.). Säkulares Pendant zu diesen *fiscales* waren innerhalb der indigenen Dörfer die *alguaciles*, die auf die Einhaltung der Anordnungen des so genannten *corregidor de indios* – eines königlichen Beamten mit administrativen und jurisdiktionellen Aufgaben und Befugnissen innerhalb seines territorialen Zuständigkeitsbereiches, dem *corregimiento* – zu achten hatten (Vgl. G. Lohmann Villena, *El corregidor de indios en el Perú bajo los austrias*. Lima 2001, S. 453f).

¹⁰⁸ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 54/S. 185f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., fol. 54-55/S. 186f.

Vehikel der Mission zu nutzen, und auch Fray Mateo de Jumilla hatte in der Vermittlung der christlichen Doktrin an und durch Kinder offenbar ein wirksames Mittel der Evangelisierung gesehen. Auffällig an Orés Beschreibung des Katechismusunterrichts und des Eintretens in die Kirche ist der starke liturgische Charakter: Bei der Messe hat das ganze Dorf an der Prozession und dem Aufsagen und Singen der Doktrin teilzunehmen, und auch die Katechese ist so konzipiert, dass die Dorfbewohner als Gruppe in einem fest ritualisierten Ablauf unterrichtet werden. Dieser Gruppenaspekt bei der Katechese scheint auf das III. Konzil von Lima zurückzugehen. In einem Schreiben des Konzils, das in der *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los Indios* (1584) abgedruckt wurde, heißt es über den Katechismus:

„Y por que se pretende que esta enseñanza christiana les sea muy familiar y facil [...] parecio conviniente modo, escribirse por preguntas y respuestas, para que puedan mejor percebilla y tomalla de memoria y para que los que assi tomaren lo exerciten recitandolo a sus tiempos los muchachos y los mayores quando se junten en la Yglesia, y aun quando van a sus labores y otras ocupaciones, como en algunas partes muchos buenos indios lo hazen, de que se les sigue gran fructo.“¹¹⁰

Ebenso wies die Audiencia von Lima in einer Verfügung zum *Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones* (1585) die *corregidores* im Vizekönigreich an, die indigenen Häuptlinge und die sprachbegabten Indianer dazu anzuregen, sich im Lesen der Konzilskatechismen zu üben.¹¹¹ Während also das Konzil und die Audiencia die Rezitation und das Vorlesen der Katechismen förderten, verlieh Oré der Katechese durch die Prozessionen und das Singen einen weitaus liturgischeren Charakter, was als Fortführung des franziskanischen Schwerpunktes auf Prozession und Gesang zu sehen ist, der bereits bei Mateo de Jumilla in den ersten Jahrzehnten der Evangelisierung deutlich wurde.

Im weiteren Verlauf von Orés Darlegungen wird deutlich, dass es auch Maßnahmen gab, die gewährleisten sollten, dass alle Indianer die Verbindlichkeiten des christlich gestalteten Alltags erfüllten: Für den Fall, dass einzelne Personen aus nicht zu vertretenden Gründen bei Gottesdiensten fehlen sollten, sind Bestrafungen vorgesehen; allerdings sollten es keine harten Strafen sein, sondern Strafen, „wie sie Eltern ihren Kindern“ geben würden.¹¹² In diesem Zusammenhang verweist Oré erneut auf das III. Konzil von Lima und übernimmt die Forderung nach milden körperlichen Strafen: Auch im Konzilstext ist von väterlichem Affekt beim Bestrafen die Rede.¹¹³

Oré empfiehlt außerdem, wenigstens einmal pro Jahr die Kenntnis der christlichen Doktrin zu überprüfen. Sollte sie jemand nicht beherrschen, so seien auch hier Bestrafungen vorzunehmen, wobei Oré für die Häuptlinge und ihre Frauen andere

¹¹⁰ III. Konzil von Lima, *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los Indios. Facsimil del texto trilingüe*. Madrid 1985, S. 13f.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 348.

¹¹² Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 54f/S. 186-188. Man erhält den Eindruck eines vollkommen anhand christlicher Kriterien gestalteten Alltags in den Reduktionen, der darauf abzielt, das Leben der Indianer komplett zu durchdringen, so wie es in Mexiko versucht wurde: „The missionaries of Mexico transmitted to their Indians a whole Christianity, for Christianity really deserves its name only when it informs and penetrates, when it becomes all the life of man, even in his slightest act and most fleeting thoughts“ (Vgl. R. Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523-1572*. Berkeley, Los Angeles 1966, S. 291).

¹¹³ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, IV, 7-8/S. 204-206.

Strafen vorsieht als für die gemeinen Indianer: Erstere solle man öffentlich bestrafen, indem man sie die Kirche säubern lasse, während letztere wiederum Prügelstrafen zu bekommen hätten.¹¹⁴

Wahrscheinlich sind diese unterschiedlichen Strafen darauf zurückzuführen, dass man die Autorität der Häuptlinge nicht herabsetzen wollte, was vermutlich die Folge gewesen wäre, wenn man ihnen die auch für ihre Untergebenen vorgesehenen Strafen zuteil hätte werden lassen. Dass man die Autorität der Häuptlinge innerhalb der indigenen Hierarchie anerkannte und respektierte, geht aus den Unterlagen des II. Konzils von Lima (1567) hervor: In der *Constitutio 111. Quod parochi et gubernatores et iudices procurent curachas honorare, et ea quae sunt fidei edocere* werden die Häuptlinge als legitime Herrscher bezeichnet, denen aufgrund ihrer Autorität eine wesentliche Rolle für die Konversion der gesamten Bevölkerung zukomme. Daher sollten die Priester die Häuptlinge gerade vor den Augen ihrer Untergebenen stets höflich und wohlwollend behandeln und außerdem dafür Sorge tragen, dass sie von Spaniern nicht schlecht behandelt oder gar beleidigt wurden. Diejenigen Häuptlinge, die sich bereits besonders christlich verhielten, sollten außerdem mit besonderen Ehrbezeugungen bedacht werden, um sie in ihrem christlichen Verhalten zu bestärken. Man schrieb ihnen eine Vorbildfunktion zu und hoffte, dass die übrigen Indianer schneller Christen würden, wenn ihre Häuptlinge sich ebenfalls als solche auswiesen und entsprechend handelten.¹¹⁵ Hatten die Häuptlinge bereits unter der Herrschaft der Inka wichtige Funktionen ausgeübt – von der Eintreibung von Abgaben für die inkaischen Eliten in Cuzco über die Organisation und Anleitung von Arbeitskräften beim Bau von Straßen, Brücken, Bewässerungssystem usw. bis hin zur Entsendung von Kriegern für die Truppen der Inka –, so war ihre Autorität unter spanischer Herrschaft mindestens genauso wichtig. Nicht nur benötigte man sie zur Durchsetzung der aus dem spanischen Katholizismus abgeleiteten sozialen Normen, man erwartete von ihnen auch, dass sie mit den Gemeindepfarrern zusammenarbeiteten und sie von allen wichtigen Geschehnissen unterrichteten, damit diese gegebenenfalls handelnd eingreifen konnten.¹¹⁶

Die hier vorliegende missionarische Strategie, die ihr Augenmerk auf die Bekehrung der Häuptlinge richtete, wurde keineswegs erst im Zuge der Kolonisation der Neuen Welt entwickelt. Seit dem Frühmittelalter gibt es zahlreiche Beispiele dafür, dass sowohl Päpste als auch weltliche Herrscher christlichen Glaubens immer wieder versuchten, zur Verbreitung des Christentums dadurch beizutragen, dass sie ungläubige

¹¹⁴ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 55/S. 187f. Die Formulierung Orés hinsichtlich der Prügelstrafen für die Indianer lautet: „alos demas indios del pueblo mandandolos açotar“ und deutet auf eine weitere Bestimmung des III. Konzils von Lima hin, nach welcher kein Priester persönlich die körperliche Bestrafung vornehmen sollte, da dies der priesterlichen Autorität fremd sei. Stattdessen seien die *fiscales* anzuweisen, die Bestrafung durchzuführen (Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, IV,8/S. 206).

¹¹⁵ Vgl. F. Mateos (S.J.), *Segundo Concilio Provincial Limense 1567. Pars altera*, S. 603f. Die Gültigkeit der Bestimmungen des II. Konzils von Lima wurde gleich zu Beginn des nächsten dortigen Konzils bestätigt (Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, II,1/S. 122). Ferner zog man Sanktionen für die Fälle in Betracht, in denen sich die im Andenraum auch *curacas* genannten Häuptlinge keineswegs christlich gebärdeten: Man erörterte die Möglichkeit, ihnen ihr Amt zu entziehen – eine Maßnahme, die jedoch nie in Gesetzesform gebracht wurde. Allerdings sind Fälle überliefert, in denen man Häuptlingen damit drohte, die Erblichkeit ihres Amtes aufzuheben und das Amt an einen anderen „vorbildlich christlichen“ Indianer zu vergeben. Dies hatte meist zur Folge, dass die *curacas* fortan das gewünschte christliche Verhalten zeigten und ihre Söhne dem nacheiferten, um sie später zu beerben (Vgl. P. Borges (O.F.M.), *Métodos Misionales*, S. 387-389).

¹¹⁶ N. D. Cook/A. Parma, *People of the Volcano*, S. 122-124.

Fürsten aufforderten, Christen zu werden. Dem lag –wie auch später in Amerika– die Annahme zugrunde, dass die Bekehrung eines ungläubigen Herrschers zum christlichen Glauben eine Massenkonversion seiner Untertanen nach sich ziehen würde. In der Tat führte diese Strategie im Frühmittelalter bei einigen germanischen und slawischen Stämmen zum Erfolg, weshalb man von Zeit zu Zeit auf sie zurückgriff.¹¹⁷ So unternahm auch Franziskus von Assisi bei seiner Reise nach Ägypten den (vergeblichen) Versuch, den Sultan Melek el-Kamil von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen.¹¹⁸ Die Mitglieder des von ihm gegründeten Ordens ebenso wie die Mönche anderer Bettelorden bemühten sich im 13. und 14. Jahrhundert ebenfalls, heidnische Fürsten zum Christentum zu bekehren, insbesondere die mongolischen Fürsten.¹¹⁹ Daher ist anzunehmen, dass sowohl die Empfehlung Orés, den

¹¹⁷ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 237f.

¹¹⁸ Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi*, S. 295f. Nach seiner Ankunft in Ägypten begab sich Franziskus in ein Lager der Christen, die zu dieser Zeit die Festung Damiette belagerten. Während eines Waffenstillstands gelangte Franziskus ins feindliche Lager, wo er zunächst von arabischen Vorposten verprügelt wurde. Nichtsdestotrotz bestand er darauf, zum Sultan gebracht zu werden, was ihm schließlich nicht verwehrt wurde. Bonaventura berichtet ebenso wie der sich zu diesem Zeitpunkt im Kreuzfahrerheer aufhaltende Bischof von Akkon, Jakob von Vitry, dass der Sultan Franziskus freundlich empfangen habe. Der Bischof fügt außerdem hinzu, dass Melek el-Kamil der Predigt von Franziskus mehrere Tage aufmerksam zuhörte, dann aber befürchtete, es könnten Soldaten seines Heeres bekehrt werden. Er habe sich daraufhin von Franziskus mit den Worten verabschiedet: „Bitte für mich, daß Gott das Gesetz und den Glauben, der ihm mehr gefällt, mir zu offenbaren geruhe“ (Vgl. ebd., S. 297f).

¹¹⁹ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 241, 243. In der Alten Welt ergab sich indessen auch eine Nebenform dieser Missionsstrategie: Aus dem Kontext der Reconquista auf der iberischen Halbinsel ist insbesondere das Beispiel des aus Mallorca stammenden Ramón Llull (1232/33-1316) interessant, der nach einem ganz und gar nicht religiös orientierten Leben 1263 ein Bekehrungserlebnis hatte und von diesem Zeitpunkt an mehrere Versuche unternahm, Muslime in Nordafrika zum Christentum zu bekehren. Dabei wandte er sich jedoch nicht an die Fürsten muslimischen Glaubens, sondern suchte die Diskussion mit islamischen Gelehrten und Korankundigen, denn er glaubte, dass diese ein sehr hohes Ansehen bei der einfachen Bevölkerung genossen. Llulls großes Anliegen bestand darin, den auf Autoritätsbeweisen beruhenden christlichen Glauben in einen von der Vernunft durch notwendige Gründe beweis- und einsehbaren Glauben zu überführen. Zu diesem Zweck entwarf er eine so genannte *Ars*, die sich auf neun absolute Prinzipien gründete, die über die verschiedenen Religionen und Denktraditionen des Mittelmeerraums hinweg als solche anerkannt wurden. Der Gläubige (ebenso wie der Noch-Ungläubige) sollte durch Meditationen und Kombinationen dieser absoluten Prinzipien Einblicke in das Sein und Tun Gottes und in die Beschaffenheit der Welt und ihr Verhältnis zu Gott erhalten (Vgl. TRE, Bd. XXI, S. 500-503). Die Franziskaner versuchten Llulls Strategie in Kastilien und Aragón zur Konversion der Juden anzuwenden. Johann I. von Aragón (1350-1396) befahl gegen Ende des 14. Jahrhunderts drei Franziskanern, die hebräischen Bücher der Synagoge von Valencia zu studieren, um sich auf eine Diskussion mit Rabbinern vorzubereiten, die letztlich nicht stattfand. 1413 fand im katalonischen Tortosa ein Kongress statt, auf dem ein zum Christentum konvertierter Jude, der sowohl den Talmud als auch das Evangelium gut kannte, mit vierzehn Rabbinern diskutierte und es schaffte, zwölf von ihnen zur Annahme des Christentums zu bewegen. Das soll in der Tat eine Massenkonversion von annähernd 3000 Juden ausgelöst haben zur großen Freude Benedikts XIII. (1394-1422), der das Zustandekommen des Kongresses gefördert hatte (Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 252f). Das einzige Beispiel aus dem amerikanischen Kontext, das als Versuch gelten kann, Llulls Missionskonzept in der Neuen Welt umzusetzen, stammt aus den frühen Tagen der Evangelisierung in Mexiko: 1524 fand dort ein Religionsgespräch zwischen Franziskanern und aztekischen Priestern und Adligen statt. Nach Llulls Maßstäben muss dieses Gespräch allerdings als gescheitert betrachtet werden, denn aufgrund eines besonderen, mit ihrer Religion konzeptuell verbundenen Geschichtsverständnisses erachteten die aztekischen Teilnehmer das Christentum nicht deshalb als eine der ihren überlegene Religion, weil es ihnen tiefere Einsichten in die Zusammenhänge des Kosmos ermöglicht hätte, sondern vor allem, weil es sich um die Religion der siegreichen Eroberer handelte (Vgl. H. Wißmann, *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524*. Gütersloh 1981).

Häuptlingen andere Strafen zuteil werden zu lassen als ihren Untergebenen, wie auch die Anweisung des II. Konzils von Lima, die Häuptlinge respektvoll zu behandeln, von diesem europäisch-christlichen Missionskonzept herrühren, in dem es auf das Prestige der heidnischen Oberhäupter ankam, das es aus eben diesem Grund nicht zu untergraben galt.

Gegen Ende des Kapitels hebt Oré die zentrale Rolle der Schule hervor. Er geht soweit, sie als Grundlage einer jeden gut funktionierenden Pfarrgemeinde zu bezeichnen:

„Para todas estas cosas es muy necessario que aya escuela y maestro della, y cantores diputados, pagados con salario suficiente, donde sean enseñados los muchachos a rezar la doctrina, y a leer y escrevir, cantar y tañer, y dela escuela salgan habiles en la doctrina, para enseñarla a todo el pueblo. Finalmente la escuela es como anima de todo vn pueblo, para ser mejor doctrinado y regido, y donde no la vuiere faltara todo lo dicho, de doctrina, musica, ornato y servicio delas yglesias, altar, y choro.“¹²⁰

Das III. Limense enthält ebenfalls einen Hinweis auf die Schulen in den *doctrinas*.¹²¹ Bemerkenswert ist dabei im Vergleich zu Orés Ausführungen, dass die Priester auf ihre Verantwortung für diese Einrichtung hingewiesen werden und dass sie ermahnt werden, die Kinder nicht zu ihrem eigenen Nutzen mit Aufgaben wie Holzholen oder Viehhüten zu betrauen. Als Unterrichtsinhalte werden Lesen, Schreiben, Spanisch und die christliche Lehre ausdrücklich erwähnt, nicht jedoch Gesang und Musik. Auffällig ist, dass den Schulen keineswegs eine so wesentliche Bedeutung für die indigenen Pfarrgemeinden zugeschrieben wird, wie dies bei Oré der Fall ist. Dieses besondere franziskanische Augenmerk auf die Unterrichtung der Kinder war bei Mateo de Jumilla deutlich geworden.

Im nachfolgenden Kapitel XIII *De como se ha de cantar la Salve los sabados por la tarde, y de otras cosas tocantes ala devocion de nuestra Señora la siempre virgen Maria* hebt Oré zunächst die Bedeutung der Jungfrau Maria hervor und spricht sich dafür aus, in den Kirchen zumindest ein Bild von ihr, besser noch einen eigenen Altar oder eine Kapelle einzurichten, um den Indianern die Möglichkeit zu geben, sich an Maria zu wenden.¹²²

Diese Betonung der Rolle Marias im christlichen Glauben steht durchaus mit den Bettelorden in Zusammenhang. Mit ihrem Aufkommen zu Beginn des 13. Jahrhunderts und ihrer zunehmenden Präsenz in den Räumen des öffentlichen Lebens erweiterten die Bettelorden das religiöse Programm, das bis dato für die einfache Bevölkerung üblich gewesen war, in erheblichem Maße. Sie produzierten neben lateinischen auch volkssprachliche religiöse Texte in Form von Gebeten, Sermonen, lyrischen Dichtungen, theologischen Abhandlungen und religiösen Theaterstücken. Gerade diese Texte in den Volkssprachen, d. h. in den Muttersprachen der einfachen Menschen, hatten eine nachhaltige Wirkung auch in Bezug auf die Maria betreffenden Vorstellungen und Praktiken: Maria wurde für die einfachen Leute greifbarer und lebensnaher.¹²³ Zwei wichtige Franziskaner, Ramón Llull (1232/33-1316) und Johannes Duns Scotus (um 1266-1308), waren zudem Verfechter der These, dass Gott Maria auf

¹²⁰ L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 56/S. 189.

¹²¹ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, II,43/S. 156f.

¹²² Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 56/S. 189f.

¹²³ Vgl. M. Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*. London u. a. 2009, S. 197-199.

die Geburt Jesu in besonderer Weise dadurch vorbereitet habe, dass er sie in dem Moment, als sie selbst empfangen wurde, von der Erbsünde befreite. Diese Vorstellung wurde im weiteren Verlauf der Ordensgeschichte zu einem wichtigen Bestandteil der Theologie und der Frömmigkeitspraktiken der Franziskaner und entwickelte sich darüber hinaus zum Streitthema zwischen Franziskanern und Dominikanern und somit für erstere zu einem Abgrenzungsmerkmal gegenüber letzteren.¹²⁴

Auch in diesem Kapitel verweist Oré wieder auf die Bestimmungen des III. Konzils von Lima, diesmal in Bezug auf formale Aspekte beim Singen des Salve Regina.¹²⁵

In Kapitel XV *Dela devocion delas Animas de Purgatorio* betont Oré die Wichtigkeit der Gebete für die Seelen im Fegefeuer.¹²⁶ Der Grund dafür scheint in der vom Trienter Konzil beschlossenen Doktrin zu liegen. So bekräftigt der aus dem Tridentinum hervorgegangene *Catechismus Romanus*, dass es das Fegefeuer gibt. Dies ist als Reaktion auf die Lehre der Reformatoren zu verstehen, dass das Fegefeuer nicht existiere, sondern eine rein menschliche Erfindung sei. Auch die Wirksamkeit von Fürbitten für die Seelen im Fegefeuer wird im *Catechismus Romanus* bestätigt, sodass Oré diesen Teil einfach übernommen haben dürfte.¹²⁷

Ebenso konzilskonform erweist sich Oré im sechzehnten Kapitel des *Symbolo Catholico Indiano*, das die Spendung der Sakramente behandelt. Zu ihrer Beschreibung zieht er zunächst Jesaja 12,3 („haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris“/„Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Heilsbrunnen“) heran: Aus den sieben Sakramenten der Kirche „cogen aguas espirituales los fieles de Christo sedientos por la gracia“.¹²⁸ Der Mensch bestehe aus Körper und Seele. Die Gnade Gottes richte sich an die unsichtbare Seele, die Sakramente dagegen an den sichtbaren Körper.¹²⁹ Nach diesem einleitenden Teil empfiehlt Oré, dass man sich als Priester stets gut informieren solle, ob es Neugeborene gebe, damit man rasch taufen könne, oder Kranke, denen man als Priester auch Wohltaten zugute kommen lassen könne. Kranken, die kurz vor dem Tod stehen, solle man das letzte Abendmahl nicht vorenthalten, wobei auch eine mittelmäßige Kenntnis des Abendmahlskatechismus (der sich im zweiten Teil seines Buches befindet) zur Spendung ausreiche; auch die letzte Salbung solle man den Indianern, die im Sterben liegen, nicht verwehren.¹³⁰ Oré gibt hier die Bestimmungen des III. Konzils von Lima wieder oder verweist am Seitenrand darauf.¹³¹

Bezüglich der Beichte fordert Oré von den Priestern indigener Pfarrgemeinden, dass sie die Sprache ihrer Gemeindemitglieder beherrschen. Ein Priester, der die Beichte in einer Sprache abnehme, die er nicht verstehe und beherrsche, begehe eine Todsünde. Zur Bekräftigung dieser Forderung greift er auf einen Autoritätsbeweis zurück, indem

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 303-304.

¹²⁵ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 56f/S. 190f. Oré bezeichnet den entsprechenden Abschnitt der Konzilsunterlagen (wohl versehentlich) mit „action segunda, cap. 27“, obwohl es sich um Kapitel 27 aus der Actio tertia handelt (Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, III,27/S. 184).

¹²⁶ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 57f/S. 192f.

¹²⁷ Vgl. G. Bellinger, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Hauptkatechismen der Reformatoren*. Paderborn 1970, S. 109-111.

¹²⁸ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 58/S. 193.

¹²⁹ Vgl. ebd., fol. 58/S. 194.

¹³⁰ Vgl. ebd., fol. 59/S. 196.

¹³¹ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, II,19, 29/S. 136, 144. Nach Vargas Ugarte erleichterte bereits das II. Limense den Indianern den Zugang zur Eucharistie und zur Konfirmation (Vgl. R. Vargas Ugarte (S.J.), *Concilios Limense (1551-1772). Tomo III*, S. 15).

er einen päpstlichen Beschluss Gregors XI. (1370-1378) zitiert.¹³² In dieser Hinsicht scheint Oré strengere Maßstäbe an den Tag zu legen als das III. Konzil von Lima. Letzteres verwies in den die Beichte betreffenden Abschnitten nicht auf die von Oré vorgebrachte Todsünde, sondern forderte lediglich, dass die Beichtväter die jeweiligen Sprachen hinreichend beherrschen, um die Beichte vollständig abnehmen zu können, da dies nur geschehen könne, wenn der Priester alle gebeichteten Sünden ausnahmslos verstehe.¹³³ Abschließend verweist Oré für die genaue Ausführung der Sakramente erneut auf die Bestimmungen des III. Konzils von Lima und auf das Tridentinum.¹³⁴

Das missionarisch-seelsorgerische Modell, das Oré in seinem *Symbolo Catholico Indiano* beschreibt, steht in einem auf den ersten Blick paradoxen Verhältnis zu seinem Indianerbild. Die Tatsache, dass er dem Inka die Erkenntnis des einen wahren Gottes intellektuell zutraute, scheint im Widerspruch zu den Maßnahmen zu stehen, die auf eine alltägliche Anerkennung christlichen Verhaltens unter Zuhilfenahme von Strafmaßnahmen abzielen. Letztere lassen sich teilweise mit der Annahme der „phlegmatischen“ Grundkonstitution der Indianer erklären. Davon abgesehen ist aber darauf hinzuweisen, dass der Inka als Herrscher eines einst mächtigen Reiches in Orés Denken sicherlich über andere Qualitäten verfügte als das „einfache Volk“.¹³⁵ Mit dem Ende der Herrschaft der Inka-Dynastie lag die Regierung der neuen indigenen Untertanen in den Händen der spanischen Krone, die auch für deren Rechtgläubigkeit Sorge zu tragen hatte.¹³⁶

c) Katechetische, liturgische Texte und Gebete im *Symbolo Catholico Indiano*

Bevor Luis Jerónimo de Oré im zweiten Teil des *Symbolo Catholico Indiano* die im christlichen Alltag zu performierenden Texte präsentiert, gibt er im siebzehnten Kapitel des ersten Teils –neben Hinweisen über Metrum und vorgesehene Tonhöhe der von ihm verfassten Gesänge– Auskunft über die Notwendigkeit und den Nutzen seines Buches:

¹³² Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 60/S. 198.

¹³³ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, II,16/S. 134.

¹³⁴ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 61/S. 199.

¹³⁵ Man denke hier an die Ständeordnung im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Siehe hierzu R. Walther, *Stand, Klasse*, in: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6, St-Vert. Stuttgart 1990, S. 155-284, sowie W. Schulze (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*. München 1988, insbesondere den Artikel von O. G. Oexle, *Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters*, S. 19-51.

¹³⁶ Einerseits hatten die spanischen Könige ihren Auftrag zur Verbreitung des christlichen Glaubens direkt vom Papst als Vertreter Gottes auf Erden erhalten. Die Bulle *Inter Caetera*, mit der Papst Alexander VI. (1432-1503) der spanischen Krone ein exklusives Anrecht auf die Nutzung des westlichen Seewegs nach „Indien“ zugestand, machte die Evangelisierung der dortigen Ureinwohner zur Bedingung: „In der Sichtweise des mittelalterlichen päpstlichen Universalismus handelte es sich bei den Überseegebieten offenbar um Kirchengut, das der Papst in diesem Fall als politisch bezwecktes Laienlehen in der Gestalt eines Auftragslehens nach dem römischen öffentlichen Recht an die kastilische Krone vergeben hat [...], wobei die Lehnspflicht in der Aufgabe der Missionierung der Heidenvölker in den entdeckten Gebieten bestand“ (H.-J. Prien, *Conquista, Kolonisation und Mission Hispanoamerikas bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, in: Edelmayer, F.; Hausberger, B. und M. Weinzierl (Hrsg.), *Die beiden Amerikas. Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft*. Frankfurt am Main 1996, S. 69f). Andererseits sahen es die Spanier als ihre heilige Aufgabe an, den christlichen Glauben, den sie im Zuge der Reconquista gegen Juden, Muslime und Häretiker verteidigt hatten, in der Neuen Welt zu verbreiten (Vgl. O. E. González/J. L. González, *Christianity in Latin America*. Cambridge 2008, S. 2f).

„[...] me atrevi a sacar a luz algunos trabajos míos en metro para gloria de Dios principalmente, y también para utilidad de los indios [...] y los niños de la escuela y los muchachos de la doctrina se crien con leche tan segura y puechosa: y sean destetados de los cantares suyos supersticiosos, dañosos y contrarios a la fe católica y a las costumbres honestas y loables [...]“¹³⁷

Er drückt hiermit sein Anliegen aus, die traditionellen Gesänge der Indianer, die nach seinem Verständnis abergläubische Vorstellungen enthielten, durch die von ihm gedichteten zu ersetzen, damit die Indianer von klein auf mit der christlichen Lehre aufwachsen und „se acaben de desengañar los indios [...] y crean y sepan que el sol, la luna y las estrellas, y los altos cerros nevados y los Bolcanes y Guacas, no son Dioses.“¹³⁸

Diese von Oré verfassten Gesänge wurden bereits vor ihrer Veröffentlichung im *Symbolo Catholico Indiano* im Jahr 1598 in den franziskanischen Missionen gesungen. Dies geht unter anderem aus dem Schreiben des franziskanischen Provinzials hervor, das auf den ersten Seiten des Buches abgedruckt wurde: „[...] continet cantica spiritualia mysteriorum fidei, quae in ecclesiis parochialibus fratribus ordinis nostri commissis, summa Indorum atque audientium omnium devotione et laetitia canuntur [...]“¹³⁹ Auch Oré selbst versicherte, dass man bereits sehr gute Erfahrungen mit seinen Gesängen gemacht habe:

„Como por experie[n]cia se ha visto en las doctrinas de la provincia de los Collahuas d[e] la corona real, y e[n] el valle d[e] Xauxa, y en la p[ro]vincia d[e] Vilcas, y en otras partes do[n]de se ha recibido este Simbolo catholico, porq[ue] atraydos co[n] el gusto y d[e] uocio[n] d[e] estos ca[n]ticos, freque[n]ta[n] los indios las yglesias y p[ro]cura[n] hallarse a la doctrina y catecismo, cuya explicacio[n] es lo co[n]tenido e[n] estos canticos.“¹⁴⁰

Margot Beyersdorff vertritt in ihrer Interpretation von Orés Werk die These, dass der eigentliche Adressat des *Symbolo Catholico Indiano* weniger der spanisch-kreolische Klerus als vielmehr die indigenen Hilfskatecheten und Chormeister gewesen seien (wohingegen sich die Handbücher des III. Konzils von Lima eindeutig an Gemeindepfarrer gerichtet hätten). Sie begründet dies mit dem Verweis auf ein Sonett des Dominikaners Fray Jerónimo de Valenzuela, das sich als eine Art Widmung zu Beginn des *Symbolo Catholico Indiano* befindet, die indianische Bevölkerung als „inulta gente del oculto mundo“ direkt anspricht und ihr das „libro docto“ Orés anempfiehlt, um den Weg zu Gott zu finden.¹⁴¹

¹³⁷ L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 54-55/S. 200f.

¹³⁸ Vgl. ebd., fol. 55/S. 202.

¹³⁹ Vgl. Bernardo Gamarra, Schreiben vom 6.10.1594, in: L. J. de Oré, *Symbolo Catholico Indiano*, S. 68f.

¹⁴⁰ L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 62/S. 201.

¹⁴¹ M. Beyersdorff, *Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré*, in: Urbano, H. (Hrsg.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco 1993, S. 219. Der Text des Sonetts Valenzuelas lautet: „Inulta gente del oculto mundo / De niebla oscura hasta aquí cercada / Y en el tartareo pielago anegada / Del sathanico Reyno furibundo / Despierta ya de sueño tan profundo, / Y con la luz deyfica guiada / Al mar tranquilo sal muy confiada / De llegar a aquel puerto sin segundo. / Y si saber quisieres el camino / Deste placido, ameno e impireo puerto / Aunque no tengas guía ni Piloto, / Fray Luys Hieronymo de Ore, ques digno / De ecelsa loa, te lo muestra abierto / En tu lenguaje, con su libro docto“ (L. J. De Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, S. 74).

Das Sonett allein ist sicherlich kein hinreichendes Argument zur Untermauerung dieser These, da es sich bei der direkten Ansprache der Ureinwohner Amerikas in diesem lyrischen Text auch schlicht um ein poetisches Stilmittel handeln kann. Zudem erscheint der erste Teil des Buches doch sehr auf die Bedürfnisse und Fragen der spanisch-kreolischen Gemeindepfarrer hin konzipiert worden zu sein. Es spricht jedoch nichts dagegen, dass die eigentlichen Texte der von Orés Gesängen auch und gerade für die indigenen Hilfskatecheten und Chormeister bestimmt waren. Laut Durston bestand eine hohe Nachfrage nach handschriftlichen Kopien dieser Texte. Der Erfolg der Gesänge beruhte zum Teil darauf, dass Oré eine katholische Poesie in Quechua entwickelt hatte, wobei er die syllabischen Versformen und strophischen Melodien der lateinischen Liturgie mit Stilmitteln der indigenen Dichtung verknüpft hatte.¹⁴² Darüber hinaus schilderte er die christliche Doktrin in Quechua weit ausführlicher und stützte sich auf einen größeren Quellencorpus als die Autoren der Katechismen des III. Konzils von Lima. In den sieben Quechua-Gesängen finden sich Themen und Bezüge aus bzw. zu patristischen und scholastischen Arbeiten sowie liturgischen und alttestamentarischen Texten.¹⁴³ Jeder der sieben Gesänge ist einem Wochentag zugeordnet: der erste für Sonntag, der zweite für Montag, der dritte für Dienstag usw. bis zum siebten Gesang, der für Samstag bestimmt ist. Thema des ersten Gesangs ist die göttliche Dreifaltigkeit. Im zweiten Gesang geht es um die Schöpfung im Allgemeinen und im dritten um die Schöpfung des Menschen, den Sündenfall und die Erlösung durch Gottes Sohn. Der vierte Gesang handelt von Mariä Verkündigung und Jesu Geburt und der fünfte vom Leben Jesu und der Notwendigkeit der Taufe für die Rechtfertigung. Der sechste Gesang hat die Passion Christi zum Thema und der siebte schließlich seine Wiederauferstehung, die Gründung der Kirche und die Eschatologie.¹⁴⁴

Nach diesen sieben Gesängen finden sich noch mehrere Katechismen, Gebete und Litaneien, von denen zwei auf das III. Konzil von Lima zurückgehen: zum einen der erste Teil der *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los Indios* (1584), und zum anderen Auszüge aus dem *Confessionario para curas de Indios* (1585), die Oré nach eigener Angabe auf diejenigen Teile reduziert und zusammengefasst hat, die sich auf die häufigsten Sünden der Indianer beziehen.¹⁴⁵

Was bei Betrachtung der sieben Gesänge zunächst auffällt, ist der enorme Raum, den die Passion Christi einnimmt: Oré widmet diesem Thema einen ganzen Gesang. Der Verfasser des Prologs der Faksimileausgabe Julián Heras, selbst Franziskaner, bemerkt dazu, dass Oré, wie es für einen guten Franziskaner typisch sei, zur Meditation über die Leiden Christi auffordere.¹⁴⁶ Diese Meditation spielte schon für den Gründer des Ordens der Minderbrüder eine besondere Rolle. Den ältesten beiden Lebensbeschreibungen des Franziskus von Assisi zufolge stieg er 1224, also zwei Jahre vor seinem Tod, auf den Berg La Verna, um sich dort meditierend in die Leiden Christi

¹⁴² Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 150f. Oré selbst beschreibt die religiösen Hymnen auf Latein, Spanisch und Italienisch als nützliche, und vor allem angenehme und Trost spendende Texte, die eine Abwechslung zu den in Prosa abgefassten Sermonen und Katechismen darstellen würden. Dies habe er den Indianern nicht vorenthalten wollen. Hinsichtlich des Versmaßes führt er aus, dass er die sapphische Strophe gewählt habe, die auch im *Breviarium Romanum* der katholischen Kirche zu finden sei (Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 62-63/S. 202-204). Durston erklärt hinsichtlich der indigenen Stilmittel, Oré habe in den sieben Gesängen vor allem die für das Quechua typischen Parallelismen eingesetzt (Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 242-245).

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 151.

¹⁴⁴ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 69-156/S. 216-390.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., fol. 161-166/S. 400-410 und fol. 182-191/S. 439-458.

¹⁴⁶ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Prólogo*, in: L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, S. 13.

hineinzusetzen. Während der Meditation auf dem Berg soll ihm ein Seraph – ein Engel mit sechs Flügeln – erschienen sein. Als er nach mehreren Tagen von dem Berg zurückkehrte, trug er die Wundmale am Körper, die auch Jesus bei der Kreuzigung zugefügt worden waren.¹⁴⁷ Dieses Geschehen ist in den mittelalterlichen Franziskus-Biographien, wo seine religiöse Entwicklung als fortschreitende Angleichung an den gekreuzigten Herrn beschrieben wird, der Höhepunkt. Feld fasst das Geschehen wie folgt zusammen:

„Als die Wundmale Christi, die er seit seiner definitiven Bekehrung im Herzen getragen hatte, infolge eines jahrelangen Mitleidens der Passion Christi an seinem Leib zu Tage traten, war er, auch in seinem eigenen Bewußtsein, mit dem Erlöser zu einer Gestalt verschmolzen.“¹⁴⁸

Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, weshalb Oré einen ganzen Gesang auf das Thema der Passion Christi verwendete. Beyersdorff hat in ihrer Analyse des betreffenden sechsten Gesanges überdies festgestellt, dass er aufgrund seiner inhaltlichen Struktur, in der sich meditative und narrative Teile abwechseln, zum Gang des Kreuzweges passt. Sie nimmt an, dass Oré ihn sowohl für die alltägliche Liturgie als auch für die Osterfeier komponierte.¹⁴⁹

Es stellt sich nun die Frage, wie Oré bei seiner Übersetzung ins Quechua vorgeht. Durston zufolge ruft das von Oré verwendete Quechua-Vokabular eine Assoziation von Christi Blut mit dem Wasser der andinen Bewässerungsanlagen hervor.¹⁵⁰ Die Assoziation von Wasser mit Christi Blut hatte Vorläufer im Spätmittelalter, beispielsweise auch in Verbindung mit einer erlösenden Wirkung der Sintflut, doch ist die Konnotation „Bewässerung“ eindeutig Oré zuzuschreiben,¹⁵¹ die er laut Durston absichtlich wählte:

„[...] it is equally clear that the selection of specific images and terms was intended to set off Andean resonances—in particular, a vision of the cosmos as sustained by a circulation of precious liquids that required sacrifice to the source of these liquids [...]“¹⁵²

Beyersdorff weist auf eine weitere Verbindung zwischen andiner Semantik und einem christlichen Motiv hin. Ihr zufolge verwendet Oré einen Quechua-Begriff, der mit dem Versprengen von Opfertierblut auf den Erdboden zu tun hat, und verknüpft ihn mit den Tränen, die von gläubigen Christen beim Andenken an das Leid Christi vergossen werden und somit ebenfalls auf die Erde fallen.¹⁵³

Christus wird in Orés Gesang außerdem als jemand beschrieben, der die ganze Welt umarmt und auf diese Weise stabilisiert, sich aber als Gekreuzigter nicht bewegen kann. Diese beiden Motive haben ihren Ursprung ebenfalls im Spätmittelalter. Oré dürfte sie laut Durston gewählt haben, weil sie sich mit einer Eigenschaft von Pachacamac assoziieren lassen, die in der Kontrolle über Erdbeben besteht. Zu suggerieren, dass der gekreuzigte Christus über eine Macht verfügt, die die Andenbewohner ursprünglich mit

¹⁴⁷ Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi*, S. 257-260.

¹⁴⁸ Ebd., S. 262.

¹⁴⁹ Vgl. M. Beyersdorff, *Rito y verbo en la poesía*, S. 229.

¹⁵⁰ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 254f.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 254-256.

¹⁵² Ebd., S. 257.

¹⁵³ Vgl. M. Beyersdorff, *Rito y verbo en la poesía*, S. 231.

besagter Inka-Gottheit in Verbindung gebracht haben, könnte ein Mittel gewesen sein, um das Kruzifix und die Passion Christi als Gegenstand von Verehrungs- und Frömmigkeitspraktiken zu fördern.¹⁵⁴ Darüber hinaus dürfte Orés Absicht auch darin bestanden haben, den Indianern auf diese Art und Weise nahezu legen, dass die in ihrem natürlichen Umfeld wichtigen Funktionen der Götter in Wirklichkeit vom christlichen Gott ausgeübt wurden.

Bemerkenswert ist zudem, dass Oré zur Beschreibung Gottes in den sieben Gesängen Beiworte wählt, die im Quechua ursprünglich als Attribute für Pachacamac verwendet wurden. Auf diese Art und Weise wurde eine Kontinuität zwischen dem Pachacamac-Kult der Inka und dem Christentum hergestellt. Wenn Oré dies bewusst getan hat, würde dies zu seiner (weiter oben bereits besprochenen) Annahme passen, dass Capac Yupanqui in vorspanischer Zeit einen Monotheismus begründet hatte.¹⁵⁵

Wenn man nun einen Blick auf den gesamten Inhalt des zweiten Teils des Buches wirft, stellt man fest, dass ein weiterer Schwerpunkt auf Texten für den Marienkult liegt: Ein Gedicht und eine Litanei auf Quechua und eine weitere Litanei auf Latein sind ebenso darauf ausgerichtet wie fünfzehn Rosenkranzgeheimnisse.¹⁵⁶ Hinzu kommt, dass 38 Strophen des dritten Gesangs als eigenständige Marienhymne gesungen werden konnten.¹⁵⁷ Bei der Analyse des hierzu verwendeten Quechua-Vokabulars stellte Durston fest, dass Oré dabei versucht hatte, die typischerweise im europäischen Kontext zur Beschreibung Marias verwendeten Blumen wie Rosen und Lilien durch Quechua-Bezeichnungen für andine Blumen zu ersetzen. Das Quechua hatte bereits in vorspanischer Zeit, vor allem in Liebesliedern, eine breite Blumensymbolsprache, die sich schließlich mit der Blumensprache des Marienkults vermischte. Ebenso scheint Oré ein Quechua-Äquivalent für die Bezeichnung des Morgensterns (*stella matutina*) gefunden zu haben, der in Europa ebenfalls mit Maria in Verbindung gebracht wurde. In seiner Marienlitanei wählte Oré überdies Quechua-Bezeichnungen wie „fruchtbarer Boden“ und „schöner Berg“ als Attribute Marias. Erstere könnte an den Quechua-Begriff für „fruchtbare Erde“ angelehnt worden sein, den das III. Limense eigentlich mit heidnischen Kulturen assoziiert hatte.¹⁵⁸ Die kirchlichen Zensoren scheinen dies jedoch nicht bemerkt oder daran zumindest keinen Anstoß genommen zu haben.

Hiervon abgesehen lohnt es sich, auf einen kleinen Katechismus zu verweisen, der sich im hinteren Teil des *Symbolo Catholico Indiano* befindet. Es handelt sich um einen Katechismus, der das Thema des Abendmahls im Speziellen erörtert und einer der wenigen Texte des Buches ist, die nicht nur in Quechua, sondern auch in Aymara vorliegen.¹⁵⁹ Der Grund hierfür liegt im Thema des Abendmahls selbst. Es galt wegen des Vorgangs der Transsubstantiation als das Thema des christlichen Glaubens, das für die Indianer am schwierigsten zu verstehen war.¹⁶⁰

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die inhaltlichen Schwerpunkte, die Oré in den Texten für die christliche Praxis setzte, auf der Passion Christi und der Marienverehrung lagen. Dass er in seinen Quechua-Gesängen Ausdrücke verwendete, die in vorspanischer Zeit mit autochthonen andinen und inkaischen religiösen

¹⁵⁴ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 257f.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 249f.

¹⁵⁶ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 176-181/S. 428-438.

¹⁵⁷ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 262. Oré schuf mit diesem Textcorpus die Grundlage für die Marienverehrung in Quechua. (Vgl. ebd., S. 150).

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 264-266.

¹⁵⁹ Vgl. L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 169-172/S. 415-421.

¹⁶⁰ Vgl. A. Durston, *Pastoral Quechua*, S. 278.

Konzepten assoziiert waren, zeigt, dass er sich durchaus subversiv über Richtlinien des III. Limense für die Übersetzungspraxis hinwegsetzte. Ob er dabei die dergestalt entstehende (und von den Konzilsvätern eher gefürchtete) christlich-andine Polysemie religiös gebrauchten Vokabulars bewusst in Kauf nahm, oder ob er annahm, die christlichen Bedeutungen würden die traditionell andinen langfristig überlagern und verdrängen, wird sich nicht mehr eruieren lassen.

d) Die Franziskaner in Peru und Mexiko gegen Ende des 16. Jahrhunderts

Das Bild, das sich die Spanier und Kreolen in Peru von den Indianern machten, ist letztlich nicht getrennt von demjenigen zu betrachten, das sich parallel dazu in Neuspanien entwickelte. Beide konstituierten Teile ein und desselben spanisch-kreolischen Diskurses in den Kolonien auf amerikanischem Boden. Das Bild des von Natur aus phlegmatischen Indianers etablierte sich in Mexiko ebenso wie im Vizekönigreich Peru.¹⁶¹ Dieser vermeintlich natürlichen Grundkonstitution der Indianer zum Trotz hielten es die gelehrten Spanier für möglich, aus den „kindhaften Indianern“ „erwachsene Christen“ zu machen. Diese Einschätzung beruhte auf der Annahme, dass die anerzogene Kultur dem Menschen zu einer zweiten Natur werden könne, auch wenn dies, wie im Falle der Indianer, die Erziehungsarbeit von Missionaren über Jahrzehnte hinweg erfordern würde.¹⁶²

Unter den Franziskanern, die sich im 16. Jahrhundert in Mexiko aufhielten herrschte mehrheitlich ein positives Indianerbild vor. So konstatierte der auch Motolinía genannte Fray Toribio de Benavente (vor 1500-1565) –einer der zwölf Franziskaner, die 1524 in Mexiko ankamen– ähnlich wie Oré, dass die Indianer eine vollkommen andere Grundkonstitution hätten als die Spanier. Er bewunderte ihre Fähigkeit, handwerkliche Arbeitstechniken von den Spaniern zu erlernen, und bescheinigte ihnen eine günstige Veranlagung für die Annahme des Christentums, auch wenn er ihre Ess- und Trinkgelage zu Feierlichkeiten als maßlos rügte und die Menschenopfer ihrer Vorfahren verurteilte.¹⁶³

Ein vergleichbar positives Indianerbild wie Oré hatte Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604), der 1596 seine *Historia Eclesiástica Indiana* fertigstellte und darin von der Evangelisierung Neuspaniens und der Kultur der dortigen Ureinwohner berichtete.¹⁶⁴ Die seiner Ansicht nach außerordentlich gute Disposition der

¹⁶¹ Vgl. J. Cañizares Esguerra, *New World, New Stars*, S. 60f.

¹⁶² Vgl. A. Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge u.a. 1982, S. 97-104.

¹⁶³ L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 67. Zu Motolinía siehe auch M. Errasti (O.F.M.), *América franciscana. I.*, S. 147-157.

¹⁶⁴ Vgl. J. de Mendieta (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana. 2 Bde. Estudio preliminar y edición de Francisco Solano y Pérez-Lila*. Madrid 1973. [Original 1596]. Das Werk wurde erst 1870 zum ersten Mal publiziert. Gründe für die Nichtveröffentlichung unmittelbar nach der Werkentstehung lassen sich mehrere finden; darunter vor allem ein sehr kritischer Ton, was das Verhalten der spanischen Siedler und Behörden in Mexiko anbelangt, und die Konkurrenz zu anderen Werken, bei dem die *Historia Eclesiástica Indiana* schlechter abschnitt, was den Stil und die Aktualität des Themas betraf (Vgl. F. Solano y Pérez-Lila, *Estudio preliminar*, in: J. de Mendieta (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana*, Bd. 1, S. LXXXIV-LXXXVI). Jerónimo de Mendieta wurde 1525 im spanischen Vitoria geboren, trat 1540 in Bilbao in den Orden der Minderbrüder ein und reiste 1554 als einer von 33 Mönchen nach Neuspanien, wo er abgesehen von einer Reise nach Spanien 1570-1573 den Rest seines Lebens verbrachte (Vgl. ebd., S. XI-XXVIII).

mexikanischen Indianer für die Annahme des Christentums beschrieb er folgendermaßen: „en el mundo no se ha descubierto nación o generación de gente más dispuesta y aparejada para salvar sus ánimas (siendo ayudados para ellos), que los indios de esta Nueva España“.¹⁶⁵ Die Gründe hierfür lägen vor allem in drei Charaktereigenschaften, die sie auszeichneten: ihrer Friedfertigkeit und Sanftmut („La causa de su mansedumbre es falta de cólera y abundancia de flegma“), ihrer Einfalt sowie ihrem Leben in Armut, mit dem sie vollkommen zufrieden seien.¹⁶⁶ Darüber hinaus hätten diese Indianer bereits vor ihrer Evangelisierung ein hervorragendes Maß an Sittlichkeit, geordneter Lebensweise und herrschaftlicher Organisation erreicht:

„[...] la vergüenza que los cristianos deberíamos tener de que unos infieles, y de menos talento, hayan tenido en su infidelidad mejor policía y gobierno, en lo que es costumbres morales, que el que tienen, siendo cristianos, debajo de nuestra mano.“¹⁶⁷

Trotz dieser fortgeschrittenen Lebensweise sahen die Franziskaner in Mexiko in den Indianern häufig Menschen, die sich in einem Zustand dauerhaften Kindseins befanden. Sie galten als ungeeignet für kirchliche Ämter, obwohl man ihnen im Übrigen grundsätzlich dieselben Fähigkeiten unterstellte wie anderen Menschen.¹⁶⁸ Hierbei bezog man sich wohlgerne auf die indigenen Bevölkerungsgruppen im ehemaligen Herrschaftsbereich der Azteken. Mendieta machte einen deutlichen Unterschied zwischen diesen sesshaften Indianern und den als Chichimeken bezeichneten nomadischen Indianern im Norden des heutigen Mexiko, die angeblich keine *policía* kannten:

„Chichimeco es nombre común (entre los españoles y entre los indios cristianos) de unos indios infieles y bárbaros, que no teniendo asiento cierto (especialmente en verano), andan discurriendo de una parte otra, no sabiendo qué son riquezas ni deleites, ni contrato de policía humana. Traen los cuerpos del todo desnudos, duermen en la tierra desnuda [...] No tienen reyes ni señores, mas entre sí mesmos eligen capitanes o caudillos [...] Tampoco tienen ley alguna ni religión concertada, aunque adoran y reverencian al demonio [...] De la religión cristiana tienen mucha noticia por los frailes menores [...] Y si alguno se convierte, es con mucho trabajo y perseverancia de los ministros [...]“¹⁶⁹

Dort aber, wo man in Neuspanien zu erkennen glaubte, dass man es mit indigenen *señores* (und folglich einer etablierten Hierarchie) zu tun hatte, achteten die Franziskaner diese als legitime Herrscher und bemühten sich um die Zusammenarbeit mit ihnen, um die Evangelisierung erfolgreich durchzuführen. Sie plädierten für den Schutz der Besitzungen indigener Herrscher, forderten in den ersten Jahrzehnten nach der Conquista sogar die Rückgabe von Ländereien an ihre „rechtmäßigen“ indigenen Besitzer und propagierten die Einrichtung von zwei separaten Gemeinwesen, eines

¹⁶⁵ Vgl. J. de Mendieta (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana*. Bd. 2, IV, 21/S. 54.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 54f.

¹⁶⁷ Ebd., Bd. 1, II, Prólogo al cristiano lector/S. 47.

¹⁶⁸ Vgl. E. E. Sylvest, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain. Province of the Holy Gospel*. Washington D.C. 1975, S. 64f.

¹⁶⁹ J. de Mendieta (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana*, Bd. 2, V, Prólogo al cristiano lector/S. 227f.

spanischen und eines indianischen, in den amerikanischen Besitzungen der spanischen Krone.¹⁷⁰

Was nun die Reduktionen der verstreut lebenden Indianer zu kleinen Dörfern betrifft, so ist bereits ausgeführt worden, dass diese Umsiedlungsprogramme nach einer ersten Phase auf den Antillen zunächst in Mexiko und später erst in Peru durchgeführt wurden.¹⁷¹ Von kirchlicher Seite war diese Praxis bereits auf der mexikanischen Kirchenversammlung des Jahres 1546 empfohlen worden. Ebenso herrschte unter den missionierenden Mönchsorden weitgehend Konsens über die Zweckmäßigkeit der Reduktionen, weshalb ihre Durchführung an sich keine Besonderheit darstellte. Die Orden versuchten daher, sich gegenüber der Krone dadurch zu profilieren, dass sie auf außerordentliche Erfolge auf diesem Gebiet verwiesen, etwa weil ihre Angehörigen als erste die indigene Bevölkerung eines Gebietes reduziert hatten, weil das reduzierte Gebiet besonders groß war oder weil das Ergebnis Bestand hatte.¹⁷²

Oré maß der Einrichtung und dem Betrieb von Schulen eine besondere Bedeutung bei, da sie die Hauptinstanz für die Vermittlung des christlichen Alltags in den indigenen Pfarrgemeinden waren. Seine Ordensbrüder in Neuspanien hielten es ebenso. Dies lässt sich gut am Beispiel des *Itinerario del Misionero en América* (Sevilla, 1574) des gebürtigen Franzosen und in Neuspanien tätigen Fray Juan Focher (gest. 1572) zeigen. Ein Zitat daraus verdeutlicht die den Schulen zugeschriebene Relevanz für die Vermittlung des christlichen Glaubens und gerade auch für die als notwendig erachtete Erziehung und Menschenbildung:

„[...] es preciso señalarles, entre los más adelantados, maestros que todos los días y a horas determinadas les vayan enseñando la doctrina cristiana y los rudimentos de nuestra santa fe; [...] Deben ser instruídos asimismo en lo referente al culto divino, como también en el cultivo de su personalidad. Así enseñaron nuestros religiosos a los neófitos a cantar y a tocar toda clase de instrumentos músicos, a leer y a escribir y también artes declamatorias, y mecánicas. Tenemos colegios públicos, donde, como en un seminario, se educa a los niños en sus obligaciones cristianas y en la convivencia civil y ciudadana.“¹⁷³

Der franziskanische Historiker Lino Gómez Canedo sieht im Betrieb von Schulen die Missionsmethode, die unter den von seinem Orden in Amerika angewandten Methoden am ehesten beanspruchen kann, als typisch franziskanisch zu gelten.¹⁷⁴ Auf den Antillen hatten die Franziskaner bereits vor 1511 Schulen für die Söhne der indianischen Häuptlinge eingerichtet. Wenngleich es auch Schulen für die übrigen indianischen Kinder gab, so bemühten sich die Franziskaner doch weitaus mehr um die Erziehung der Häuptlingssöhne, da man sie als künftige Nachfolger ihrer Väter für besonders wichtig hielt. Die Schulen des Ordens in Neuspanien erhielten, so Gómez Canedo,

¹⁷⁰ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 86f.

¹⁷¹ Vgl. H.-J. Prien, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 215f, u. P. Borges, *Métodos Misionales*, S. 216-238.

¹⁷² Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 108-112.

¹⁷³ J. Focher (O.F.M.), *Itinerario del Misionero en América. Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz, O.F.M.* Madrid 1960, III,6/S. 374f. Zu Leben und Werk Fochers siehe auch M. Errasti (O.F.M.), *América franciscana. I.*, S. 265-275.

¹⁷⁴ „Si hay algo particularmente típico de los métodos misioneros de los franciscanos en América, tal calificativo corresponde a las escuelas para indígenas“ (Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 199).

Modellcharakter für die übrigen franziskanischen Missionen in der Neuen Welt.¹⁷⁵ Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass dem Betrieb von Schulen im weiteren Verlauf der Kolonialzeit auch von der Societas Jesu sehr viel Bedeutung beigemessen wurde, wobei der Orden anfangs den Schulen für Häuptlingssöhne besondere Aufmerksamkeit widmete.¹⁷⁶

Der bei Oré deutlich gewordene Schwerpunkt auf dem äußeren Kult hat ebenfalls Vorbilder in den mexikanischen Missionen des Ordens: Die Musik kann spätestens seit der frühen Mission der Franziskaner in Mexiko als ordenstypisches Mittel für die Evangelisierung gelten. In den neuspanischen Schulen erhielten die Kinder neben dem Gesangsunterricht auch eine musikalische Anleitung zum Umgang mit den traditionellen indigenen Flöteninstrumenten nach den Vorstellungen der Mönche.¹⁷⁷ Für die Prozessionen waren die indigenen Laienbruderschaften (*cofradías*) wichtig, denen unter Aufsicht der Priester die Organisation der Prozessionen oblag. Die Existenz und Präsenz dieser Laienbruderschaften trug darüber hinaus zu einer frommeren Grundhaltung der übrigen Dorfbewohner bei.¹⁷⁸

Hinsichtlich der Sakramentenspendung scheint in Mexiko vor allem die Beichte von den Indianern außerordentlich gut angenommen worden zu sein, was damit zusammenhängt, dass es dort in vorspanischer Zeit bereits eine Art Beichtpraxis gab. Bis zum Jahr 1570 hatte sich die christliche Beichte in Mexiko in weiten Landesteilen durchgesetzt, was auch auf die gesteigerte Sprachkompetenz der Priester zurückzuführen ist. Vor der Beichte wurde sonntags entweder in der Kirche oder im Kirchhof geprüft, ob die Indianer die zentralen christlichen Texte beherrschten (Vaterunser, Ave María, Glaubensbekenntnis, Salve Regina, die vierzehn Glaubensartikel, die zehn Gebote, die fünf Gebote der Katholischen Kirche, die sieben Todsünden und eine allgemeine Beichte). Es folgten Ausführungen über das Sakrament der Beichte und Hinweise, welche Sünden man zu beichten habe. Aufgrund der hohen Personenanzahl wurden die versammelten Indianer in Gruppen eingeteilt und jeder Gruppe wurde ein Tag zugewiesen, an dem sie zur Beichte erscheinen konnten. Vor der Abnahme der Beichte jedes Einzelnen rief man den Indianern als Gruppe erneut die 10 Gebote ins Gedächtnis, damit sie sich besser erinnerten, gegen welche Gebote sie verstoßen hatten.¹⁷⁹

Diese Beispiele zeigen, dass sich Orés Missionsmethoden im Rahmen dessen bewegen, was für die Franziskaner in Mexiko und Peru als typisch gelten kann: eine weitestgehend einheitliche Missionsstrategie mit Schwerpunkt auf der Liturgie und einer ritualisierten Katechese. Darüber hinaus scheinen die Franziskaner sowohl in

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 199-202. Derartige Schulen errichteten die Franziskaner auch bei Missionen im 17. und 18. Jahrhundert (Vgl. ebd., S. 205). Siehe hierzu auch den Abschnitt über „Mission durch Kinder“ im ersten Kapitel dieser Arbeit, in dem der Fall des Internats, das die Franziskaner 1524 in Mexiko für die indigenen Häuptlingssöhne einrichteten, näher beschrieben wird. Die dort ausgebildeten Kinder wurden später in ihre Heimatdörfer zurückgeschickt, um heidnische Kultgegenstände und Tempel zu zerstören und um Praktiken der Götzenverehrung zu denunzieren. In welchem Maße dies auch von den Kindern an den franziskanischen Schulen im Rest Amerikas verlangt und ausgeführt wurde, lässt sich anhand der vorliegenden Quellen zumindest für Peru nicht nachzuvollziehen.

¹⁷⁶ Vgl. M. Alaperrine-Bouyer, *Enseñanza y pedagogía de los jesuitas en los colegios para hijos de caciques (siglo XVII)*, in: M. M. Marzal/L. Bacigalupo (Hrsg.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima 2007, S. 270-298.

¹⁷⁷ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 197f.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 193f. Zum Thema der *cofradías* siehe die Ausführungen in Kapitel 3, Abschnitt d), S. 144-146.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 183-185.

Mexiko als auch in Peru ein insgesamt positives Bild von den Indianern gehabt zu haben, auch wenn sie die Tätigkeit der Indianer langfristig gesehen auf bestimmte Arbeiten wie etwa die der *fiscales*, beschränkten und den Indianern der Eintritt in den Orden verwehrt blieb.¹⁸⁰ Dem Befund von Luis Enrique Tord, dass das *Symbolo Catholico Indiano* eine direkte Konsequenz der Beschlüsse des III. Limense ist,¹⁸¹ ist insofern nicht zu widersprechen, denn die Bischöfe und Priester indigener Pfarrgemeinden waren von Seiten des Konzils angewiesen worden, den Musikunterricht nicht zu vernachlässigen.¹⁸² Wenn man jedoch die inhaltlichen Schwerpunkte berücksichtigt, die Oré beim Verfassen seiner Quechua-Gesänge und bei der Auswahl der übrigen Texte für Katechese, Liturgie und Gebet setzte, zeigt sich, dass man durchaus einen Schritt weitergehen und von einer „Franziskanisierung“ der missionarischen Vorgaben des Konzils durch das *Symbolo Catholico Indiano* sprechen kann.

Im sich anschließenden 17. Jahrhundert entstanden weitere Missionshandbücher für die praktische Arbeit der Pfarrer von indigenen Gemeinden. Ein Werk, das in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben darf, ist das *Ritval formvlario* von Juan Pérez Bocanegra (gest. 1645), der dem Dritten Orden der Franziskaner angehörte. Sein Werk, das 1631 in Lima veröffentlicht wurde, war einerseits Handbuch für die Priester indigener Pfarrgemeinden, andererseits ein umfangreicher Fragenkatalog für die Beichte mit Fragen, die weit in den Bereich traditioneller andiner Ritualpraxis und sozialer Umgangsformen vordrangen.¹⁸³ Letzteres darf getrost als sein Hauptanliegen gesehen werden, worauf nicht nur das schiere Ausmaß besagter Fragen im Werk schließen lässt – die Fragen für die Beichte entlang der zehn Gebote erstrecken sich über ungefähr ein Drittel der über 700 Seiten –, sondern auch die Darlegung seiner Absicht, den Priestern ein dienliches Hilfsmittel für besagtes Sakrament zur Verfügung zu stellen:

„Y como son tantas las cosas, que tiene obligacio[n] a preguntar [el sacerdote] en la confessio[n], (a estos Naturales, que tan mal se sabe[n] confessar: y las mas confessiones que hazen son anuales, y de mucho mas tiempo) con dificultad podrá informarse, y preguntar de todo, quien no tuuiere algun memorial, è interrogatorio dela[n]te de si, para seguirse por el. Y a esta causa escribo este formulario, no co[n] la brevedad de otros confessionarios (que de molde, y de mano) e visto, sino muy ad longu[m], declarando por muy menudo, todas las maneras comunes, y exquisitas, que tienen los Indios de pecar: y no remitirlas a la insipienca, y mal examinada conciencia del Indio, ò India penitente; que jamas se confiessan bien,

¹⁸⁰ Siehe hierzu Kapitel 1, Abschnitt e), in dem u. a. das franziskanische Projekt des Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco in Mexiko besprochen wird, das als einziger Versuch während der Kolonialzeit in Hispanoamerika gelten kann, den Indianern den Zugang zum katholischen Priestertum zu eröffnen.

¹⁸¹ Vgl. L. E. Tord, *Luis Jerónimo de Oré y el Symbolo Catholico Indiano*, S. 25.

¹⁸² Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense*, V,5/S. 226.

¹⁸³ Der vollständige Titel des Originals lautet *Ritvale formvlario, e institucion de cvras, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del baptismo, confirmacio, eucaristia, y viatico, penitencia, extremavncion, y matrimonio, con aduertencias muy necessarias* (Lima: Por Geronymo de Contreras, 1631).

Pérez Bocanegra lehrte an der San Marcos Universität in Lima Latein, bevor er in Cuzco und der umliegenden ländlichen Region verschiedene kirchliche Ämter bekleidete und eine enge Vertrautheit mit dem alltäglichen Leben dort erlangte (Vgl. B. Mannheim, *Pérez Bocanegra, Juan (?-1645)*, in: Pillsbury, J. (Hrsg.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies 1530-1900*, Vol. III: M-Z. Noram 2008, S. 516). Siehe auch: E. Cucho Dolmos, *Juan Pérez Bocanegra, cura de Andahuaylillas y su obra (Cuzco)*, in: *Revista peruana de historia eclesiástica* 11 (2008), S. 101-139.

sino muy preguntados, y entonces ay duda si dize todo lo que hizo mal y lo que tiene que confessar.¹⁸⁴

Nach Bruce Mannheim spiegelt das Werk sowohl die kirchliche als auch die theologische Politik seines Entstehungszusammenhangs. Die indigene Pfarrgemeinde Andahuaylillas südlich von Cuzco, der Pérez Bocanegra zeitweise als Priester diente, war Gegenstand eines länger währenden Streitfalls zwischen der zuständigen Diözese und der Societas Jesu, der sogar bis nach Spanien gelangte. Die Jesuiten gaben an, die Pfarrei für die Quechua-Sprachausbildung ihres Ordens zu benötigen, und bekamen sie 1628 schließlich auch zugesprochen. Pérez Bocanegras Evangelisierungsansatz unterscheidet sich deutlich von der Herangehensweise des jesuitisch geprägten III. Limense: Während die Missionierung im Sinne des Konzils in einer Erklärung der christlichen Doktrin von oben herab mittels sorgfältig kontrollierter Sermonensammlungen bestand, bemühte sich Pérez Bocanegra, präkolumbische religiöse Praktiken zu verstehen und die christliche Lehre möglichst durch autochthone religiöse Konzepte zu formulieren.¹⁸⁵

„What results is a syncretic blending of Andean and European imagery: syncretic not in the sense that European forms are used in the place of local forms, but in the sense that religious practices are inherently double voiced, interpretable from different cultural and religious stances at once.“¹⁸⁶

Als Beispiel führt Mannheim eine von Pérez Bocanegra auf Quechua verfasste Marienhymne an, in der die Fruchtbarkeit der Jungfrau Maria in ihrer Bedeutung für die Landwirtschaft und sie selbst als Weberin feiner Stoffe gepriesen wird, und in der sie mit Himmelskörpern identifiziert wird, die in vorspanischer Zeit Gegenstand von weiblicher Verehrung waren: der Mond, die Pleiaden und eine Sternenkonstellation, in der die Andenbewohner ein Lama mit seinem Jungtier sahen. Darüber hinaus erfolgt die Anordnung der Quechua-Texte mit ihren spanischsprachigen Paraphrasierungen nicht in nebeneinander befindlichen Spalten auf jeder Seite wie in den Handbüchern des III. Limense. Stattdessen sind die beiden Versionen nacheinander angeordnet, sodass sich der spanische Text stets zwei oder drei Seiten hinter dem Quechua-Text befindet. Dies könnte nach Mannheim eine Taktik zur Verschleierung seiner Übersetzungs- und Evangelisierungsstrategie gewesen sein.¹⁸⁷ Es ist davon auszugehen, dass Pérez Bocanegra sich die Arbeiten Luis Jerónimo de Orés zum Vorbild nahm. Darauf deutet nicht nur die Tatsache, dass Pérez Bocanegra für seine Marienhymne dieselbe Versform verwendete, die Oré zur Komposition seiner Quechua-Gesänge benutzte,¹⁸⁸ sondern auch die von Mannheim erkannte und auch bei Oré von Durston und Beyersdorff beschriebene Methode, christliche Inhalte mit einem Quechua-Vokabular zu vermitteln, das präkolumbische Glaubensvorstellungen zum Ausdruck brachte.

Da Pérez Bocanegra dem Dritten Orden der Franziskaner angehörte, kann hier also eine Fortsetzung einer franziskanischen Missionsstrategie konstatiert werden, die von

¹⁸⁴ J. Pérez Bocanegra, *Ritval formulario*, fol. 105.

¹⁸⁵ Vgl. B. Mannheim, *Pérez Bocanegra*, S. 516, 518.

¹⁸⁶ Ebd., S. 518,

¹⁸⁷ Vgl. ebd. Pérez Bocanegra hatte außerdem das Amt eines Gutachters für die Sprachen Quechua und Aymara für die Diözese Cuzco inne, was ihm ebenfalls erleichtert haben würde, sein Werk zur Veröffentlichung zu bringen (Vgl. ebd., S. 516, 518).

¹⁸⁸ Vgl. B. Mannheim, *Pérez Bocanegra*, S. 518.

der Intention des III. Limense und der Jesuiten deutlich abwich und eine offenere Haltung gegenüber der autochthonen andinen Kultur erkennen lässt.

Es ist schwierig, allgemein gültige Aussagen darüber zu treffen, ob diese subtilen Unterschiede zwischen den missionierenden Orden von der indigenen Bevölkerung wahrgenommen wurden. Dass die verschiedenen Orden und der Weltklerus in ihrer katechetischen und seelsorgerischen Arbeit unterschiedliche Haltungen einnahmen, war nicht nur ein Thema, das Kirche und Krone beschäftigte, sondern wurde auch auf indigener Seite sehr wohl erkannt. Eine der heutzutage am besten erforschten indigenen Stimmen aus der Zeit Luis Jerónimo de Orés, die zweifelsohne ein sehr persönliches Zeugnis darstellt, das nur mit Vorbehalten für einen Teil der autochthonen Andenbevölkerung als repräsentativ eingestuft werden kann, ist die *Nueva corónica y buen gobierno* von Felipe Guaman Poma de Ayala aus dem Jahr 1615. Dieses annähernd 1200 Seiten umfassende Manuskript mit 398 handgezeichneten Bildern diente der Artikulation zweier Anliegen.¹⁸⁹ Zum einen wollte Guaman Poma dem spanischen König Philipp III. (1598-1621) einen Bericht über die alte Geschichte des Andenraums von seinen Anfängen bis zur Herrscherdynastie der Inka geben, die er wiederum in die christliche Universalgeschichte einbettete. Zum anderen beabsichtigte er, den König über die seinerzeit aktuellen und aus der spanischen Eroberung resultierenden Missstände im Vizekönigreich zu unterrichten in der Hoffnung, der König möge entsprechende Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung einleiten.¹⁹⁰

Guaman Poma kann als Beispiel für kulturell hispanisierte Indianer der frühen Kolonialzeit gelten, die fließend Spanisch sprachen, gewisse kulturelle Merkmale der spanischen Eroberer übernommen hatten und christlichen Glaubens waren.¹⁹¹ Als solcher betrachtete er nicht nur die weltliche Seite spanischer Herrschaft im Andenraum mit kritischem Blick, sondern ebenso die kirchliche. Die Angehörigen des Weltklerus erfuhren dabei eine besonders negative Darstellung. Sie seien habgierig und würden sich bereichern, indem sie ein Vielfaches der eigentlich vorgesehenen Abgaben und Arbeitsdienste verlangten, sie seien hochmütig und würden die Indianer unverhältnismäßig und brutal züchtigen, sie hätten teils mehrere Frauen und pflegten

¹⁸⁹ Vgl. F. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 1615. Das Manuskript befindet sich in der Dänischen Königlichen Bibliothek in Kopenhagen (GKS 2232, 4^o) und ist seit einigen Jahren in digitalisierter Form einsehbar: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.

Eine transkribierte Version des Prosatextes bietet folgende Ausgabe: F. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, hrsg. v. John V. Murra u. Rolena Adorno. México D.F. 1980. Zur Einführung in das Werk siehe auch R. Adorno, *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru. Second Edition, with a new introduction*. Austin, TX 2000.

¹⁹⁰ R. Adorno, *Felipe Guaman Poma de Ayala. Native Writer and Litigant in Early Colonial Peru*, in: Andrien, K. J. (Hrsg.), *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Wilmington, DE 2002, S. 159.

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 145.



Abb. 2. Ein Indianer wird vom Gemeindepfarrer zu Tode geprügelt, weil er unverheiratete indigene Frauen und Jungfrauen vor dessen Wollust schützen wollte (Dänische Königliche Bibliothek, GKS 2232, 4°, fol. 594[608]).



Abb. 3. Die Augustinermönche sind zornig und misshandeln die Indianer. Gottesfurcht oder gar Angst vor der staatlichen Justiz kennen sie nicht (Dänische Königliche Bibliothek, GKS 2232, 4°, fol. 643[657]).



Abb. 4. Der Mercedariermönch Martín de Murúa misshandelt die Mitglieder seiner Pfarrgemeinde und maßt sich die Autorität eines Häuptlings an (Dänische Königliche Bibliothek, GKS 2232, 4°, fol. 647[661]).



Abb. 5. Die cholischen und hochmütigen Dominikaner zwingen die indigenen Frauen zum Weben von Kleidung (Dänische Königliche Bibliothek, GKS 2232, 4°, fol. 645[659]).



Abb. 6. Die frommen Jesuiten kümmern sich fürsorglich um die Armen des Vizekönigreichs (Dänische Königliche Bibliothek, GKS 2232, 4^o, fol. 635[649]).



Abb. 7. Ein Franziskaner erweist sich als mildtätig gegenüber den Armen: "Come este pan, pobrecito". (Dänische Königliche Bibliothek, GKS 2232, 4^o, fol. 629[643]).

auch sonst einen lasterhaften, vollkommen unchristlichen Lebensstil. Dergestalt schaden sie dem Christentum und es sei nicht verwunderlich, dass die Indianer aus den Reduktionen in die Berge flüchteten.¹⁹²

Ähnlich negativ fiel Guaman Pomas Beurteilung einiger Mönchsorden aus. Die Augustiner, Dominikaner und Mercedarier erscheinen bei ihm allesamt als ungestüme, jähzornige und ausbeuterische Priester.¹⁹³ Lediglich in Bezug auf die Dominikaner relativiert Guaman Poma sein negatives Gesamturteil und weist darauf hin, dass es unter ihren Angehörigen auch große Gelehrte, Prediger und Missionare mit Verdiensten um die Konversion Ungläubiger gegeben habe.¹⁹⁴ Eindeutig positive Darstellungen erfahren hingegen die Jesuiten und die Franziskaner. Die Jesuiten seien „sanctísimos“, zeigten Nächstenliebe und Barmherzigkeit und verteilten Almosen. Sie verbreiteten das Evangelium unter den Christen und insbesondere unter den Indianern.¹⁹⁵ Die Franziskaner wiederum seien allesamt „sanctos“ und „cristianísimos“, sie pflegten Gehorsam und Demut und würden in aller Welt geliebt und verehrt. Die Beichte bei ihnen sei herrlich, da die Büsser wirkliche Reue verspürten angesichts der ihnen entgegengebrachten Barmherzigkeit und Nächstenliebe.¹⁹⁶

¹⁹² Die entsprechenden Aussagen werden mit zahlreichen Beispielen belegt und oft wiederholt (Vgl. F. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, fol. 562[576] – 612[626]).

¹⁹³ Vgl. ebd., fol. 644[658], 646[660], 648[662].

¹⁹⁴ Vgl. ebd., fol. 646[660].

¹⁹⁵ Vgl. ebd., fol. 636[650].

¹⁹⁶ Vgl. ebd., fol. 630[644]. Jesuiten und Franziskaner sind bei Guaman Poma wohlgermerkt nicht die einzigen Geistlichen, die er positiv beurteilt. Von Eremiten hatte er ebenfalls eine sehr hohe Meinung. Vgl. ebd., fol. 632[646].

Nicht weniger deutlich als seine Worte sind Guaman Pomas Bilder, die die Brutalität der weltlichen Kleriker, der Augustiner, Dominikaner und Mercedarier und die von ihnen verübten Missbräuche zum Ausdruck bringen und die den Kontrast verdeutlichen, den Guaman Poma offenbar beim Vergleich mit den Jesuiten und Franziskanern empfand. Sein Gesamturteil über die Franziskaner ist offenkundig ein positives. Man kann ihm in dieser Hinsicht sehr wohl einen umfassenden Erfahrungshorizont zusprechen, denn er hatte nicht nur im Rahmen der staatlichen Kolonialverwaltung gearbeitet sondern als Assistent auch kirchliche *visitas* und Kampagnen zur Ausrottung autochthoner andiner Glaubenspraktiken in verschiedenen Provinzen des Vizekönigreichs begleitet.¹⁹⁷ Wohlgermerkt handelt es sich hierbei um die Einschätzung eines Indigenen, der sich selbst als christlich bezeichnete und der die Verbreitung des christlichen Glaubens als richtig und notwendig erachtete. Eine Infragestellung der Mission *per se* wird man bei ihm daher vergeblich suchen, und auch andere indigene Autoren, von denen schriftliche Zeugnisse überliefert sind, üben keine Kritik an der christlichen Mission als solcher. Man mag angesichts dieser Tatsache mutmaßen, dass die Aneignung einer europäischen Kulturtechnik wie der des Lesens und Schreibens eben nur mit der Annahme und dem wiederholten Bekenntnis zum christlichen Glauben einhergehen konnte, wenn man als Indigener bestrebt war, sich mit den kolonialen Ordnung zu arrangieren und in ihrem Rahmen ein besseres Auskommen suchte.¹⁹⁸ Als Missionar auf der anderen Seite dieses asymmetrischen Kulturkontakts war es indessen möglich, im Umgang mit andiner Kultur und Religion, deren Angehörige es zu christianisieren galt, ein eigenes Maß zu finden, das im Falle Luis Jerónimo de Orés durchaus von der Akzeptanz gewisser nichtchristlich konnotierter Anteile geprägt war.

¹⁹⁷ Vgl. R. Adorno, *Felipe Guaman Poma de Ayala*, S. 145, 147, 150.

¹⁹⁸ Indigene Diskurse der Kolonialzeit, die nicht auf Schriftquellen beruhen sondern sich in bildlichen Darstellungen wie Wandzeichnungen, Textilien, Keramiken u. ä. äußern, sind Gegenstand der Forschungen von José Luis Martínez Cereceda. Siehe etwa "*Mandó pintar dos aves...* ": *relatos orales y representaciones visuales andinas*, in: *Chungará* 42 (2010), Nr. 1, S. 157-167 oder *Registros andinos al margen de la escritura : el arte rupestre colonial*, in: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14 (2009), Nr. 1, S. 9-35.

III. Die Darstellung von rund hundert Jahren franziskanischer Mission in der Chronik von Fray Diego de Córdoba y Salinas (Lima, 1651)

„Es war das großherzige Vorhaben der Söhne des Heiligen Franziskus, die diese Gegenden durchdrangen, Eure Majestät zu erhöhen [...], denn mehr als das kriegerische Getöse der Pizarros Eurer Majestät zu Füßen warf, erbrachte der gottesfürchtige Frieden der Minderbrüder; denn wenn jene Euch Westindien eroberten, rangen Euch diese die Indios nieder, indem sie die Bestien dieser unwirtlichen Gegend mit Worten des Lebens zähmten, [...] die neuen Vorkämpfer des Glaubens zwangen sie mit seraphischen Armen und Kräften, Eurer Majestät mehr noch als Goldbarren, Herzen als Tribut zu entrichten; und das bedeutet es, ein großer König zu sein: sie zu beherrschen.“ (Fray Diego de Córdoba y Salinas in der Widmung seiner Chronik an König Philipp IV., 1651)¹

Mit dieser sehr episch gehaltenen Widmung gibt der franziskanische Chronist Diego de Córdoba y Salinas seinen Lesern zu verstehen, dass die Franziskaner in Peru für die spanische Krone mehr getan haben als die militärischen Eroberer. Erst den Minderbrüdern sei es gelungen, die Indianer zu bekehren und damit zu getreuen Untertanen des Königs zu machen. Die soziale Stabilisierung der Kolonie war nach Córdoba y Salinas indessen nicht die einzige Leistung seines Ordens für die spanische Krone. Er schreibt in der Widmung ferner, dass die Franziskaner durch ihre Arbeit in Peru auch dafür gesorgt haben, dass der Ruf des Königs als der eines katholischen und gerechten Herrschers bewahrt und gefestigt wurde.² Die Tatsache, dass er die Bedeutung seines Ordens für die spanische Krone derart betont, ist ein Charakteristikum des Genres Ordenschronik, erklärlich durch die Konkurrenz zu den übrigen Orden, die im spanischen Kolonialreich missionierten. Die Autoren der kolonialzeitlichen Ordenschroniken bemühten sich, unter Beweis zu stellen, dass ihr eigener Orden der älteste vor Ort war und auch derjenige, der die größten Dienste geleistet hatte, indem sie erbauliche Begebenheiten aus den Lebensläufen ihrer Angehörigen zusammentrugen, die sich angeblich durch besondere Frömmigkeit, vollbrachte Wunder oder andere Manifestationen von Heiligkeit hervorgetan hatten.³

Diego de Córdoba y Salinas wurde 1591 in Lima geboren und entstammte einer kreolischen Familie. Er hatte zwei Brüder, die ebenfalls Franziskaner wurden, und drei Schwestern, von denen eine Nonne bei den Klarissen wurde. Vermutlich trat er selbst

¹ D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, Dedicatoria/S. LXIX. [Original: Lima 1651]. Der Originaltext dieser Stelle lautet: „Fue el magnánimo pensamiento de los hijos de Francisco, que penetraron estos climas, hacer grande a V. M. pues [...] más que sujetó a las plantas de V. M. el bélico fragor de los Pizarros, le rindió la evangélica paz de los Menores; porque si aquellos le conquistaron las Indias, estos le debelaron los indios, domesticando con palabras de vida las fieras destos riscos [...] obligándoles los nuevos campeones de la Fe con brazos y alientos serafines a tributar a V. M. más que las barras, corazones; y esto es ser rey grande, dominarlos“.

² „[...] los arneses, que para sí adornaron y eligieron aquellos simulacros animados de Francisco, fueron las impenetrables virtudes evangélicas, pobreza, desnudez, humildad, abnegación profunda de sí mismos, detestación del ocio y las delicias, obediencia y ánimos expuestos al martirio, desafiando a cada passo las macanas, los chuzos y las chontas: pero todo este aparato de carismas tan del cielo servía en los apóstoles recientes al crédito mayor de la conquista de estos reinos [...] se dedicaron más enteros al obsequio de su Rey, pues nunca hubiera sido tanto rendirle demarcaciones de provincias, cuanto murarle con virtudes heroicas el crédito de católico y justísimo monarca dellas“ (Ebd., Dedicatoria/S. LXX; Hervorh. M. S.).

³ Vgl. R. Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas*. Lima 1963, S. 242f.

schon früh in den Orden der Minderbrüder ein, da er bereits 1620 im Alter von 29 Jahren das Amt des *notario apostólico* übernahm, das nur Ordensangehörige mit mehrjähriger Erfahrung bekleideten. Der früheste Hinweis auf seine Tätigkeit als Chronist für alle franziskanischen Ordensprovinzen im Vizekönigreich Peru stammt von 1621.⁴ Die Chronik lässt erkennen, dass er nicht nur die Verdienste seines Ordens für die spanische Krone herausstellte, sondern als Kreole die Gelegenheit der Abfassung des Werks auch nutzte, um seine Heimat Peru gegenüber Spanien aufzuwerten. Dieser kreolische Diskurs soll zu Anfang dieses Kapitels kurz kommentiert werden. Daran anschließend gilt es, die historiographische Arbeitsweise des Chronisten eingehend zu untersuchen, um vor diesem Hintergrund die inhaltliche Darstellung der franziskanischen Missionen zu analysieren. Wenngleich Córdoba y Salinas' Interesse an den Missionen seiner Ordensbrüder vorrangig in ihrer Funktion als Beweis für die Verdienste des Ordens begründet liegt (und die Details missionarischer Praxis daher nur bedingt von ihm erfasst wurden), so lässt sich seine Chronik dennoch als Quelle für die missionarischen Unternehmungen der Franziskaner und zur Erörterung derselben verwenden. Zum Ende des Kapitels wird schließlich ein Vergleich der Chronik mit derjenigen eines anderen franziskanischen Autors vorgenommen, um eine klarere Unterscheidung zwischen werkspezifischen und allgemeinen genretypischen Merkmalen herauszuarbeiten.

a) Der kreolische Diskurs in der Chronik

Im 17. Jahrhundert verstärkte sich im spanischen Kolonialreich die gesellschaftliche Spaltung zwischen den Kreolen auf der einen und den aus Spanien Zugewanderten auf der anderen Seite. Während die Kreolen wirtschaftlich durchaus stark waren, hatten die gebürtigen Spanier die politische Macht inne und konnten sich somit auch in wirtschaftlichen Fragen durchsetzen. Das führte dazu, dass die Kreolen Wissen und Gelehrsamkeit in zunehmendem Maße Bedeutung zuschrieben und als Güter auf der Höhe materieller Güter propagierten.⁵ Im Falle der franziskanischen Provinz Zwölf Apostel in Peru zeigte sich die Dominanz der gebürtigen Spanier darin, dass das Amt des Provinzials und die übrigen hohen Ämter bis 1650 überwiegend von Spaniern bekleidet wurden, obwohl der Anteil der Kreolen in der Provinz seit 1593 der größere war und von da an weiter zunahm.⁶ Lange Zeit schienen die kreolischen Ordensmitglieder an diesem Umstand keinen Anstoß zu nehmen. Ein deutliches Zeichen peruanisch-kreolischer Profilierung ist erst in dem 1630 veröffentlichten *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru* zu erkennen. Es stammte aus der Feder von Córdoba y Salinas' jüngerem Bruder Fray Buenaventura de Salinas, der wie

⁴ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Introducción*, in: D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, S. XVI-XIX.

⁵ Vgl. B. González Stephan, *The Early Stages of Latin American Historiography*, in: Jara, R./Spadaccini, N. (Hrsg.), *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, Minneapolis 1989, S. 308. Eine Analyse des gesamthispanoamerikanischen kreolischen Diskurses zur Profilierung einer eigenen Identität bietet J. Cañizares Esguerra, *New World, New Stars. Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650*, in: *American Historical Review* Vol. 104 (1999) Nr. 1, S. 33-68. Zum Thema der kreolischen Identität in den Anden siehe B. Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima 1993.

⁶ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Alternativa: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru*, in: *The Americas*, 11 (1955), S. 237, 242.

sein Bruder Franziskaner war. Dieses *Memorial* sollte ursprünglich als Anhang zu einer von Córdoba y Salinas verfassten Biographie des Heiligen San Francisco Solano (1549-1610) publiziert werden, um den Lesern eine Vorstellung von der Neuen Welt zu geben, in der der Heilige gewirkt hatte. Anstatt dieser Aufgabe zu entsprechen und nur einen Überblick über die Geschichte der Neuen Welt zu geben, wandte sich Buenaventura de Salinas in besagter Schrift gegen die unter Spaniern verbreitete Auffassung, dass in Amerika geborene Menschen im Vergleich zu ihnen als Europäern minderwertig seien. Das Ergebnis war eine Lobrede auf die Kreolen im Besonderen, die durch Geburt in der Neuen Welt die intellektuellen Fähigkeiten ihrer europäischen Vorfahren sogar noch überträfen.⁷ Córdoba y Salinas betrieb nun seinerseits eine Aufwertung seiner peruanischen Heimat, indem er seine Leser davon zu überzeugen versuchte, dass Peru ein Gebiet mit eigenen Heiligen, Wundern und wirkmächtigen Stätten sei und somit über eine christliche Topographie verfüge, die der europäischen in nichts nachstehe und an deren Entstehung die Franziskaner einen erheblichen Anteil hatten. Beispielhaft sei hier auf eines seiner Kapitel über San Francisco Solano verwiesen, das mit einer Beschreibung der Kapelle und des Schreins dieses Franziskaners in Lima beginnt. Die Reliquien des Heiligen hätten eine ganze Reihe von positiven Auswirkungen auf die Bewohner und die Umgebung der Stadt; darunter die Besänftigung von Stürmen, unbeschwerte Geburten und Heilung verschiedener Krankheiten. Seine Kapelle werde sogar von den Vizekönigen und Bischöfen aufgesucht, die Solano um Fürbitten vor Gott anzurufen pflegten.⁸ Ein weiteres Beispiel ist der Klarissen-Konvent in der Stadt Huamanga, den Córdoba y Salinas im fünften Buch seiner Chronik anführt.⁹ Dem Vorhandensein dieses Konvents schrieb er aufgrund der darin eingeschlossenen Nonnen einen besonderen Wert für die Stadt zu und begründete dies mit einer Geschichte aus

⁷ Vgl. ebd., S. 238, 240. Buenaventura de Salinas schrieb diesen Effekt der Umgebung Perus zu: „Y lo que más admira es, ver quan temprano amanece a los niños el uso de la razon; y que todos en general salgan de animos tan leuantados, que como sea nacido acá, no ay alguno que se incline a aprender las artes, y los oficios Mecanicos, que sus padres traxeron de España; y assi no se hallará Criollo çapatero, baruero, herrero, ni pulpero etc. porçea este cielo, y clima del Pirú los leuanta, y enoblece en animos, y pensamientos; y tiene tanta fuerça la tierra, que causa estos efectos en la diferencia, y variedad de naciones, que passan a estos Reynos: porque en llegando a Panama, el rio de Chagre, y el mar del Sur los bautiza, y pone vn Don a cada vno“ (Vgl. B. de Salinas y Cordova (O.F.M.), *Memorial de las Historias del Nvevo Myndo Pirv. Con introducción de Luis E. Valcarcel y un estudio sobre el autor de Warren L. Cook*. Lima 1957, Discurso II, cap. VI./S. 246).

Auch wenn Buenaventura de Salinas die Kreolen leidenschaftlich verteidigte, so war ihm auch bewusst, dass die indigene Bevölkerung stetig abnahm und dass sich die spanische Kolonialherrschaft auf deren Missbrauch gründete. Er klagte den Einsatz der Indianer in den Minen, Werkstätten und anderen Bereichen der kolonialen Wirtschaft an (Vgl. F. Pease, *Salinas y Córdoba, Buenaventura de (ca. 1592-1653)*, in: Pillsbury, J. (Hrsg.): *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Vol. III. M-Z. Norman 2008, S. 624-626).

⁸ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, III,9/S. 539f. Córdoba y Salinas' Darstellung des Heiligen in der Chronik wird weiter unten ausführlich behandelt. Für eine moderne franziskanische Kurzbiographie Solanos siehe M. Errasti (O.F.M.), *Francisco Solano, hombre de Dios, santo de América*, in ders.: *América Franciscana I. Evangelizadores e Indigenistas en el siglo XVI*, S. 357-372.

⁹ Hierbei handelt es sich um den von Luis Jerónimo de Orés Vater finanzierten und mitbegründeten Konvent, in den vier oder fünf Schwestern von Luis Jerónimo eintraten (Vgl. N. D. Cook, *Beyond the Martyrs of Florida*, S. 170f).

Die Klarissen bilden den so genannten Zweiten Orden des Heiligen Franziskus. Gegründet wurde der Orden von Franziskus von Assisi und der heiligen Klara von Assisi (1193/94-1253), die besonders durch den Austausch mit ersterem zum Verlassen der Welt und der Gründung ihrer Gemeinschaft motiviert worden war (Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi*, S. 401-403, 411ff).



Abb. 8 Frontispiz der ersten Auflage der *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (Lima, 1651)

der Bibel: Gott habe Abraham einst zugesagt, dass er den unzähligen Sündern in der Stadt Sodom vergeben würde, wenn auch nur zehn anständige Menschen unter ihnen zu finden wären.¹⁰ Auch hier spricht Córdoba y Salinas also von einem christlichen Ort, der für alle Bewohner einer Stadt in Peru von Bedeutung ist.

¹⁰ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, V,1/S. 834-836.

b) Die historiographische Arbeitsweise von Córdoba y Salinas

Bei einem Blick in das Inhaltsverzeichnis der *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* fällt der enorme Raum auf, der den Lebensbeschreibungen einzelner Ordensbrüder zufällt. Viele Kapitel aus der in sechs Bücher unterteilten Chronik verweisen bereits im Titel auf „vida y virtudes“, d. h. auf das „Leben und die Tugenden“ dieses oder jenen Franziskaners. Der Herausgeber der Neuauflage des Werkes von 1957 vermutet, dass dieser Schwerpunkt mit einer anderen Aufgabe von Córdoba y Salinas zu tun hatte: Er war mehrere Male über Jahre hinweg Novizenmeister, sodass er womöglich schrieb, damit sich die Novizen an den von ihm geschilderten Biographien erbauen konnten und geeignete Vorbilder fanden.¹¹ Diese Annahme erscheint zunächst durchaus naheliegend; sie wird auch dadurch gestützt, dass Córdoba y Salinas im Proömium seiner Chronik explizit auf Ciceros *historia magistra vitae* Bezug nimmt.¹² Doch ist der Sachverhalt vielmehr andersherum zu sehen: Córdoba y Salinas verfasste derart viele Lebensbeschreibungen von Franziskanern, die in Peru gewirkt hatten, weil auch er von der „didaktisch-pragmatischen Geschichtsauffassung“ des Humanismus geprägt war: Geschichte sollte von praktischem Nutzen sein, indem sie die Menschen durch lehrreiche Ereignisse und Episoden erbaute und ihnen Beispiele vorbildlichen Handelns vermittelte.¹³ Wie die Denker der Antike sah Córdoba y Salinas keinen qualitativen Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart: Die Faktoren, die die Handlungen und Gedanken der Menschen in der Vergangenheit bestimmten, waren für ihn mit denen der Gegenwart weitestgehend identisch, weshalb geschichtliche Ereignisse als Lehren für die Gegenwart dienen konnten.¹⁴

Der Entstehungszeitpunkt der *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* entspricht dem Moment der Etablierung der kolonialen Ordnung und der barocken Kultur in Peru.¹⁵ Die vorrangige Aufgabe der Mönchsorden in Amerika, die Evangelisierung, war bereits soweit fortgeschritten, dass die Orden, die sich ihrer Rolle als Vertreter traditioneller Institutionen von historischer Dimension mehr als bewusst waren, Kapazitäten zur Verfügung hatten, um entsprechend qualifizierte Mitglieder aus ihren Reihen anzuweisen, die Geschichte ihres Handelns in der Neuen Welt festzuhalten. Dies war für die Orden keineswegs eine neue Aufgabe, denn das

¹¹ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Introducción*, S. XLVI.

¹² Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, Proemio/S. LXXXVII.

¹³ Vgl. U. Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*. München 1991, S. 44f. Diese Geschichtsauffassung findet sich dergestalt bereits bei Francesco Petrarca (1304-1374), dem ersten Geschichtsschreiber des Humanismus, sowie bei Jean Bodin (1529/30-1596), der die Theorie der humanistischen Historiographie abschließend rekapitulierte und explizit auf Ciceros *historia magistra vitae* Bezug nahm (Vgl. ebd.). Ihre Geschichtsauffassung ist jedoch keine Erfindung des Humanismus. „Der von Cicero übernommene Topos, der für sie steht, verweist vielmehr auf den literatur- oder wissenschaftsgeschichtlichen Komplex, dem sie entstammt: auf die Praxis und Theorie der antiken Geschichtsschreibung, die der römische Autor mit seiner Definition auf den Begriff bringt. Der praktische Nutzen der Geschichte ist ein durchgängiges Axiom griechischer und römischer Historiker, das sich mit den verschiedensten thematischen Interessen verbindet“ (Vgl. ebd., S. 50).

¹⁴ Vgl. P. Kulcsár, *Das Problem der gesellschaftlichen Zukunft in der Renaissance*, in: Buck, A./Klaniczay, T./Németh, S. K. (Hrsg.), *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance*. Budapest 1989, S. 33.

¹⁵ Vgl. E. Luque Alcaide, *Las crónicas americanas escritas por religiosos*, in: Saranyana, J. I. (Hg.), *Teología en América Latina. Vol. 1. Desde los orígenes a la Guerra de la Sucesión (1493-1715)*. Madrid 1999, S. 587.

Verfassen historiographischer Texte hatten sie bereits in Spanien bzw. Europa gepflegt. In Amerika ging es nun darum, die Erfahrung einer neuen Mission und einer neuen Epoche in die Universalgeschichte zu integrieren.¹⁶

Für ihre Tätigkeit nahmen sich die Ordenschronisten Autoren der griechisch-römischen Antike und Kirchenväter zum Vorbild und verwiesen so auf Quintilian, Tacitus, Polybios, Horaz, Titus Livius und Augustinus von Hippo als Urheber ihrer historiographischen Methoden. Dementsprechend lassen sich in den kolonialen Ordenschroniken auch Techniken wiederfinden, die auf eben diese antiken Autoren zurückgehen, z. B. das Einfügen frei nachempfundener, nicht wörtlich überlieferter Reden und Dialoge in die Geschichten der historischen Personen, die Gegenstand des eigenen Schreibens waren. Weniger stark war der Einfluss der antiken Klassiker in Bezug auf die innere Strukturierung und Periodisierung besagter Chroniken, da diese vielmehr vom zur Verfügung stehenden Material und der konkreten Erfahrung, die die Orden im Zuge ihrer Etablierung und Entwicklung auf dem amerikanischen Kontinent machten, abhingen.¹⁷

Die Ordenschronisten fühlten sich der Wahrheitssuche verpflichtet, wobei unter Wahrheit hier vor allem die Genauigkeit der Information zu verstehen ist. Sie griffen dafür auf Quellen zurück, die sie in den unterschiedlich gut gepflegten Archiven ihrer Konvente vorfanden: Briefe von Missionaren und kirchlichen Würdenträgern, Kopien von königlichen *cédulas* und Rechtsgeschäften sowie Biographien herausragender Mönche, die ihre Ordensbrüder verfasst hatten. Darüber hinaus verwendeten sie mündliche Aussagen von betagten Mönchen, die von der Ankunft und Ausbreitung ihres jeweiligen Ordens in Amerika noch aus eigenem Erleben zu berichten wussten. Zum Prinzip der Wahrheitssuche als Teil der historiographischen Methodologie des 17. Jahrhunderts gehörte in gewissem Maße auch das Prinzip der Selektion, mit dem manche Ordenschronisten eine Gewichtung ihrer Quellen vornahmen oder bisweilen sogar ganz verwarfen. Dieses augenscheinliche Bemühen um Wahrhaftigkeit bedeutet jedoch nicht, dass die Ordenschroniken objektive Sichtweisen beinhaltet hätten, noch, dass sie als vollkommen glaubwürdig hinsichtlich der in ihnen enthaltenen Informationen gewesen wären.¹⁸

In der historiographischen Auffassung der Kolonialzeit gab es neben der hier beschriebenen methodischen Suche nach der Wahrheit auch eine spirituelle und moralische Zielsetzung der Geschichte. Während die Suche nach der Wahrheit zur Klärung der diesseitigen, menschlichen Angelegenheiten diente –also der Rekonstruktion von Tatsachen und Ereignissen aus den Leben der Ordensbrüder, der Zusammenstellung von Informationen über die Errichtung von Konventen und über die Ausdehnung der Ordensprovinzen und der Schilderung missionarischer Unternehmungen–, so standen auf der spirituell-moralischen Ebene andere Zwecke im Vordergrund: Geschichte wurde geschrieben, um –wie weiter oben bereits erwähnt– das

¹⁶ Vgl. A. Lavrín, *Misión de la historiografía e historiografía de la Iglesia en el periodo colonial americano*, in: Anuario de estudios americanos, sección historiografía y bibliografía, Suplemento, 46: 2 (1989), S. 12. Die Entdeckung und Kolonisierung Amerikas warf eine ganze Reihe theologischer Fragen auf: Die Bedeutung apokalyptischer Prophezeiungen und die der Geschichte des Neuen und des Alten Testaments mussten sowohl entwirren als auch in die beiden Aufgaben der Konversion und der Konstruktion einer neuen Welt und einer neuen Kirche integriert werden. Die Mönchsorden sahen sich in diesem Zusammenhang vor die Aufgabe gestellt, ihre historische Rolle als intrinsischen Bestandteil der Conquista und der Kolonisation zu bestimmen (Vgl. ebd.).

¹⁷ Vgl. ebd., S. 18f.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 19-21.

Andenken einzelner Mönche oder des gesamten Ordens zu ehren. Dieses Ziel der Ordenschroniken, eine erbauliche und inspirierende Geschichte vorzulegen, darf nicht als zweitrangig eingestuft werden, wenn man eine objektive Bewertung ihres Beitrags zur Geschichte vornehmen will.¹⁹

Die hier zugrundeliegende Dichotomie zwischen dem Spirituellen einerseits und dem Zeitlichen andererseits ist eines der wichtigsten Merkmale der kolonialen Ordenschroniken, die das Nebeneinander zweier Mentalitäten in der Wahrnehmung der Vergangenheit widerspiegeln: die wunderliche und die reale. Beide standen im Intellekt Seite an Seite, ohne dass eine die andere entkräftet hätte. Wenn es um das Handeln von Menschen oder Institutionen ging, konnte der Zufall bis zu einem gewissen Punkt als Erklärungsmuster herhalten, doch man ging davon aus, dass es immanente Kräfte gab, die von Gottes Willen abhingen und die sich, da sie sich jeder logischen Analyse entzogen, nur mithilfe des Glaubens erfassen ließen.²⁰ Es gab im 17. Jahrhundert und in einem Großteil des 18. Jahrhunderts keine Ordenschronik, die nicht zahlreiche Beispiele von Frömmigkeit, Opfern und Gottergebenheit sowie von Offenbarungen und übermenschlichen Geschehnissen enthielt. Dieses „übermenschliche“ Element konnte auch gar nicht fehlen, da es zentraler Bestandteil der Auffassung des Geschichtssinns war. Insbesondere die Ordenschroniken des 16. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sind wesentlich geprägt von einem starken messianischen Element, von der Unterordnung der menschlichen Taten unter den göttlichen Willen und von einem starken moralischen Gerechtigkeits Sinn. Gott sah einen bestimmten Verlauf der Geschichte vor, in dem die Entdeckung Amerikas und das Tun der Mönchsorden ihren Platz hatten. Der göttliche Wille ließ sich in allen Geschehnissen erkennen. Die Strafe für diejenigen, die sich gegen die Religion verschworen und die Belohnung derjenigen, die sie verteidigten, sind zentrale Konzepte in der erbaulichen Absicht der Chroniken und der amerikanischen *historias generales* kirchlicher Autoren.²¹

¹⁹ Vgl. ebd., S. 21f. Luque Alcaide konstatiert in ihrer Interpretation von Córdoba y Salinas eine andere Schwerpunktsetzung. Ihr zufolge stelle er die historische Erzählung in den Dienst eines theologischen Ziels: „[...] Córdoba acometió una narración histórica, pero con una finalidad teológica, dar a conocer las maravillas que Dios había obrado en las vidas de los varones santos que implantaron la Iglesia en el Perú y entre los indígenas de muy diversas culturas que lo poblaban.“ (Vgl. E. Luque Alcaide, *Las crónicas americanas escritas por religiosos*, S. 587). Diese Interpretation der Chronik als Werk mit „theologischer Absicht“ ist sicherlich gerechtfertigt, wenn man einräumt, dass Córdoba y Salinas eine „providentielle“ Sicht auf die Geschichte der Eroberung Perus zu haben scheint, in der die Unterwerfung der Inka und anderer Völker Teil des göttlichen Plan zur Verbreitung des Evangeliums ist (Vgl. ebd.). Diese Darstellung greift freilich zu kurz, da sie Córdoba y Salinas’ zentrales Anliegen einer starken Profilierung der Franziskaner in Peru in Abgrenzung von anderen Orden und der Versicherung der königlichen Gunst und Unterstützung außer Acht lässt.

²⁰ Vgl. A. Lavrín, *Misión de la historiografía e historiografía de la Iglesia*, S. 22f. „La casualidad de la narrativa se podía establecer hasta cierto punto en cuanto a las actividades de hombres e instituciones, pero se admitía la existencia de fuerzas inmanentes que dependían de la voluntad de Dios, y que al resistir todo análisis lógico se aprehendían por la fe.“ (Ebd., S. 23).

Aus Furcht vor Heterodoxie bemühte sich die Kirche im 17. Jahrhundert, spirituelle Lobpreisungen, vor allem in gedruckten Büchern, einzugrenzen. Papst Urban VIII. (1623-1644) verfügte 1625, dass Bücher mit Verherrlichungen von Heiligen, Wundern oder Erscheinungen nicht gedruckt werden durften, solange sie nicht die ausdrückliche Genehmigung der Kirche dafür hätten. 1631 erklärte er ferner, dass Lobpreisungen von Heiligkeit nur dann zulässig seien, wenn eine Erlaubnis der Heiligen Ritenkongregation vorlag. Hintergrund dieser päpstlichen Erlasse war in erster Linie die Bewahrung bischöflicher Autorität und Eindämmung von Betrügereien. Sie beeinträchtigten nicht den Ausdruck der wunderlich-hagiographischen Mentalität der Epoche (Vgl. ebd., S. 23).

²¹ Vgl. ebd., S. 23f. Letztlich spielte hier also die Heilsgeschichte eine ausschlaggebende Rolle. Siehe dazu H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts*, in: Saeculum. Jahrbuch für

Welche Quellen standen nun Córdoba y Salinas für die Anfertigung seiner Chronik, die immerhin gut hundert Jahre Ordensgeschichte im Vizekönigreich Peru behandelt, zur Verfügung? Er selbst beklagt zu Beginn seines Proömiums, dass die Angehörigen der Provinz Zwölf Apostel es versäumt hätten, die sicherlich erinnerungswürdigen Taten ihrer Ordensbrüder für die Nachwelt festzuhalten, die ihm und seinen Mitmenschen nun als Vorbilder fehlten.²² Dieser Mangel an Unterlagen und Denkschriften habe ihn jedoch nicht davon abgehalten, seiner Aufgabe gerecht zu werden, und ihn dazu geführt, „Prozesse einzuleiten“, anhand derer er wiederum seine historischen Berichte erstellte.²³ Bei diesen „Prozessen“ handelte es sich um Amtshandlungen, die Córdoba y Salinas in seiner Eigenschaft als „apostolischer Notar“ vornahm und die in der Befragung von Zeugen bestanden, deren Aussagen er nach ihrer Vereidigung zur wahrheitsgemäßen Auskunft niederschrieb. Diese Vorgänge wurden auch als „informaciones jurídicas“ bezeichnet.²⁴

Luque Alcaide hat im Hinblick auf diese Informationserhebung durch Interviews von Zeitzeugen von einer „Rekonstruktion der Tatsachen mit der modernen Technik der Oral History“²⁵ gesprochen. Es darf jedoch nicht der Eindruck entstehen, dass es sich hierbei um eine neuartige oder gar erst auf amerikanischem Boden entstandene Form der Informationserhebung handelt. Stattdessen handelt es sich um ein Verfahren älterer, europäischer Tradition. Besagtes Prozedere wurde in der Art und Weise, in der es bei Córdoba y Salinas vorzufinden ist, ursprünglich nicht dafür entwickelt, um in explizit historiographischer Absicht Material für Chroniken zusammenzustellen, sondern diente der Erhebung und Absicherung von Informationen über mutmaßliche Heilige im Zuge von Kanonisationsprozessen.²⁶ Befragungstechniken waren im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, vom Bereich der Kanonisationsverfahren abgesehen, auch in einer Vielzahl von anderen säkularen und kirchlichen Kontexten von Bedeutung.²⁷ Die von

Universalgeschichte 21 (1970), S. 189-212, sowie W. Müller-Funk, *Zeit und Erwartung. Die Heilsgeschichte: eine Meistererzählung des Abendlandes*, in: Chvojka, E./Schwarcz, A./Thien, K. (Hrsg.), *Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven*. Wien, München 2002, S. 17-37.

²² Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, Proemio/S. LXXXVIII.

²³ Vgl. ebd., Proemio/S. LXXXIX.

²⁴ So befinden sich die von Córdoba y Salinas gesammelten Zeugenaussagen unter dem Titel „Informaciones xuridicas delas vidas delos Varones Ilustres en santidad dela Provincia de los Doze Apostoles de Lima“ zusammengefasst im „Registro 35“, einem Aktenbündel, das ursprünglich aus dem Archivo San Francisco de Lima stammt, heute aber zum Bestand der Biblioteca Nacional de Lima gehört. (Registro 35, BNL, C341).

Bei der Erstellung dieser „informaciones jurídicas“ handelt es sich keineswegs um eine Aufgabe, die in der Renaissance in den Tätigkeitsbereich öffentlich angestellter Historiographen fiel, denn ihnen oblag klassischerweise allein das Verfassen eines geschichtlichen Werkes. Man erwartete von ihnen nicht, dass sie selbst Nachforschungen zu ihrem Thema anstellten. Das Sammeln der Quellen und das Aufschreiben von Zeugenaussagen wurden meist von Personen erledigt, die in Kanzleien arbeiteten. Der Historiograph musste nach Möglichkeit jemand mit literarischen Fähigkeiten sein, der die gesammelten Quellen und Zeugnisse in ein literarisches Werk umzusetzen hatte, das als eine Art Denkmal den Geist vermitteln sollte, der die Bürger moralisch geleitet hatte und auch in Zukunft leiten würde (Vgl. F. Gilbert, *The Renaissance Interest in History*, in: Singleton, C. (Hrsg.), *Art, Science, and History in the Renaissance*. Baltimore 1967, S. 378).

²⁵ Vgl. E. Luque Alcaide: *Las crónicas americanas escritas por religiosos*, S. 532.

²⁶ Vgl. C. Krötzel, *Zu Prozeßführung, Zeugeneinvernahmen und Kontext bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen*, in: Bauer, D. R./Herbers, K. (Hrsg.), *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*. Stuttgart 2000, S. 85-88.

²⁷ So etwa bei fiskalischen Inquisitionsbeweisverfahren, weltlichen Rüge- und kirchlichen Sendgerichten, kirchlichen Inquisitionsprozessen oder in der grund- und gerichtsherrlichen Organisation (Vgl. S. Esders/T. Scharff (Hrsg.), *Eid und Wahrheitssuche. Studien zu rechtlichen Befragungstechniken in Mittelalter und früher Neuzeit*. Frankfurt am Main u. a. 1999).

Córdoba y Salinas verwendete Methode der Zeugenbefragung steht in der Tradition der Heiligsprechungsverfahren, weil seine Arbeit als Chronist in erster Linie darauf ausgerichtet war, Informationen über vorbildliche Franziskaner zusammenzustellen, die sich wie Heilige durch christliche Tugenden und/oder Wunder ausgezeichnet hatten. So wird der Gegenstand der geplanten Chronik im Schreiben, mit dem Córdoba y Salinas im Jahr 1620 vom franziskanischen Generalkommissar beauftragt und befugt wurde, die Zeugenbefragungen vorzunehmen, als „memoria delos varones illustres en *sanctidad*, letras y gobierno“ bezeichnet.²⁸

Im Spätmittelalter bestand eines der wesentlichen Kriterien für die Kanonisation eines Heiligen in seiner allgemeinen und weitverbreiteten Bekanntheit, seiner *fama sanctitatis*. Schon im 11. und 12. Jahrhundert war das Fehlen dieser *fama* mitunter Grund für die Zurückweisung von Kanonisationsgesuchen. Deutlich zutage tritt die Relevanz der *fama* in den Kanonisationsprozessen, die nach 1234 angestrengt wurden, nachdem Gregor IX. (1227-1241) die Kanonisation als päpstliches Vorrecht im Kirchenrecht verankert hatte.²⁹ Der Begriff bezeichnete aber nicht nur die allgemeine *fama* eines Heiligen, sondern konnte ebenso gebraucht werden, um sich auf die Bekanntheit einzelner vollbrachter Wunder zu beziehen (in diesem Zusammenhang oft als *fama publica* spezifiziert). Die Quellen variieren hinsichtlich der Genauigkeit, mit der versucht wurde, die *fama* eines Heiligen zu erfassen. So zeigen die Prozessakten zur Heiligsprechung eines Augustinereremiten von 1251, dass die Mehrheit der Zeugen, die zur *vita* und zu den *miracula* des Mönchs vernommen wurden, am Ende der Befragung meistens nur eine stereotype Aussage zur allgemeinen *fama* machte. Nur manche Zeugen gaben nähere Auskünfte zur Verbreitung derselben, etwa indem sie die *fama publica* eines Wunders in bestimmten Städten oder einer Region lokalisierten oder indem sie sie auf den Kreis der Mitbrüder einschränkten. Aus den 1260er Jahren sind Quellen zu einem Verfahren erhalten, in denen die überlieferten Zeugenbefragungen nicht nur geographische Eingrenzungen der *fama* enthalten, sondern auch Informationen zur sozialen Ausdehnung derselben: Die *fama* bestehe sowohl bei Armen als auch bei Reichen.³⁰

Was gemeinhin unter *fama* verstanden wurde, lässt sich anhand der Akten eines Kanonisationsprozesses vom Beginn des 14. Jahrhunderts erkennen, in dem die Zeugen u. a. gebeten wurden, eine Definition von *fama publica* zu geben. In den gesammelten Antworten finden sich einige häufiger erwähnte Elemente, darunter die „allgemeine Bekräftigung durch viele oder alle Menschen“, „der öffentliche Charakter dieser

²⁸ Vgl. Schreiben des Generalkommissars für Peru Fray Francisco de Herrera O.F.M. an Fray Diego de Córdoba y Salinas O.F.M. Lima, 12.3.1620, in: Registro 35, BNL, C341; Hervorh. M. S. Die hier zitierte Formulierung findet sich ebenso im Schreiben des limenischen Erzbischofs, das in den Unterlagen folgt (Vgl. Schreiben des Erzbischofs Bartolomé Lobo Guerrero an Fray Diego de Córdoba y Salinas O.F.M. Lima, 13.8.1620, in: Registro 35, BNL, C341). Dieses Schreiben des Erzbischofs befugte Córdoba y Salinas zur Befragung von Zeugen, die anderen Mönchsorden oder dem Weltklerus angehörten, und befahl diesen, dem Chronisten die gewünschten Auskünfte zu erteilen.

²⁹ Vgl. C. Krötzl, *Fama sanctitatis. Die Akten der spätmittelalterlichen Kanonisationsprozesse als Quelle zur Kommunikation und Informationsvermittlung in der mittelalterlichen Gesellschaft*, in: Klaniczay, G. (Hrsg.), *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*. Rom 2004, S. 223f.

³⁰ Vgl. ebd., S. 225-227.

Bekräftigung“, „die Bekräftigung an mehreren Orten“ und „das Fehlen von Kritik bzw. Gegenstimmen“.³¹

Das hier beschriebene Konzept der *fama* war in den Zeugenbefragungen, die Córdoba y Salinas als apostolischer Notar vornahm, von essentieller Bedeutung für die Bestimmung der Wahrhaftigkeit überlieferter Ereignisse oder Tatsachen, die nicht mehr durch Augenzeugen belegt werden konnten. All jene Ereignisse und Tatsachen, von denen die Befragten angaben, sie vermittels einer zu ihrer Zeit verbreiteten *fama* erfahren zu haben, galten als wahr. So enthält die Aussage Fray Luis de Sangils, des ersten Zeugen, den der Chronist vernahm, gleich zu Beginn einen Hinweis auf die *fama*:

„[...] declaro que todo lo que en todo este mi d[ic]ho y declaracion dijere, q[ue] lo vide ocularm[en]te, y las que no pude ver las supe por *publica fama* y que corria entonzes como cosa comun y q[ue] no avia duda y como tal las supe y entendi, y que yo las tengo por siertas, y como tales las Refiero en esta mi declaracion [...]“³²

In dieser Aussage wird bereits ein weiterer Ausdruck verwendet, der in ähnlicher Art und Weise die verbreitete Kenntnis eines Ereignisses oder einer Tatsache bezeichnete: „corria [...] como cosa comun“ („es war als allgemein bekannte Tatsache im Umlauf“). Die übrigen Zeugenaussagen enthalten dieselben oder ähnliche Ausdrücke und Formulierungen, wenn der Befragte Umstände oder Ereignisse referierte, die er nicht selbst gesehen oder erlebt hatte. In der Aussage von Fray Luis de Sangil finden sich in den Ausführungen zu einzelnen Personen noch weitere Formeln dieser Art wie etwa im folgenden Absatz, in dem er von Fray Matheo de Jumilla berichtet:

„Yten conosi otro Religioso de los dose primeros q[ue] se llamava fray Matheo de Jumilla frayle lego, y *era cosa muy sabida entre los Religiosos*, que andava muchas provinçias a pie sienpre predicando y convirtiendo a los Yndios [...] vide que todos le tenian por sancto y le vesavan el Avito; y *era cosa muy publica* que

³¹ Vgl. ebd., S. 228f. Es stellt sich natürlich auch die interessante Frage, wie die *fama* eines Heiligen überhaupt zustande kam. Von großer Bedeutung war die Erwähnung eines Heiligen in Predigten. Wie es zu dieser Erwähnung kommen konnte, zeigt das Beispiel eines Franziskaners, der von einer Krankheit geheilt wurde, nachdem er gelobt hatte, einen bestimmten Heiligen immer in seinen Predigten zu nennen und auch seine Zuhörer zu einem Votum aufzufordern. Kleriker scheinen ohnehin eine der wichtigsten Rollen bei der Verbreitung der *fama* von Heiligen gespielt zu haben. Oftmals forderten sie Gläubige dazu auf, sich an einen Heiligen zu wenden und eine Pilgerfahrt sowie ein Votivgeschenk zu versprechen. Solche Aufforderungen dürften insbesondere dann sehr wirksam gewesen sein, wenn die auffordernde Person davon überzeugt war, früher bereits selbst durch den betreffenden Heiligen geheilt oder gerettet worden zu sein. Abgesehen von Klerikern trugen auch Hebammen, Familienmitglieder sowie Nachbarn und Freunde in dieser Art und Weise zur Hinwendung an bestimmte Heilige und zur Verbreitung ihrer *fama* bei. Schließlich wird auch davon berichtet, dass ein Heiliger selbst jemanden im Traum oder im Zuge einer Vision zu einem Votum aufforderte. Um nun die Verbreitung der *fama* zu fördern, musste das erfolgte Wunder öffentlich verkündet werden. Es ist anzunehmen, dass dies gerade von den Priestern der Wallfahrtskirchen gefördert wurde, um dadurch weitere Pilger anzulocken und den Ruhm der Heiligen zu vermehren. Die öffentlichen Verkündigungen fanden anscheinend vorzugsweise im Rahmen der Kirchenfeste statt und wurden von den Betroffenen selbst oder bei Kindern und Jugendlichen von deren Eltern vorgenommen. Erwähnt werden darüber hinaus auch Verkündigungen durch bloße Augenzeugen in Abwesenheit der Betroffenen (Vgl. ebd., S. 231-242).

³² Declaracion del P.e Fray Luys de Sangil. Lima, 13.4.1620, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 1; Hervorh. M. S. Eine standardisierte Formulierung bei der Angabe der Quellen der referierten Informationen war in den *Informaciones xuridicas* nicht auszumachen. Hier ein anderes Beispiel, das sich zwischen den einzelnen Anekdoten einer Zeugenaussage fand: „Digo que las cosas que no vi las entendi y supe como cosa publica y sierta en toda esta declaracion“ (Declaracion del P.e Fr Ju[an] Gomez. Lima, 12.5.1620, Registro 35, BNL, C341, fol. 21).

con el tocam[ien]to de sus manos haziendo la señal de la cruz sanava y dava salud a muchos yndios enfermos [...]“³³

In manchen Fällen wurde das Hörensagen auch als solches benannt:

„Conosi al P[adr]e fray Ju[an] de mora de quien a declarado el p[adr]e fray diego sanches, tubele por verdadero frayle menor y por varon celestial y sancto varon y todos le tenian por h[ombr]e sancto y con tal Reputaçion murio, y yo *oy desir a Algunos Religiosos que se le apareçia n[uest]ra s[eñor]a* y le communicava – que se puede creer por su sanct[ida]d [...]“³⁴

Oftmals ergänzten die Zeugen ihre Aussagen über diesen oder jenen ihnen persönlich bekannten Ordensbruder, dessen Taten sie zum Teil selbst miterlebt hatten, mit dem Inhalt der *fama* des Betreffenden. So erzählt Fray Sebastián de Lesana beispielsweise ausführlich von seinem Lehrer Fray Alonso de Escarcena und dessen Eifer, seine Schüler zu frommen Mönchen zu erziehen, und fügt am Ende hinzu:

„Era cosa muy publica y savida y assi lo supe yo, que en el pueblo de Guanchaco junto a trujillo, hizo una proseçion y al cavo della llamo a una Yndia muda que lo era a nativitate y disiendo algunas oraçiones al cabo le dijo di hermana, Padre n[uest]ro y la Yndia lo fue disiendo todo, y siempre ablo despues como si no fuera muda – tambien *era fama que q[uan]do vivia este p[adr]e vendito sanava milagrosamente enfermos [...]*“³⁵

Nach den Beschreibungen der Verdienste eines Ordensbruders folgte abschließend oft ein Satz, in dem die allgemeine *fama* zum Zeitpunkt des Todes noch einmal bekräftigt wurde: „y paso al s[eño]r con fama de mucha sanctidad“.³⁶

Darüber hinaus scheint Córdoba y Salinas die ausführlichsten Zeugenaussagen späteren Zeugen vorgelesen zu haben, um anschließend zu fragen, ob der gerade anwesende Zeuge die darin enthaltenen Informationen bestätigen könne:

„Era Provincial el p[adr]e fray fran[cis]co de morales, y digo que todo lo que dise el p[adr]e fray Luys de sangil (que es el que declara antes de mi declaraçion) lo mismo que el dise de este p[adr]e digo yo porq[ue] aunque no lo vide todo supelo como cosa Publica [...]“

„Yten conosio al p[adr]e fray Matheo de Jumilla y dice que todo lo que de el declara el p[adr]e Sangil es publico y not[ori]o [...]“³⁷

³³ Ebd.; Hervorh. M. S.

³⁴ Declaraçion del P.e fr Ju[an] Gomez. Lima, 12.5.1620, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 21; Hervorh. M. S.

³⁵ Declaraçion del P.e Fray Sebastian de Lesana. Callao, 10.6.1620, Registro 35, BNL, C341, fol. 11; Hervorh. M. S.

³⁶ Declaraçion del P.e Fr Ju[an] Gomez. Lima, 12.5.1620, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 21. Anstelle von *fama* findet sich oft auch der Ausdruck „opinion de sancto“: „y aviendo vivido sanctissimam[en]te, lleno de virtudes y meresimientos paso al s[eño]r en este convento con opinion de sancto“ (Declaraçion del P.e Fray Andres Corzo. Lima, 7.5.1620, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 9).

³⁷ Declaraçion del P.e Fray Andres Corzo. Lima, 7.5.1620 und Zeugenaussage von Fray Francisco de Chavez. Doctrina de la Magdalena, 25.8.1621, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 9, 44. Bei dem hier angegebenen Ort der Vernehmung von Fray Francisco Chavez handelt es sich wahrscheinlich um eine indigene Pfarrgemeinde in der damals näheren Umgebung von Lima. Als „pueblo de la Magdalena“ innerhalb der „guardiania de Lima“ erscheint sie auf einer Liste aus dem Jahr 1589, auf der alle franziskanischen Provinzen, Konvente und Pfarrgemeinden in Südamerika verzeichnet wurden (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Franciscan Beginnings*, S. 110).

Mitunter finden sich auch Aussagen, die die Frömmigkeit und Heiligkeit mehrerer Ordensangehöriger auf einmal bestätigen, ohne im Detail zu erläutern, worauf die *fama* der einzelnen zurückzuführen sei:

„Yten tiene notiçia de oydas que los P[adr]es fray Ju[an] de Carillena lego, fray Alonso de Escarzena, fray Gaspar de Balberde sacerdotes, fray Alonso de Alcanizes, fray fran[cis]co martinez y por otro nonbre el Bobo legos, y fray Matheo de Xumilla tambien lego fueron Religiosos muy exemplares y señalados en sanct[ida]d con fama de que hisieron milagros en vida y muerte [...]“³⁸

Insgesamt, so erhält man den Eindruck, hatte Córdoba y Salinas zwei Anliegen: Das eine bestand in der Sammlung von Anekdoten, die die *fama* seiner Ordensbrüder illustrierten, während das zweite (nicht minder wichtige) darin bestand, die *fama* jedes einzelnen dieser vorbildlichen Franziskaner durch möglichst viele Zeugen abzusichern.

Gab es nun außer den aus Zeugenbefragungen resultierenden „informaciones jurídicas“ weitere Quellen, die Córdoba y Salinas für seine Chronik verwendete? Als in Lima ansässiger Chronist und apostolischer Notar seines Ordens befand er sich in unmittelbarer Nähe zu den jeweils amtierenden Provinzialen und Generalkommissaren seines Ordens für Peru, sodass er allerhand Informationen aus erster Hand erhalten haben dürfte und somit selbst als Zeitzeuge der franziskanischen Geschichte für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts gelten kann.³⁹ Zudem erhielt er vereinzelt Berichte aus anderen Provinzen des Ordens auf dem südamerikanischen Kontinent, so etwa aus Santiago de Chile und aus Quito.⁴⁰ Die darin enthaltenen Informationen scheinen ihm jedoch nur gestattet zu haben, der verhältnismäßig umfangreichen Darstellung franziskanischen Wirkens in Peru bloß fragmentarisch bleibende Episoden aus anderen Ordensprovinzen hinzuzufügen. Schließlich bediente er sich auch zahlreicher anderer kolonialzeitlicher Autoren, deren Texte er stets mit Angabe auf ihre Herkunft wörtlich oder nur unwesentlich verändert übernahm.⁴¹ Dies ist zumeist dort der Fall, wo er geographische Beschreibungen vornimmt oder Begebenheiten aus der Geschichte des Vizekönigreichs schildert, die nicht in erster Linie oder gar nichts mit den Franziskanern zu tun haben.

c) **Die Darstellung der franziskanischen Missionsarbeit in der *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú***

Im vorangegangenen Abschnitt wurden die Quellen und Informationen besprochen, die Córdoba y Salinas zur Verfügung standen. Es handelte sich dabei um Texte, die aus verschiedenen Epochen stammten und unterschiedlichen Gattungen angehörten. Aufgrund dieser Heterogenität des Corpus stellt sich die Frage, wie Córdoba y Salinas franziskanische Missionare aus verschiedenen Epochen der Geschichte der Ordensprovinz darstellte und ob sich diese Darstellungen in ihrer Art und Weise voneinander unterscheiden.

Allgemein ist festzuhalten, dass Córdoba y Salinas' Darstellung der franziskanischen Missionsarbeit am Beginn der spanischen Kolonisation Perus stark von einem

³⁸ Zeugenaussage von Fray Francisco de Otorala. Lima, 24.5.1621, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 26.

³⁹ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Introducción*, S. XLIII.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. XLIVf.

⁴¹ Vgl. ebd., S. XLV.

bestimmten Grundmotiv geprägt ist. Dieses Grundmotiv ist der apostelgleiche, franziskanische Wanderprediger. Daran angeknüpft werden häufig noch weitere Stereotypen, die in der Verwirklichung franziskanischer Tugenden und missionarischer Ideale bestehen sowie in wiederkehrenden Motiven wie etwa der Bitte von Seiten eines oder mehrerer Indianer um die Taufe oder in von Missionaren vollbrachten Wundern. Insbesondere bei der Schilderung der angeblich ersten zwölf Franziskaner in Peru scheint es sich –wohl aufgrund der spärlichen Informationen, die Córdoba y Salinas über diese Zeit zur Verfügung standen– mehr um idealtypische Darstellungen franziskanischer Tugenden zu handeln als um historisch belegte Tatsachen oder Ereignisse. Dem Leiter dieser ersten Gruppe, Fray Marcos de Niza, schrieb der Chronist beispielsweise einen besonderen „Evangelisierungseifer“ zu, den er dadurch illustrierte, dass er Fray Marcos als jemanden beschrieb, der sich von keiner Gefahr aufhalten ließ, der sich nicht ausruhte, sondern sich selbst daran erquickte, an der Verwirklichung von Gottes Willen auf Erden teilhaben zu dürfen, und der wie ein Apostel ungeheure Strecken zu Fuß zurücklegte:

„Era fray Marcos de Niza celosísimo de las almas, por las cuales se sacrificaba a Dios en todos los riesgos y peligros que se le ofrecían, atendiendo más a darles pasto de doctrina que a tomar refección para el descanso de su cuerpo, diciendo que su manjar verdadero era hacer voluntad del Padre Celestial, que está en los Cielos. [...] anduvo [...] a pie apostólicamente por tierra mil y cuatrocientas leguas con un espíritu infatigable de propagar el Evangelio en aquellas bárbaras naciones.“⁴²

Die Identifikation seiner Gruppe mit den Aposteln wird an anderer Stelle noch viel deutlicher hergestellt:

„Caminaban a pie por montes y collados, menospreciaban el oro y huían de la plata, buscaban almas y predicaban a Cristo. Ponían sobre las puntas de los montes y de los cerros cruces grandes y, arrimados a ellas, predicaban desde aquellas cátedras a innumerables gentes que acudían a oírlos, y algunos fueron vistos que passaban por el aire de unos montes a otros, para predicar a todos. Y de tal manera admiraron la tierra con su espíritu y pobreza, que los comenzaron a llamar los Doce Apóstoles de S. Francisco, dando después aqueste título y renombre a esta Provincia.“⁴³

Hier wird also behauptet, Fray Marcos und die übrigen 12 Franziskaner hätten das apostolische Vorbild dergestalt perfekt in die Tat umgesetzt, dass die Ordensprovinz später den Namen „Zwölf Apostel“ erhielt. Dass es 1532 schlicht eine Anordnung des franziskanischen Generalministers gab, in Peru eine Ordenskustodie mit dem Namen „Zwölf Apostel“ zu gründen, verschweigt Córdoba y Salinas.⁴⁴

Zu besagten ersten zwölf Franziskanern zählte Córdoba y Salinas auch den aus dem ersten Kapitel dieser Arbeit bekannten Fray Mateo de Jumilla.⁴⁵ Er findet zunächst innerhalb des ersten Buches der Chronik in einem Kapitel Erwähnung, in dem die Provinzen Collaguas und Cajamarca als Orte früher franziskanischer Missionsarbeit thematisiert werden, und ist im zweiten Buch der Chronik schließlich Protagonist eines

⁴² Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,8/S. 58.

⁴³ Vgl. ebd., I,15/S. 139.

⁴⁴ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *New Data*, S. 317. Siehe hierzu Kapitel 1, Abschnitt b) „Die ersten Franziskaner in Peru“.

⁴⁵ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,15/S. 142.

eigenen Kapitels.⁴⁶ Auffällig ist, dass Jumilla an besagter erster Stelle als „Apostel von Cajamarca“ bezeichnet wird, ihm aber ansonsten nur Eigenschaften und Taten zugeschrieben werden, die ihn kaum von anderen franziskanischen Missionaren differenzieren: Jumilla habe den Indianern inbrünstig Taufe und Buße gepredigt und ihnen die Qualen der Hölle und die Freuden der Glückseligkeit verkündet. Auch habe er ihre *huacas* und Kultstätten zerstört, ihre Götzenbilder verbrannt, körperliche Entbehungen auf sich genommen und dergestalt das Evangelium verbreitet.⁴⁷ Es sind dies allesamt Aussagen, die Córdoba y Salinas z. T. auch über andere franziskanische Missionare trifft. Sie sind von allgemeiner Art und durch ihre reiterative Anwendung letztlich austauschbar. Sie erzeugen und bekräftigen das Bild eines „typischen franziskanischen Missionars“.⁴⁸

Das eigens Jumilla gewidmete Kapitel enthält hingegen viele Details, die sich von diesem Bild abheben, sodass Jumilla zu einem Missionar eigenen Charakters wird. Córdoba y Salinas gibt an, sich zur Abfassung dieses Kapitels auf zwei „informaciones jurídicas“ gestützt zu haben sowie auf einen alten Bericht aus dem Archiv des franziskanischen Konventes von Cajamarca, womit er die im ersten Kapitel dieser Dissertation analysierte *Relacion de los principios del conocimiento de Dios que tuvo esta Provincia de Caxamarca, y la vida del Santo P. Fr. Matheo Jumilla* meint.⁴⁹ Córdoba y Salinas übernimmt einen Großteil der darin enthaltenen Anekdoten und Angaben über Jumillas Missionsarbeit, verschweigt aber, dass in der *Relacion de los principios* Fray Jerónimo de Villacarrillo und Fray Francisco de Alcocer als Begleiter genannt werden.⁵⁰ Den Zeugenaussagen entnahm er einzelne Details, um seine Darstellung weiter auszuschnüßeln, sodass Córdoba y Salinas' Kapitel über Jumilla länger ausfällt als der entsprechende biographische Abschnitt in der anonymen Quelle

⁴⁶ Vgl. ebd., I,17/S. 157, II,1/S. 293-298.

⁴⁷ Vgl. ebd., I,17/S. 157.

⁴⁸ In seiner Chronik nennt Córdoba y Salinas die Namen von 66 Franziskanern, die zwischen 1532 und 1649 hauptsächlich oder nur zeitweise als Missionare gearbeitet haben sollen, z. T. auch außerhalb der Provinz Zwölf Apostel, wie z. B. in Paraguay oder Tierra Firme. Bei 46 (von diesen 66 Franziskanern) erwähnt er ausdrücklich, dass sie den Indianern predigten oder sie unterrichteten. 34 nennt er „celoso de las almas“, womit er ihnen einen inneren Drang nach missionarischer Arbeit bescheinigt, und bei 27 sagt er, dass sie Taufen vorgenommen hätten. Bei 25 weist er darauf hin, dass sie „zu Fuß“ unterwegs gewesen seien (als Beleg der Verwirklichung franziskanischer Armut und der *imitatio Christi*), bei 24, dass sie schwere körperliche Entbehungen auf sich genommen hätten, und 23 bezeichnet er explizit als „apostolisch“. Er zählt dreizehn Märtyrer und sagt jeweils über zehn, dass sie Idole zerstört bzw. Wunder vollbracht hätten (Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,8/S. 58f, I,16/S. 144f, I,17/S. 157, I,19/S. 164, I,23/S. 192-195, I,24/S. 199, 201f, I,25/S. 207f, I,26/S. 213-218, I,27/S. 222, 226f, I,28/S. 231f, 235, I,30/S. 245, 249, I,31/S. 253-255, I,32/S. 265, I,33/S. 268, II,1/S. 293-296, II,2/S. 299-303, II,3/S. 305-309, II,4/S. 311f, II,6/S. 327, II,7/S. 330-334, II,8/S. 337f, II,9/S. 344-346, II,13/S. 361f, II,18/S. 392f, II,29/S. 445-448, II,31/S. 456-458, III,9/S. 539-545, III,10/S. 550-556, III,22/S. 642-646, III,24/S. 653-655, III,25/S. 662-668, III,26/S. 670-672, IV,1/S. 683).

⁴⁹ Vgl. ebd., II,1/S. 293.

⁵⁰ Hätte Córdoba y Salinas diese Information aus der *Relacion de los principios* übernommen, hätte er kaum behaupten können, dass Jumilla zur ersten Gruppe von Franziskanern zählte, die 1532/33 nach Peru kamen, denn er selbst sagt im Kapitel über Fray Jerónimo de Villacarrillo ausdrücklich, dass er zur zweiten Gruppe von Franziskanern gehörte, die in Peru eintraf (Vgl. ders., *Crónica Franciscana*, II,8/S. 337), und nennt an anderer Stelle Fray Francisco de Alcocer als Begleiter Villacarrillos (Vgl. ebd., III,19/S. 619). Nicht zwangsläufig widersprüchlich bleibt Córdoba y Salinas' Behauptung, Jumilla sei einer der ersten Missionare der Provinz Cajamarca gewesen, angesichts der Aussage an anderer Stelle, dass Pedro de la Gasca (Gouverneur von Peru und Präsident der Audiencia von Lima 1546-1550) den Franziskanern 1546 die Provinz Cajamarca (in der Jumilla gewirkt haben soll) offiziell zur Evangelisierung anvertraut habe (Vgl. ebd., I,17/S. 156).

von 1585. Der Leser der Chronik erfährt beispielsweise, dass sich in den Dörfern der Provinz Cajamarca jeden Morgen um acht Uhr zwischen 8000 und 10000 Kinder aus eigenem Antrieb heraus versammelten, um die christlichen Doktrin zu singen.⁵¹ Diese Angabe entstammt der Zeugenaussage von Dionisio de Oré, der bei seiner Befragung angab, sie einem schriftlich verfassten Bericht von Fray Marcos Jofre entnommen zu haben.⁵²

Bemerkenswert ist die Entwicklung eines Details, das in der *Relacion de los principios* erwähnt wird: Jumilla habe stets Brotstücke im Ärmel seines Habits mit sich geführt, um sie bei Bedarf den Kindern zu geben, die ihn begleiteten.⁵³ In Córdoba y Salinas' Kapitel erfährt der Leser stattdessen, dass Fray Mateo mit Gottes Hilfe auf wundersame Art und Weise in der Lage war, aus seinem Ärmel Obst für Kranke hervorzuholen, das er zuvor gar nicht bei sich gehabt habe. Zum Beweis wird erklärt, Fray Marcos Jofre habe einem kranken, appetitlosen Indianer einst geraten, Fray Mateo um einen Granatapfel zu bitten, eine Frucht, die es in Peru gar nicht gebe. Der Indianer habe die Bitte an Jumilla gerichtet und letzterer habe mit den Worten „Gott tröste dich, mein Sohn“ einen Granatapfel aus seinem Ärmel hervorgeholt.⁵⁴

Neben einer Reihe von Unfällen, die Jumilla nur durch Wunder unversehrt überstanden habe, erwähnt Córdoba y Salinas schließlich auch eine missionspraktische Information, die durchaus plausibel erscheint und auf die Aussage von Fray Luis de Sangil zurückgeht: Da Jumilla bloß Laienbruder der Franziskaner war und selbst keine Taufen vornehmen durfte, musste er stets den Besuch eines Priesters abwarten, um diejenigen Indianer taufen zu lassen, die er bereits hinreichend im christlichen Glauben unterrichtet hatte.⁵⁵

Diese Beschreibung Jumillas durch Córdoba y Salinas enthält vergleichsweise viele missionspraktische Details, wobei bemerkt werden muss, dass er sie größtenteils der *Relacion de los principios* verdankt. Die Abschnitte, in denen Córdoba y Salinas andere Franziskaner für ihre missionarischen Anstrengungen rühmt, beschränken sich demgegenüber in der Regel auf mannigfaltig variierte Aussagen über das apostelgleiche Wirken der betreffenden Mönche. So berichtet er in Kapitel VII des zweiten Buches von mehreren Franziskanern, die sich allesamt als Prediger des Evangeliums hervorgetan hätten. Die Aussagen hierzu unterscheiden sich nur geringfügig: Juan Monzón hat „unzählige Götzenanbeter konvertiert“, Pedro de Huerta „unzählige Seelen erleuchtet“, Juan de Chavez „taufte mit [...] apostolischem Eifer [...] mehr als neunzig tausend Seelen“, Padre Calleja war einer der ersten zwölf Franziskaner, die „sich der Konversion der Indios befleißigten, indem sie ihnen unermüdlich predigten und die Sakramente spendeten“, Miguel Delgado „befleißigte sich gänzlich der Konversion der Indios“, Gaspar de Baños hatte „eine besondere göttliche Berufung zur Konversion der Indios“ und Gaspar de Valverde „eine glühende Nächstenliebe für die Erlösung der

⁵¹ Vgl. ebd., II,1/S. 293.

⁵² Vgl. Zeugenaussage von Fray Dionisio de Oré. Lima, 25.5.1621, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 17. Zur Höhe der Zahlenangabe siehe Fußnote 93 in Kapitel 1, Abschnitt d) „Jumillas missionarische Arbeit“.

⁵³ Vgl. J. T. Polo, *Un convento franciscano*, S. 476.

⁵⁴ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,1/S. 294f. Diese Anekdote entstammt der Zeugenaussage von Fray Buenaventura de Fuentes. Lima 16.8.1621, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 24.

⁵⁵ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,1/S. 293, und Declaración del P[adr]e Fray Luys de Sangil. Lima, 13.4.1620, in: Registro 35, BNL, C341, fol. 1.

Indios“.⁵⁶ In Ergänzung werden mitunter weitere Schwerpunkte gesetzt: Juan de Monzón etwa habe furchtlos die Götzen und Huacas der Indianer zerstört. Pedro de Huerta habe dafür gesorgt, dass es unter den Indianern nun prächtige Kirchen zu Ehren Gottes gebe. Padre Calleja sei aufgrund seiner Nächstenliebe, Aufrichtigkeit, Observanz und inneren Sammlung bei den Indianern sehr beliebt gewesen. Gaspar de Baños habe eine wundersame Sprachbegabung gehabt, und Gaspar de Valverde habe eifrig die Sprache der Indianer gelernt, um ihnen in ihren Lagern und Unterkünften Kurzpredigten zu halten.⁵⁷

Den Beschreibungen von franziskanischen Missionaren, die (wie die soeben aufgeführten) zu Lebzeiten Córdoba y Salinas' bereits verstorben waren, lassen sich selten noch mehr Informationen über die missionarische Praxis entnehmen, was daran liegt, dass sich der Chronist weitaus mehr den charakterlichen Eigenschaften und Tugenden der Mönche widmete als ihrer konkreten Arbeit.⁵⁸ Diese Gewichtung verdeutlicht einmal mehr seine moralisch-didaktische Absicht. Darüber hinaus scheint die stereotype Darstellungsweise besagter Missionare den Mangel an Quellen widerzuspiegeln, dem sich Córdoba y Salinas ausgesetzt sah. Gleichwohl wäre es unzulässig, allein daraus nun die Schlussfolgerung abzuleiten, dass die betreffenden charakterlichen Eigenschaften den Biographien der jeweiligen Missionare nur angedichtet wurden, denn die häufig auf die Bibel zurückzuführenden Stereotypen stellten ganz wesentliche Anleitungen oder Vorbilder für missionarisches Vorgehen dar.⁵⁹

Das Grundmotiv des apostelgleichen, franziskanischen Wanderpredigers findet sich auch bei den Beschreibungen von Missionen späterer Generationen in der Chronik. Dort steht es dann meist parallel zu anderen Angaben, die Córdoba y Salinas zu den betreffenden Franziskanern macht. Als Beispiel hierfür eignet sich der Abschnitt über Luis Jerónimo de Oré und seine drei Brüder Antonio, Pedro und Dionisio. Sie wurden in Peru geboren und traten dem Orden bei, als dieser in Peru bereits in Form einer eigenen Provinz organisiert war, sodass sie einer späteren Generation franziskanischer Missionare zuzurechnen sind. Córdoba y Salinas beginnt seine Ausführungen über sie mit folgenden Worten:

„Religiosos muy hermanos en los dotes y gracias naturales y sobrenaturales, de que Dios los aventajó para el ministerio de la conversión de los indios. Todos cuatro fueron sacerdotes, predicadores de españoles y de indios, diestros en el canto llano y de órgano, y fueron guardianes en la Provincia, con lustre y crédito de la Religión.“⁶⁰

Der Chronist setzt diese Beschreibung lediglich mit ein paar weiteren allgemeinen Sätzen zu den vier Brüdern fort und wendet sich dann Luis Jerónimo de Oré im Speziellen etwas ausführlicher zu. Er habe seine Brüder vor allem durch seine Gabe für

⁵⁶ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,7/S. 330-336.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Nur in vereinzelt Fällen erfährt man weitere Details, wie das Beispiel von Fray Alonso de Argüello zeigt. Argüello sei ein ehemaliger *encomendero* in Cuzco gewesen, der seinen Besitz verschenkt habe und in den Orden der Franziskaner eingetreten sei. Aus dem Wunsch, den Indianern Gutes zu tun, habe er an Feiertagen stets zwei oder drei junge Ochsen schlachten lassen und das Fleisch nach der Messe an die Indianer verteilt, womit er sichergestellt habe, dass die Indianer in die Kirche gingen (Vgl. ebd., II,9/S. 344).

⁵⁹ Siehe hierzu den Abschnitt c) „Franziskanische Quellen“ in der Einleitung dieser Arbeit.

⁶⁰ Vgl. ebd., II,9/S. 345.

das Erlernen und Sprechen vieler verschiedener indianischer Sprachen übertroffen. Den Indianern habe er mit einem „unstillbaren Durst nach ihrer Bekehrung“ gepredigt.⁶¹ Córdoba y Salinas fügt hinzu:

„Gastó en estos ministerios apostólicos muchos años, en particular en la provincia de los Collaguas, predicando los más días de unos pueblos en otros y siempre a pie y descalzo con una cruz en las manos.“⁶²

Auch hier war es Córdoba y Salinas offenbar wichtig, apostolische Qualitäten zu beteuern, indem er beschrieb, wie Oré die meiste Zeit damit verbrachte, barfüßig von einem Dorf zum nächsten zu gehen, um überall zu predigen. Tatsächlich dürfte Oré weitaus weniger Zeit mit solchen Wanderungen verbracht haben, als der Chronist es hier suggeriert, da zu Orés Zeit in der Provinz Collaguas bereits die Umsiedlungen stattgefunden hatten, die die indigene Bevölkerung an ausgewählten Orten konzentrierten. Außerdem erfährt der Leser, dass sich Oré auch durch die Zerstörung von Huacas und indigenen Kultstätten verdient gemacht habe. Nach diesen beiden gängigen Motiven folgen spezifischere Angaben zu Orés Wirken: Er habe in vielen Provinzen für die regelmäßige Spendung der Sakramente gesorgt und er sei der erste gewesen, der den Indianern beibrachte, das *oficio de Nuestra Señora* zu beten.⁶³ Schließlich weist Córdoba y Salinas auch darauf hin, dass Oré viele Bücher geschrieben habe, die den Kirchen und Gemeinden in Peru zur Belehrung und den Geistlichen zum Unterricht der Indianer gedient hätten. Die Bedeutung dieser Bücher für die Mission hebt er deutlich hervor: „[...] ha sido como un instrumento divino con que se han librado de las uñas del demonio y salido de su cautiverio gran multitud de almas [...]“.⁶⁴ Der Erfolg von Orés Gesängen auf Quechua wird durch den Hinweis belegt, dass die Indianer diese sogar zuhause und bei der Feldarbeit sängen. Die Angaben, die im Anschluss daran folgen, sind größtenteils biographischer Natur und schildern Orés Karriere als Prediger, der dem Chronisten zufolge sogar den Bischof von Cuzco beeindruckte, schließlich nach Spanien gesandt und später zum Bischof von La Imperial ernannt wurde.⁶⁵

Festzuhalten ist, dass sich bei Córdoba y Salinas' Ausführungen zu Luis Jerónimo de Oré zwei Arten von Informationen finden lassen: auf der einen Seite Aussagen, die der Bekräftigung des Bildes vom apostelgleichen franziskanischen Missionar dienen, und auf der anderen Seite konkretere Angaben zu seinem tatsächlichen Werdegang.

Der gleichen Generation wie Oré gehörte der 1726 heilig gesprochene San Francisco Solano (1549-1610) an. Córdoba y Salinas widmete sich seinem Leben und mehr noch seinem angeblich posthum entfalteteten Wirken besonders ausführlich. Solano kannte die Familie des Chronisten persönlich, und dieser kann wiederum als der klassische Biograph des Heiligen bezeichnet werden. Er hatte bereits 1628 eine über 500 Seiten umfassende Lebensbeschreibung Solanos fertig gestellt, die 1630 in Lima veröffentlicht

⁶¹ Vgl. ebd., II,9/S. 346.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Der Begriff „Offizium“ bezeichnet im liturgischen Sinne das Stundengebet. Bei dem hier genannten *oficio de Nuestra Señora* handelt es sich um ein der offiziellen Tagzeitenliturgie nachgestaltetes Zusatz- und Votivoffizium zu Ehren Marias, von dem es ursprünglich lokal verschiedene Formen gab. Pius V. (1566-1572) führte das „Officium S. Mariae in Sabbato“ als einzig erlaubte Form in das *Breviarium Romanum* (1568) ein. (Vgl. LThK, Bd. 7, S. 1006-1008).

⁶⁴ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,9/S. 346. Diese Aussage belegt auch die Verbreitung von Orés *Symbolo Catholico Indiano*.

⁶⁵ Vgl. ebd., II,9/S. 346f.

wurde. 1643 folgte eine zweite, erweiterte Ausgabe in Madrid. Beide Ausgaben gründeten sich in erster Linie auf die von Córdoba y Salinas erhobenen Zeugenaussagen und auf Material, das ihm aus Spanien zugesandt wurde.⁶⁶

In der *Crónica Franciscana* nehmen die Informationen zum Heiligen und den ihm zugeordneten Wundern ganze zehn Kapitel (9-18) im dritten Buch ein. Dabei enthalten die beiden ersten einen kurzen Bericht vom Leben Solanos, wobei das zweite bereits mit seinem Tod endet und den öffentlichen Andrang der limenischen Bevölkerung im Rahmen der ihm zuteil gewordenen Totenwache und seiner feierlichen Beisetzung in der Kathedrale beschreibt.⁶⁷ In dem sich anschließenden Kapitel führt Córdoba y Salinas eine Reihe von Wundern auf, die sich unmittelbar nach dem Tod des Heiligen ereignet haben sollen, darunter mehrere wundersame Heilungen von Leuten, deren Erkrankungen unterschiedlicher Art sich durch Nähe zum Leichnam oder Berührung desselben oder auch nur durch Kontakt mit Stoffresten von Solanos Habit gebessert haben sollen.⁶⁸ Das zwölfte Kapitel enthält Informationen zu den offiziellen Berichten, die im Hinblick auf die Kanonisation über Leben und Wirken des Heiligen erstellt und zusammengetragen wurden, sowie über den formalen Ablauf und den seinerzeit aktuellen Stand der Heiligsprechung in Rom.⁶⁹ Ein weiteres Kapitel erwähnt vor allem die Städte in den beiden damaligen Vizekönigreichen, die San Francisco Solano als Schutzheiligen für sich wählten (und ob dies mit einem finanziellen Beitrag für den Fortgang der Kanonisation einherging) sowie die Universität von Lima und die spanische Marine im Pazifik, die sich als Institutionen symbolisch unter die Obhut des Heiligen begaben, und schließlich einzelne prominente Persönlichkeiten, die als besondere Verehrer Solanos galten wie z. B. der Conde de Chinchón, Luis Gerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla, der von 1629 bis 1639 das Amt des Vizekönigs innehatte.⁷⁰ Das vierzehnte Kapitel des dritten Buches schildert ausführlich die Feierlichkeiten, die 1633 in Santiago de Chile anlässlich der Wahl Solanos zum Schutzheiligen der Stadt stattfanden,⁷¹ und die Kapitel fünfzehn bis siebzehn enthalten Beschreibungen von Wundern, die auf die Wirkung der Reliquien des Heiligen oder auf seine Anrufung zurückgeführt wurden.⁷² Dabei geht es im fünfzehnten Kapitel um Fälle von schwierigen Geburten, bei denen die Reliquien angeblich halfen, gerade Verstorbene (meist Kinder) wieder ins Leben zurückzuholen, und um zahlreiche Todkranke, die die Ärzte bereits aufgegeben hatten.⁷³ Kapitel sechzehn enthält Beschreibungen von Wirkungen der Reliquien auf die vier Elemente: So sollen Teile des Habits beispielsweise Brände in Zuckerrohrpflanzungen aufgehalten oder ein Weizenfeld vor drohendem Hagel bewahrt haben. Die Besatzungen in Seenot geratener Schiffe retteten sich angeblich durch die Anrufung Solanos und Landbesitzer ihre

⁶⁶ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Introducción*, S. XXVII-XXIX. San Francisco Solano ist einer der insgesamt fünf peruanischen Heiligen.

⁶⁷ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, III,9-10/S. 539-556.

⁶⁸ Vgl. ebd., III, 11/S. 557-562.

⁶⁹ Vgl. ebd., III, 12/S. 563-569.

⁷⁰ Vgl. ebd., III, 13/S. 570-576. Die heute auch noch bekannteren Städte, die Córdoba y Salinas hier aufzählt, sind Lima, La Plata (Sucre), Panama-Stadt, Cartagena, Oruro, Ica, Oropesa, Guamanga (Ayacucho), Chuquiabo, Potosí, Huánuco, Santiago de Chile und La Habana.

⁷¹ Vgl. ebd., III, 14/577-584.

⁷² Vgl. ebd., III, 15-17/S. 585-611.

⁷³ Córdoba y Salinas schildert 11 Fälle von schwierigen Geburten, 10 Fälle von Wiederbelebung und 31 Fälle von hoffnungslos Kranken. Er erklärt außerdem, dass er eines der Kinder am Tag nach seiner angeblichen Wiederbelebung infolge der Anrufung Solanos durch eine Frau selbst in den Armen hielt (Vgl. ebd., III,15/S. 589).

Ernten, die von schädlichen Insekten befallen gewesen waren.⁷⁴ In Kapitel siebzehn geht es erneut um wundersame Heilungen, die auf die Anwendung von Solanos Reliquien oder seine Anrufung zurückgeführt wurden.⁷⁵ Das achtzehnte Kapitel beschreibt die wundersame Vermehrung von eigentlich fortwährend gebrauchtem Öl aus den Lampen der Kapelle des Heiligen, mit dem man ebenfalls versuchte, Kranke zu behandeln, und insgesamt drei Fälle, in denen Darstellungen Solanos auf Gemälden Tränen vergossen haben sollen.⁷⁶ Gegen Ende dieses Kapitels verweist Córdoba y Salinas darauf, dass dem Heiligen auch in Neu-Spanien aufgrund zahlreicher unterschiedlicher Wunder enorme Verehrung zuteil werde. Er beendet es mit dem Aufgreifen zweier Bibelzitate sowie einem resümierenden Satz und einer Lobpreisung Gottes.

Bereits die Relation zwischen knapp zwei Kapiteln zum Leben Solanos und sieben Kapiteln zu seinem angeblich posthumen Wirken lassen deutlich erkennen, worum es hierbei geht: Der Chronist hebt die außerordentliche Bedeutung seines Ordensbruders und dessen (auch nach seinem Tod) anhaltende Wirkmacht hervor, die sich in der Linderung und häufiger noch: in der Aufhebung von Nöten der Bevölkerung im Vizekönigreich äußert.

Die vor diesem Hintergrund kurz erscheinende Lebensbeschreibung weist Solano indessen als treuen Nachfolger Franziskus' von Assisi und der Apostel aus. Er habe die vier Merkmale eines Apostels oder apostelgleichen Mannes gezeitigt: Pilgerreisen, große Anstrengungen, Bekehrungen und Wunder. Er habe die enormen Distanzen und das schwierige Terrain in Amerika zu Fuß zurückgelegt, sich selbst gemartert und mit großer Hingabe gepredigt.⁷⁷ Daneben gibt Córdoba y Salinas dem Leser aber auch eine Fülle von Anekdoten an die Hand, die über dieses Grundmuster hinausgehen und die offenkundig keinen Zweifel daran aufkommen lassen sollen, dass es sich bei Solano um einen wirklichen Heiligen handelte. Außer Prophezeiungen und wundersamen Heilungen schreibt der Chronist ihm eine besonders sanftmütige Wirkung auf Tiere zu. Auch die Fähigkeit, die Gedanken anderer zu lesen, soll Solano gehabt haben, sodass er in der Lage gewesen sei, andere zu ermahnen, bevor sie sündhafte Gedanken in die Tat umsetzen konnten. Wie Franziskus von Assisi selbst soll Solano seinen Körper kurz vor dem Ende seines Lebens um Vergebung gebeten haben für die Entbehrungen und Kasteiungen, die er ihm zugemutet hatte.⁷⁸ Darüber hinaus widmet sich Córdoba y Salinas den Tugenden des Heiligen, die er in der Regel beispielhaft erläutert.⁷⁹ Das missionarische Wirken Solanos erfährt demgegenüber keine nähere Beschreibung und findet nur in einem literarisch überhöhten Vergleich mit Johannes dem Täufer einen Platz:

⁷⁴ Vgl. ebd., III,16/S. 595-600.

⁷⁵ Vgl. ebd., III,17/S. 601-611.

⁷⁶ Vgl. ebd., III,18/S. 612-617.

⁷⁷ Vgl. ebd., III,9/S. 541f, III,10/S. 552.

⁷⁸ Vgl. ebd., III,9/S. 543, 547f, III,10/S. 552.

⁷⁹ Zu Beginn des zehnten Kapitels zählt Córdoba y Salinas Solanos Tugenden folgendermaßen auf: „Veíase en él una fe pura y tersa, acompañada con firme esperanza, caridad encendida para con Dios y compasiva para con el prójimo, obediencia ciega, pobreza estrecha, paciencia fuerte, sufrimiento callado, ciencia sin presunción, misericordia con la piedad, desprecio de sí sin vanagloria, y la que las hermosea todas, el lirio oloroso de la virginidad; la justicia con la verdad, oración continua, contemplación altísima, unitiva y afectiva“ (Ebd., III,10/S. 550).

„Quién viera al bendito Solano, sin comer ni beber, [...] andar por los desiertos y despoblados del Tucumán, solo, a pie y descalzo, el rostro flaco, tostado del sol e inclemencias del cielo, como diestro cazador que corría tras las almas que se perdían, clamando como una trompeta celestial *y obligando con la fuerza de su ejemplo y palabras, a que innumerables indios*, que como fieras vivían por aquellos collados y desiertos, sentados en las sombras de la muerte y sepultados en el abismo de las tinieblas de la infidelidad, *abriesen los ojos y pidiesen el bautismo*, que no dijera era otro Precursor de Cristo, que administraba otro bautismo, no de agua sino de fuego de la gracia del Espíritu Santo, tanto más excelente que el del Bautista cuanto va a decir la sombra a lo figurado y la gracia a la disposición della.“⁸⁰

Was deutlich wird, ist, dass die vergleichsweise kurze *Lebensbeschreibung* Solanos in der *Crónica Franciscana* außerordentlich stark von der didaktischen Absicht ihres Autors geprägt und vorrangig als idealtypische Stilisierung und Verklärung zu interpretieren ist. Missionarische Praxis stand hier ganz offenkundig nicht im Erkenntnisinteresse des Chronisten.

Wie verhält es sich nun mit den Beschreibungen, die Córdoba y Salinas von den missionarischen Expeditionen verfasste, die während seiner Zeit im Amt des apostolischen Notars und Chronisten durchgeführt wurden? Diese Expeditionen richteten sich von franziskanischen Konventen entlang der Anden gen Osten, d. h. durch den Nebelwald des östlichen Andenabhangs hinunter in Richtung des Amazonas und seiner Zuflüsse in Gebiete, die von den Spaniern im Verlauf des 16. Jahrhunderts nicht unterworfen und kolonisiert worden waren. Die autochthone Bevölkerung dieser Gebiete unterschied sich nicht nur sprachlich, sondern auch kulturell in beträchtlichem Maße von den Andenbewohnern, die einst unter der Herrschaft der Inka gelebt hatten. Córdoba y Salinas' Beschreibungen dieser franziskanischen Expeditionen beschränken sich tatsächlich nicht nur auf die idealisierende Bekräftigung von Tugenden, die Aufzählung von Verdiensten und/oder biographische Angaben, sondern enthalten zum Teil auch Schilderungen von Situationen des Zusammentreffens und der Interaktion der Franziskaner mit indigenen Gruppen. Eine dieser Gruppen waren die so genannten Panataguas, deren Name damals auch zur Bezeichnung der Provinz diente, in der sie ansässig waren. Die ersten Dörfer der Panataguas befanden sich laut Córdoba y Salinas zwanzig leguas von der Stadt Huánuco entfernt am Río Huallaga.⁸¹ Die Initiative für diese Mission ging dem Chronisten zufolge vom damaligen Vorsteher des franziskanischen Konvents der Stadt Huánuco, Felipe de Luyando, aus:

„Tuvo el padre predicador Fr. Felipe de Luyando, entonces guardián del convento de Guánuco (a quien destinó el señor para principal obrero desta conquista espiritual) clara noticia de la multitud de infieles de aquellas provincias. Y considerando cuantas entradas se desvanecieron por inconvenientes, originados o ya de los conquistadores o ya de la rusticidad y barbaridad de los indios, o de la dificultad de los caminos para su entrada, que son inaccesibles, doblados y cercados de inmensas montañas, prudente dio muchos desvelos a la obra.“⁸²

Dieses Zitat enthält auch Hinweise auf die üblichen Schwierigkeiten, denen die Missionare begegneten, und die häufig für das Scheitern derartiger Unterfangen

⁸⁰ Ebd., III,10/S. 551f; Hervorh. M.S.

⁸¹ Vgl. ebd., I,25/S. 205. Weitere Beschreibungen von missionarischen Expeditionen bietet Córdoba y Salinas in den Kapiteln 29 bis 32 des zweiten Buches (S. 444-464).

⁸² Vgl. ebd.

verantwortlich waren: Sowohl unangemessenes Verhalten der Konquistadoren und/oder spanischen Siedler als auch das „Barbarentum“ der Indianer konnten aus Sicht der Missionare ihren Erfolg gefährden. Zudem bedeutete das unwegsame Gelände ein weiteres Hindernis für die Durchführung von Missionen. Deshalb bereitete der Konventsvorsteher Felipe de Luyando nach Córdoba y Salinas die Expedition im Jahr 1631 sorgfältig vor. Diese Vorbereitung scheint nun vor allem darin bestanden zu haben, dass man Tage zuvor einen bereits getauften indigenen *gobernador de indios* namens Antonio Talancha in das Gebiet der Panataguas vorausschickte.⁸³ Dieser überzeugte die Angehörigen seines Volkes davon, den franziskanischen Missionaren, die als Gäste auf dem Weg zu ihnen waren, entgegenzureisen, um sie zu empfangen. Felipe de Luyando und zwei weitere Franziskaner traten die Reise am 10. Mai 1631 an und gelangten zunächst bis zum Haus von Miguel Reten, dem *capitán* der „reduzierten“ Indianer der Gemarkung an der Grenze zum nicht spanisch kontrollierten Gebiet.⁸⁴ Dort machten sie mehrere Tage Rast und empfingen mehrere Indianer verschiedener Ethnien, die den Franziskanern Geschenke und Lebensmittel überbrachten. Später traf auch Talancha mit einer Gruppe von 150 Indianern dort ein. In der Beschreibung Córdoba y Salinas’ sangen, tanzten und weinten die Indianer vor Freude, als sie die Franziskaner

⁸³ Der Begriff *gobernador de indios* bezeichnete den obersten Amtsträger der Munizipalverwaltung in Indianergemeinden. Oft handelte es sich dabei bis weit ins 17. Jahrhundert hinein um einen indigenen Häuptling (Vgl. H. Pietschmann, *Die politisch-administrative Organisation*, in: ders. (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 347). Dies scheint auch hier der Fall gewesen zu sein.

⁸⁴ Der hier genannte Miguel Reten wird von Córdoba y Salinas zunächst als „persona que es padre de los indios reducidos“ beschrieben, später jedoch als „capitán“ bezeichnet (Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,25/S. 206, 208). *Capitán* deutet auf das Amt eines Stellvertreters des militärischen Oberbefehlshabers hin (Vgl. H. Pietschmann, *Die politisch-administrative Organisation*, S. 343-347), weshalb *padre* nicht als Hinweis auf einen Priester oder Mönch, sondern als Bezeichnung in einem figürlichen Sinn zu verstehen ist. Córdoba y Salinas stellt Miguel de Reten als Unterstützer der Unternehmung Luyandos dar, erwähnt aber mit keinem Wort die Vorgeschichte Retens und der franziskanischen Missionen in Panataguas, von der der Herausgeber der Chronik, L. Gómez Canedo, einige, bruchstückhafte Informationen in den Anmerkungen wiedergibt. Nach Gómez Canedo gab es bereits gegen Ende der 1620er Jahre eine franziskanische Mission in Panataguas unter der Leitung von Fray Gregorio Bolívar, dem es angeblich gelang, innerhalb von drei Monaten verschiedene Ethnien in mehreren Dörfern anzusiedeln und fünf Kirchen zu errichten. Bolívar soll Miguel de Reten, der Mestize war, zur Unterstützung der Missionen angeworben haben. Reten legte jedoch ein Verhalten an den Tag, das Bolívar alles andere als vorbildhaft für die zu bekehrenden Indianer empfand, weshalb er ihn aus der Mission verwies. Reten soll seinerseits Bolívars Arbeit gezielt gestört haben, indem er die Indianer der Region aufstachelte. Bolívar strengte daraufhin eine gerichtliche Untersuchung gegen Reten an, die dazu führte, dass der *corregidor* von Huánuco Reten ins Gefängnis bringen ließ. Allerdings floh Reten, Bolívar zufolge sogar mit Hilfe des *corregidor*, und überredete mehrere Indianer dazu, in den Missionsdörfern die Kirchen und die Unterkunft Bolívars anzuzünden, wodurch die Dörfer weitestgehend zerstört wurden. Bolívar konnte fliehen und zog sich in eine Provinz christlicher Indianer zurück. Er klagte über Anfeindungen von Seiten seiner Ordensbrüder, erklärte sich jedoch bereit, nach Panataguas zurückzukehren. Die ordensinterne Opposition gegen Bolívar hatte den neuen Vizekönig, den Conde de Chinchón (1629-1639), auf ihrer Seite, sodass es Bolívar fortan verwehrt bleiben sollte, in der so genannten Heidenmission zu arbeiten. Stattdessen widmete er sich Predigten in christlichen Gemeinden. Vor diesem Hintergrund ist es denkbar, dass Felipe de Luyando, dessen Arbeit Córdoba y Salinas ausführlich schildert, gar keine neuen Missionen gründete, sondern die ursprünglichen von Bolívar erneuerte. Der Grund dafür, dass Córdoba y Salinas nichts von dieser Auseinandersetzung berichtet, könnte damit zu tun haben, dass er es generell vermied, über ordensinterne Konflikte zu schreiben. Bemerkenswert ist, dass Luyando sich bei seiner Mission auf Reten stützte, der Bolívars Mission angeblich sabotiert hatte. Da nur die Version Bolívars überliefert ist, äußert Gómez Canedo die Vermutung, dass der Streit womöglich von Bolívar ausgegangen war. Ebenso könnte es sein, dass Reten Interessen in der Region vertrat, denen es gelang, ihn zu rehabilitieren (Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), Anmerk. 6, in: D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,29/S. 242-244).

erblickten, welche ihrerseits für dieses Zusammentreffen durch die Mitnahme von Musikinstrumenten vorgesorgt hatten, die sie zu diesem Anlass spielten. Talancha ging der Gruppe bewaffneter Indianer voraus auf Luyando zu und kniete vor ihm nieder, um ihm demütig die Hand zu küssen, woraufhin alle Indianer seiner Gruppe ihre Waffen niederlegten und als Zeichen ihrer Untergebenheit ebenfalls vor Luyando und den anderen beiden Franziskanern niederknieten, um ihren Segen zu erhalten. Die emotionale Ergriffenheit war, so Córdoba y Salinas, auf beiden Seiten groß, und schließlich überreichte auch die Gruppe Talanchas den Franziskanern mehrere Geschenke, vor allem Lebensmittel, die sie mitgebracht hatten.⁸⁵

In Begleitung von Talancha und 160 Indianern machten sich die Franziskaner auf den Weg über die Berge durch sehr schroffes Gelände. Luyando musste die Indianer bitten, seinen Ordensbruder Fray Juan Rondón zu tragen, der sich am Bein verletzt hatte; die Indianer nahmen dies Córdoba y Salinas zufolge freudig auf sich. Die Gruppe gelangte an den Río Huallaga, von dessen Ufer aus sie einen weniger beschwerlichen Weg nehmen konnte. Unterwegs wurden die Reisenden von indigenen Bewohnern mit Lebensmitteln versorgt. Später stieß die Expedition erneut auf den Fluss, an dessen gegenüberliegender Seite sich eine große Anzahl von Indianern befand. Mithilfe von *capitán* Miguel de Reten und einer Brücke aus Schlingpflanzen überquerte Luyando den Fluss und wurde von den Indianern mit Freudengeschrei empfangen. Sie knieten vor ihm nieder, küssten ihm die Hand und brachten ihm Geschenke in Form von Lebensmitteln dar. Im Lauf des Nachmittags kamen über 400 Personen an diesem Ort zusammen und es trafen 5 Botschafter von Häuptlingen anderer indigener Gruppen ein, denen Luyando Geschenke in Form von Messern, Macheten und Schmuck überreichte und denen er sagte, ihre Häuptlinge sollten in sechs Tagen in Tonua, dem nächstgelegenen Dorf der Panataguas, erscheinen, um dort mit ihm den weiteren Verlauf der Reise abzusprechen. Am selben Tag begannen die Franziskaner darüber hinaus, den Indianern ihr Anliegen kundzutun, das in „el remedio de sus almas“ bestand.⁸⁶ Tags darauf brachen sie früh morgens auf, um den Weg nach Tonua anzutreten. Der Einzug ins Dorf fand in Form einer Prozession statt:

„A las diez del día se dio vista a Tonua, y luego ordenó el Padre Guardián se enarbolase en una asta una cruz de plata, con su pendón carmesí, que entregó al padre fray Juan de Velasco. El Padre Guardián llevaba un crucifijo de una vara de largo [...] A la entrada del pueblo se ordenó una procesión de toda la gente, y el padre fray Juan Rondón, con los cantores y chirimías, entonaron el *Te Deum laudamus* [...] Assí bien ordenados llegaron a la plaza del pueblo, donde por orden del Gobernador estaba colocada una hermosa cruz. Aquí se arrodilló el P. Guardián mientras acababan de cantar el *Te Deum laudamus*, y luego puesto en pie, llegaron a besar humildes los del santo crucifijo, que tenía en las manos.“⁸⁷

Hier wird die Sorgfalt erkenntlich, die die Franziskaner bei der Inszenierung ihres Einzugs in das Dorf der Indianer walten ließen, unter anderem durch das öffentliche Zurschauftragen christlicher Symbole und ihre Verehrung sowie durch musikalische Begleitung.⁸⁸ Auf diese zunächst rein christliche Zeremonie folgte sodann die geistliche und weltliche Inbesitznahme:

⁸⁵ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,25/S. 206.

⁸⁶ Vgl. ebd., I,25/S. 207f.

⁸⁷ Vgl. ebd., Hervorh. i. Orig.

⁸⁸ Diese Betonung des äußeren Kultes ist als Fortsetzung der franziskanischen Praxis in den indigenen Pfarrgemeinden im 16. Jahrhundert zu sehen.

„Concluída una acción tan solemne, el padre fray Juan Velasco, que tenía el estandarte, y el P. Fr. Juan Rondón en voz alta dijeron: *Que en nombre de Dios y de la Magestad de nuestro muy Católico Rey Filipo Cuarto, y de la Santa Iglesia Romana, y de la Orden de nuestro P. S. Francisco, tomaban possessión de aquellas tierras y provincia de Panataguas.* A última razón acompañaron media docena de arcabuces, lo sonoro de un clarín y chirimías, y con buena salva fueron los Religiosos y recogerse a una hermosa casa que a usanza de la tierra su Gobernador había fabricado.“⁸⁹

Noch am selben Tag ordnete Felipe Luyando den Bau einer Kapelle an, die angeblich innerhalb kurzer Zeit fertig gestellt wurde, sodass dort das *Salve Regina* gesungen werden konnte. Danach beteten die Franziskaner vor den versammelten Indianern auf dem Dorfplatz die christliche Doktrin. Am folgenden Sonntag, dem 25. Mai 1631, erreichten mehrere Häuptlinge mit ihren Begleitern das Dorf. Sie überbrachten Luyando und den anderen beiden Franziskanern ebenfalls Geschenke in Form von Früchten, und es folgte die feierliche Zelebrierung der ersten Messe in Tonua. Während des Aufenthaltes der drei Franziskaner in Tonua erhielten sie Besuch von weiteren Häuptlingen der Panataguas sowie von Häuptlingen anderer Ethnien. Sie wurden beschenkt und verteilten ihrerseits Gegengeschenke. Diese Kontakte scheinen zur Zufriedenheit Luyandos verlaufen zu sein.⁹⁰

Wenige Tage später, so Córdoba y Salinas, wurde die Nachricht vom Heranrücken feindlicher Stämme ins Dorf getragen, was für allgemeinen Aufruhr sorgte und die Indianer dazu veranlasste, sich auf eine bewaffnete Auseinandersetzung vorzubereiten. Luyando fand heraus, dass die so genannten Chinataguas den größten Hass gegen die heranrückenden Feinde hegten und schickte Miguel de Reten zu ihnen, um sie zu einer friedfertigen Haltung zu bewegen. Es gelang Luyando, den Häuptling der Chinataguas für den Frieden zu gewinnen. Als die feindlichen Stämme in Sichtweite gelangten, begannen die Chinataguas dennoch, sich kriegerisch zu gebärden und Pfeile in Richtung der Feinde zu schießen, ebenso wie die mit ihnen alliierten Curquiscanas. Es erreichte sodann ein Botschafter der Carapachos (einer der feindlichen Stämme) das Dorf, der Luyando die Nachricht überbrachte, dass sein Häuptling und die ihn begleitenden Krieger gekommen seien, um ihm ihren Gehorsam zu erweisen. Diese Botschaft verärgerte die anwesenden Indianer weiter, doch befahl Luyando, im Dorf die Trommeln als Zeichen der Freude und des Friedens zu schlagen. Außerdem schickte er zwei Spanier zu den noch außerhalb des Dorfes befindlichen Stämmen, um sie willkommen zu heißen. Er selbst wandte sich an alle im Dorf versammelten Häuptlinge und erreichte über Dolmetscher ihr Einverständnis zum Frieden. Als die beiden ausgesandten Spanier zurückkehrten, verkündeten sie, dass die Häuptlinge der angerückten Stämme die Anweisungen Luyandos befolgen würden und von weit her angereist seien, um ihm ihre Untergebenheit zu erweisen. Luyando versammelte daraufhin alle Häuptlinge (sowohl die der Panataguas und ihrer Verbündeten als auch die ihrer Feinde) auf dem Platz des Dorfes, erklärte seine Absicht, ihnen allen das Evangelium zu verkünden, und wies auf die Strapazen hin, die er und seine Begleiter auf sich genommen hatten, nur aus dem selbstlosen Wunsch, ihnen die frohe Botschaft zu bringen, den sie ihm nicht mit Undankbarkeit vergelten sollten, die darin bestünde, den Frieden abzulehnen, den er zwischen ihnen stiften wolle. Diese Ansprache Luyandos hatte tatsächlich zur Folge, dass die versammelten Häuptlinge Frieden

⁸⁹ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I, 25/S. 208f, Hervorh. i. Orig.

⁹⁰ Vgl. ebd., I,25/S. 209.

schlossen. Es folgte eine Feier mit Musik, und Luyando machte sich bald daran, die angereisten Häuptlinge wieder zu verabschieden, ihnen Werkzeuge zu schenken und ihnen zu versprechen, dass er bald ihre Dörfer aufsuchen werde, um sie den Glauben Christi zu lehren.⁹¹

Die inhaltliche Wiedergabe dieses Kapitels über die Missionen bei den Panataguas, die sich gegenüber den Franziskanern wahrscheinlich nicht so unterwürfig und ergaben verhalten haben, wie Córdoba y Salinas dies beschreibt, offenbart – neben den bereits erwähnten topographischen Widrigkeiten und den von Franziskanern eingesetzten Mitteln der Inszenierung mithilfe von Prozessionen und Musik – auch die Wichtigkeit des Austausches von Geschenken. Wenngleich Córdoba y Salinas öfter davon schreibt, dass die Franziskaner Geschenke erhielten, als davon, dass sie ihrerseits Geschenke überreichten, und dadurch unterschwellig zum Ausdruck bringt, dass sie hohes Ansehen bei den Indianern genossen, ist nicht zu verkennen, dass es sich um ein Überreichen von Gaben handelte, das es in jedem Fall zu erwidern galt.⁹² Die Tatsache, dass die Franziskaner Geschenke in Form von Messern und anderen Werkzeugen zu eben diesem Zweck bereit hielten, zeigt, dass sie sich der Bedeutung der gegenseitigen Geschenke wohl bewusst waren und dass sie wussten, welche Gegenstände von den Indianern besonders geschätzt wurden, da sie auch für sie willkommene Arbeitserleichterungen darstellten.⁹³ Offenkundig ist zudem, dass die Missionare für den Erstkontakt auf die Zusammenarbeit mit indigenen Häuptlingen angewiesen waren. Zumindest am Anfang des Kontakts mit einer noch unbekanntem Gruppe benötigten sie häufig auch Dolmetscher, da die indigenen Bevölkerungen am Ostabhang der Anden und im dort beginnenden Amazonasgebiet keine Sprecher von Varietäten des Quechua waren, das die Missionare mithilfe der von ihren Vorgängern entwickelten Grammatiken und Wortlisten hätten lernen können. Wie die Franziskaner mit diesem Problem umgingen, zeigt sich bei Córdoba y Salinas in einem späteren Kapitel: Eine kleine Gruppe von Franziskanern, die sich bei den so genannten Payansos um die Verbreitung des Evangeliums bemüht hatte, verbrachte aufgrund des Mangels an Dolmetschern nur kurze Zeit bei besagter Ethnie und kehrte in die Provinz Panataguas zurück, jedoch nicht ohne dreizehn Payansos mitzunehmen, um von ihnen ihre Sprache zu erlernen.⁹⁴ In einem anderen Kapitel wird deutlich, dass eine wichtige Tätigkeit darin bestand, Wortlisten zu erstellen und langfristig die neuen Sprachen so gut zu erlernen, dass man sich in die Lage versetzt sah, ein Lehrbuch oder eine Grammatik der betreffenden Sprache zu verfassen.⁹⁵ Aus dem oben wiedergegebenen Kapitel geht ferner hervor, dass die Franziskaner nicht nur auf ihnen bereits freundlich gesinnte Indianer angewiesen waren, um Dolmetscher anzuwerben, sondern auch, um sich von ihnen in andere Dörfer oder zu anderen ethnischen Gruppen in angrenzenden Gebieten

⁹¹ Vgl. ebd., I,25/S. 209-211.

⁹² Zum Thema des Gabenaustauschs siehe den *Essai sur le don* von Marcel Mauss, der darin systematisch den scheinbar freiwilligen, in Wirklichkeit jedoch zwanghaften und eigennütigen Charakter von Gaben und Gegengaben in „archaischen“ Gesellschaften untersuchte (Vgl. M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main 1990).

⁹³ Die indigenen Völker im Osten Perus wie auch die des Amazonasgebietes verfügten selbst nicht über das Wissen zur Herstellung von Metallwerkzeugen. Ihre eigenen Werkzeuge und Waffen fertigten sie aus Holz, Knochen und mitunter auch aus Stein (Vgl. R. H. Lowie, *The Tropical Forests: An Introduction*, in: Steward, J. H. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. *The Tropical Forest Tribes*. Washington 1948, S. 27-29).

⁹⁴ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,26/S. 217.

⁹⁵ Vgl. ebd., I,28/S. 232f.

führen zu lassen. Da die Wege oftmals nicht der Vorstellung der Missionare entsprachen, bemühten sie sich außerdem darum, die Wege zu befestigen und regelmäßig von der üppigen Vegetation zu befreien, sodass sie für eine reguläre Versorgung genutzt werden konnten, sowie um darauf mithilfe von Maultieren auch Gegenstände, die für die Ausstattung der Kirchen und das Abhalten der Messen nötig waren, transportieren zu können.⁹⁶ Und natürlich mussten auch die Kirchen erst gebaut werden, wie aus dem Abschnitt weiter oben deutlich wurde. Luyando scheint es vor diesem Schritt doch immerhin soweit gebracht zu haben, dass der konvertierte *gobernador de indios* Talancha vor Luyandos Ankunft bereits ein Kreuz auf dem Dorfplatz errichtet hatte. Die Errichtung von Kreuzen scheint stets eine der ersten symbolischen Handlungen gewesen zu sein, die die Missionare vornahmen, wenn sie in ein neues Dorf gelangten, so auch im Falle der Franziskaner, als sie den oben genannten Payansos einen ersten Besuch abstatteten.⁹⁷ Diese Praxis hat ihren unmittelbaren Vorläufer sicherlich in der frühen Evangelisierung der Anden, wo das Aufstellen von Kreuzen an Kultstätten traditioneller indigener Religion als Handlungsanweisung des I. Konzils von Lima zu finden ist.

Das Beispiel der hier geschilderten Mission in den 30er und 40er Jahren des 17. Jahrhunderts stand unter einem anderen Vorzeichen als die Evangelisierung, die im Jahrhundert zuvor von den Franziskanern in den Hochanden durchgeführt wurde: Im 16. Jahrhundert wurden die Franziskaner in so genannten *doctrinas*, indigenen Pfarrgemeinden, eingesetzt, um sich dort um die Katechese, Sakramentenspendung und Seelsorge zu kümmern. Das Gebiet einer solchen *doctrina* erstreckte sich über mehrere Dörfer, und die Franziskaner errichteten für gewöhnlich einen Konvent in der *cabecera*, d. h. dem wichtigsten oder größten dieser Dörfer. Die übrigen Dörfer galten als *visitas*, die von den Mitgliedern des Konvents regelmäßig aufgesucht wurden. Nur wenn hinreichend Personal vorhanden war, wohnten einzelne Franziskaner dauerhaft in den *visitas*. Die *doctrinas* lagen entweder auf den Ländereien, die direkt der spanischen Krone unterstanden, oder auf dem Gebiet eines *encomenderos*, der für die christliche Erziehung der ihm unterstehenden Indianer zu sorgen hatte, indem er Welt- oder Ordenskleriker dafür anwarb.⁹⁸ Gerade diese Verquickung von *doctrinas* mit *encomiendas* hatte für die Priester den Vorteil, dass sie sich ganz ihrer missionarisch-seelsorgerischen Arbeit widmen konnten.⁹⁹ Am Beginn der spanischen Kolonisation im 16. Jahrhundert stand zunächst der Konquistador, der mit Gewalt oder wenigstens der Demonstration seiner Macht die Unterwerfung indigener Bevölkerungsgruppen und Territorien erreichte. Der Erfolg seines Unterfangens bedeutete für ihn die Aussicht auf

⁹⁶ Vgl. ebd., I,26/S. 219.

⁹⁷ Vgl. ebd., I,26/S. 217.

⁹⁸ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 48f. Bei der *encomienda* handelte es sich um eine koloniale Institution, die dazu diente, die spanischen Teilnehmer an Eroberungszügen zum Verbleib in den eroberten Territorien zu bewegen und auf diese Weise die Kontrolle über die unterworfenen Ethnien sicherzustellen. Rein rechtlich gesehen „bedeutete sie nur die Abtretung indianischer Tributleistungen, die von der Krone als Nachfolgerin der indianischen Herrscher reklamiert wurden, an einzelne Konquistadoren gegen die Verpflichtung zur Christianisierung der übertragenen Indianer“. Darüber hinaus ermöglichte sie den geordneten Zugriff auf die indianische Arbeitskraft und Naturallieferungen und sicherte auf diese Art und Weise den Unterhalt der Konquistadoren (Vgl. H. Pietschmann, *Die politisch-administrative Organisation*, S. 333). Siehe zum Thema der *encomienda* als kolonialspanischer Institution auch die ausführliche Studie von S. A. Zavala, *La encomienda indiana. Segunda edición revisada y aumentada*, México 1973.

⁹⁹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Franciscan Doctrinero versus the Franciscan Misionero in Seventeenth-Century Peru*, in: *The Americas* 14,2 (1957), S. 115.

eine eigene *encomienda*. Den Konquistadoren folgten Kolonialbeamte, Priester und Händler, von denen erstere die Umsiedlung der Indianer zu Reduktionen und deren strukturelle Eingliederung in das Vizekönigreich organisierten. Alle Beteiligten profitierten von diesem System:

„Success in their respective endeavors brought to each class its own reward. The conquistador became an *encomendero*, the royal official could look forward to increased salary and prestige and royal preferment, while the priest would profit by the success of all because through their endeavors he had been presented with a large field of prospective converts, who had been conditioned to receive his message.“¹⁰⁰

Verbrechen an der indigenen Bevölkerung während und nach den Eroberungen und die Tatsache, dass viele *encomenderos* ihren Obliegenheiten bezüglich der religiösen Unterweisung der Indianer nicht nachkamen, riefen die Kritik von Bartolomé de las Casas (1484/85-1566) und anderen, heute namentlich weniger berühmten Ordensklerikern hervor.¹⁰¹ Langfristig führte dies unter anderem dazu, dass König Philipp II. (1556-1598) im Jahr 1573 eine Verordnung zu Entdeckungen und neuen Siedlungen erließ. Darin verschwand das Wort *conquista*, wurde durch *pacificación* ersetzt, und es wurde wiederholt festgehalten, dass das Ziel von Entdeckungsreisen einzig in der Verbreitung des Evangeliums bestehe.¹⁰² Die Verordnung enthielt Anweisungen, wie der Kontakt mit Indianern herzustellen sei und wie sie, allein mit friedlichen Mitteln, in das kolonialstaatliche System integriert werden sollten.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 116.

¹⁰¹ Vgl. ebd. Schon während der spanischen Kolonisation der Antillen erwiesen sich die Dominikaner als schärfste Kritiker der Misshandlung der indigenen Bevölkerung von Seiten der spanischen Siedler. Einen Höhepunkt bildete die Adventspredigt des Dominikaners Antonio de Montesinos im Jahr 1511. Der Konflikt zwischen Missionaren und Kolonisten führte im darauffolgenden Jahr zum Erlass der „Gesetze von Burgos“, bei denen es sich um die ersten ausschließlich für Amerika erlassenen Gesetze handelte. Sie fassten die vereinzelt bis dato erschienenen Verfügungen der Krone, die die Indianer betrafen, zusammen und führten Neuerungen ein, die darauf abzielten, die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Indianer zu erleichtern. Der im Rahmen der *encomienda* bestehende Arbeitszwang blieb allerdings erhalten ebenso wie „die Politik der Christianisierung und Europäisierung der Indianerbevolkerung durch engen Kontakt mit den Kolonisten und durch das von diesen vorgelebte ‚gute Beispiel‘.“ Da später erlassene Verordnungen den Schutz der Indianer vor Missbrauch nicht garantieren konnten, verstärkten die Missionare ihre Appelle und Vorwürfe gegenüber der Krone. Insbesondere Las Casas tat sich dabei hervor, sodass es vor allem auf sein Betreiben zurückzuführen ist, dass die spanische Krone 1542/43 die „Neuen Gesetze“ erließ, die die Institution der Indianersklaverei auch im Falle von gerechten Kriegen vollständig aufhoben, die die Neuvergabe von *encomiendas* verboten und eine Überprüfung der Größe aller *encomiendas* anordneten, um sie gegebenenfalls zu verkleinern (Vgl. R. Pieper/I. Luetjens, *Die Entwicklung der Indianergemeinden*, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 579-581). Zudem sollten auch Beamte und kirchliche Würdenträger ihre *encomiendas* abtreten, was auch die Opposition von Klerikern auf den Plan rief. Letztlich wurde die Ausführung der „Neuen Gesetze“ in Mexiko suspendiert, und in Peru kam es 1544 zur offenen Rebellion, als bei der Ankunft des ersten Vizekönigs bekannt wurde, dass dieser beabsichtigte, den „Neuen Gesetzen“ Geltung zu verschaffen. Schließlich sah sich Karl V. (1516-1556) im Jahr 1545 dazu gezwungen, die Gesetze zu widerrufen (Vgl. H.-J. Prien, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen 1978, S. 174f).

¹⁰² Vgl. M. Milagros del Vas Mingo, *Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias*, in: *Quinto Centenario*, 8 (1985), S. 84. „Los descubrimientos no se den con título y nombre de conquistas pues haviendose de hazer con tanta paz y caridad como deseamos no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hazer fuerza ni agrauio a los Indios“ (Philipp II., *Transcripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el Bosque de Segovia, según el original que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla*. Ed. facs. Madrid 1973, Cap. 29/S. 30).

Angehörige von Mönchsorden, die sich selbst dazu berufen fühlten, dass Evangelium zu verbreiten, sollten bevorzugt für etwaige Entdeckungsreisen autorisiert werden und bei diesen Unternehmungen von den staatlichen Institutionen unterstützt werden. Damit wurde das neue System der *misiones* begründet, bei dem sich die Missionare meist nur in Begleitung kleinerer Eskorten von Soldaten in nicht vom spanischen Kolonialstaat kontrollierte Gebiete begaben, um dort lebende Indianer vom christlichen Glauben zu überzeugen.¹⁰³

Die wohl wichtigsten Unterschiede zwischen dem *doctrina*- und dem Missionssystem liegen in den Aufgaben, Zuständigkeiten und Verdienstmöglichkeiten: Zum einen hatten die Soldaten, die die Missionen eskortierten, kein besonderes Interesse am Gelingen der Mission, da sie in jedem Fall ihren Sold erhielten und dieses Einkommen auch nicht durch Mehrarbeit steigern konnten. Zum anderen lag die Hauptverantwortung des Unterfangens nun beim Missionar. Er hatte die Aufgabe, das Land hinter der Grenze zu erkunden und die Indianer davon zu überzeugen, in größeren Dörfern zusammenzuziehen, d. h. in *reducciones*. Was zuvor in den Aufgabenbereich des *encomenderos* fiel (Bau von Kirchen und Schulen, Anlegen von Wegen und Brücken, Verteilung von Zuchtieren, Saatgut und Werkzeug), oblag nun dem Missionar.¹⁰⁴ Die *misiones*, die zum Teil auch *conversiones* genannt wurden, waren darüber hinaus „nullius diocesis“, d. h. sie waren nicht wie *doctrinas* Teil einer Diözese und unterstanden somit nicht bischöflicher Autorität. Da die Bischöfe die personelle Ausstattung der *doctrinas* innerhalb ihrer Diözesen regelten, waren in diesen sowohl weltliche als auch Ordensgeistliche zu finden. Dagegen wurden die *misiones* ausschließlich von Ordensklerikern geleitet, denen die dafür notwendigen Privilegien direkt vom Papst und vom spanischen König gewährt wurden. Langfristiges Ziel des Systems der *misiones* war es, diese früher oder später in *doctrinas* umzuwandeln und einem Bistum zu unterstellen. Diesen Übergang bestimmte zunächst allein der König oder die dafür zuständige *audiencia*, während später ein Zeitraum von zehn Jahren dafür festgelegt wurde.¹⁰⁵

Die Organisation von *misiones* durch die Franziskaner in Peru wurde durch die Statuten der Ordensprovinz erschwert. Die wichtigste Einheit innerhalb der Provinz Zwölf Apostel war der örtliche Konvent. Die Vorsteher der Konvente hatten weitaus mehr tatsächliche Macht als der Provinzial. Letzterer war verpflichtet, alle Konvente mit einer jeweils festgesetzten Zahl von Mönchen auszustatten, die erfahrungsgemäß für die einzelnen Klöster und die darin anfallenden Arbeiten nötig waren. Die Vorsteher verfügten in allen praktischen Angelegenheiten über die ihnen „zustehenden“ Mönche. Wenn die Arbeit der Provinz somit in irgendeiner Weise ausgedehnt werden sollte, hing dies von den Vorstehern und ihren Konventen ab, da der Provinzial nach der personellen Ausstattung der Klöster meist nur noch wenige Mönche zu seiner Verfügung hatte. Einzig über den Lehrbetrieb in der Provinz behielt er die ausschließliche Kontrolle, auf dessen Personal er ohne weiteres zugreifen konnte.¹⁰⁶ Ein weiterer Aspekt des Systems der *misiones*, der den Franziskanern die Arbeit erschwerte, war der finanzielle. Während im Kontext der *doctrinas* der *encomendero* oder die Krone

¹⁰³ Vgl. L. Gómez Canedo (O.F.M.), *Evangelización y conquista*, S. 82.

¹⁰⁴ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Franciscan Doctrinero versus the Franciscan Misionero*, S. 117-119.

¹⁰⁵ Vgl. J. Specker (S.M.B.), *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Suppl. 4 (1953), S. 22f.

¹⁰⁶ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Franciscan Doctrinero versus the Franciscan Misionero*, S. 120f.

die nötigen finanziellen Mittel bereitstellten, um Baumaterial und Werkzeug für Kirchen, Schulen, Straßen usw. zu besorgen, oblag dies später den missionierenden Orden. Per Gesetz sollte jede Mission jährlich mit einer bestimmten Summe aus der Staatskasse unterstützt werden, doch wurden die entsprechenden Beträge nur selten rechtzeitig und in vollem Umfang ausgezahlt. Dadurch entstehende Lücken im Unterhalt der Missionen konnten von anderen Orden teilweise gedeckt werden, da sie über eigene landwirtschaftliche Höfe, Minen, Mühlen oder Zuckerraffinerien verfügten. Dagegen waren die Franziskaner voll und ganz auf die staatliche Unterstützung sowie auf Spenden von Privatpersonen angewiesen.¹⁰⁷

Die Beschreibung, die Córdoba y Salinas von der franziskanischen Mission in der Provinz Panataguas vornimmt, dokumentiert nicht alle praktischen Probleme der Missionare unter den veränderten Rahmenbedingungen für ihre Arbeit infolge der königlichen Verordnungen von 1573. Sie liefert indessen aber Beispiele dafür, dass die Missionare mit „altbekannten“ Problemen zu tun hatten und versuchten, bewährte Strategien anzuwenden. So berichtet Córdoba y Salinas, dass der Brauch von öffentlichen Trinkgelagen stark verwurzelt gewesen sei, und es die Franziskaner viel Arbeit gekostet habe, die Panataguas davon abzubringen. Gleich zu Beginn der Konversion der Panataguas habe ein Franziskaner ihnen zwei Götzenbilder verbrannt, die sie sehr verehrt hatten.¹⁰⁸ Bei all dem handelte es sich um indigene Praktiken, mit denen bereits die ersten franziskanischen Missionare in Peru wie Fray Mateo de Jumilla konfrontiert worden waren.

Schließlich zeigt Córdoba y Salinas' Bericht von der Mission in Tonua, dass sich die Franziskaner im Zuge ihrer dortigen Niederlassung nicht nur darum bemühten, heidnisch-barbarische Praktiken zu unterbinden, sondern auch den Alltag der indigenen Bewohner christlich zu gestalten. Der Chronist erwähnt, dass die Gemeinschaft zweimal täglich die christliche Lehre betete, dass die Kinder Lieder sangen und dass die meisten Bewohner wussten, wie sie bei der Messe zu helfen hatten. Córdoba y Salinas zitiert außerdem wörtlich aus einem Bericht von Fray Jerónimo Jiménez, der als Missionar in Tonua 50 Kinder unterrichtete, denen er in einer Schule lesen, den Messdienst und andere Dinge beibrachte. Aus Mangel an Papier habe man Holztafeln mit dem Abc darauf angefertigt.¹⁰⁹ Die Unterrichtung der Kinder in Schulen war zu diesem Zeitpunkt traditioneller Bestandteil der franziskanischen Arbeit in den indigenen Pfarrgemeinden der Hochanden und lässt sich als Missionsmethode bis zu den ersten franziskanischen Missionaren auf den Antillen zurückverfolgen. In Peru selbst hatte bereits vor der Einrichtung von Schulen der franziskanische Laienbruder Mateo de Jumilla einen Schwerpunkt auf die Katechese von Kindern gesetzt.

Insgesamt deutet Córdoba y Salinas' Beschreibung der Mission bei den Panataguas darauf hin, dass die Franziskaner versuchten, in den Dörfern noch nicht in den

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 118f. Ein Grund, weshalb es den Franziskanern nicht gelang, die königlichen Beamten zur Auszahlung der vollen Beträge für die Missionen zu überzeugen, lag womöglich darin, dass das Grenzgebiet im peruanischen Osten nicht so sehr die Gefahr des Eindringens Kolonialmächte barg wie die peruanische Küste (Vgl. ebd.).

¹⁰⁸ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,28/S. 234f. Die hier angesprochenen Aspekte von Trinkritualen und Idolatrie wurden im ersten Kapitel ausführlich besprochen.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., I,28/S. 233. Córdoba y Salinas widmete Fray Jerónimo Jiménez und einem weiteren Ordensbruder ein eigenes Kapitel (Vgl. ebd., II,29/S. 444-448). Er starb in der weiteren Umgebung der Panataguas-Mission als Märtyrer, wovon Córdoba y Salinas ebenfalls berichtet (Vgl. ebd., II,30/S. 339-454). Jiménez entdeckte in der Nähe des Zusammenflusses des Río Paucartambo und des Río Tulumayo den so genannten Cerro de la Sal, der für die späteren Missionen der Franziskaner im 17. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielte. Dazu mehr im vierten Kapitel dieser Arbeit.

spanischen Kolonialstaat integrierter, ihnen freundlich gesinnter Indianer dieselben Strukturen und Abläufe zu etablieren, die sie bereits in den Pfarrgemeinden der Hochanden geschaffen hatten und deren Idealtypus Luis Jerónimo de Oré in seinem *Symbolo Catholico Indiano* (1598) beschrieben hatte.

Die in diesem Kapitel vorgenommene Untersuchung der Beschreibungen, die Córdoba y Salinas von der missionarischen Arbeit von Franziskanern verschiedener Epochen verfasste, offenbart beim Vergleich derselben deutliche Unterschiede: Die Franziskaner, die sich während der ersten Jahrzehnte nach der Eroberung Perus durch die Spanier der Mission widmeten, erscheinen in der Chronik meist nur als Variationen eines stereotypen „apostelgleichen“ Franziskaners. Ihre Tugenden werden durch diverse Anekdoten illustriert, und missionsmethodische Angelegenheiten kommen kaum zur Sprache. Nur in vereinzelt Fällen wie dem Kapitel über Mateo de Jumilla erfährt der Leser nebenbei Details, die die missionarische Arbeit betreffen. Dagegen hatte Córdoba y Salinas im Fall des Kreolen Luis Jerónimo de Oré, der zu einer späteren Generation von Franziskanern gehörte, mehr Informationen zu seiner Verfügung. Im entsprechenden Kapitel finden sich daher nicht nur Aussagen, die darauf abzielen, ihn als einen weiteren apostelgleichen franziskanischen Missionar darzustellen, sondern auch konkretere Angaben über seinen Werdegang, der deutlich von diesem Grundmotiv abweicht. Die Kapitel über den später heilig gesprochenen Solano stellen einen Sonderfall dar, weil ihre inhaltliche Ausrichtung maßgeblich vom damals bereits eingeleiteten Kanonisationsverfahren bestimmt ist. Wieder anders verhält es sich mit den Beschreibungen von Missionaren, die zu Córdoba y Salinas' Lebzeiten unter den Panataguas arbeiteten. Diese beschränken sich nicht nur auf fragmentarische Anekdoten, sondern enthalten mitunter Schilderungen vom Verlauf ganzer Expeditionen. Sie ergeben deshalb ein weitaus vollständigeres Bild als das von den Unternehmungen früherer Missionare.

d) Die *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del orden de Nro. Seraphico P. S. Francisco en las Indias Occidentales Reyno del Peru* (Madrid 1665)

Neben Córdoba y Salinas brachte der Orden der Minderbrüder im Vizekönigreich Peru im 17. Jahrhundert einen weiteren Chronisten hervor. Fray Diego de Mendoza, über dessen Biographie leider nur wenig bekannt ist, verfasste eine Chronik der 1565 gegründeten Ordensprovinz San Antonio de los Charcas, die das südliche Peru und Bolivien umfasste. Im Gegensatz zu Córdoba y Salinas, der eine Chronik für alle franziskanischen Ordensprovinzen des Vizekönigreichs schrieb, war der Gegenstand des Werkes von Mendoza lediglich eine einzelne Ordensprovinz. Ein Vergleich der beiden Werke ist an dieser Stelle dennoch ratsam, um eine bessere Einordnung bestimmter Charakteristika der *Crónica Franciscana* vornehmen zu können: Wodurch zeichnet sich Mendozas historiographische Arbeit aus? Was sind die Merkmale der von ihm verfassten Lebensbeschreibungen franziskanischer Mönche? Und wie aufschlussreich sind seine Beschreibungen der missionarischen Unternehmungen der Franziskaner im Hinblick auf die dabei angewandten Methoden der Evangelisierung?

Fray Diego de Mendoza hatte das Amt eines *definidor* in der Ordensprovinz San Antonio de los Charcas inne, weshalb anzunehmen ist, dass er die meiste Zeit seines Lebens in Cuzco, dem administrativen Zentrum dieser Ordensprovinz, verbrachte. 1649

befand er sich in Chuquisaca, dem heutigen Sucre.¹¹⁰ 1665 erschien seine *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del orden de Nro. Seraphico P. S. Francisco en las Indias Occidentales Reyno del Peru* in Madrid, von der 1976 eine unkommentierte Faksimileausgabe veröffentlicht wurde.¹¹¹ Die Chronik ist in drei Bücher unterteilt, von denen das erste 27, das zweite 47 und das dritte 55 Kapitel enthält. Im ersten Buch gibt Mendoza einen historischen Überblick über die Ankunft der Franziskaner in Peru, die Provinzgründungen und die missionarischen Unternehmungen in der Region nördlich und östlich von La Paz. Auch zeigt sich, dass er offenbar ein besonderes Interesse an Naturphänomenen und Topographie hatte, da er sowohl mehrere Erdbeben, Mond- und Sonnenfinsternisse und andere Himmelserscheinungen beschrieb als auch eine sehr ausführliche Darstellung der einzelnen Verwaltungsbezirke in Charcas, der Lage der Konvente seines Ordens und bisweilen sogar ihrer architektonischen Details gibt.¹¹² Das zweite Buch enthält Lebensbeschreibungen herausragender Franziskaner, die zwischen Cuzco und Potosí Missionsarbeit leisteten, während es im dritten Buch um Angehörige der Klarissen und des so genannten Dritten Ordens des Heiligen Franziskus geht.

Mendoza weist darauf hin, dass er bisweilen auf herausragende Mönche zu sprechen kommt, die bereits in der Chronik Córdoba y Salinas' erwähnt werden. Er rechtfertigt die dadurch entstehenden Dopplungen dahingehend, dass es sich bei dem Werk Córdoba y Salinas' um eine allgemeine Chronik handele, die alle Provinzen in Peru zu beschreiben suche, während seine Chronik ausschließlich Angehörige der Provinz San Antonio de los Charcas enthalte, die in diesem Rahmen auch entsprechend ausführlicher behandelt werden können.¹¹³

Im Vergleich zu Córdoba y Salinas ist besonders bemerkenswert, dass Mendoza im Prolog seiner Chronik ankündigt, im Rahmen der Lebensbeschreibungen seiner verdienstvollen Ordensbrüder der Darlegung ihrer Tugenden mehr Raum geben zu wollen als den ihnen zugeschriebenen Wundern. Er begründet dies damit, dass Wunder stets authentische Beweise durch Zeugenschaft verlangten, da andernfalls der Ruf des betroffenen Heiligen gefährdet sei. Das durchaus vielfältige tugendhafte Verhalten der Mönche sei demgegenüber besser dazu geeignet, dem Ordensnachwuchs als Vorbild zu dienen und ihm seine Verpflichtungen in Erinnerung zu rufen.¹¹⁴ Angesichts dieser offenkundigen Diskrepanz zur historiographischen Praxis von Córdoba y Salinas bietet es sich an, die von Mendoza verfassten Lebensbeschreibungen in den Blick zu nehmen, um herauszufinden, inwieweit diese divergente Prämisse zu einem anderen Resultat führte. Hierbei empfiehlt es sich wie im Falle von Córdoba y Salinas,

¹¹⁰ Vgl. T. Gisbert, *Mendoza, Diego de (seventeenth century)*, in: Pillsbury, J. (Hrsg.): *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Vol. III. M-Z. Norman 2008, S. 411.

¹¹¹ D. de Mendoza (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del orden de Nro. Seraphico P. S. Francisco de las Indias Occidentales Reyno del Peru*. La Paz 1976.

¹¹² Vgl. D. de Mendoza (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio*, I,7-9/fol. 40-62, I,24-25/fol. 131-139.

¹¹³ Vgl. ebd., II,1/fol.149f.

¹¹⁴ Ebd.: „[...] ni menos deuen condenarse fastidiosas las ponderaciones, que piden a su conocimiento las personas de quien se trata; enriqueziendolas de las mesmas virtudes, que a su sudor se adquirieron: haziendo en ellas mas peso, que en descriuir sus prodigios; ya porque aquellas nos son mas vtiles con exemplos a mejoras de la vida; ya porque el credito de ellos, pide prueuas de autenticos testimonios, que sin tan justificada fè, pudiera peligrar la de su assentada opinion.“ „La variedad de sus exemplares vidas, la diuersidad de sus virtudes, seruira de recuerdo a las obligaciones Religiosas, de impulso a la profession Christiana, alentadose a seguir sus passos, quien codicia el fin eterno.“ (Ebd., Prologo, o. S.).

Lebensbeschreibungen von Mönchen unterschiedlicher Epochen der Geschichte des Vizekönigreichs herauszusuchen, um einen Eindruck vom Umgang des Autors mit zeitlicher Distanz zu bekommen.

Das zweite Buch der Chronik beginnt mit einem Kapitel über das Leben von Fray Alonso de Arguello. Beschrieben wird, wie er das weltliche Leben hinter sich ließ, eifrig betete, aber auch dem Studium zugetan war. Als Priester unter Indigenen habe er sich als Sprachtalent und als äußerst dienstbeflissen erwiesen, sodass sich die Indianer seiner als „Santo Padre“ erinnerten und sich unter ihnen die Tradition der Selbstkasteiung zu seinem Gedenken etabliert hätte. Er habe sich stets auch zu den Indianern entlegener Siedlungen begeben, immer zu Fuß und ohne Schuhwerk. Gegen Ende wird der Tag seines Todes geschildert und von der Entstehung seiner Reliquien berichtet. Der letzte Satz des Kapitels enthält eine abschließende Würdigung all seiner franziskanischen Qualitäten.¹¹⁵ Man erhält den Eindruck –ganz ähnlich wie bei Córdoba y Salinas–, mit der Beteuerung mönchischer Tugenden nach franziskanischem Anforderungsprofil konfrontiert zu werden, aber durchaus auch spezifische Informationen zum Leben und Werdegang Arguellos vermittelt zu bekommen, was ein persönlicheres Bild entstehen lässt.

Das zweite Kapitel, das dem Leben Fray Gaspar de Valverdes gewidmet ist, weist eine vergleichbare Struktur auf. Es geht um seine Berufung als Mönch, seine ausgeprägte Nächstenliebe, die sich etwa in hingebungsvoller Krankenbetreuung geäußert habe, und um seine Tätigkeit als Novizenmeister im Konvent von Chuquisaca. In diesem Kontext findet sich eine Schilderung der allgemeinen Arbeitsaufgaben eines Novizenmeisters in metaphorischer Sprache, an deren Ende die besondere Eignung Valverdes für dieses Amt bekräftigt wird. Am Ende des Kapitels findet sich ein kurzer Satz, der die Bedeutung der „fama“ eines Mönchs erkennen lässt, die hier als zusätzliche Bestätigung seines vorbildlichen Lebens fungiert.¹¹⁶

Neben den Mönchen, deren Biographien Mendoza im Rahmen einzelner Kapitel behandelt, gibt es auch andere, die weit mehr Raum in der Chronik einnehmen. So erstreckt sich beispielsweise das Leben von Fray Lucas de Cuenca auf ganze sechs Kapitel. Ihren Inhalt detailliert aufzuführen, würde hier den Rahmen sprengen, aber zwei Stellen eignen sich besonders, um auf ein charakteristisches Merkmal der Chronik hinzuweisen. In Kapitel elf betont Mendoza, dass Lucas de Cuenca sehr auf die Observanz der Ordensregel in all ihren Einzelheiten bedacht war. Darauf folgt eine ausführliche Reflektion über die Wichtigkeit dieser Einzelheiten und über die Einhaltung der Regel im Alltag der Mönche. Ein Auszug daraus liest sich folgendermaßen:

¹¹⁵ Vgl. ebd., II,1/fol. 151-157. „No fue menor el sentimiento de toda esta Prouincia por falta de vn hijo, que la ilustrò tanto con sus heroycas virtudes, perfecta obseruancia de nuestra Santa Regla, mas pobre enmedio de las mayores riquezas, mas puro, y casto en las ocasiones de mayor peligro, mas humilde obediente a puertas de la libertad en el oficio de doctrinante; y siempre verdadera Discipulo de Christo nuestro Señor, no solo en la prediccion de el Santo Euangelio, mas en la fiel administracion de el oficio de Cura de almas, tan lleno de obligaciones en todas partes, y en tan peligroso, especialmente en este Reyno.“ (Ebd., II,1/fol. 157). Alonso de Arguello wird auch von Córdoba y Salinas erwähnt, allerdings in geringerem Umfang (Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,9/S. 344f).

¹¹⁶ Vgl. D. de Mendoza (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio*, II,2/fol. 157-164. „De la grande opinion, y credito de su santidad, fue buen testigo el comun clamor del pueblo, llamandole a voces Santo, visitando, y venerando su cuerpo como de especial amigo de Dios“ (Ebd., II,2/fol.163f). Bei Córdoba y Salinas findet Gaspar de Valverde in einem Kapitel über herausragende Prediger Erwähnung (Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,7/S. 333-335).

„[...] de descuydar en lo mas leue de su obligacion el Religioso, *deue rezelar*, q[ue] tiene ya sobre si la execucion de la deuda, y con cuydada atencion, *velar* en la Regular disciplina; pues el descuydo menor despierta inmediatamente al mayor descuydo, y aquel diò la voz a este, para que todos se pierdan.“¹¹⁷

Nach diesen allgemeinen Erwägungen setzt Mendoza sie wieder in Bezug zum Werdegang Lucas de Cuencas. Als Novizenmeister habe er sich zwangsläufig intensiv mit der Regelobservanz auseinandersetzen müssen, denn er habe schließlich eine Vielzahl von Novizen anleiten und ihnen ein Vorbild sein müssen, was wiederum dazu führte, dass er sich selbst in der Einhaltung der Regel besonders hervortat.¹¹⁸

Dieses Beispiel verdeutlicht den auch schon bei Córdoba y Salinas konstatierten moralisch-didaktischen Zweck von Geschichtsschreibung. Er ist bei Mendoza allerdings um einiges deutlicher als bei Córdoba y Salinas, da Reflektionen über klerikale Obliegenheiten fortwährend in den Text eingewoben wurden und weil –wie im Beispielzitat– klare Aussagen gemacht werden, was ein Mönch tun *soll* oder *muss*.¹¹⁹

In Kapitel vierzehn findet sich ein weiteres gutes Beispiel für diese Vorgehensweise. Mendoza schildert dort beinahe über eine ganze Spalte und unter Rückgriff auf ein biblisches Beispiel, dass manche Geistliche Gefahr laufen, in Gott doch wieder nur weltlichen Lohn zu suchen („buscan en el mesmo Dios, lo que dexaron por èl“¹²⁰), obwohl der tatsächliche Lohn im Jenseits liege. Auch dies verknüpft Mendoza dann wieder mit der Biographie Lucas de Cuencas:

„Estas justas atenciones obligaron al Venerable P. Fr. Lucas de Cue[n]ca, no solo a no pretender officios de honor en la Orden, mas a escusarse de los que le buscauan a èl, sin pretenderlos; aun de la honra que a èl solicitaua, por seguro de sus aciertos y èl la huìa por el peligro que traen consigo las ho[n]ras, no rehusando el cuydado, y co[n]tinuo afan de ta[n] superiores cargos, quien tan cursado estaua en escuelas del gouierno, y regimen regular, sino el arrojò a los riesgos, en que ponen las honras de officios tan superiores; mas dignos de temer a quien los conoce mejor“¹²¹

Mendoza weist also auf die Gefahr hin, dass ehrenvolle Ämter innerhalb des Ordens ihre Inhaber bisweilen dazu verleiten können, sich im Diesseits an ihnen zu ergötzen, anstatt sie nur gewissenhaft auszuführen und sich der Tatsache bewusst zu sein, dass auch sie vergänglich sind und es letztlich nur um das ewige Leben im Jenseits gehe. Auch hier wird also ein Exkurs zur moralischen Erziehung des Ordensnachwuchses mit der Lebensbeschreibung eines seiner Protagonisten verbunden.

Erst am Ende der sechs Kapitel, in denen Mendoza ausführlich Anekdoten und Fakten zum Leben und Werdegang Lucas de Cuencas sowie daran angeknüpfte moralische Exkurse verarbeitete, kommt er auf die Wirkmächtigkeit der Reliquien des Mönchs zu sprechen, resümiert dies jedoch in nur einem einzigen Satz:

„Ha hecho Dios por las Reliquias de este su siervo, muchas, y muy conocidas marauillas; assi en la ciudad de Chuquizaca, y en toda esta Prouincia de los Charcas, como en la del Tucuman, con Religiosos, y seculares, sanando a muchos

¹¹⁷ D. de Mendoza (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio*, II,11/fol. 208; Hervorh. M. S.

¹¹⁸ Vgl. ebd.

¹¹⁹ Damit steht Mendoza in vollkommen in der historiographischen Tradition seines Ordens; siehe hierzu S. 21, Abschnitt c) „Franziskanische Quellen“ in der Einleitung dieser Arbeit.

¹²⁰ Vgl. ebd., II,14/fol. 217.

¹²¹ Ebd.

de peligrosas enfermedades, especialmente desvinçados, y quebrados, rezando vn Padre nuestro, y vna Ave Maria, poniendole por intercessor con Dios.“¹²²

Mendozas Ankündigung im Prolog, in erster Linie die Tugenden der Mönche zu schildern und weniger die von ihnen vollbrachten Wunder, erscheint geradezu als Untertreibung, da der Raum, den letztere in der Chronik einnehmen, wirklich äußerst gering ist. Tatsächlich gibt es in der ganzen Chronik nur ein einziges Kapitel, dessen Überschrift explizit auf „Wunder“ verweist. (Bei Córdoba y Salinas werden sie dagegen vergleichsweise häufig in den Kapitelüberschriften genannt). Es handelt sich um Kapitel 40 im zweiten Buch der Chronik, das das letzte von insgesamt sechs zum Leben eines Franziskaners namens Juan Bautista ist.¹²³ Dort wird berichtet, Juan Bautista sei wenige Tage vor seinem Tod auf beiden Augen erblindet. Er habe sodann Gott gebeten, ihm wenigstens die Sehkraft eines Auges wiederzugeben, damit er seine Ordensbrüder nochmals sehen könne. Und tatsächlich soll er sogleich wieder auf einem Auge habe sehen können.¹²⁴ Dabei handelt es sich um das einzige als Wunder bezeichnete Ereignis, das sich zu Lebzeiten Juan Bautistas zugetragen haben soll. Die übrigen angeblichen Wunder, sind solche, die auf die Anwendung der Reliquien zurückgeführt werden. Mendoza erklärt, man verfüge über „copiosas autenticas informaciones“, um sie zu belegen.¹²⁵

Das erste konkret beschriebene Wunder habe sich bei der Hinrichtung eines verurteilten Mannes am Strang ereignet. Angeblich riss der ihm um den Hals gelegte Strick beim Versuch, ihn zu hängen, sodass er überlebte. Angesichts des Erstaunens der Richter habe der Verurteilte erklärt, ein Stück des Habits von Juan Bautista bei sich am Körper zu tragen, der für jenes Wunder verantwortlich sei. Die Richter hätten ihm die Reliquie weggenommen, woraufhin er umgehend gestorben sein soll.¹²⁶ Ferner schildert Mendoza den Fall einer von ihrem Mann zu Tode geprügelten Indianerin, die mit einer Reliquie Juan Bautistas wiederbelebt worden sein soll, sowie den Fall eines Mönches, der so schwer erkrankte, dass der Tod unausweichlich schien, der jedoch eine Reliquie Juan Bautistas zu Hilfe nahm, ein Gelübde ablegte und auf diese Art und Weise genes. Das letzte Beispiel handelt von einem Mann mit krebstartigen Wucherungen im Bein, die ebenfalls nur durch die Anwendung einer der besagten Reliquien geheilt worden sein sollen.¹²⁷

Auffällig beim Vergleich mit Córdoba y Salinas ist, dass Mendoza fast ausschließlich posthume Wunder beschreibt, während Córdoba y Salinas mit Selbstverständlichkeit auch von solchen berichtet, die sich zu Lebzeiten der betreffenden Mönche zugetragen haben sollen. Die von Mendoza geschilderten Fälle

¹²² Ebd., II,15/fol. 220f. Fray Lucas de Cuenca ist bei Córdoba y Salinas ein eigenes Kapitel gewidmet (Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,14/S. 366-369). Die Wirkung der Reliquien wird dort ähnlich kurz kommentiert.

¹²³ „De la dichosa muerte del Venerable Padre Fray Iuan Bautista: y de algunas marauillas, que (piadosamente) creamos auer obrado Dios por este su siervo“ (D. de Mendoza (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio*, II,40/fol. 338).

¹²⁴ Vgl. ebd., II,40/fol. 341.

¹²⁵ Vgl. ebd.

¹²⁶ Vgl. ebd.

¹²⁷ Vgl. ebd., II,40/fol. 341f. Am Ende der Chronik von Córdoba y Salinas befindet sich ein Nachtrag zum Leben von Fray Juan Bautista, der 1651 verstarb, als die erste Auflage der Chronik gerade gedruckt wurde. Der Nachtrag war für die zweite Auflage vorgesehen. Córdoba y Salinas erwähnt, dass Juan Bautista viele Wunder erwirkt habe, diese jedoch noch nicht nach kanonischem Recht niedergeschrieben worden seien (Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, S. 1148-1150).

sind in der Mehrzahl wundersame Heilungen nach der Anwendung von Reliquien, also unerwartete oder unerklärliche Genesungen. Die Kategorie „Wunder“ wird in diesen Fällen, mangels anderer damals feststellbarer Kausalitäten, ein recht gängiges Erklärungsmodell gewesen sein. Die Umstände, die hingegen zusammenkommen mussten, um ein Ereignis auf das direkte Wirken eines Mönchs zu seinen Lebzeiten zurückzuführen und es somit als Wunder bezeichnen zu können, werden weitaus spezifischer und seltener gewesen sein. Eine Erklärung dafür, dass Córdoba y Salinas das Thema Wunder insgesamt viel ausführlicher behandelt als Mendoza, könnte auch in seiner Eigenschaft als „apostolischer Notar“ begründet liegen. Als solcher war Córdoba y Salinas mit der Aufzeichnung von Aussagen von Zeugen befasst, die von Wundern erzählten, die sich in ihrem Beisein ereignet oder von denen sie lediglich gehört hatten. Er saß gewissermaßen direkt „an der Quelle“. Allerdings könnte die ungleiche Behandlung von Wundern bei Córdoba y Salinas und Mendoza auch einfach ein Resultat unterschiedlicher persönlicher Präferenzen sein.

Mendozas Ausführungen zu den missionarischen Unternehmungen der Franziskaner in der Provinz San Antonio de los Charcas beginnen im dreizehnten Kapitel des ersten Buches unter dem Titel „De las Misiones, y entradas, que los Religiosos de esta Provincia han hecho la tierra adentro, à la conversion de los Indios Infieles“, und bieten dem Leser zunächst eine allgemeine Verortung des Themas Mission im Kontext der franziskanischen Geschichte, wobei die Predigt des Evangeliums und Konversion als Hauptzwecke des Ordens bezeichnet werden.¹²⁸ Es folgt eine allgemeine Beschreibung der Indianer, die Ziel der missionarischen Expeditionen sein sollten, wobei deutlich wird, dass sie innerhalb der von José de Acosta erstellten Unterteilung der „Barbaren“ der dritten und untersten Kategorie zugeordnet werden: „como todos aquellos Infieles, viuen brutalmente, sin genero de obediencia, ni policia“.¹²⁹ Mendoza beginnt die erste Beschreibung einer konkreten Unternehmung damit, wie im Jahre 1609 eine Gruppe von Chiriguanaes über Tarija nach Chuquizaca kamen, um Priester für ihre Unterrichtung im christlichen Glauben zu erbeten. Er stellt jedoch sogleich klar, dass diese Indianer ihr Interesse am Christentum nur vorgeschoben hatten, da sie eigentlich nur an den materiellen Gütern (Kleidung, Messern und anderen Metallgegenständen) interessiert waren, die ihnen ein zweifelhafter „clerigo presbitero“ versprochen hatte, der langfristig die ganze Unternehmung zum Scheitern brachte.¹³⁰ Spezifische ethnographische Informationen liefert Mendoza leider nicht. Stattdessen erfährt der Leser von rund 200 Taufen, die die Franziskaner vornahmen, und von der Absicht, ein Dorf zur Ansiedlung der Chiriguanaes zu gründen.¹³¹

In Kapitel fünfzehn folgt die Beschreibung einer missionarischen Expedition bei den Chunchos in den 1620er Jahren. An ihr sei maßgeblich ein Mestize namens Diego Ramirez beteiligt gewesen, der den Franziskanern als Dolmetscher gedient haben soll,

¹²⁸ Vgl. D. de Mendoza (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio*, I,13/fol. 81. Innozenz III. (1198-1216) habe dem Orden in seinen Anfängen den Titel „Bußprediger“ zugestanden. „El principal assumpto de la Religion Apostolica de nuestro Serafico Padre San Francisco [...] es la predicacion del Santo Euangelio, y conversion de las almas; a este fin, les dio a sus profesores, correspondiente titulo, la Santidad de Inocencio Tercero, en los principios de la Religion, llamando a los Frayles Menores Predicadores de Penitencia: apellido tan ilustre, que noble blason del Precursor de Christo San Iuan Bautista; y por diuina disposicion, le heredò el segundo Precursor de la segunda venida del Hijo de Dios al mundo (como supremo juez), nuestro Padre San Francisco“ (Vgl. ebd.).

¹²⁹ Vgl. ebd., I,13/fol. 82. Acostas Unterteilung der „Barbaren“ in drei Kategorien wird in Kapitel 2 zu Beginn des Abschnitts a) „Orés Indianerbild“ näher behandelt.

¹³⁰ Vgl. ebd., I,13-14/fol. 83-93.

¹³¹ Vgl. ebd., I,13/fol. 86f.

sich letztlich aber als Betrüger erwies, der am Seelenheil der Indianer kein Interesse gehabt hätte und nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht gewesen sei, sodass schließlich das ganze Unterfangen scheiterte, nachdem er einen Teil der Franziskaner erfolgreich getäuscht hatte.¹³² Der Misserfolg dieser Mission wird von Mendoza gegen Ende des Kapitels dadurch relativiert, dass er vom absichtlichen Abbruch derselben berichtet und erklärt, der verantwortliche Franziskaner habe befunden, die Mission sei zu schwierig und zu aussichtslos, und es sei mitunter besser, sich um die Seelen der durchaus zahlreichen bereits getauften Indianer Perus zu kümmern, anstatt sie für offenkundig bekehrungsunwillige Ungläubige zu vernachlässigen.¹³³ Insgesamt entsteht der Eindruck, dass sich Mendoza in der Art und Weise, wie er missionarische Expeditionen beschreibt, und in der Wahl seiner Schwerpunkte nicht wesentlich von Córdoba y Salinas unterscheidet: Ethnographische Beobachtungen bleiben aus, im Vordergrund stehen franziskanische Akteure und ihre guten Absichten.

Beide Autoren gleichen sich auch im Umgang mit einer weiteren Institution des religiösen Alltags ihrer Zeitgenossen, den so genannten *cofradías*, die in den Chroniken allenfalls nebenbei Erwähnung finden. In ihnen schlossen sich Laien unter der Obhut eines bestimmten Heiligen oder zu einer bestimmten Form der Marienverehrung zusammen. Die Ämtervergabe innerhalb einer solchen Laienbruderschaft erfolgte meist über ein Rotationssystem. Ziel dieser Organisationen war einerseits die Förderung des jeweiligen Kultes und die Ausrichtung der damit zusammenhängenden religiösen Feierlichkeiten, andererseits das Seelenheil ihrer Mitglieder sowohl durch kollektive als auch individuelle spirituelle Praktiken (Teilnahme an Messen, Rosenkranzgebeten, Unterstützung bei Begräbnissen, Prozessionen u. a.). Den Laienbruderschaften kam überdies eine wichtige soziale, vor allem karitative Funktion zu, da ihre Mitglieder beispielsweise Kranken, Armen und anderen Bedürftigen halfen, Gefangene besuchten oder Leute am Sterbebett begleiteten. In Lima spiegelten die *cofradías* ganz unterschiedliche Gruppierungen und Identitäten wider, da manche bestimmten ethnischen Gruppen vorbehalten waren (z. B. Indianern oder Schwarzen), andere sich über die Zugehörigkeit ihrer Mitglieder zu bestimmten Berufsgruppen (z. B. Tischler) oder Herkunftsregionen (z. B. Baskenland) definierten und wieder andere elitär waren.¹³⁴ Sowohl Córdoba y Salinas als auch Mendoza thematisieren die Existenz dieser Laienbruderschaften nie explizit; sie werden, wenn überhaupt, nur beiläufig erwähnt. So erfährt der Leser bei Córdoba y Salinas' Beschreibung der Kirche des franziskanischen Konvents in Lima, dass dort einzelne Kapellen mit dieser oder jener *cofradía* in Verbindung stehen oder von ihr unterhalten werden. Die Mitglieder der Hermandad de la Princesa del cielo María hätten ein kostbares Altarbild der Jungfrau für 3000 Silberdukaten aus Spanien nach Lima in die ihnen als Begräbnisstätte dienende Kapelle bringen lassen.¹³⁵ Eine weitere Kapelle, die des Heiligen Antonius von Padua, sei Begräbnisstätte der Mitglieder der Hermandad de mercaderes, die in besagter Kapelle gegründet worden sei.¹³⁶ Weitere Kapellen seien der Señora de los Reyes, der Señora de la Candelaria und dem Beato Benedicto de Palermo geweiht und würden von Indianern bzw. Schwarzen unterhalten.¹³⁷ Der Leser erfährt außerdem, dass die

¹³² Vgl. ebd., I,15/fol. 93-99.

¹³³ Vgl. ebd., I,15/fol. 98f.

¹³⁴ Vgl. D. Lévano Medina, *Organización y Funcionalidad de las Cofradías Urbanas. Lima Siglo XVII*, in: *Revista del Archivo General de la Nación* 24 (2002), S. 78-80.

¹³⁵ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, III,7/S. 528.

¹³⁶ Vgl. ebd., III,7/S. 530.

¹³⁷ Vgl. ebd., III,7/S. 531.

ursprünglich genutzte Kirche, die unmittelbar nach der Gründung Limas als Teil des franziskanischen Konvents entstand, zu Córdoba y Salinas‘ Zeiten noch existierte, damals am Friedhof des Konvents lag und den Mitgliedern der *cofradía de la Concepción de nuestra Señora* als Kapelle diente.¹³⁸ Von diesem Kapitel abgesehen, in dem es vorrangig um den Konvent des Ordens in Lima und seine Geschichte geht, finden sich in der *Crónica Franciscana* nur noch zwei weitere Hinweise auf Laienbruderschaften: In einem Kapitel, in dem Córdoba y Salinas sich bemüht, Aussagen des augustiniischen Chronisten Antonio de la Calancha (1584-1654) zu widerlegen, fallen die Namen zweier Laienbruderschaften im Zusammenhang mit abzuhaltenden Messen.¹³⁹ Die Gründung von zwei anderen Laienbruderschaften durch Erzbischof Toribio Alfonso de Mogrovejo in Cajamarca wird vom Chronisten in einem Kapitel erwähnt, in dem es allgemein um die missionarische Leistung der Bettelorden und deren Förderung durch die Bischöfe geht.¹⁴⁰

Die Informationen über *cofradías*, die sich in der Chronik Mendozas finden, sind ähnlich spärlich. So erwähnt Mendoza etwa die Gründung einer Laienbruderschaft als Reaktion auf eine Überschwemmung der Stadt Potosí im Jahre 1626. Ihr hätten sowohl Geistliche als auch weltliche Bürger der Stadt angehört, und sie hätten im Rahmen einer Prozession nach dem Unglück die Leichen der Toten aufgesammelt.¹⁴¹ Zwei weitere Textstellen bei Mendoza thematisieren die *cofradías* ebenso wenig *per se*, lassen aber erkennen, dass sie ein Instrument der Christianisierung indigener Gemeinden darstellten:

“[...] ay en cada Conuento de esta Prouincia vn Religioso lengua-raz, nombrado por el Guardian, para q[ue] sea Capellan de Indios, q[ue] cuyde de confessarles, y predicarles, todos los Domingos, y Quaresmas, *augmentar sus Cofradias*, hazer sus fiestas, y catequizarles en su natural idioma, hazer sus processiones, por las calles, plaças, las semanas de Quaresma, y dias de Semana Santa, y predicarles los Misterios de nuestra Fè [...]”¹⁴²

Eine der Aufgaben der Mönche, die indigene Gemeinden betreuten, bestand also in der Förderung ihrer Laienbruderschaften – eine Tätigkeit, die hier neben anderen wie dem Abnehmen der Beichte, dem Predigen, der Zelebrierung von Festlichkeiten, der Katechese und der Organisation von Prozessionen genannt wird. Inwiefern die Etablierung von *cofradías* innerhalb der indigenen Pfarrgemeinden an autochthone Formen der Sozialorganisation anknüpfte, diese veränderte, ersetzte oder gar in Konkurrenz zu ihnen trat, wäre eine spannende Frage, die sich anhand der hier vorliegenden Quellen leider nicht erörtern lässt. Die Tatsache, dass die Förderung der Laienbruderschaften so selbstverständlich als Teil des Aufgabenspektrums der Priester indigener Pfarrgemeinden genannt wird, ist zumindest bemerkenswert, da sie von Luis Jerónimo de Oré im *Symbolo Catholico Indiano* überhaupt nicht erwähnt werden. Dies lässt unterschiedliche Interpretationen zu: Entweder waren die *cofradías* eine derart

¹³⁸ Vgl. ebd., III,7/S. 524, 534.

¹³⁹ Vgl. ebd., I,13/S. 125.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., I,18/S. 158.

¹⁴¹ Vgl. D. de Mendoza (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio*, I,23/ fol. 130.

¹⁴² Ebd., I,8/fol. 52; Hervorh. M. S. Kapitel I,7, in dem u. a. der franziskanische Konvent in Chuquizaca beschrieben wird, enthält eine ganz ähnliche formulierte Textstelle: „Señala el Guardian vn Religioso, que haze oficio de Capellan de los Indios, que cuyda de sus Cofradias, predicarles, y confessarles [...]“ (Ebd., I,7/fol. 46).

gewöhnliche Einrichtung, dass Oré es nicht für nötig empfand, sie zu thematisieren, oder ihre Verbreitung begann in den Städten und erreichte die ländlichen Räume erst nach mehreren Jahrzehnten, sodass sie zur Zeit Orés, der weite Teile seines Werkes während seines Aufenthaltes im ländlichen Milieu der Provinz Collaguas schrieb, dort noch keine wesentliche Rolle spielten bzw. ihre Aufgaben noch von ihren indigenen Vorläuferinstitutionen wahrgenommen wurden. Wie immer dem auch gewesen sein mag, so bleibt festzuhalten, dass indigene Laienbruderschaften im 17. Jahrhundert zumindest in den Städten des Vizekönigreichs fest etabliert waren.

Der hier abschließend vorgenommene Vergleich zwischen der Chronik Córdoba y Salinas⁶ und derjenigen Mendozas lässt erkennen, dass beide Autoren grundsätzlich denselben moralisch-didaktischen Zweck der Geschichtsschreibung verinnerlicht hatten. Wengleich er in derselben Art und Weise umgesetzt wurde, so doch mit deutlich anderer Schwerpunktsetzung: Während Córdoba y Salinas den Ordensnachwuchs durch die Beschreibung von Wundern und Tugenden zu erbauen und motivieren beabsichtigte, beschränkte sich Mendoza auf die Darlegung mönchischer Tugenden allein und ließ mit zahlreichen Beispielen und moralischen Erwägungen besondere Ausführlichkeit walten. Was die Beschreibungen der missionarischen Unternehmungen der Franziskaner betrifft, so besteht zwischen beiden Chroniken kaum ein Unterschied hinsichtlich ihrer oberflächlichen Perspektive auf die zu evangelisierenden indigenen Gruppen. In beiden Werken sucht man ethnographische Informationen nahezu vergeblich.

Córdoba y Salinas selbst hatte sich seinerzeit über das Fehlen von historischen Dokumenten für die Geschichte der peruanischen Ordensprovinz beklagt. Dieser Mangel an Quellen stellt sicherlich einen Grund dafür dar, dass seine Beschreibungen der franziskanischen Missionare zunehmend stereotyper ausfielen, je größer der zeitliche Abstand zu den beschriebenen Personen war. Ein weiterer, wahrscheinlich schwerer wiegender Grund dafür dürfte indessen auch in seinem Erkenntnisinteresse liegen, das ihn bei seinen Befragungen von alten Franziskanern als Zeitzeugen leitete und dazu führte, dass er kaum Informationen über missionspraktische Themen erhielt. Ähnlich wie bei Diego de Mendoza galt sein Interesse den Verdiensten seiner Ordensbrüder und der Verwendbarkeit ihrer überlieferten Lebensgeschichten unter moralisch-didaktischen Gesichtspunkten. So wurde auch der Blick beider Chronisten auf die missionarischen Unternehmungen ihres Ordens davon bestimmt. Diego de Córdoba y Salinas war nie Priester einer indigenen Pfarrgemeinde noch nahm er an missionarischen Expeditionen teil. Bei Mendoza ist aufgrund der ganz ähnlichen inhaltlichen Ausrichtung seines Werkes ebenfalls davon auszugehen, dass er solcher Erfahrungen entbehrte. In diesem Punkt liegt ein markanter Unterschied zu dem einfachen Laienbruder und Wanderprediger Mateo de Jumilla und dem gebildeten, polyglotten Kreolen Luis Jerónimo de Oré ebenso wie auch zu Fray Manuel Biedma, dessen missionarische Unternehmungen nun im nächsten Kapitel besprochen werden.

IV. Die Ausdehnung franziskanischer Missionstätigkeit in den peruanischen Osten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

„[...] und wenn keine Spanier zugegen sind, vor denen sie [die Barbaren] sich fürchten, richten sie nach Belieben ihre Grausamkeit auf die Geistlichen, sodass, auch wenn diese den Ruhm erlangen, ihr Blut für die Verbreitung und Verherrlichung unseres heiligen Glaubens zu vergießen, eine Unmenge an Seelen verloren geht, die es verdienen könnten, ihren Schöpfer auf ewig zu preisen“ (Fray Manuel Biedma an den franziskanischen Generalkommissar für Peru Fray Félix de Como, Comas, 23.12.1685)¹

Der franziskanische Missionar Manuel Biedma (gest. 1687), von dem dieses Zitat stammt, ist für die geographische Erschließung weiter Teile des peruanischen Ostens bekannt. Er wurde als Sohn einer Kreolin und eines gebürtigen Spaniers in Lima geboren und trat 1658 in den Orden der Minderbrüder ein.² Seine ersten missionarischen Erfahrungen sammelte er in den 1660er Jahren in der Provinz Panataguas, bevor er sich ab dem darauffolgenden Jahrzehnt daran beteiligte, weiter südlich Missionen im Nebelwald des Ostandenabhangs etwa auf Höhe der Städte Tarma, Jauja und Huancayo zu gründen. Seine Briefe an den franziskanischen Generalkommissar in Lima und ein längerer Bericht an den Vizekönig lassen die –auch bei Córdoba y Salinas zum Teil bereits ersichtlichen– andersartigen Bedingungen und konkreten Schwierigkeiten der missionarischen Arbeit in dieser Region erkennen und geben Einblick in den Alltag der dort gegründeten Missionsstationen.³ Von diesen und den Panataguas-Missionen abgesehen gab es im Verlauf des 17. Jahrhunderts noch weitere missionarische Initiativen der Franziskaner östlich der peruanischen Hochanden.⁴ Die Unternehmungen Manuel Biedmas sind jedoch weitaus besser

¹ AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 135. Der Originaltext dieser Stelle lautet: „[...] y si no ai Españoles a quien temer [los bárbaros] emplean a su salbo su ferocidad en los Ministros, q[ue] si consiguen estos la gloria de derramar su sangre por la extençion y exaltaçion de n[uest]ra s[an]ta fe, se pierden infinidad de almas q[ue] pudieran merecer alabar eternam[en]te a su criador.“

² Am 17.4.1658 beantragte Biedma die Aufnahme in den Orden der Minderbrüder und gab Auskunft, dass sein Vater zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war und seine Mutter über hinreichend Besitztümer verfügte, die ihren Unterhalt sicherten (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción. La conquista del Perú y su frontera oriental*, in: Biedma, M. (O.F.M.), *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Iquitos 1989, S. 64).

³ Biedmas Bericht an den Vizekönig und eine Reihe weiterer Dokumente, die im Zusammenhang mit seiner Expedition auf dem Río Ucayali stehen, wurden unter seinem Namen mit folgendem Titel veröffentlicht: *La conquista franciscana del Alto Ucayali. Selección, introducciones y notas: Julián Heras y Antonino Tibesar (O.F.M.)*. Iquitos 1989. Biedmas Briefe an den franziskanischen Generalkommissar für Peru befinden sich im franziskanischen Ordensarchiv des Ordenshauses in Rom: AS OFM, Fondo Missioni, M/39.

⁴ 1619 begab sich eine Gruppe von Franziskanern in das Gebiet der damals Motilonen genannten Indianer in der Gegend von Chachapoyas, Moyobamba und Lamas (nordöstlich von Cajamarca), allerdings ohne nennenswerten Erfolg. Ein weiterer, erfolgloser Anlauf wurde 1631 unternommen und erst 1676 scheinen die Franziskaner in Chachapoyas mehrere Indianer bekehrt zu haben, als die Franziskaner zeitgleich weiter südlich Missionen in die damals Cajamarquilla genannte Region unternahmen und dort erfolgreich Indianer bekehrten und zwei Dörfer westlich des Río Huallaga gründeten. Aus diesen Gründungen gingen später weitere hervor. Schließlich führten die Franziskaner von Cuzco Expeditionen im Gebiet zwischen den Flüssen Urubamba, Beni und Madre de Dios durch, von denen es vereinzelte Berichte gibt (Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte des los franciscanos*, S. 253f, 260-262).

dokumentiert, weshalb sie sich für die Erörterung der franziskanischen Missionsmethoden eignen.⁵

Das obige Zitat illustriert ein Problem, mit dem sich die franziskanischen Missionare in den indigenen Pfarrgemeinden der Hochanden des 16. Jahrhunderts nicht konfrontiert gesehen hatten: eine erhöhte Gefahr, von denjenigen, deren Christianisierung sie beabsichtigten, getötet zu werden. Obgleich Biedma auf den Ruhm verweist, den Ordensangehörige erlangen, wenn sie ihr Leben für den christlichen Glauben lassen, zeigt er eine kritische Haltung zum Märtyrertum. Er scheint nicht am grundsätzlichen Wert des Martyriums für den Einzelnen zu zweifeln, bringt jedoch zum Ausdruck, dass durch den Tod von Missionaren das Ziel ihrer Unternehmung als solches verfehlt wird: die Konversion von Heiden und die damit verbundene Rettung ihrer Seelen für die Ewigkeit. Biedma brachte diese persönliche Überzeugung in einem späteren Schreiben an Félix de Como, Generalkommissar für Peru (1683-1689) erneut und konziser auf den Punkt: „[...] he estado siempre q[ue] es mejor buscar la gloria de dios, q[ue] la propia [...]“.⁶

Biedmas Auffassung unterscheidet sich damit deutlich von der Bewertung des Martyriums, die sich in der Chronik von Diego de Córdoba y Salinas findet, der im Gegensatz zu Biedma kein Missionar war, sondern als apostolischer Notar und Chronist des Ordens die meiste Zeit im großen Konvent des Ordens in Lima verbracht haben dürfte. Córdoba y Salinas kannte die missionarische Arbeit im Nebelwald des peruanischen Ostens nicht aus eigener Erfahrung, hatte aber vor der Veröffentlichung seiner Chronik Kenntnis von den ersten Unternehmungen seines Ordens dort genommen, die in den 1630er Jahren begonnen hatten (und somit einige Jahrzehnte vor der Phase missionarischen Wirkens Manuel Biedmas lagen). Córdoba y Salinas' Blick auf die Missionen in besagter Region ist ein anderer, wie z. B. aus seiner Schilderung des Martyriums von Fray Jerónimo Jiménez hervorgeht, der von 1635 bis 1637 als erster Franziskaner in dem Gebiet arbeitete, das knapp vierzig Jahre später auch das Interesse Biedmas wecken sollte:

„Sintiéndose herido el P. Fr. Gerónimo Jiménez de un flechazo, que le tenía atravesado, estando de rodillas dentro de la balsa, con un crucifijo en las manos, invocando devotamente el divino favor, llegó un indio de los que iban en las balsas y como bárbaro alevoso descargó un tan fiero golpe con uno de los remos y palanca sobre la cabeza y nuca del bendito religioso, que al punto cayó muerto y *su alma fue recibida* (como piadosamente se debe creer) *con triunfos honrosísimos de los ángeles en el cielo*, pues por la gloria de Dios y celo de propagar su santo Evangelio perdió la vida [...]“⁷

Wenngleich der Ruhm für die Verbreitung des Evangeliums von Biedma in ganz ähnlicher Art und Weise formuliert wird, findet sich hier bei Córdoba y Salinas zusätzlich eine Beschreibung des Empfangs der Seele des Getöteten im Himmel, wodurch der Verdienst des neuen Märtyrers noch stärker hervorgehoben wird. Auch beschreibt der Chronist mitunter Auswirkungen des Martyriums, die über die bloße Erlangung von Ruhm hinausgehen, wie etwa im folgenden Beispiel:

⁵ Eine Zusammenfassung von Biedmas missionarischen Expeditionen findet sich auch bei M. Errasti (O.F.M.), *Manuel Biedma: Sus principios de estrategia misionera y política para la 'montaña' del Perú*, in: ders., *América Franciscana II.*, S. 305-323.

⁶ Fray Manuel Biedma an den franziskanischen Generalkommissar für Peru Félix de Como. Andamarca, 29.3.1686, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 139.

⁷ D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, II,30/S. 450; Hervorh. M. S.

„También se ha dicho que los culpados en estas muertes todos murieron miserablemente, afligidos de hambres y pestes, aborrecidos y desamparados de las naciones sus convecinas, en especial el agresor principal, que como alevoso traidor murió a hierro y fuego.“⁸

Córdoba y Salinas schilderte hiermit, dass das Martyrium nicht nur im Jenseits für denjenigen, der es erlitten hat, von Vorteil ist, sondern auch im Diesseits der Verbreitung des Evangeliums dienen kann, indem etwa –wie im hiesigen Beispiel– die Gegner der Missionare von Gott bestraft werden. Im Fall eines anderen Märtyrers berichtete der Chronist ebenso von „göttlicher Rache“ und fügte hinzu, dass die überlebenden Indianer den Leichnam des Märtyrers beerdigten und sich in Reue zu den Missionaren begaben,⁹ womit er ein Beispiel für die traditionelle Ansicht gab, dass ein Martyrium Konversionen bewirken kann. Biedma hingegen stritt diesen Nutzen von Martyrien für die Mission ab.

Angesichts dieses Unterschieds soll im Folgenden zunächst erörtert werden, welche Geschichte das Konzept des Martyriums bei den Franziskanern hatte und welche Rolle es bei ihren Missionen im peruanischen Osten spielte. Danach wird ausführlicher ein Überblick über die missionarischen Unternehmungen Manuel Biedmas gegeben. Vor diesem Hintergrund lassen sich im dritten und letzten Abschnitt dieses Kapitels mehrere Aspekte seiner Tätigkeit als Missionar näher thematisieren.

a) Das Ideal des Martyriums bei den Franziskanern

Die Idee des Martyriums begann im 2. Jahrhundert n. Chr., vom Phänomen der Christenverfolgungen ausgehend, allmählich Gestalt anzunehmen als Folge der Hervorhebung derjenigen, die ihren christlichen Glauben bezeugten und dafür getötet wurden. Besonders wichtig für die Festigung der Idee war der Brief der Christen von Smyrna, die den Märtyrertod ihres Bischofs Polycarp (ca. 69-ca. 155) beschrieben. Sie brachten darin ihre Bewunderung für ihn als Märtyrer zum Ausdruck und zitierten ihn, wie er Gott dafür dankte, dass er dieses Schicksals als würdig erachtet wurde.¹⁰ Auch die Vorstellung, dass der Tod eines Märtyrers aufgrund der symbolischen Ausdruckskraft dieses Zeugnisses Konversionen bewirkt und neue Christen hervorbringt, entstand bereits in der Antike und wurde von Tertullian (ca. 160-nach 220) und Origenes (ca. 185-ca. 254) propagiert. Mit der konstantinischen Wende verlor das Ideal des Märtyrers etwas an Popularität, doch förderte man die Verehrung von Märtyrern, z. B. durch die Errichtung von Kirchen an ihren Grabstätten, durch die spätere Überführung der sterblichen Überreste in die zentralen städtischen Kirchen und durch die Verehrung von Reliquien. Dies alles sicherte den Fortbestand des

⁸ Ebd., II,30/S. 451; Hervorh. M. S. Im Anschluss daran gibt Córdoba y Salinas ein konkretes Beispiel der „göttlichen Rache“: „Muestra muy clara fue también de la *venganza divina* el castigo visible, que ejecutó en un indio, que quiso beber en el cáliz, en que decía missa el padre fray Cristóbal de Larios, que, en la partija del despojo que hicieron de las ropas de los muertos, le cupo a éste el cáliz, por premio de haber sido el principal matador del padre Larios. Este homicida, en una gran borrachera que tuvieron todos para celebrar las muertes de los religiosos y españoles, habiendo echado chicha (que es su brebaje) en el cáliz para beber en él y brindar a los demás, al punto que llegó el cáliz a los labios, expiró reventado por los hijares, con assombro de los demás, que lo publicaron; los cuales, de temor, pusieron el cáliz en un rincón, que los indios cristianos recobraron después“ (Ebd.; Hervorh. M. S.).

⁹ Vgl. ebd., III,24/S. 654.

¹⁰ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 163.

Märtyreri­deals. Die islamische Welt bedeutete für die christlichen Missionare eine besondere Herausforderung, da nach dortigem Recht nicht nur der Muslim mit der Todesstrafe zu rechnen hatte, der von seinem Glauben abfiel, sondern auch der Missionar, der ihn dazu gebracht hatte.¹¹

Was die Franziskaner betrifft, so finden sich bereits im Kapitel „De euntibus inter saracenos et alios infideles“ der *Regula non bullata* des Franziskanerordens auch Hinweise auf die Idee des Märtyrertums. Dort heißt es:

„Et omnes fratres, ubicumque sunt, recordentur, quod dederunt se et reliquerunt corpora sua Domino Jesu Christo. Et pro eius amore debent se exponere inimicis tam visibilibus quam invisibilibus; quia dicit Dominus: ‚Qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet eam (cfr. Lc 9,24) in vitam aeternam‘ (Mt 25,46)“¹²

Den Brüdern wird also in Erinnerung gerufen, dass sie ihr Leben für Jesus Christus hergegeben haben, sich den Feinden Christi zu stellen haben und das ewige Leben erlangen, wenn sie für Christus sterben. Interessant ist allerdings, dass im selben Kapitel nicht nur der Wert des Märtyrertodes hervorgehoben, sondern auch zur Vorsicht gemahnt wird: „Si persequuntur vos in una civitate, fugite in aliam (cfr. Mt 10,23)“.¹³ Das dürfte auch Franziskus' persönlicher Haltung entsprochen haben, da er während seines Aufenthaltes beim Sultan von Ägypten letztlich nicht so weit ging, seinen eigenen Märtyrertod zu provozieren, auch wenn er grundsätzlich nicht am Wert des Martyriums gezweifelt haben wird.¹⁴ Die beiden hier angeführten Stellen fehlen allerdings in der *Regula bullata* von 1223 und Bonaventura (1221-1274) zeichnete in seiner *Legenda Maior* (1260-1263) einen Franziskus, der vom Märtyrertod geradezu besessen war und mit seinem eigenen Blut für die Verbreitung des christlichen Glaubens unter den Sarazenen sorgen wollte.¹⁵ Der Aspekt der Vorsicht dürfte dadurch weiter ins Hintertreffen geraten sein.¹⁶

Die franziskanischen Chroniken berichten von einem Ordensbruder namens Juan Lorenzo de Cetina, der gegen Ende des 14. Jahrhunderts alles daran setzte, zum Märtyrer zu werden, insbesondere nachdem er vom ehrenvollen Tod vierer Franziskaner in Jerusalem gehört hatte. Er soll daraufhin seine Oberen gebeten haben, zum Papst nach Rom aufbrechen zu dürfen, um dort die Erlaubnis zur Verkündigung des

¹¹ Vgl. ebd., S. 164f.

¹² Reg. non bull. c. 16,10f, in: K. Esser (O.F.M.), *Opuscula*, S. 390f; Hervorh. i. Orig. Zur *Regula non bullata* siehe die Fußnote 78 im ersten Kapitel dieser Arbeit.

¹³ Ebd., c. 16,14, in: K. Esser (O.F.M.), *Opuscula*, S. 391; Hervorh. i. Orig.

¹⁴ Franziskus verkündete immer auch Frieden und Versöhnung. Sowohl in der *Regula non bullata* als auch in der *Regula bullata* wird den Minderbrüdern auferlegt, nach dem Vorbild von Lk 10,5 und Mt 10,12 beim Betreten eines Hauses den Gruß „Pax huic domui“ zu entrichten (Vgl. Reg. bull. c. 3,14 und Reg. non bull. c. 14,3, in: K. Esser (O.F.M.), *Opuscula*, S. 368, 389). Franziskus selbst pflegte außerdem den Gruß „Der Herr gebe dir Frieden“ zu verwenden, der ihm nach eigener Aussage vom Herrn selbst offenbart worden war und den er auch seinen Brüdern empfahl (Vgl. Testamentum, in: K. Esser (O.F.M.), *Opuscula*, S. 440).

¹⁵ Vgl. Reg. bull. c. 12, in: K. Esser (O.F.M.), *Opuscula*, S. 371; vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 166.

¹⁶ Unter den Nachfolgern von Franziskus, insbesondere unter den Spiritualen, die eine Rückkehr zum radikalen Armutsgebot ihres Ordensgründers forderten, war das Ideal des Märtyrers sehr präsent. Petrus Johannes Olivi (1248-1298), einer der wichtigen Vertreter dieser Strömung innerhalb des Ordens, betonte in seinen Schriften die Wichtigkeit von Martyrien für die Evangelisierung. Es sei die Aufgabe der Minderbrüder, bis zum unmittelbar bevorstehenden Ende der Welt die Konversionen von Sarazenen und anderen Ungläubigen mit zahlreichen Märtyrern zu bewirken (Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 167).

Evangeliums unter Muslimen zu erbitten. Der Papst gestattete ihm dies, verbot ihm aber, nach Palästina zu reisen, sodass die Mauren Granadas in den Mittelpunkt seines Interesses rückten. Nach seiner Ankunft im Grenzgebiet soll er den franziskanischen Provinzial von Cordoba gebeten haben, er möge ihn zu den Ungläubigen schicken. Der Provinzial brachte ihn stattdessen in einem Konvent unter, wogegen Juan Lorenzo mittels eines Briefes an das in Burgos tagende Kapitel protestierte. Die Chroniken schmücken all diese Ereignisse mit Wundern und Prophezeiungen aus, die seine Heiligkeit illustrieren. Seine Beharrlichkeit führte schließlich dazu, dass man ihm im Januar 1397 erlaubte, gemeinsam mit seinem Ordensbruder Pedro de Dueñas in Granada den christlichen Glauben zu verkünden. Der dortige muslimische Herrscher ließ sie dafür auspeitschen und später enthaupten. Teile ihrer sterblichen Überreste wurden später nach Cordoba und Sevilla gebracht und als Reliquien verehrt, die nach Aussage der Franziskaner Wunder bewirken konnten.¹⁷

Später, um die Mitte des 15. Jahrhunderts, verfasste der Franziskaner Alonso de Oropesa ein Traktat mit dem Titel *Luz para conocimiento de los gentiles*, in dem er den Märtyrern eine wichtige Rolle bei der Konversion der Juden am Ende der Welt zuschrieb, da ihr Beispiel das Durchhaltevermögen der Christen gegenüber dem Antichristen stärken würde.¹⁸ Um dieselbe Zeit rückten die Kanarischen Inseln in das Bewusstsein derjenigen, die nach dem Martyrium strebten. Der Vorsteher des franziskanischen Konvents auf Fuerteventura, San Diego (der Heilige Didacus), soll selbst mehrfach versucht haben, das Martyrium zu erlangen, was ihm jedoch verwehrt blieb – wie Papst Sixtus V. (1585-1590) später konstatierte, der ihn heilig sprach. Andere Franziskaner fanden dagegen ohne Schwierigkeiten den Märtyrertod, zumal die Ureinwohner der Kanaren als aggressiv und gewaltbereit galten.¹⁹

Dieser Überblick über die franziskanische Haltung zum Martyrium in der Alten Welt zeigt, dass sie sich von der gemäßigten Haltung Franziskus' (der den Wert des Martyriums anerkannte, es aber nicht absichtlich provozierte und außerdem zur Vorsicht riet) zugunsten einer gesteigerten Wertschätzung des Martyriums veränderte. Diese Wertschätzung nahmen die Franziskaner, ebenso wie andere Mönchsorden, in die Neue Welt mit; anfangs oft in der Hoffnung, dort hinreichend Gelegenheiten zur Erlangung des Martyriums zu finden. So wies beispielsweise der franziskanische Generalminister Fray Francisco de los Angeles in einem Schreiben an die zwölf Franziskaner, die 1523 nach Mexiko aufbrachen, wiederholt auf die Wichtigkeit der

¹⁷ Vgl. ebd., S. 176f. Auf der iberischen Halbinsel dürfte das Ideal des Martyriums im Mittelalter gerade auch durch die Schriften Ramón Llulls besondere Verbreitung gefunden haben. In seinem Roman *Blanquerna* bringt Llull zum Ausdruck, dass man zu Gottes Ruhm nichts Besseres tun könne, als ihn unter Ungläubigen zu preisen und infolgedessen das Martyrium zu erlangen. Im *Llibre de contemplació de Déu* von 1276 beschreibt er das Martyrium als ein Mittel, das es ermöglicht, Gottes Herz so zu erweichen, dass Gott selbst Konversionen bewirkt. Der Wunsch nach dem Martyrium erscheint in diesem Denken als wesentliches Merkmal der inneren Einstellung des Missionars unter zwei verschiedenen Aspekten: einerseits als höchster Beweis der Hingabe an Gott und andererseits als wirksames Mittel zur Bekehrung Ungläubiger (Vgl. L Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 174f).

¹⁸ Vgl. ebd., S. 178.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 180f. Ein Beispiel für die nachträgliche Überhöhung von franziskanischen Märtyrern in der Literatur bietet das Werk *Milagros del Santísimo Cristo de La Laguna* (1530) des Klerikers Luis de Quiroz. Er berichtet darin, wie fünf Franziskaner 1461 die Truppen des Konquistadoren Diego de Herrera auf die Kanaren begleiteten. Diese fünf seien in der Überzeugung, ihr Leben für Jesus Christus herzugeben, ohne militärischen Schutz auf die Eingeborenen zugegangen und hätten ihnen in ihrer Sprache gepredigt. Sie wurden geprügelt und schließlich eine Felswand hinuntergestürzt. Quiroz betont in diesem Zusammenhang, dass die Seelen dieser fünf Franziskaner dabei unbeschreibliche spirituelle Freude und Zufriedenheit empfanden (Vgl. ebd., S. 182).

Bereitschaft hin, sein Leben für Jesus Christus zu lassen. Indessen stellte sich heraus, dass die Neue Welt weitaus weniger Gelegenheiten bot, zum Märtyrer zu werden, als die Alte mit ihren muslimisch beherrschten Gebieten. In den ehemaligen Territorien der Azteken und Inka führte die militärische Präsenz der Spanier dazu, dass es kaum Fälle gewalttätigen Aufbegehrens gegen die Missionare von Seiten der indigenen Bevölkerung gab. Im Diskurs der Franziskaner in Amerika blieb das Ideal des Martyriums gleichwohl erhalten, wie die Schriften von wichtigen Autoren wie Motolinía oder Jerónimo de Mendieta zeigen. Eine größere Wahrscheinlichkeit, das Martyrium zu erreichen, bestand an der Peripherie des spanischen Kolonialreiches, so etwa im mexikanischen Nordwesten, in La Florida oder in Südchile – Gebiete, aus denen Fälle von Franziskanern überliefert sind, die sich angeblich mit innerer Bereitschaft zum Martyrium zu indigenen Gruppen begaben und dort getötet wurden.²⁰

Wie gegen Ende des vorigen Kapitels dargelegt wurde, markierte das Jahr 1573 einen Wendepunkt in der Geschichte der spanischen Expansion in Übersee, da Philipp II. (1556-1598) in diesem Jahr Verordnungen erließ, die militärische Expeditionen zu Eroberungszwecken ab diesem Zeitpunkt untersagten. Stattdessen sollten künftige Expeditionen einzig und allein der Verbreitung des Evangeliums dienen. Nach 1573 waren daher kleine Gruppen von Mönchen die Regel, die, eskortiert von spanischen Soldaten, in Gebiete vordrangen, die nicht vom Kolonialstaat kontrolliert wurden. Im Rahmen derartiger Expeditionen in den peruanischen Osten bestand nun – im Gegensatz zu den Bedingungen für Missionsarbeit in den Hochanden – durchaus Gefahr für das Leben der Missionare und somit auch die Möglichkeit zum Märtyrer zu werden. Wie die eingangs aufgeführten Zitate von Córdoba y Salinas zeigen, wurden entsprechende Fälle auch als solche wahrgenommen oder dazu gemacht. Córdoba y Salinas' Chronik enthält die Namen von zehn franziskanischen Märtyrern, von denen manche allerdings außerhalb Perus umgebracht wurden.²¹ Die drei Ordensbrüder Matías de Illescas, Pedro de la Cruz und Francisco Piña waren 1641 zu einer Expedition aufgebrochen, von der sie nicht zurückkehrten, weshalb Córdoba y Salinas vermutete, dass sie entweder zu Märtyrern geworden waren oder in einer entlegenen Gegend ihrer missionarischen Arbeit nachgingen.²² Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass das Thema des Martyriums zu Córdoba y Salinas' Lebzeiten auf der diskursiven Ebene der spanischsprachigen Welt sehr präsent war als eines von mehreren Elementen des christlichen Glaubens, die in Europa von den Protestanten abgelehnt und von der katholischen Kirche schließlich umso deutlicher akzentuiert wurden – darunter etwa der Marienkult, aber auch die Verehrung von Heiligen und ihren Reliquien. In Hispanoamerika fand dies seinen Ausdruck vor allem in der Produktion von Gemälden, die diese Themen zum Gegenstand hatten (und die sich als visuelles Medium aus missionarischer Sicht hervorragend eigneten, den Indianern christliche Inhalte ohne Umweg über Sprache und/oder Schrift zu vermitteln). Die Malerei trug dergestalt wesentlich dazu bei, den Heiligenkult und damit auch das Märtyrerieal

²⁰ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 345-371. Die Franziskaner Motolinía und Mendieta wirkten beide während des 16. Jahrhunderts in Neuspanien. Siehe hierzu auch den Abschnitt „Die Franziskaner in Peru und Mexiko gegen Ende des 16. Jahrhunderts“ im zweiten Kapitel dieser Arbeit.

²¹ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, I,8/S. 59, I,19/S. 164, I, 23/199, II,30/450-453, I,31/S. 253-255, II,7/S. 330.

²² Vgl. ebd., I,28/S.231, II,32/S. 461f). Im Jahr 1686, d.h. nach dem Tod von Córdoba y Salinas, stellte sich heraus, dass Matías de Illescas, Pedro de la Cruz und Francisco Piña von Shipibo-Indianern getötet worden waren (Vgl. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima 1975. [Original: vermutl. 1771], I,2/S. 46, 48).

wiederzubeleben, und auch die Franziskaner in Peru hatten ihren Anteil an dieser Entwicklung. Der Tod von 23 Minderbrüdern, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts in ihrer Eigenschaft als Missionare in Japan ums Leben gekommen waren, führte zur Verewigung dieses Ereignisses auf zwei Monumentalgemälden im franziskanischen Konvent in Cuzco sowie auf einer bedeutenden Sammlung kolonialzeitlicher Kacheln im Konvent des Ordens in Lima, wo 1630 auch die Feierlichkeiten anlässlich der Seligsprechung besagter Ordensbrüder stattfanden.²³ Córdoba y Salinas befand sich zweifelsohne im Dunstkreis dieser Würdigungen und wird ihnen in seinem Metier sicherlich nicht nachstehen haben wollen.

Auch ein moderner franziskanischer Autor, der Historiker Julián Heras, machte sich noch die Arbeit, eine Liste seiner Ordensbrüder zu erstellen, die in Peru zu Märtyrern wurden. Für den Zeitraum vor Abschluss von Córdoba y Salinas' Chronik zählte er insgesamt sieben (in den Jahren 1637, 1641 und 1642).²⁴ Beide Zahlen (sowohl die dreizehn bei Córdoba y Salinas als auch die siebzehn bei Heras) wirken eher gering, wenn man bedenkt, dass es laut Córdoba y Salinas 755 ordinierte Franziskaner in den Provinzen Zwölf Apostel und San Antonio de Charcas gab, als er seine Chronik veröffentlichte.²⁵ Allerdings ist zu berücksichtigen, dass die von Heras aufgeführten Märtyrer allesamt in den franziskanischen Missionen im peruanischen Osten zu verzeichnen sind und dass dort in den Jahren 1657, 1670 und 1674 sechzehn weitere Franziskaner dieses Schicksal ereilte.²⁶ Für Manuel Biedma, der selbst in der Region arbeitete, handelte es sich daher um ein gegenwärtiges Problem.

Im Vizekönigreich Peru hatte es bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts einen wichtigen Kritiker des Martyriums zu Missionszwecken gegeben: den Jesuiten José de Acosta. Die Bereitschaft, nötigenfalls sein Leben für den christlichen Glauben zu lassen, war für ihn unverzichtbarer Bestandteil der wahrhaft apostolischen Art und Weise, das Evangelium zu predigen. Er erklärte, dass diese Methode der

²³ Vgl. R. Mujica Pinilla, *Arte e identidad: las raíces culturales del barroco peruano*, in: ders./Duviols, P./Gisbert de Mesa, T./Samanez Argumedo, R./García Sáiz, M. C. (Hrsg.), *El Barroco Peruano*. Lima 2002, S. 12f.

²⁴ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Mártires franciscanos en el Perú*, in: Amich, J. (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, S. 544.

²⁵ Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, VI,1/S. 977-984, VI,2/S. 986-991. Die Provinz San Antonio de Charcas erstreckte sich grob gesehen über das Gebiet des heutigen Boliviens. Sie war ebenso wie die übrigen Ordensprovinzen der Franziskaner auf dem spanisch beherrschten Teil Südamerikas im Jahr 1565 aus ehemaligen Kustodien der Provinz Zwölf Apostel hervorgegangen. Allerdings wurde sie in der Praxis bis 1607 von der Provinz Zwölf Apostel mitregiert. 1607 wurde angeordnet, die ursprünglich verfügte Trennung auch in der Praxis zu vollziehen, was befolgt wurde, aber nur zehn Jahre Bestand hatte. Ab 1617 wurden beide Provinzen wieder zusammen regiert. Das Generalkapitel des Ordens von 1637 in Toledo bestand auf der Trennung, die schließlich wieder umgesetzt wurde und von da an bestehen blieb (Vgl. S. García (O.F.M.), *La evangelización de América en la legislación general de la orden franciscana en el siglo XVI*, in: *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987. Madrid 1988, S. 279f). Da beide Provinzen während Córdoba y Salinas' Arbeit als Chronist die meiste Zeit seit ihrem Bestehen miteinander vereint gewesen waren, behandelte er sie wie eine Provinz, und erwähnt lediglich zu Beginn des sechsten Buches seiner Chronik, dass die Provinz Zwölf Apostel über 26 Konvente und 36 *doctrinas* verfüge, und die Provinz San Antonio de Charcas über zwanzig Konvente und zehn *doctrinas* (Vgl. D. de Córdoba y Salinas (O.F.M.), *Crónica Franciscana*, VI/S. 975f). Von den 755 Franziskanern, die der Chronist aufführte, entfielen etwa 450 auf die Provinz Zwölf Apostel und etwa 300 auf die Provinz San Antonio de Charcas (Vgl. P. Herández Aparicio, *Estadísticas franciscanas del s. XVII*, in: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida, 18 - 23 de septiembre de 1989. Madrid 1991, S. 579f).

²⁶ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Mártires franciscanos en el Perú*, S. 544f.

Christianisierung in vielen Fällen bereits die gewünschten Früchte getragen habe, doch beschränkte er diese Erfolge auf eine Reihe von Völkern, die ihm zufolge den christlichen Europäern hinsichtlich ihrer Kulturtechniken und politisch-sozialen Organisation am nächsten standen. (Als Beispiele nannte er u. a. die Inder, Perser, Araber, Japaner und Chinesen).²⁷ In der Neuen Welt habe man es hingegen fast ausschließlich mit Völkern zu tun, bei denen die Erfahrung den Misserfolg dieser Methode belege: Allein das Beispiel der Dominikaner und Jesuiten in La Florida zeige, dass diese nicht so sehr Märtyrer Christi als vielmehr die Beute wilder Tiere geworden seien.²⁸ Er schlussfolgerte daher, dass die apostolische Methode überall dort, wo sie sich bequem anwenden lasse, anderen vorzuziehen sei. In den meisten barbarischen Ländern sei es dagegen nicht klug, das eigene Leben zu riskieren und dadurch dem anderen in keiner Weise abzuhelpfen:

„Itaque institutum illud apostolicum ubi teneri commode potest, nihil prius neque melius. Ubi autem non potest, ut fere in omni barbarie res habet, non est prudentiae, specie iustitiae sanctoris, committere ut salutem ipse abicias et alienam nihilo amplius compares.“²⁹

Doch belässt Acosta es nicht bei der bloßen Ablehnung der apostolischen Missionsweise, sondern verneint sogar, dass es sich bei den Fällen gewaltsamer Tötung von Missionaren durch Barbaren in der Neuen Welt um Martyrien handele, da man nicht für den Glauben, für Christus oder die Religion sterbe, sondern den Barbaren entweder als Mahl, als Beute oder als Versuchsobjekt diene:

„Neque vero ab istis martyrium expectandum est, quae fortassis spes tantum discrimen levet, non enim pro fide, pro Christo, pro religione moriendum est, sed ut vel suaviores epulas de te praebeas, quod brasiliensibus et toti septentrionali orae huius orbis vulgare est, vel spoliium praebeas barbaris elegans vel denique quia visus es nunquam et quid in te sibi liceat, experiri iuvat.“³⁰

Hierin liegt nun ein deutlicher Unterschied zu der Haltung Manuel Biedmas, denn Biedma hegt, wie aus den Zitaten zu Beginn dieses Kapitels hervorgeht, keinen Zweifel, dass es sich bei der Tötung von Missionaren durch Indianer um Martyrien handelt. Der Grund dafür, dass Acosta solche Fälle nicht als Martyrien wertet, scheint darin zu liegen, dass sie eines wesentlichen Kriteriums, das Märtyrer in der Alten Welt auszeichnete, entbehren: der Möglichkeit des Missionars zu bekunden, dass er lieber stirbt als dem eigenen Glauben abzuschwören (und dadurch eventuell sein Leben zu retten).³¹ Im Falle Biedmas darf man dagegen davon ausgehen, dass er besagte Fälle als Martyrien identifizierte, weil er vermutlich eine Reihe anderer traditioneller Merkmale gegeben sah und/oder weil besagte Fälle in der Regel nur im Zusammenhang mit eben diesen überliefert wurden (wie die Beispiele aus Córdoba y Salinas' Chronik zeigen). Dazu zählen etwa die Sehnsucht danach, sein Leben für den Glauben zu lassen, die Vorbereitung auf den Tod im entsprechenden Moment, die Darbietung des eigenen

²⁷ Vgl. J. de Acosta (S.J.), *De procuranda indorum salute*, II,8/S. 304-306. Siehe Kapitel 2, Abschnitt a) „Orés Indianerbild“ für eine ausführliche Besprechung von Acostas Unterscheidung verschiedener Typen von „Barbaren“.

²⁸ „[...] non tam martyres Christi quam praeda ferarum“. (Vgl. ebd., II,8/S. 306).

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., II,8/S. 308. Zum Thema des Kannibalismus, auf das Acosta hier anspielt, siehe Fußnote 23 in Kapitel 2 dieser Arbeit.

³¹ Vgl. L. Duarte, *Ideales de la misión medieval*, S. 366, 370.

Lebens als Opfer für Jesus Christus, der Wunsch, die Passion Christi und den Tod der Apostel nachzuempfinden, sowie der Glaube, durch das Martyrium unzählige Konversionen zu bewirken.³²

Vor diesem Hintergrund könnte man Biedmas Haltung zum Martyrium in der Neuen Welt zwischen Acosta und Córdoba y Salinas verorten: Während ersterer es als in Amerika nicht umsetzbar und verfehlt beschreibt und letzterer es überhöht und verklärt, würdigt Biedma den Wert des Martyriums für das Individuum und verneint zugleich seinen missionarischen Nutzen. Biedma vollzieht auf diese Weise keinen radikalen Bruch mit der franziskanischen Tradition, der in einer vollständigen Übernahme von Acostas Position bestanden hätte. Vor allem aber ist seine Haltung praktischer Erfahrung geschuldet, wie im Folgenden zu erkennen sein wird.

b) Biedmas missionarische Unternehmungen

Die Gegend Perus, in der Manuel Biedma als Missionar arbeitete, liegt in der so genannten Montaña, dem östlichen Abhang der Anden zwischen dem südlichen Kolumbien und dem Oberlauf des Río Mamoré in Bolivien. Die Montaña umfasst verschiedene ökologische Zonen, die von der *ceja de montaña* (einem Saum, der durch dichten, dunstumhüllten, niedrig wachsenden Wald auf einer Höhe von 2800 bis 3500 Metern gekennzeichnet ist) über den sich daran anschließenden Nebelwald bis hinunter zum tropischen Regenwald der Amazonasebenen reichen. In dem von Biedma erkundeten Teilgebiet der Montaña fallen die äußeren Flanken der Anden sehr steil ab. Die Landschaft ist durch dicht bewaldete, neblige Canyons geprägt, die unwegsame Barrieren zwischen den Bergen und den großen Seitentälern des Río Huallaga und des Río Ucayali darstellen. Diese Täler sind wiederum durch Hügelketten unterteilt, deren Bewaldung gelegentlich durch savannenartige Flächen, so genannte *pajonales*, unterbrochen wird.³³

Die Gegend zeichnet sich überdies durch eine natürliche Salzlagerstätte aus, die während der Kolonialzeit von wirtschaftlicher Bedeutung für einen erheblichen Teil der indigenen Bevölkerung war: Etwa zwei Wegstunden östlich des Río Paucartambo und eine Wegstunde oberhalb des Zusammenflusses des Paucartambo mit dem Río Tulumayo befindet sich der so genannte Cerro de la Sal („Salzhügel“). Die in Nähe der Hügelkuppe gelegene Salzschiefer lag im 17. und 18. Jahrhundert, möglicherweise infolge eines Erdbebens, offen, sodass der Abbau des Salzes relativ wenig Aufwand erforderte.³⁴ Das Salz wurde von den Indianern der Region aufgrund seines speziellen Geschmacks sehr geschätzt, sodass sie andere Salzvorkommen in der weiteren Umgebung vernachlässigten. In den Monaten Juli bis September (den verhältnismäßig trockenen Monaten im Gebiet des Nebelwaldes) reisten zahlreiche Indianer verschiedener Gruppen, zum Teil auch aus weiter entfernten Gebieten, zum Cerro de la Sal, um sich mit Salz zu versorgen. Während der übrigen Zeit des Jahres befand sich zumeist nur die lokale Bevölkerung vor Ort. Die Fördermethode bestand im

³² Vgl. ebd., S. 370f.

³³ Vgl. A. C. Taylor, *The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, in: Salomon, F./Schwartz, S. B. (Hrsg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. III. South America. Part 2. Cambridge 1999, S. 188f.

³⁴ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Salt Trade among the Montana Indians of the Tarma Area of Eastern Peru*, in: *Primitive Man*, 23,4 (1950), S. 103.

Heraushauen von 35-50 Pfund schweren Blöcken unter Zuhilfenahme von Äxten. Blöcke dieses Gewichts konnten von den Indianern offenbar ohne größere Schwierigkeiten zum Río Paucartambo hinuntergetragen werden, um sie dort auf Flöße zu verladen und flussabwärts zu transportieren.³⁵ Das Gebiet, das auf diese Art und Weise mit Salz versorgt wurde, reichte vom Mittellauf des Ucayali bis in die Nähe von Ayacucho.³⁶

Der Cerro de la Sal bildete einen Knotenpunkt, an dem mehrere Handelsnetzwerke zusammenliefen, die zwischen den verschiedenen indigenen Gruppen dieser Region der Montaña und des Amazonas-Tieflands bestanden. Die unmittelbar am Cerro ansässigen Gruppen gehörten den Ethnien der Yánesha, Asháninka und Ashéninka an, wobei die Yánesha den größten Teil ausmachten. Während der trockenen Zeit des Jahres wurde der Cerro zudem von anderen indigenen Gruppen wie den Yine, den Matsigenka, den Nomatsigenka und den Conibos aufgesucht, die mitgebrachte Waren gegen das dort geförderte Salz tauschten. Der Cerro hatte darüber hinaus eine wichtige symbolische Bedeutung für die Yánesha, Asháninka und Matsigenka, da nach mythischen Überlieferungen dieser Ethnien das Salz des Hügels dem Körper von Gottheiten entstammte, die dort zum Wohl der Menschen gestorben waren und sich in eben jenes Salz verwandelt hatten.³⁷ Die Yánesha, Asháninka, Ashéninka, Matsigenka und Nomatsigenka waren (und sind) Sprecher von Arawak-Varietäten. Die Franziskaner des 17. Jahrhunderts bezeichneten alle diese Gruppen als „Campa“, vermutlich nicht nur aufgrund ihrer sprachlichen Verwandtschaft, sondern auch weil sie sich im Hinblick auf Kleidung, Schmuck, Siedlungsmuster und Bräuche ähnelten. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts begannen die Franziskaner, die „Amage“ (Yánesha) von den übrigen „Campa“ zu unterscheiden, was womöglich auf eine verbesserte Kenntnis der verschiedenen Arawak-Varietäten zurückzuführen ist.³⁸

Dem Franziskaner Fray Jerónimo Jiménez (dessen Martyrium Eingang in Córdoba y Salinas' Chronik fand) ist die Entdeckung des Cerro de la Sal für die europäisch-keolische Gesellschaft und die erste missionarische Aktivität in diesem Gebiet zuzuschreiben: Im Zuge der in den 1630er Jahren von Huánuco aus unternommenen Expeditionen war er 1635 zunächst durch das Gebiet der Chupachos, unter denen seit den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts bereits franziskanische Missionare arbeiteten,

³⁵ Vgl. ebd., S. 104f. Da die Flöße, in denen die Indianer angereist waren, in der Regel nicht zur Beförderung von Personen und Salzblöcken ausreichten, wurden die meisten Flöße erst vor Ort gebaut. Spanische Augenzeugen berichteten, dass zwischen zehn und zwanzig Flöße lose miteinander verbunden und auf diese Weise flottenartig den Fluss hinuntergefahren wurden. Des Weiteren gaben sie an, das je Fördersaison ungefähr 600 Flöße für den Transport des Salzes eingesetzt wurden (Vgl. ebd., S. 105f).

³⁶ Vgl. ebd., S. 106f.

³⁷ Vgl. F. Santos Granero/F. Barclay, *Introducción*, in: dies. (Hrsg.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. V. Campa Ribereños, Ashéninka. Washington 2005, S. xxvif, u. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, in: ders./Barclay, F. (Hrsg.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. IV. Matsigenka & Yánesha. Washington 2004, S. 184f.

³⁸ Vgl. F. Santos Granero/F. Barclay, *Introducción*, S. xixf, u. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 173f. Manuel Biedma bediente sich seinerzeit ebenfalls der Bezeichnung „Campa“ und umschrieb ihr Territorium folgendermaßen: „[...] esta nación es muy dilatada y su idioma corre en lo general (aunque en algunos vocablos varían) más de cuatrocientas leguas por una y otra parte. Confina por la parte del norte con los comonomas, callisecas y cunibos [...] Por la parte del sur tiene confines a los Andes de Huanta y Huamanga, que también hablan el mismo idioma y corre hacia el Cuzco.“ (Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata. 1682, in: Biedma, M. (O.F.M.), *La conquista franciscana del Alto Ucayali*, S. 100). Da diese Bezeichnung in den Quellen vorkommt und die Perspektive der Franziskaner wiedergibt, wird sie im Folgenden den Quellen entsprechend beibehalten.

nach Huancabamba gelangt. Dieser im Grenzgebiet befindliche Ort wurde sowohl von Indianern der Hochanden als auch von Yánesha aus der Montaña bewohnt, bestand seit 1557 als Pfarrgemeinde und war seit den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts von den Franziskaner betreut worden. Von dort wanderte Jiménez weiter in südlicher Richtung entlang der Flussbetten und stieß nach fünf Tagen auf den Cerro de la Sal.³⁹ Jiménez errichtete dort eine kleine Kapelle und versuchte in den nachfolgenden Monaten, die Indianer der Umgebung in kleinen Dörfern anzusiedeln. Ein paar Wegstunden südlich des Cerro de la Sal gründete er sechs Monate später schließlich San Buenaventura de Quimiri am Ufer des Río Chanchamayo. An beiden Stationen scheinen sowohl Yánesha als auch Asháninka gelebt zu haben. 1637 wurden Jiménez und Fray Cristóbal Larios, der zu Jiménez' Unterstützung nach Quimiri gekommen war, getötet.⁴⁰

Das Interesse der Franziskaner an der Region und ihren Bewohnern blieb nichtsdestotrotz bestehen und so unternahmen sie in den nachfolgenden Jahrzehnten weitere Versuche, Missionen in der Umgebung des Cerro de la Sal zu gründen. Zu diesem Zweck übertrug der Vizekönig bereits 1639 die zuvor vom Weltklerus betreute Pfarrgemeinde Huancabamba den Franziskanern, damit sie den Ort als Ausgangspunkt für ihre Expeditionen nutzen konnten.⁴¹ Die errichteten Missionsdörfer hatten allerdings nie länger als ein paar Jahre Bestand, da sich die Indianer immer wieder gegen die Franziskaner erhoben und sie vertrieben. Diese Aufstände hatten ihren Grund auch in Übergriffen spanischer Abenteurer, die von Gerüchten über Goldvorkommen am Cerro angezogen wurden.⁴²

Die weiter nördlich am Río Huallaga gelegenen franziskanischen Missionen in der Provinz Panataguas waren demgegenüber stabiler. Viele der dort lebenden Ethnien waren von den Franziskanern in Reduktionen mit Kirchen und Schulen angesiedelt worden, sodass man sie in den 1660er Jahren als weitestgehend bekehrt erachtete.⁴³ Von diesen am Huallaga gelegenen Missionen drangen die Franziskaner weiter nach Osten bis zum Ucayali vor und versuchten die dort ansässigen Shipibos und Panos zu bekehren. Unter den damals auch Callisecas genannten Shipibos nahm Manuel Biedma 1663 erstmalig seine Arbeit als Missionar auf. 1665 musste er das Gebiet jedoch aufgrund zunehmender Feindseligkeit von Seiten der Shipibos wieder verlassen.⁴⁴

³⁹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 21, 55 u. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 187f. Huancabamba hatte als einzige franziskanische Niederlassung im Territorium der Yánesha den Status einer *doctrina* und nicht den eines „pueblo de misión“ wie die im Rahmen einer Mission gegründeten Dörfer genannt wurden (Vgl. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 187).

⁴⁰ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 22f, F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 188 u. A. Raimondi, *El Perú. Tomo II. Historia de la Geografía del Perú. Libro Primero*. Lima 1876, S. 192f. Der Ort auf dem Cerro de la Sal, an dem die Kapelle errichtet wurde, erhielt seinerzeit den Namen San Francisco de las Salinas. San Buenaventura de Quimiri hieß bei seiner späteren Neugründung als Mission durch Padre Fray Alonso Robles Santa Rosa de Quimiri und lag in unmittelbarer Nähe des heutigen Ortes mit dem Namen La Merced (Vgl. A. Raimondi, ebd., S.193, 208). Siehe hierzu auch die Schilderung Córdoba y Salinas' in: ders., *Crónica Franciscana*, II,29/447f, II,30/449-454. Córdoba y Salinas bezeichnete die dortigen Yánesha und Asháninka als „Andes“, eine Fremdbezeichnung die noch älter ist als „Campa“ (Vgl. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 173).

⁴¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 23f.

⁴² Vgl. A. C. Taylor, *The Western Margins of Amazonia*, S. 220, u. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, I,2/S. 46-48.

⁴³ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte des los franciscanos*, S. 255.

⁴⁴ Vgl. ebd. 1667 schickten die Franziskaner erneut Missionare zu den Shipibos. 1670 folgte ein Aufstand dieser Indianer, dem fast alle dort arbeitenden Franziskaner zum Opfer fielen. Ihre Ordensbrüder kehrten in den nachfolgenden Jahrzehnten nicht zu den Shipibos zurück. 1691 brach eine Epidemie am Río Huallaga aus, die die Bevölkerung der Panataguas-Missionen dezimierte. Die

Dieser zwei Jahre währende Aufenthalt bei den Shipibos sollte sich für Biedma im Nachhinein als zukunftsweisend herausstellen: Die Shipibos hielten sich eine Reihe von Campa-Indianern als Sklaven für Feld- und Hausarbeiten. Viele dieser Sklaven konvertierten auf Betreiben der Missionare zum Christentum und beeindruckten die Franziskaner durch ihren religiösen Eifer, insbesondere Biedma, dem die Shipibos einen Campa-Jungen zu seiner Begleitung gegeben hatten. Biedma war davon überzeugt, dass die Campa vorbildliche Christen werden könnten, und erlernte ihre Sprache von den ihn umgebenden Sklaven in der Hoffnung, dass man ihn später mit einer Mission zu den Campa betrauen werde. Die Campa-Sklaven versicherten Biedma, dass ihr Volk Missionare gut und gern empfangen würde. Er unternahm daraufhin Erkundungsreisen außerhalb des Gebietes der Shipibos, ohne jedoch dabei auf Campa zu treffen. Schließlich rieten ihm die Sklaven, er solle sich zum Cerro de la Sal begeben.⁴⁵

Während seines Aufenthaltes bei den Shipibos hatte Biedma zudem von der Sage vom Reich des Königs Enim gehört, eines mutmaßlichen Nachfahren des letzten Inka, dem es angeblich gelungen war, vor der Conquista durch die Spanier zu fliehen und tief im Urwald ein neues Reich zu begründen. Biedma hoffte, dieses Reich in der Nähe des Cerro de la Sal zu entdecken und seine mutmaßlich zahlreiche Untertanen bekehren zu können.⁴⁶

1671-1676: Franziskanische Missionen zwischen dem Cerro de la Sal, Andamarca und dem Río Perené

1671 nahm Biedma an einer franziskanischen Expedition unter der Leitung von Fray Alonso Robles teil, die von den Missionen Huánucos aus die Umgebung des Cerro de la Sal erkundete. Die Gruppe wurde von den dort ansässigen Indianern aufgenommen, und die Mönche konnten 800 von ihnen dazu bewegen, sich in einem Dorf anzusiedeln und ihre Kinder taufen zu lassen. Robles fasste den Plan, in Quimiri einen franziskanischen Stützpunkt einzurichten, während Biedma nach Comas (in der Provinz Jauja) weiterreiste, um von dort Kontakt mit weiteren Campa-Indianern aufzunehmen.⁴⁷ Von dort aus brach Biedma im Mai 1673 zusammen mit Fray Juan de Ojeda und zwei Laienbrüdern in Richtung Urwald auf. Nach einer Woche durch sehr schwieriges Terrain stießen sie auf eine Gruppe von Campa unter der Führung ihres Häuptlings Diego Tonte. Dieser willigte ein, eine Kapelle zu errichten, die innerhalb kürzester Zeit fertig gestellt wurde, sodass Biedma am Pfingstsonntag, dem 20. Mai 1673, die erste Messe feiern konnte.⁴⁸

verbliebenen Missionsdörfer der Payansos am Huallaga wurden 1704 von den Shipibos zerstört (Vgl. ebd.).

⁴⁵ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 27.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 35.

⁴⁷ Vgl. ebd. In der unmittelbaren Umgebung von Quimiri gab es eine Reihe von indigenen Siedlungen, die zum Teil bereits von den Dominikanern christianisiert worden waren. Die entsprechenden Familien dienten Robles als Kern der neuen Mission, um welchen herum weitere Indianer aus dem Regenwald angesiedelt werden konnten. 1673 wurden die geplanten Umsiedlungen und die Gründung von Santa Rosa de Quimiri vorgenommen. Das Dorf verfügte über einen großen zentralen Platz, eine Kirche, eine Schule, eine Unterkunft für die Mönche und Hütten für die Indianer. Es wurden Zuckerrohr, Bohnen, Mais, Yuca, Baumwolle, Kakao, Bananen u. a. angepflanzt (Vgl. ebd., S. 28).

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 28, u. *Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata*. 1682, in: Biedma, M. (O.F.M.), *La conquista franciscana del Alto Ucayali*, S. 105-108.

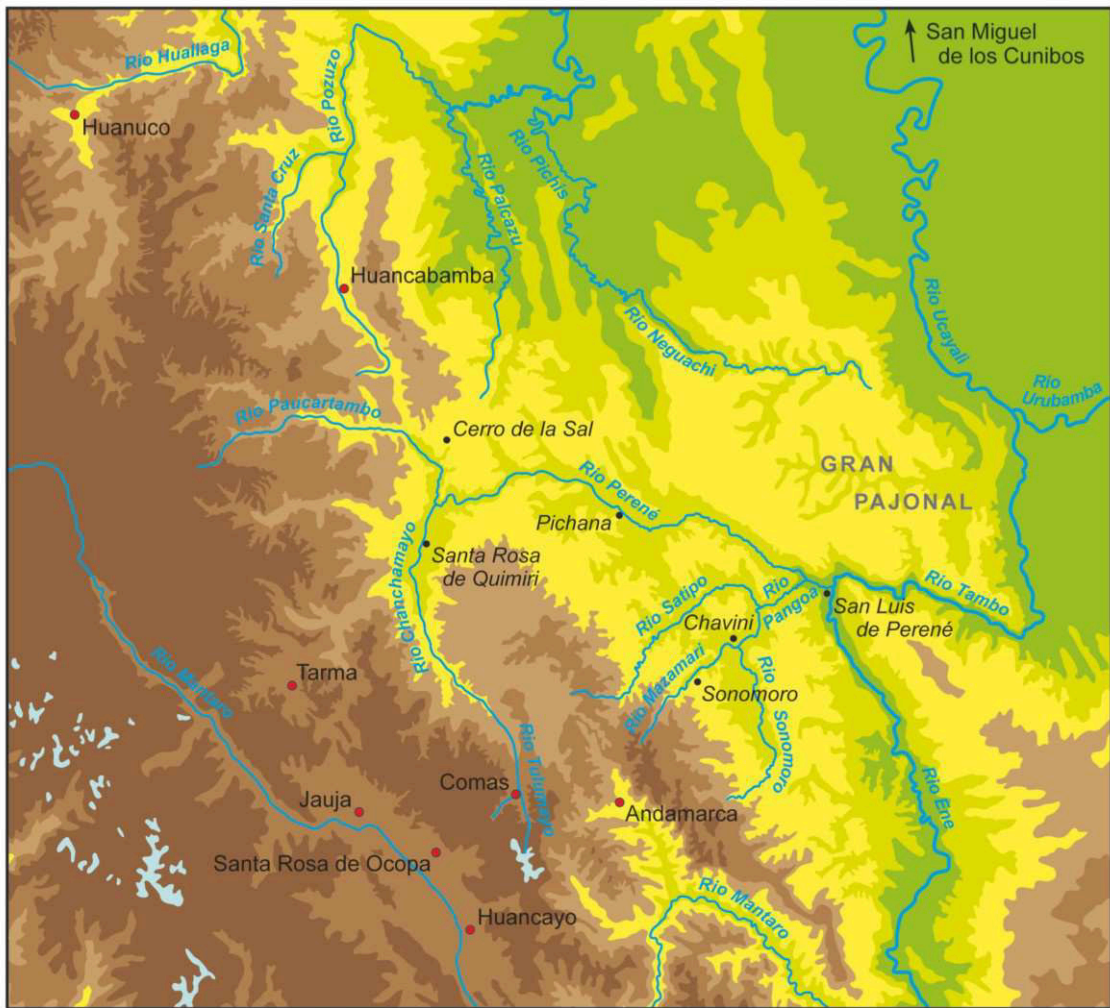
Die Nachricht von der Anwesenheit der Missionare verbreitete sich rasch und führte dazu, dass Biedma und seine Begleiter Besuche von Delegationen anderer Ethnien erhielten. Die Treffen verliefen freundlich, und Biedma gab den Gesandten Geschenke in Form von Metallwerkzeugen. Später erschienen Abgesandte indigener Gruppen aus dem Gebiet des Río Ene, die versuchten, Tonte davon zu überzeugen, die Missionare zu töten oder wenigstens zu verjagen. Tonte weigerte sich, und erst nach einer nächtlichen Auseinandersetzung mit den feindlichen Indianern gelang es Biedma, sie von seinen guten Absichten zu überzeugen und auch ihnen die gewohnten Geschenke zu vermachen. Die Indianer sprachen ihrerseits Einladungen an Biedma und seine Begleiter aus, die Biedma mit Wohlwollen annahm, da er beabsichtigte, weitere Teile des Urwalds in östlicher Richtung zu erkunden. Er bat die Delegationen vor ihrer Rückkehr, in der Umgebung ihrer Siedlungen mehr Felder zu bestellen, um auf diese Weise genügend Lebensmittel für eine spätere Missionsgründung zu produzieren. Im Territorium Tontes gründete Biedma eine Mission mit dem Namen Santa Cruz del Espíritu Santo de Sonomoro. Er unternahm eine Reihe von kürzeren Expeditionen, auf denen er weiteren indigenen Ethnien Besuche abstattete. Bis September 1673 besuchte er 3000 Indianer, von denen 500 mit ihm nach Santa Cruz del Espíritu Santo zurückkehrten, um sich dort anzusiedeln. Kurze Zeit später brach eine Epidemie in der Mission aus, die fast drei Monate lang anhielt und die meisten Indianer dazu veranlasste, in die Wälder zu fliehen. Biedma gab die Mission jedoch nicht auf, und als die Epidemie im Dezember endgültig abgeklungen war, kehrten einige Indianer nach Santa Cruz del Espíritu Santo zurück. Robles suchte die Mission auf, um mit Biedma über Möglichkeiten zur Verbesserung der Missionen zu sprechen. Sie planten das Anlegen eines festen Weges zur Verbindung von Santa Cruz del Espíritu Santo mit dem Cerro de la Sal und die Gründung einer neuen Mission auf halber Strecke. Robles und Biedma begannen bald zusammen mit 40 Indianern den Bau des Weges, und Fray Francisco Izquierdo wurde mit der Gründung der neuen Mission beauftragt.⁴⁹

Nach Fertigstellung des Weges zwischen Quimiri und Santa Cruz entschieden Biedma und Robles, dass ein weiterer Weg nach Comas angelegt werden sollte, um dort einen Versorgungsstützpunkt für die Missionen einzurichten. Tonte unterstützte die Franziskaner in diesem Vorhaben, sodass die Arbeiten im Frühjahr 1674 begonnen werden konnten. Die Arbeiten gestalteten sich aufgrund des widrigen Geländes sehr schwierig. Zudem waren Tontes Indianer das Gebirgsklima nicht gewohnt und viele von ihnen litten zunehmend unter der Kälte und der Höhe, je näher sie an Comas und Andamarca herankamen. Zu dieser Zeit brach eine weitere Epidemie in Santa Cruz aus, das zu diesem Zeitpunkt von rund 800 Personen bewohnt war. Obwohl auch diese Epidemie Opfer forderte, blieben die Indianer in der Mission. Biedma beschloss, die Siedlung auf einen Hügel in Flussnähe zu verlegen, wo der Wind die Hitze abschwächte, woraufhin die Krankheit recht plötzlich verschwand. Während der Sommermonate des Jahres 1674 unternahm Biedma Reisen zu anderen indigenen Gruppen, die weiter östlich wohnten. Jedes Mal kehrte er mit Gruppen von 50 bis 100 Indianern zurück und siedelte sie in der näheren Umgebung von Santa Cruz an. Sein Plan bestand darin, später mit diesen Gruppen in ihre ursprünglichen Territorien zurückzukehren, um sie dort als Grundsteine für neue Missionen zu verwenden.⁵⁰

⁴⁹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 28-30, u. Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata. 1682, S. 108f, 122, 141.

⁵⁰ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 30, u. Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata. 1682, S. 122-132.

Karte 1 Die franziskanischen Missionen in der Region Tarma-Jauja gegen Ende des 17. Jahrhunderts und ihre weitere Umgebung



© April 2012 – Elisabeth Scholz

Legende

- Ortschaften
- Missionsstationen
- Flüsse

Maßstab
1:1 800 000



Franziskanische Missionsstationen

- Cerro de la Sal · 1671–1676, 1693–1697
- Quimiri · 1673–1676, 1693–1697
- Sonomoro · 1673–1676, 1683–1687
- Pichana · 1674
- Chavini · 1684–1687
- San Luis de Perené · 1685–1687
- San Miguel de los Cunibos · 1685–1686

Im August unternahm Biedma die letzte Expedition des Jahres. Er wollte sich vergewissern, dass in den Orten, die er für neue Missionen ins Auge gefasst hatte, bereits mit der Bestellung von Feldern begonnen worden war, was vor der im September einsetzenden Regenzeit zu geschehen hatte. Biedma reiste weiter nach Osten und traf auf weitere Ethnien, denen er wiederum Geschenke überreichte und die

ihrerseits den Wunsch äußerten, Missionare zu empfangen. Biedma sandte Ojeda nach Lima mit dem Ziel, weitere Missionare und Mittel anzuwerben, um die günstige Disposition der Indianer zu nutzen. Doch bevor er Antwort hierauf erhielt, wurde er selbst nach Comas zurückbeordert, denn Robles fürchtete aus gegebenem Anlass um Biedmas Sicherheit: In Pichana, einer im Juni 1674 gegründeten Mission am Río Perené, hatte ein Häuptling, den Fray Izquierdo wegen seiner polygamen Lebensweise ermahnt hatte, diesen und weitere Franziskaner umgebracht. Robles und seine Leute in Quimiri blieben von diesem Vorfall nur knapp verschont und erhielten bald 30 spanische Soldaten zu ihrem Schutz in Quimiri. Er wusste nicht, ob sich vielleicht noch weitere Indianer erhoben hatten, und befahl deshalb Biedma, sich nach Comas zurückzuziehen.⁵¹

Biedma blieb fast ein Jahr in Comas. Erst im Sommer des Jahres 1675 erhielt er die Erlaubnis, nach Santa Cruz del Espíritu Santo zurückzukehren. Dort musste er feststellen, dass außer Tonte und rund hundert weiteren Indianern niemand mehr in der Mission war. Die übrigen Bewohner waren in die Wälder zurückgekehrt und nicht bereit, auf diese Lebensweise zu verzichten. Biedma musste erkennen, dass er unter diesen Bedingungen vorerst nicht in der Lage sein würde, den Urwald weiter zu erkunden. Er kehrte nach Comas zurück und bat darum, die Mission anderen Mönchen anzuvertrauen, denn er plante, nach anderen Wegen in den Urwald zu suchen, die nicht durch das Gebiet der nun tendenziell feindlich gesinnten Indianer führten. Seinem Wunsch wurde entsprochen, und man schickte zwei andere Franziskaner nach Santa Cruz, die jedoch die Mission 1676 wieder verließen. Etwa zur selben Zeit gab man die Missionen von Quimiri und des Cerro de la Sal auf. Das Gebiet wurde den Franziskanern entzogen und dem Einzugsbereich der Pfarrgemeinde von Huancabamba zugeordnet, die von einem Weltkleriker betreut wurde. Das bedeutete einen Rückschlag für die missionarischen Unternehmungen der Franziskaner, da sie nun nicht mehr den Zugang zum östlichen Urwald über Quimiri nutzen konnten. Ihnen blieb vorerst lediglich die schwierige Route über Jauja.⁵²

1680-1685: Errichtung eines neuen Missionsnetzes im bekannten Gebiet

Der Aufstand der Indianer im Jahr 1674 hatte Biedmas Pläne zur weiteren Erkundung von Gebieten östlich des Río Ene, in denen er das Reich Enims vermutete, vorerst zunichte gemacht. Deshalb suchte er nach anderen Wegen in die Region und unternahm in den Jahren nach 1676 mit Erlaubnis seiner Vorgesetzten zahlreiche Erkundungsreisen, die jedoch allesamt nicht die erhofften Perspektiven boten. Nach wie vor schien der Weg durch das Gebiet seiner ehemaligen Mission Santa Cruz die besten Aussichten zu bieten. Zudem hatten Tonte und ein paar andere christianisierte Indianer

⁵¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 31-33, u. Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata. 1682, S. 141-147. Weitere Gründe für diesen Aufstand lagen womöglich gerade in der zunehmenden Präsenz der Franziskaner in der Region, die auch Ablehnung unter der indigenen Bevölkerung hervorrief: Viele Indianer waren angesichts der neuen Krankheiten verängstigt, wollten ihre alten Bräuche beibehalten und waren mit den von den Missionaren auferlegten Beschränkungen nicht einverstanden. Zudem bedeutete die Gründung einer Mission in Pichana für manche eine Provokation, da sie fürchteten, die Franziskaner könnten versuchen, die Kontrolle des Salzabbaus am Cerro de la Sal zu übernehmen, die bis dato allein bei den dort lebenden Campa gelegen hatte (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 31-33).

⁵² Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 34f.

den Kontakt zur *doctrina* von Comas aufrecht erhalten und versicherten den Franziskanern, dass sie gut empfangen werden würden, sollten sie zurückkehren. Biedma wurde 1680 zum *doctrinero* von Comas ernannt mit der ausdrücklichen Aufgabe, auch die Indianer des Urwalds zu betreuen. Dieser offizielle Posten bot mehrere Vorteile, da Biedma nun auf die Mitglieder seiner Gemeinde zurückgreifen konnte, um Wege anzulegen und andere Arbeiten durchzuführen. Ferner erhielt er als Gemeindepfarrer ein jährliches Gehalt, das in Lima ausbezahlt wurde und dort für den Kauf von Werkzeugen und Lebensmitteln verwendet werden konnte. Kurz nach Bezug seines Postens in Comas beschloss Biedma, den Weg zu Tonte in die Montaña zu erneuern. Seine Vorgesetzten unterstützten den Plan, bestanden jedoch darauf, für diese Aufgabe keine Indianer aus der Montaña einzusetzen, um deren Bereitschaft zur Aufnahme von Missionaren nicht zu gefährden. Mithilfe der Spende eines reichen Großgrundbesitzers konnte Biedma den Bau des Weges Ende 1680 aufnehmen und im Sommer 1681 fertigstellen.⁵³ Gegen Ende des Jahres 1681 traf Biedma bei einer Expedition auf Indianer, die vom Ucayali stammten und ihm versprachen, ihn mit genaueren Angaben bezüglich des Weges zum Reich Enims zu versehen. Das Gebiet der Campa-Indianer um Diego Tonte plante er als Versorgungsstützpunkt für die Expeditionen zum Ucayali hin ein. 1682 fasste er den Plan, drei Missionsstationen zu errichten: eine in der Nähe des früheren Santa Cruz del Espíritu Santo, eine in der unmittelbaren Umgebung des Zusammenflusses des Río Perené und des Río Ene, die als Hafen zur Einschiffung für die Expeditionen flussabwärts bis zum Ucayali dienen sollte, und eine auf halber Strecke dazwischen. Die erste Mission, San Buenaventura de Sonomoro, wurde 1683 gegründet, die zweite, San José de Chavini, 1684. Im Sommer 1685 wurde ein Weg von Chavini bis zu einem Punkt eingerichtet, den Biedma für seine geplante dritte Mission, San Luis de Perené, ausgesucht hatte, und der in einer Entfernung von etwa drei Wegstunden vom Zusammenfluss der beiden genannten Flüsse lag. Damit hatte Biedma sein erstes Etappenziel erreicht.⁵⁴

1685-1687: Erkundung des Río Ucayali

Aus logistischen Gründen entschied man, eine kleine Gruppe erfahrener Expeditionsteilnehmer vorzuschicken, die sich am 15. September 1685 auf dem Perené einschiffte und den Befehl erhielt, innerhalb von 30 Tagen zurückzukehren. Vom Perené erreichten sie den Río Tambo, auf dem sie bis zu seiner Mündung in den Ucayali weiterfuhren. Noch im oberen Bereich des Ucayali trafen sie auf eine Gruppe von Cunibos, von denen sie freundlich empfangen und weiter flussabwärts begleitet wurden, bis zu einem großen Dorf der Cunibos, das sie am 29. September erreichten. Das Dorf war mit seinen 1500 bis 1800 Einwohnern und rund 40 großen Häusern verhältnismäßig groß. Die Dorfoberhäupter nahmen die Gruppe herzlich auf und die mitgebrachten Geschenke mit Zufriedenheit entgegen. Die Expeditionsteilnehmer nahmen ihrerseits den Ort im Namen des spanischen Königs in Besitz, nannten ihn San Miguel de los Cunibos und errichteten ein großes Holzkreuz im Ort. Aufgrund der gesetzten Frist von 30 Tagen konnten sie nur kurze Zeit im Dorf bleiben und

⁵³ Vgl. ebd., S. 35f, u. Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata. 1682, S. 149f.

⁵⁴ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 36f, u. Fray Manuel Biedma an den franziskanischen Generalkommissar für Peru Fray Félix de Como. Andamarca, 29.3.1686, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 139f.

versprochen den Cunibos, dass sie nächstes Jahr mit einer größeren Gruppe und noch mehr Eisenwerkzeugen als Geschenken zurückkommen würden. Am 4. Oktober traten sie die Rückreise an, bei welcher sie in leichten Kanus von mehreren Cunibos bis nach San Luis de Perené begleitet wurden, wo sie am 13. Oktober eintrafen. Biedma nahm die Nachricht von der Entdeckung des Dorfes der Cunibos mit großer Freude auf und wählte es als möglichen Teil des Reiches Enims. Er erstellte einen umfassenden Entwicklungsplan für die Missionen in den Regionen Tarma und Jauja, der als zentrale Punkte die Verbesserung der Infrastruktur und die Kontrolle des Salzabbaus am Cerro de la Sal enthielt.⁵⁵

Im Zuge der Vorbereitungen für den zweiten Besuch bei den Cunibos am Ucayali rekrutierte der franziskanische Generalkommissar für Peru, Fray Félix de Como, acht Mönche. Nach Verhandlungen mit den Kolonialbehörden bewilligten letztere eine Truppe von 12 Soldaten unter der Leitung eines Offiziers sowie 3000 Pesos für den Bau eines Forts im Dorf der Cunibos. Da diese nicht ausreichten, erhielten sie später weitere 1000 Pesos. Die Franziskaner bereiteten sich ihrerseits vor: Biedma arbeitete im Grenzgebiet zusammen mit Indianern der Hochanden an der Instandsetzung der Wege und dem Bau von Brücken. Vorräte in Form von Dörrfleisch und Käse wurden hergestellt, und in Andamarca wurden Werkzeuge und Ausrüstung zusammengetragen.⁵⁶ Am 16.7.1686 verließ die Expedition unter der Leitung von *capitán* Juan de Huerta und Fray Francisco de Huerta Andamarca und erreichte San Luis de Perené am 19.8.1686. Da nicht genügend der anwesenden Männer die fähig waren, Flöße zu steuern, wurde die Expedition in zwei Gruppen geteilt. Die erste Gruppe fuhr am 25. August los und gelangte bereits nach vier Tagen an den Ucayali, wo sie bald auf 35 Cunibos trafen, die sie bis zu ihrem Dorf eskortierten. Unterwegs bemühten sich die Spanier, mit der Vermittlung Biedmas freundliche Beziehungen zu den am Fluss ansässigen Indianern aufzunehmen. Als die erste Expeditionsgruppe am 4. September im Dorf der Cunibos eintraf, stellten sie fest, dass während ihrer Abwesenheit im Dorf eine große Kirche errichtet worden war. Sie erfuhren, dass der Ort im vergangenen Jahr von Jesuiten entdeckt worden war, die von ihnen weiter nördlich gelegenen Missionen in Maynas und der dortigen Mündung des Ucayali aus den Fluss hinaufgefahren waren.⁵⁷

Die Jesuiten hatten eine Expedition den Ucayali hinauf unternommen, weil sie von Cunibos, die regelmäßig nach Laguna, einer der wichtigsten Jesuitenmissionen in Maynas, reisten, vom Besuch der drei Franziskaner erfahren hatten. Die Jesuiten nahmen diese Nachricht mit Missfallen auf, da sie die Absicht hegten, langfristig ihre Missionen in Maynas mit denen in Mojos und Chiquitos zu verbinden. Aufgrund von Personalmangel hatten sie dieses Projekt nicht durchführen können, doch in der ersten Hälfte des Jahres 1686 nahm sich ein junger Jesuit namens Heinrich Richter der Idee an und fuhr mit einem Gelehrten aus Lima, Francisco Herrera, sowie zwei Omagua-Dolmetschern den Ucayali hinauf. In San Miguel de los Cunibos taufte sie rund 50

⁵⁵ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 37f.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 39.

⁵⁷ Vgl. *Relacion hecha a nuestro Reverendissimo Padre fray Felis de Como, Lector jubilado Pre[dicad]or de su Magestad Padre Perpetuo delas santas Provinçias de Milan y dosse Apostoles de Lima y Comisario General de todas las del Peru, dela entrada y sucessos alas santas Conberçiones de San Françisco Solano enlos Gentiles conibos hecha por el P[adr]e P[redicad]or fray Françisco de Huerta Preçidente de dichas santas Conberçiones, Año del Señor 1686*, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 172-176. Siehe auch den Bericht von *capitán* Bartolomé de Beraún an den *corregidor* Francisco de Elso y Arbizu, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 143-145.

Einwohner. Richter musste jedoch feststellen, dass er nicht so begehrte Geschenke mitgebracht hatte wie die Franziskaner im Vorjahr, sodass ihm nichts anderes übrigblieb als nach Laguna zurückzukehren. Herrera und die beiden Omagua verblieben im Dorf. Während Richter nordwärts nach Maynas zurückkehrte, unternahm Herrera zusammen mit den Omaguas und einigen Cunibos eine Expedition nach Süden. Im Verlauf des Río Tambo stießen sie auf Piro-Indianer, die Herrera und einen der Omagua umbrachten; den anderen gelang es, zu entkommen und nach San Miguel zurückzukehren. Nach diesen Ereignissen traf die erste Gruppe der franziskanischen Expedition in San Miguel de los Cunibos ein.⁵⁸ Die Franziskaner verteilten Geschenke und organisierten vor- und nachmittags Unterrichtsstunden für die Einführung der Cunibos in den christlichen Glauben. Obwohl alles zur Zufriedenheit der Franziskaner verlief, sorgten sie sich angesichts der möglichen Rückkehr der Jesuiten, dass die Cunibos den Eindruck erhalten könnten, es handele sich nicht um ein und dieselbe religiöse Lehre. Diese Besorgnis verstärkte sich, als am 12. September eine Gruppe von Cunibos nach San Miguel zurückkehrte, die Richter nach Laguna begleitet hatte und nun verkündete, der Jesuit werde bald mit einer größeren Gruppe wiederkommen.⁵⁹

Die Franziskaner beschlossen, Fray Francisco de Huerta als Gesandten nach Lima zu schicken, um den Vizekönig über die Situation zu informieren. Er verließ San Miguel am 22. September in Begleitung einer Gruppe von 66 Cunibos. Biedma trat an seine Stelle als spiritueller Leiter der Mission. Er und seine Gefährten wollten möglichst lange im Dorf der Cunibos bleiben in der Hoffnung, dass Richter vielleicht doch nicht zurückkomme. Am 8. Oktober erhielten sie die Nachricht, dass Richter mit einem Soldatenkontingent auf dem Weg nach San Miguel sei, um eine Strafexpedition gegen die Piros durchzuführen, die für den Tod des Gelehrten und des Omagua-Dolmetschers verantwortlich waren. Die Cunibos wurden indessen gebeten, Vorräte für die zu erwartende Truppe anzulegen. Aufgrund des Arbeitsaufwandes hierfür vernachlässigten die Cunibos den Unterricht im christlichen Glauben. Da am 29. September der zweite Teil der Expedition Biedmas in San Miguel eingetroffen war, befürchtete Biedma außerdem, die Cunibos würden bald durch die Versorgung nicht nur seiner Gruppe, sondern auch der zu erwartenden Expedition der Jesuiten zu stark belastet werden. Auch war er angesichts des anstehenden Zusammentreffens seiner Soldaten aus Lima mit denen von Richters Expedition aus Quito besorgt. Biedma und seine Expeditionsteilnehmer beschlossen letztlich, dass es das Beste sei, San Miguel de los Cunibos mit der gesamten Gruppe wieder zu verlassen; am 6. Oktober 1686 fuhren sie los.⁶⁰ Wenige Tage später kamen sie am Oberlauf des Ucayali in das Territorium des Häuptlings Quebruno, der die Franziskaner auf ihrer Reise im September des Vorjahres

⁵⁸ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 40f.

⁵⁹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 41. Siehe auch: Declaracion y diario que hizo el capitán D. Francisco de Rojas Guzmán y Salazar como persona principal y cavo que entro adentro al riñón de las naciones. En que se da noticas bastantes de todo quanto se contiene la tierra adentro, y el modo de como se podra fundamentar esta entrada y conversion, in: Biedma, M. (O.F.M.), *La conquista franciscana*, S. 196, 199f.

⁶⁰ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 42, u. Declaracion y diario que hizo el capitán D. Francisco de Rojas Guzmán y Salazar, S. 200, 204f. Zuvor hatten sie mögliche Lösungen diskutiert. Die Mehrheit hatte sich zunächst dafür ausgesprochen, dass Biedma mit einer weiteren Person in San Miguel bliebe, um auf Richter zu warten. Doch wand man später ein, dass sein Verbleib im Dorf wenig nützen würde, da das jurisdiktionelle Problem keineswegs in San Miguel, sondern in Lima und Quito zu lösen wäre. Zudem würde die klimatische Saison, die das Reisen gestattete, bald vorüber sein, sodass eine Entscheidung getroffen werden müsse. (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 42).

empfangen hatte. Er hatte ebenfalls um die Gründung einer Mission gebeten, und da er für vermehrten Anbau von Nutzpflanzen gesorgt hatte, den die Franziskaner als Vorbedingung verlangt hatten, wurde seinem Wunsch entsprochen: Etwa vier Tagesreisen flussaufwärts von San Miguel entfernt gründeten die Franziskaner die Mission San José. Fray Antonio Vital blieb mit einem Soldaten dort, während der Rest der Gruppe bis zum Río Tambo weiterreiste, um dort einen Vergeltungsangriff gegen die Piros durchzuführen.⁶¹ Die Weiterreise verlief ohne Zwischenfälle, und Biedmas Expedition traf am 31. Oktober in San Luis de Perené ein. Trotz des unerwarteten Auftretens der Jesuiten erachtete Biedma die Expedition als Erfolg, da sie weite Strecken des Ucayali befahren und eine neue Mission gegründet hatten. Er und seine Ordensbrüder waren zuversichtlich und beabsichtigten, sich so bald wie möglich auf die Expedition im kommenden Jahr vorzubereiten.⁶²

Bald nach ihrer Rückkehr begannen die Franziskaner, für die geplante Expedition im Folgejahr finanzielle Mittel, Vorräte und Ausrüstung zu organisieren. Sie genossen dabei die Unterstützung des franziskanischen Generalkommissars für Peru, Fray Félix de Como, der einen Monat in der Provinz Jauja verbrachte, um persönlich mit den Missionaren zu sprechen und zu erörtern, wie man in Zukunft vorgehen sollte. Er plante einen besseren Ausbau der Infrastruktur der Missionen und schlug außerdem vor, das Grenzgebiet der Zuständigkeit der *corregidores* zu entziehen und stattdessen einem Sonderbeamten zu unterstellen, der von den Franziskanern vorgeschlagen, aber vom König ernannt werden sollte. Die indigenen Bewohner des Grenzgebietes sollten vorerst von Abgaben und der *mita* befreit, und nur auf die Instandhaltung der Wege verpflichtet werden.⁶³ Außerdem plante er, in San Luis de Perené einen richtigen Hafen einzurichten sowie eine Schmiede, um die von den Indianern begehrten Eisenwerkzeuge herzustellen. Biedma sollte den Missionen von San Buenaventura de Sonomoro vorstehen. Da er zusätzlich die Versorgung der neu gegründeten Mission San José übernehmen sollte, begann er im März 1687 von Comas aus, den Weg nach San Luis wieder frei zu machen und beschädigte Brücken zu reparieren. Während dieses Unternehmens musste Biedma feststellen, dass einerseits die religiösen Spezialisten der Indianer versuchten, die Indianer gegen die Missionare aufzubringen, und dass sich

⁶¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 43, u. Declaracion y diario que hizo el capitan D. Francisco de Rojas Guzmán y Salazar, S. 219f. Die spanischen Soldaten griffen gemeinsam mit den Cunibos, die Biedmas Expedition begleiteten, einen Posten der Piros an und töteten mehrere von ihnen, wobei jedoch auch zwei Spanier verletzt und sieben Cunibos getötet wurden (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 43).

⁶² Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 43, u. Declaracion y diario que hizo el capitan D. Francisco de Rojas Guzmán y Salazar, S. 222. San Miguel de los Cunibos wurde letztlich den Jesuiten zugesprochen. Einer der ausschlaggebenden Gründe hierfür scheint die finanzielle Ausstattung des Ordens gewesen zu sein: Während die Franziskaner für Expeditionen erst um Gelder werben mussten, verfügten die Jesuiten über eigene regelmäßige Einkünfte, mit denen sie missionarische Unternehmungen selbst finanzieren konnten (Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 74f).

⁶³ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 43f. Bei der so genannten *mita* handelte es sich um ein System der temporären Einziehung von Arbeitskräften, das zur Zeit der Inkaherrschaft im Andenraum genutzt wurde. Die Arbeiter wurden im Rotationssystem von den verschiedenen lokalen Bevölkerungsgruppen eingezogen und nur für bestimmte Arbeiten eingesetzt, so etwa die Bewirtschaftung der inkaischen Tempelländereien oder der Bau von Straßen und Raststationen. Die Spanier knüpften an dieses System an, insbesondere um Arbeitskräfte für den Bergbau in Potosí und Huancavélica zu rekrutieren (Vgl. U. Dyckerhoff, *Die Geschichte der Indianer bis zur Conquista. Unter Mitarbeit von Barbara Göbel*, und J. R. Fisher/H. Pietschmann, *Wirtschaft, Handel, Geldwesen, Fiskus und Verkehr*, beide in: Bernecker, W. L. u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 180f, 430).

andererseits der *corregidor* von Jauja ihrer Arbeit entgegenstellte, (womöglich aufgrund des Vorschlags von Como, seinen Einflussbereich zu verringern).⁶⁴

Im April 1687 plante der Häuptling von Chavini einen Hinterhalt, um die Missionare zu töten, was ihm jedoch nicht gelang, da der Plan vor seiner Durchführung aufgedeckt wurde. Viele Indianer flohen aus der Mission, da sie die Bedrohung durch die Anhänger des Häuptlings fürchteten. Biedma beschloss, trotz der gefährlichen Situation, die Arbeiten zur Instandsetzung des Weges nach San Luis de Perené fortzusetzen. Er bat, man möge ihm zu seinem Schutz mehrere Panataguas-Indianer schicken, die als gute Schützen galten.⁶⁵ Im Juli 1687 befand sich Biedmas Gruppe schließlich in San Luis und begann noch im selben Monat flussabwärts zu fahren. Nach acht Tagen Fahrt gerieten sie in einen Hinterhalt der Piros und Simirinches. Biedma und alle seine Begleiter kamen dabei ums Leben.⁶⁶

Die Nachricht von diesem Vorfall gelangte durch Indianer, die zum Salztransport zwischen dem Landesinneren und dem Cerro de la Sal unterwegs waren, innerhalb weniger Wochen nach Tarma. Er bedeutete einen schweren Rückschlag für die Franziskaner und vor allem für die missionarischen Pläne Comos, denn der Orden hatte den Großteil der Mönche verloren, die unter den Campas und Cunibos arbeiteten und ihre indigenen Sprachen beherrschten. In den Jahren nach Biedmas Tod verzichteten die Franziskaner auf Expeditionen. 1693 richteten sie sich erneut in Quimiri und am Cerro de la Sal ein, doch kam es 1694 wieder zu einem indigenen Aufstand, dem vier Franziskaner zum Opfer fielen. 1697 verfügten die Ordensoberen den endgültigen Rückzug aus dem Gebiet, sodass auch die in Quimiri befindlichen Glocken und Kultusgegenstände von dort nach Huancabamba gebracht wurden, das 1689 den Franziskanern als Pfarrgemeinde zugesprochen worden war.⁶⁷

c) Biedmas missionarische Strategie

In der vorangegangenen Zusammenfassung der missionarischen Unternehmungen Manuel Biedmas haben bereits ein paar Aspekte Erwähnung gefunden, die nun in diesem Abschnitt genauer untersucht werden sollen. Zunächst fällt ein wiederkehrendes Muster bei den Begegnungen Biedmas mit ihm noch nicht bekannten indigenen Gruppen auf: Nach der Begrüßung und der Übergabe von Metallwerkzeugen als Geschenke an die ranghöchsten Indianer einer Gruppe und nachdem diese gegenüber Biedma eine Einladung aussprechen und/oder um die Entsendung von Missionaren bitten,⁶⁸ verlangt Biedma von den Indianern, dass sie in ihren Territorien Felder anlegen, um Nahrungspflanzen in größeren Mengen zu kultivieren. Aus franziskanischer Sicht war dies eine unabdingbare Voraussetzung für die Gründung von Missionen. Eine erhöhte Produktion von Nahrungsmitteln war erforderlich, um

⁶⁴ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 44f.

⁶⁵ Vgl. Biedma an Como. Sonomoro, 22.4.1687, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 162f.

⁶⁶ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 45.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 45, 48f.

⁶⁸ Wie sehr sich die Franziskaner der Bedeutung der Metallwerkzeuge für die Indianer der Montaña bewusst waren, lässt sich auch daran erkennen, dass sie Schmiede für ihre Missionsdörfer rekrutierten, um die von den Indianern begehrten Werkzeuge herzustellen. Siehe hierzu beispielsweise folgende Stelle aus einem Brief Biedmas: „Tambien se ofrece abisar a V[uestra] R[evereniddi]ma q[ue] el herrero se fue, y si se hallara algun oficial q[ue] fuera soltero y un oficial carpintero de ribera para hacer embarcaciones son muy nescessarios“ (Biedma an Como. Sonomoro, 13.4.1687, fol. 160).

denjenigen Indianern, die einwilligen würden, in ein Dorf nach spanisch-kreolischem Vorbild zu ziehen, eine Grundlage zu ihrer eigenen Versorgung zu schaffen; andernfalls könnte die durch ein derartiges Dorf entstandene höhere Bevölkerungsdichte nicht aufrecht erhalten werden. Biedma sah in der dazu notwendigen konstanten Feldarbeit zudem ein Mittel, mit dem die Indianer bezeugen konnten, dass sie die Errichtung einer Mission aufrichtig wünschten.⁶⁹ Vor dem Kontakt mit den Europäern beruhte die Subsistenzwirtschaft der indigenen Ethnien der Montaña auf der Jagd, dem Fischfang und dem Gartenbau. Die Bedeutung dieser drei Tätigkeiten variierte jeweils nach den konkreten topographischen Gegebenheiten und zum Teil auch nach den technischen Voraussetzungen der verschiedenen Ethnien. Autochthone Feldfrüchte von allgemeiner Verbreitung waren süßer Maniok, Süßkartoffeln, Erdnüsse, Kürbisse, Bohnen, Papayas und Gurken; außerdem nutzten sie verschiedene Palmenarten. Der Kontakt mit den Missionaren und die Verbreitung von Eisenwerkzeugen veränderte die Subsistenzwirtschaft nachhaltig, da der Gartenbau erleichtert wurde. Die Nutzung der Eisenaxt vereinfachte den Brandrodungsfeldbau und führte dazu, dass zunehmend Koch- und Obstbananen sowie Yams und Zuckerrohr aus dem Gebiet des tropischen Regenwalds eingeführt wurden. Maniok wurde dagegen vernachlässigt und häufig nur noch zur Herstellung von Chicha angebaut.⁷⁰ Ob und in welchem Maße die Einführung von Eisenäxten und Macheten unter den Indianern der Montaña zur Produktion von Überschüssen geführt hat, ist wohl kaum zu festzustellen. Tatsache bleibt, dass die schon durch frühere Kontakte mit den Europäern und ihren Werkzeugen eingeleitete Veränderung der Subsistenzwirtschaft nicht die Mengen an Nahrungsmitteln hervorbrachte, die von den Missionaren für die Errichtung einer Mission als notwendig erachtet wurden, sodass sie auf eine Erhöhung der Produktion drängten, stets mit dem Ziel der „Reduktion“ der indigenen Bevölkerung vor Augen.

Wie bereits im dritten Kapitel ausgeführt wurde, oblag die Organisation der hierzu notwendigen Umsiedlungen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert im Verantwortungsbereich der Missionare. Im Falle Biedmas lässt sich erkennen, dass er nicht nur einzelne Missionsdörfer plante, sondern dabei auch stets auf ihre Verknüpfung im Rahmen eines Missionsnetzes bedacht war. Jedes Jahr wurden Arbeiten unternommen, die das Anlegen von Wegen und Brücken oder ihre Instandsetzung zum Ziel hatten, um die Verbindungen zwischen den Missionsdörfern aufrechtzuerhalten. Biedma selbst leitete diese Arbeiten oft an: „Oy salgo con todos los de este pueblo q[ue] son hasta 24 a aderesar y abrir el camino lo q[ue] se a derrumbado y serrado, para no tener tanto al verano q[ue] ai mucho q[ue] haçer [...]“.⁷¹ Die Wichtigkeit der

⁶⁹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 66.

⁷⁰ Vgl. J. H. Steward, *Tribes of the Montana: An Introduction*, in: ders. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes. Washington 1948, S. 515-517.

⁷¹ Biedma an Como. Andamarca, 29.3.1686, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 140. Biedma versuchte, diese Arbeiten gleichmäßig auf verschiedene indigene Gruppen der Region zu verteilen, wie das folgende Zitat zeigt, in dem er Vergünstigungen für diejenigen vorschlägt, die bereits viel gearbeitet haben, und gesetzliche Erlasse von Seiten des Vizekönigs erbittet, um noch nicht oder nur eingeschränkt tributpflichtige Indianer für diese Arbeiten heranzuziehen: „[...] es preciso q[ue] V[uestra] R[everendissi]ma pida se renuebe una probiçion q[ue] dio el Ex[celentissi]mo s[eñor] conde del castellar para q[ue] acudiesen todos los Yndios de estas fronteras a abrir y aderesar los caminos y para q[ue] esto tubiera mejor forma con mas gente fuera bueno sacar una probiçion de reduccion de los Yndios de comas y de Andamarca con algunos aprietos, y fuera serviçio g[ran]de al Rey, porq[ue] dichos Yndios no pagan mita de Guancabelica, ni mas q[ue] el tributo, y muchos viven en el valle de Xauxa gosando estos fueros, y se podía mandar, q[ue] los q[ue] no quisiesen asistir en esta frontera pagasen la mita d[ic]ha como los del valle, y a estos de Andamarca por lo mucho q[ue] an trabajado y

Verbindung der einzelnen Dörfer wird unter anderem in seinem Bericht an den Vizekönig von Peru, Melchor de Navarra y Rocafull (1681-1689), deutlich:

„[...] se determinó que el padre predicador fray Francisco Izquierdo fuese a Quimiri, donde asistía el padre predicador Alonso Robles, presidente de la conversión, para disponer la fundación que se había de hacer entre Quimiri y Santa Cruz del Espíritu Santo (de Sonomoro), de la mucha gente que dicho religioso había visto por aquella parte cuando vino del Cerro de la Sal; *porque unidos nos pudiésemos dar las manos en la salvación de tantas almas y fuese una la conversión socorrida de dos puertas, por donde se pudiese amparar.*“⁷²

Die Verbindung der Missionen miteinander war wichtig, um im Falle von indigenen Aufständen möglichst rasch von den anderen Missionen aus Hilfe leisten zu können. Dazu empfahl es sich außerdem, die Dörfer in nicht allzu großen Abständen voneinander zu errichten:

„Siempre he entendido q[ue] lo principal es radicar los fundam[en]tos para gosar segura la estabilidad y especialm[en]te entre Barbaros es nescessario fundar con forma q[ue] facilite el recurso y abisos a lo q[ue] pueda suceder, q[ue] asi se pone freno a su audacia.“⁷³

Biedma verweist in diesem Zusammenhang auf die Geschichte der franziskanischen Missionen unter den Panataguas-Indianern, in denen „die Barbaren“ keinen Aufstand wagten, weil sie sich in unmittelbarer Nähe zu den übrigen Dörfern befanden. Demgegenüber waren die weiter östlich gelegenen Missionen bei den Callisecas (Shipibos) zu weit voneinander und von den Panataguas-Missionen entfernt, als dass man rechtzeitig gegen einen Aufstand der Indianer hätte einschreiten können, um das Schlimmste zu verhindern:

„Bien se experimento a sus principios en Panataguas y no tubo logro el atrevim[ien]to de los Barbaros porq[ue] la sercania de las fundaciones acudia con vriedad al reparo; y en Callisecas no se pudo remediar q[ue] mataron cinco relig[ios]os y veintitantos hombres por aber fundado tan adentro q[ue] distaban mas de quince, o veinte dias de Panataguas, de donde no era facil el recurrso, y los q[ue] quisieron solicitarle, murieron en el camino de hambre porq[ue] en tanta distançia no abia recurso ni fundacion“⁷⁴

Die Erfahrung zeige, so Biedma, dass „der Barbar“ sich von seiner Wildheit zum Töten der Missionare verleiten lasse, sobald er bemerke, dass diese schlecht geschützt seien: „[...] se tiene por experiencia q[ue] en reconociendo el Barbaro mal seguras las espaldas de los ministros toma brios su ferocidad para hallar su perdicion en su atrevim[ien]to“.⁷⁵ Eine nähere Charakterisierung der Indianer der Montaña gibt Biedma in seinem Bericht an den Vizekönig:

se alentasen para lo q[ue] tienen q[ue] trabajar se les saq[ue] el q[ue] gosen los fueros de fronterisos, o se les reserbe el tributo o algun premio q[ue] los ferborise y establezca su asistencia y trabajo“ (Ebd.).

⁷² Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata. 1682, S. 122; Hervorh. M. S.

⁷³ Biedma an Como. Andamarca, 29.3.1686, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 139.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd. Biedma führt sogleich noch ein weiteres Beispiel zum Beweis an: „Así sucedio también por Quimiri en tiempo del Ex[celentissi]mo s[eñor] conde del castellar q[ue] tan florida llebaba con su ardiente zelo los principios de aquella conv[er]sion y por aberse entrado a fundar la tierra adentro, sin reparo no defensa alguna, ni una voca de fuego para espantar se atrebieron a conseguir los Yndios su eterna perdicion matando a los ministros“ (Ebd.).

„[...] [los religiosos] vivían entre bárbaros, donde no hay hora segura y siempre se vive en zozobra, en riesgos, en peligros; porque ni firmeza, ni lealtad, ni amistad hay en aquellas fieras racionales, que suelen, aun los que se muestran más amorosos hijos y más leales amigos, convertirse en venenosas sierpes.“⁷⁶

Diese Beschreibung macht deutlich, dass die Indianer der Montaña für Manuel Biedma „Barbaren“ waren, die praktisch jeder Spur vernunftgemäßer menschlicher Lebensweise entbehrten. Er scheint das Schema des Jesuiten José de Acosta vor Augen gehabt zu haben, der die Nichtchristen in drei Kategorien von „Barbaren“ unterteilt hatte, von denen die Inka aufgrund ihrer gesellschaftlichen Ordnung mit Gesetzen und einem funktionierenden Gemeinwesen immerhin der mittleren Kategorie zugeordnet worden waren. Demgegenüber hatte Acosta die indigenen Völker, die zum Teil nur halbsesshaft waren, kaum Kleidung trugen und durch ein niedriges Niveau sozialer Differenzierung gekennzeichnet waren, in die Nähe wilder Tiere gerückt.⁷⁷ Acostas Einschätzung der Menschen dieser dritten und untersten Kategorie wurde vom Großteil der spanisch-kreolischen Gesellschaft in den beiden Vizekönigreichen geteilt. Der von Biedma gebrauchte Begriff „fieras racionales“ war lediglich eine von zahlreichen Umschreibungen, mit denen Spanier und Kreolen auf Indianer Bezug nahmen, die sie dieser Kategorie zuordneten.⁷⁸ Angesichts der Tatsache, dass Biedma diese Zuordnung ebenfalls vornahm, verwundert es nicht, dass er die Präsenz spanischer Soldaten in den Missionen für unabdingbar hielt und kleinere Kontingente für Expeditionen anforderte; so auch, als er für den Sommer 1686 die franziskanische Niederlassung in San Miguel de los Cunibos am Ucayali plante:

„ [...] para q[ue] en los principios se repare con fundamentos solidos la estabilidad de una conv[er]sion tan g[ran]de como la q[ue] ofrece el S[eñ]or por esta puerta [...] para esto era nesc[essari]o q[ue] su Ex[celenci]a nombrase un capitan q[ue] con dies u doce hombres hiciese escolta.“⁷⁹

Zu diesem Zeitpunkt war Biedmas Interesse von den Campa-Indianern, die zwischen Quimiri, dem Río Perené und Andamarca lebten, abgerückt, da er zu der Überzeugung gelangt war, dass es sich bei diesem Gebiet nicht um einen Teil des angeblich existierenden Königreiches Enim handelte, und hatte sich zum Ucayali hinverlagert, wo die Franziskaner 1685 ein großes Dorf der Cunibos entdeckt hatten. Der Weg dorthin führte für die Franziskaner jedoch durch das Gebiet der Campa und musste mit Stützpunkten versehen werden, um die Versorgung der Reisenden bis zu ihrer Einschiffung auf einem der großen Flüsse zu gewährleisten. San Buenaventura de Sonomoro, das in etwa drei bis vier Tagen Entfernung von Andamarca lag, war in Biedmas Planung der erste bereits bestehende Stützpunkt. Die Strecke von San Buenaventura bis San Luis de Perené, dem Hafen am Zusammenfluss des Ene und des Perenés, erschien Biedma jedoch zu weit, sodass er auf halbem Weg eine weitere Mission zu errichtete. Der Hafen selbst sollte als Versorgungs- und Fluchtpunkt für die am Ucayali zu errichtenden Missionen dienen.⁸⁰ Es blieb jedoch die Gefahr möglicher Aufstände von Seiten der Campa, und Biedma stellte Überlegungen an, wie die Indianer

⁷⁶ Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata. 1682, S. 144.

⁷⁷ Zu Acostas Unterscheidung verschiedener Typen von Barbaren siehe Kapitel 2, Abschnitt a) „Orés Indianerbild“ dieser Arbeit.

⁷⁸ Vgl. P. Borges (O.F.M.), *Misión y Civilización en América*. Madrid 1987, S. 47f.

⁷⁹ Biedma an Como. Comas, 23.12.1685, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 135.

⁸⁰ Vgl. Biedma an Como. Andamarca, 29.3.1686, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 139f.

auf Dauer zu friedfertigen Christen gemacht werden könnten, um dergestalt über einen sicheren Weg durch ihr Territorium zu verfügen. Im Cerro de la Sal, der natürlichen Salzlagerstätte, von der die indigene Bevölkerung einer ganzen Region mit Salz versorgt wurde, sah Biedma den Schlüssel zur Absicherung der franziskanischen Unternehmungen:

„El medio q[ue] yo hallo muy facil para recoger no solo las almas q[ue] tenemos reconosidas por d[ic]hos lugares, sino muchas y q[ue] asegurara la conv[ersi]on conserbando los Ministros y N[uest]ra S[an]ta Ley, era q[ue] se cogiesse el cerro de la sal por parte del Rey, o q[ue] se diese a algun particular por conquista, o por encomienda (pues tantas veces an muerto a N[uestr]os Relig[ios]os por aquella parte) y situandose con gente española, no se diese, ni permitiesse sacar sal a los Infieles, sino llebasen papel de nosotros los ministros de por aca, y los demas de aquellos parages, q[ue] se situasen en Pueblos serca a donde el ministro q[ue] tubiesen los españoles les pudiera acudir con el pasto espiritual; parece q[ue] de esta suerte, o abian de pereçer, o juntarse adonde les señalasemos conveniente; y vivieran siempre rendidos.“⁸¹

Sein Vorschlag bestand also darin, das Gebiet des Cerro de la Sal unter spanische Aufsicht zu stellen –sei es nun von staatlicher Seite als Land der Krone oder als *encomienda* eines Privatmannes– und über die dort anzusiedelnden Spanier oder Beamten den Salzabbau zu kontrollieren: Nur denjenigen Indianer, die einen schriftlichen Ausweis der Franziskaner mit sich führten, sollte erlaubt werden, am Cerro Salz zu fördern. Dies würde, so Biedma, die Indianer unterwürfig machen. Biedma verwies in seinen Briefen an den franziskanischen Generalkommissar für Peru, Fray Félix de Como, immer wieder auf den Erfolg, den die Umsetzung seines Plans zur Kontrolle des Cerro de la Sal nach sich zöge,⁸² und beschrieb außerdem, wie er sich die den Indianern auszustellenden Papiere und deren Kontrolle vorstellte:

„Lo q[ue] se me ofrece para la estabilidad y permanençia es q[ue] V[uestra] R[everendissi]ma aplique todo su zelo en q[ue] se coja aquel sitio y q[ue] no le permita sacar sal sino es a los q[ue] de aca dentro llebaren papel, y se debe advertir a los q[ue] dieren los papeles pongan los nombres y q[uan]tos yndios ban porq[ue] no se alleguen otros delos foragidos, q[ue] de esta suerte en vreve tiempo se reduciran a poblado todos [...]“⁸³

⁸¹ Ebd., fol. 140.

⁸² So auch in den Briefen vom 23.12.1685 aus Comas (fol. 135), vom 13.4.1687 aus Sonomoro (fol. 160) und in dem vom 22.4.1687 aus San Buenaventura (fol. 162); alle in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39. Die Inbesitznahme des Cerro de la Sal durch Spanier war indessen nicht der einzige Vorschlag, den Biedma zur Kontrolle der Region gemacht hatte. So beschrieb er bereits 1682 in seinem Bericht an den Vizekönig, dass es sich anbiete, einen befestigten Stützpunkt auf einer bestimmten Insel am Zusammenfluss des Río Ene und des Perené zu errichten: „Este día pasamos en balsas a ver el río de Perené, que entra en Eni como se ha dicho a mano izquierda mirando al norte a donde corren sus aguas; topamos alguna gente en una hermosa isla verdaderamente deliciosa de arboleda, capaz, alta y segura para una fundación o presidio, que con solo apoderarse de este paraje se rindiera toda la tierra, porque es la puerta y llave de todo el gentío que hay a la otra banda de la cordillera, porque por este boquerón de la cordillera y ríos es todo el trajín y comercio, así de sal del cerro dicho a los principios como de la sal cocida de cochass que llevan de otras partes, y todas las herramientas y cosas que les pueden entrar de acá, fuera por cuantas bocas y entradas hay desde Apurímac hasta el Cerro de la Sal dicho, que son muchas y todas con sus arroyos y ríos van a dar a Eni y han de pasar por dicha isla“ (Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marqués de la Palata. 1682, S. 134).

⁸³ Biedma an Como. San Buenaventura, 22.4.1687, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 162.

Ebenso klare Vorstellungen hatte er in Bezug auf die Art und Weise, in der die Krone den Cerro de la Sal für sich einnehmen sollte: „[...] la gente de aquellos parages debia ser conquistada y encomendada [...]“, denn, so Biedma:

„[...] sobre la opinion de Aristoteles, que asienta puede qualquier Principe reducir por fuerça a poblado semejante gente q[ue] vive esparcida solo porq[ue] gossen de la vida sociable y racional en q[ue] Dios los crio [...]“⁸⁴

Biedma beruft sich also auf Aristoteles, um zu erklären, weshalb es rechtmäßig sei, die Indianer des Cerro de la Sal gewaltsam zu unterwerfen. Damit greift er ein Argument auf, das bereits im Jahrhundert zuvor eine Rolle in der spanischen Kontroverse über die rechtmäßige Art und Weise der Verbreitung des christlichen Glaubens in der Neuen Welt gespielt hatte. 1511 hatte der Dominikaner Antonio de Montesinos in seiner Weihnachtspredigt die spanischen Siedler auf La Española wegen der Misshandlung der Indianer kritisiert und damit den Anstoß zur Debatte gegeben. Die Dominikaner stellten in den nachfolgenden Jahrzehnten mit Bartolomé de las Casas auch den wichtigsten Exponenten auf der Seite der Fürsprecher der Indianer. Den Verteidigern der Rechte der indigenen Bevölkerung standen die spanischen Kolonisten, vor allem die *encomenderos*, gegenüber, die auf die Arbeitskraft der Indianer angewiesen waren. Die spanische Krone versuchte auf beide Seiten einzugehen, indem sie einerseits Gesetze zum Schutz der Indianer erließ und andererseits deren Verpflichtung zur Abgabe von Tributen an die *encomenderos* aufrechterhielt. Im Jahr 1550 rief schließlich der spanische König Karl V. eine aus Juristen und Theologen bestehende Kommission im Dominikanerkloster San Pablo in Valladolid ein, vor der Las Casas und der spanische Theologe, Philosoph, Jurist und Chronist Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) getrennt voneinander ihre jeweiligen Positionen in der Streitfrage vortrugen. Beide befürworteten letztlich die Verbreitung des christlichen Glaubens in der Neuen Welt, doch während dies nach Sepúlvedas Ansicht mit Waffengewalt geschehen durfte, kam für Las Casas nur eine friedliche Evangelisierung unter Zustimmung der Indianer infrage. Sepúlveda gründete seine Schlussfolgerung im Wesentlichen auf vier Argumente: Zum einen handele es sich beim Kampf gegen die Indianer um einen gerechten Krieg, da die Indianer „Barbaren“ seien. Zum anderen hätten sich die Indianer schwerster Sünden gegen das Naturgesetz schuldig gemacht. Drittens seien alle Menschen durch das Naturgesetz verpflichtet, ihr Mögliches zu tun, um den Tod unschuldiger Menschen zu verhindern (womit er auf die Menschenopfer der Azteken Bezug nahm), und schließlich sei es nach natürlichem und göttlichem Recht notwendig, die Menschen, die auf einem schlechten Weg sind, nötigenfalls auch gegen ihren Willen zu korrigieren und zum Heil zu führen. Auch wenn Sepúlveda in diesem Zusammenhang nicht hauptsächlich mit Aristoteles argumentiert, sondern vor allem auf die Heilige Schrift, die Kirchenväter und historische Belege zurückgreift, beruht seine Rechtfertigung der Unterwerfung der indigenen Völker letztlich auf ihrer Einstufung als „Barbaren“, wodurch sie vor dem Hintergrund der Lektüre Aristoteles' als *servi* von Natur aus gelten können, die sich die Spanier vollkommen rechtmäßig untertan machen dürfen, (wohlgemerkt nur mit dem Ziel, sie zunächst in eine naturrechtliche und schließlich christliche Ordnung und Lebensweise zu überführen). Im Nachklang der „Disputation von Valladolid“ befand der Indienrat 1554, dass die *conquistas* vor allem aufgrund der Schwierigkeit, die dabei begangenen Missbräuche zu

⁸⁴ Biedma an Como. Comas, 23.12.1685, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 135.

rechtfertigen, eine große Gefahr für das Seelenheil seiner Majestät bedeuteten. Da es zur Zeit Karls V. keine deutlichere Stellungnahme gab, ging der Streit weiter. Philipp II. erließ 1556 ein Dekret zur Festschreibung der *encomiendas* als zeitlich unbegrenzte Konzessionen für ihre Inhaber und deren Nachkommen, da ihm im Gegenzug einmalige Zahlungen von Seiten der *encomenderos* für den Staatshaushalt in Aussicht gestellt wurden, doch verbot (wie in Kapitel 3 näher ausgeführt wurde) er 1573 die *conquistas*. Obgleich Papst Paul III. (1534-1549) 1537 mit der Bulle *Sublimis Deus* die Einheit des Menschengeschlechts und die Vernunft- und Glaubensfähigkeit der Indianer bekräftigt hatte –eine Feststellung, die auch in das amerikanische Recht der spanischen Krone aufgenommen wurde–, etablierte sich in der Praxis eine paternalistische Bevormundung der Indianer durch die Spanier.⁸⁵ José de Acosta führte in *De procuranda indorum salute* (1588) aus, dass Indianer und Spanier gleichermaßen Untertanen des spanischen Königs seien, bezog sich aber zudem explizit auf Aristoteles, dem zufolge es nur natürlich sei, dass es Menschen gebe, die zum Arbeiten bestimmt seien, und andere, denen Führungsaufgaben zufielen, wobei immer auf das Wohl beider Seiten zu achten sei.⁸⁶

Manuel Biedma wird die Debatte zweifelsohne gekannt haben. Mit seinem Verweis auf Aristoteles folgt er in jenem Fall der Argumentation Sepúlvedas. Was nun Aristoteles betrifft, so finden sich in seiner *Politik* in der Tat Überlegungen zur Wesensart des Sklaven, den er als natürlichen Bestandteil menschlicher Gemeinschaften auffasst. So wie es von Natur aus das Männliche und das Weibliche gebe, existierten von Natur aus auch dasjenige, das zum Regieren bestimmt sei, und dasjenige, das zum Regiertwerden bestimmt sei. Da nun weder das Männliche noch das Weibliche in der Lage seien, allein zu bestehen, müssten sie sich zum Zweck der Fortpflanzung zusammenschließen, und in derselben Art und Weise seien auch das von Natur Regierende und das von Natur Regierte aufeinander angewiesen zum beiderseitigen Lebenserhalt.⁸⁷ Angesichts der Tatsache, dass es manche Menschen gebe, deren Aufgabe offenkundig im Gebrauch ihrer körperlichen Kräfte liege, könne man diese als Sklaven von Natur aus bezeichnen, für die es besser sei, wenn sie von jemandem, der dazu im Stande ist, regiert würden. In diesem Sinne sei der Nutzen der Sklaven dem der Haustiere sehr ähnlich.⁸⁸ Und schließlich erklärt Aristoteles auch, dass es rechtens sei, die Kriegskunst

⁸⁵ Vgl. H. Pietschmann, *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*, in: Wolfgang, R. (Hrsg.), *Humanismus und Neue Welt*. Weinheim 1987, S. 151, 157-163. Siehe außerdem die Einleitung von M. Delgado in der deutschsprachigen Ausgabe der Unterlagen der „Disputation von Valladolid“ in: Bartolomé de las Casas (O.P.), *Werkauswahl*. Hrsg. von Mariano Delgado. Bd. 1 *Missionstheologische Schriften*. Studien von Horst Pietschmann und Michael Sievernich S.J. Übers. von Bruno Pockrandt und Henrik Wels. Paderborn u. a. 1994, S. 337-346. Der Zustand des *servus* war für Sepúlveda kein festgeschriebenes Schicksal, sondern nur bis zur Annahme der christlichen Ordnung gültig. Sepúlvedas Gebrauch des Begriffs *servus* lässt Spielraum für Interpretationen: Seine Gegner übersetzten ihn mit „Sklave“, während andere ihn mit „Diener“ oder „Unfreier“ im Sinne der europäischen Feudalordnung übersetzten (Vgl. H. Pietschmann, *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität?*, S. 163).

Der bereits in der „Disputation von Valladolid“ deutliche Einfluss, den Geistliche als Berater für weltliche Angelegenheiten ausübten, blieb auch im 17. Jahrhundert für die spanische Habsburgermonarchie charakteristisch (Vgl. F. Negredo del Cerro, *La teologización de la política. Confesores, valido y gobierno de la Monarquía en tiempos de Calderón*, in: Alcalá-Zamora, J./Belenguer, E. (Hrsg.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Vol. I. Madrid 2001, S. 707-724).

⁸⁶ J. de Acosta (S.J.), *De procuranda indorum salute*, III,17/S. 516.

⁸⁷ Vgl. Aristoteles, *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von Wolfgang Kullmann. Reinbek bei Hamburg 2003, I,2 1252a.

⁸⁸ Vgl. ebd., I,5 1254b.

gegen Menschen anzuwenden, die von Natur aus zum Regiertwerden bestimmt seien.⁸⁹ Ebenso hatte Aristoteles im ersten Buch der Politik erklärt, dass Barbaren und Sklaven von Natur aus dasselbe seien.⁹⁰ Bei dieser Einschätzung handelt es sich um eine zu seiner Zeit weit verbreitete volkstümliche Vorstellung der Griechen, die sich selbst zum Herrschen bestimmt sahen und meinten, Barbaren seien von Natur aus zur Sklaverei geboren. Es wird allerdings angenommen, dass sich Aristoteles' Verhältnis zu den Barbaren später wandelte.⁹¹

Wohin auch immer diese Wandlung Aristoteles geführt haben mag, offenkundig ist, dass die Erwägungen über Sklaven und Barbaren in seiner *Politik* den Befürwortern der gewaltsamen Unterwerfung der Indianer in Amerika ein wichtiges Argument lieferten und dass Manuel Biedma einer derjenigen war, die es aufgriffen. Davon abgesehen scheint es bemerkenswert, dass Biedma so freimütig von *conquistar* spricht, da die Verordnungen von 1573 den Begriff vermieden und stattdessen *pacificación* als Bezeichnung etabliert hatten.⁹² Er spricht sich damit offen für die Anwendung militärischer Gewalt aus. Auch an anderer Stelle lässt er erkennen, dass er drastische Maßnahmen in der Montaña für angemessen hielt, wie etwa bei der „Reduzierung“ der dort lebenden Indianer:

„Lo otro es nesc[essari]o Ministros de espiritu y robustez q[ue] se dediquen a yr con algunos hombres y sacandolos de las quebradas y montes y quemarles las casas para q[ue] no tengan tanta facilidad de bolberse [...]“⁹³

Die hier empfohlene Vorgehensweise scheint zeitweilig durchaus umstritten gewesen zu sein, fand jedoch einen prominenten Befürworter in dem spanischen Theologen Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), der ab 1654 den Bischofssitz von Quito innehatte und in diesem Amt den so genannten *Itinerario para parrocos de Indios* (1668) verfasste. Darin bot er den Priestern indigener Pfarrgemeinden einerseits ein theoretisches Fundament für ihre Arbeit und andererseits zahlreiche praktische Ratschläge für charakteristische Probleme ihrer Tätigkeit. Unter anderem findet sich dort ein Abschnitt, in dem Peña Montenegro die Frage „Si será pecado quemar las casas de los indios que habitan en los montes, para que se reduzcan a vivir en pueblos fundados“ erörtert. Er sieht darin keine Sünde und begründet dies damit, dass es gewissermaßen die Pflicht eines jeden Fürsten sei, dafür zu sorgen, dass seine Untertanen mit „policia“ leben.⁹⁴ Das Werk war seinerzeit sehr populär, wovon mehrere Auflagen des 17. und 18. Jahrhunderts zeugen, und galt auch noch gegen Ende 18. Jahrhunderts als wichtiges Standardwerk für Priester indigener Pfarrgemeinden.⁹⁵

⁸⁹ Vgl. ebd., I,8 1256b. „Man muß nämlich die Kriegskunst anwenden, sowohl gegen die wilden Tiere als auch gegen die diejenigen, welche durch die Natur zum Regiertwerden (*archesthai*) bestimmt sind und dies doch nicht wollen, so daß diese Art von Krieg von Natur gerecht ist.“ (Ebd., S. 60).

⁹⁰ Vgl. ebd., I,2 1252b.

⁹¹ Vgl. RAC, Supplement-Band I: Aaron - Biographie II, S. 823.

⁹² Vgl. M. Milagros del Vas Mingo, *Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias*, S. 84. Siehe hierzu auch den letzten Abschnitt im vorigen Kapitel dieser Arbeit, in dem die durch diese Verordnungen hervorgerufenen Veränderungen ausführlicher besprochen wurden.

⁹³ Biedma an Como. Andamarca, 29.3.1686, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 140.

⁹⁴ A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*. Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoveros y F. Maseda. 2 Bde. Madrid 1995-1996, Lib. II, Trat. I, Sec. IX/S. 403f.

⁹⁵ Vgl. I. Gareis, *Peña Montenegro, Alonso de la (1596-1687)*, in: Pillsbury, J. (Hrsg.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies 1530-1900*. Vol. III, M-Z. Norman 2008, S. 503. Der *Itinerario para párrocos de indios* enthält fünf Bücher, die wiederum in *tratados* und *secciones*

In Biedmas Vorschlag, das Gebiet des Cerro de la Sal einem Spanier als *encomienda* zu übergeben, scheint das Vorbild der franziskanischen Missions- und Seelsorgearbeit in den Hochanden zu stecken, bei der seine Ordensbrüder auf die Zusammenarbeit mit den *encomenderos* bauen konnten. Der Vorschlag fällt jedoch in eine Zeit, in der die *encomienda* allmählich zum Auslaufmodell wurde, denn die Politik der spanischen Krone tendierte in der Folgezeit dazu, die bestehenden *encomiendas* nicht erneut zu vergeben, um die frei gewordenen Ländereien ihrem direkten Zugriff zu unterstellen – letztlich eine Maßnahme staatlicher Zentralisierung. 1718/20 wurden entsprechende Dekrete erlassen, auch wenn sich der spanische König 1687 angesichts problematischer Staatsfinanzen noch damit begnügt hatte, zeitlich begrenzte Abgaben von den Erträgen der *encomenderos* zu verlangen.⁹⁶

Biedma empfahl also ein Mittel, das er selbst höchstwahrscheinlich als probat erachtete, das für die spanische Krone aber schon bald als obsolet gelten sollte. Die konkreten Bedingungen für die Ansiedlung von Spaniern am Cerro de la Sal scheinen ihm indessen weniger wichtig gewesen zu sein, da er sich auch andere Modelle vorstellen konnte. Ihm kam es vor allem darauf, überhaupt spanische Siedler für dauerhafte Niederlassungen zu gewinnen, da sich die Soldaten, die zum Schutz der Missionare angeworben wurden, eben nur zeitweilig in der Montaña befanden:

„[...] ademas del obrar y poca permanençia q[ue] comunmente suele tener esto de soldados, trate yo con su Ex[celenci]a en otra ocaçion, q[ue] seria de mas permanençia, q[ue] se procurase situar en estos prinçipios con algunos Españoles que quisiesen fundar algunas haciendas, o de asucar, o de cacao o tabaco, q[ue] en teniendo raices se aseguraban, y desde sus haçiendas sin vivir con Ministros e Ynfieles, fueran terror de estos y resguardo de los otros.“⁹⁷

Da es den Franziskanern nicht gelungen zu sein scheint, Spanier für besagtes Unterfangen zu gewinnen, machte Biedma ein Jahr später den Vorschlag, bereits christianisierte Indianer aus der Provinz Panataguas zum Schutz der Missionare in das Gebiet der Campa zu bringen:

„Tambien para escusar gastos de soldados y contingençias de desampararnos (q[ue] oy se querian ir quatro de seis q[ue] nos asisten) se me ofreçe q[ue] V[uestra] R[everendissi]ma mandase traer doçe familias de los Yndios de Panataguas q[ue] ya son soldados lindos tiradores de escopeta y q[ue] fuesen de los balseros y canoeros, son seguros y finos, grandes rastreadores de caminos, y en ellos tengan los relig[ios]os cargeros y soldados. Con solo quatro o seis q[ue] se quedaban con los relig[ios]os en Callisecas con ser la naçion q[ue] es, temblaban y respetaban.“⁹⁸

unterteilt sind. Das erste Buch behandelt formelle Aspekte und Obliegenheiten des Priesteramtes und nimmt unter anderem Bezug auf die mangelnde Kompetenz vieler Priester in indigenen Sprachen. Das zweite Buch enthält Informationen zu Kultur und Sitten der Indianer, auch zu andiner Religion, wobei Peña Montenegro hier vieles aus früheren Werken anderer Autoren übernimmt und seine Angaben somit recht allgemein sind. Im dritten Buch behandelt er die Spendung der Sakramente und im vierten die Gebote der Kirche und des Naturrechts sowie die Art ihrer Anwendung im Kontext andiner Pfarrgemeinden. Das fünfte und letzte Buch enthält wiederum Ausführungen zu Privilegien kirchlicher Würdenträger und Richtlinien für *visitadores* (Vgl. ebd., S. 503-505).

⁹⁶ Vgl. S. A. Zavala, *La encomienda indiana*, S. 244-254.

⁹⁷ Biedma an Como. Andamarca, 29.3.1686, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 140.

⁹⁸ Biedma an Como. San Buenaventura, 22.4.1687, in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 162.

Diesem Wunsch Biedmas wurde ebenso wenig entsprochen wie seinem Plan, den Cerro de la Sal unter spanische Kontrolle zu stellen, obwohl der franziskanische Generalkommisar für Peru, Fray Félix de Como, von seinem Nutzen überzeugt war:

„[...] el punto de la posesion del Cerro de la Sal ha sido siempre mi dictamen q[ue] era el medio mas oportuno para la conquista espiritual y temporal de tantos Gentiles q[ue] dependen del y si no hubiera sucedido la deposicion del Conde mi s[eño]r es sin duda q[ue] su ex[celenci]a lo hubiera executado [...]“⁹⁹

Bei dem erwähnten Grafen handelte es sich um den Conde de Castellar, der von 1674 bis 1678 das Amt des Vizekönigs in Peru inne hatte. Die Tatsache, dass Como versichert, dieser habe seinen Plan unterstützt, lässt den Schluss zu, dass er überzeugt war, der spätere Vizekönig Melchor de Navarra y Rocafull (1681-1689) werde sich nicht für den Plan gewinnen lassen.¹⁰⁰ Da der Plan nie umgesetzt wurde, lassen sich nur Mutmaßungen über die Wirkung anstellen, die er entfaltet haben könnte. Der franziskanische Historiker Antonine Tibesar vermutet, dass in den Versuchen der Franziskaner, Kontrolle über den Salzabbau zu gewinnen, ein wesentlicher Grund für die häufigen Aufstände von Seiten der indigenen Gruppen bestand.¹⁰¹

Was nun die eigentliche Missionsarbeit in den Dörfern der Montaña anbelangt, so ist eine Reihe von Konstanten auszumachen, die auf die missionarisch-seelsorgerische Praxis der Franziskaner in den indigenen Pfarrgemeinden der Hochanden zurückgehen. Auch in der Montaña betonten sie die äußerliche Erscheinung des Christentums. Biedma schildert beispielsweise, wie die Indianer zu seiner Ankunft im Dorf Diego Tontes Musikinstrumente spielten und Tänze vollführten, er jedoch nicht das Dorf betrat, ohne vorher ein Kruzifix hervorzuholen und dieses an einer Stange zu befestigen. Erst dann führte er mit dem hochehobenen Jesus eine Prozession in das Dorf an, wobei ihm christliche Indianer aus Comas folgten, die seiner Expedition angehörten, und mit denen er gemeinsam das *Te Deum Laudamus* sang. Schließlich gelangte die Prozession an einen zentralen Platz, wo Biedma bei dem Vers *Te ergo quaesumus* auf franziskanische Art niederkniete, dann das Kruzifix aufstellte und die Füße der Jesusfigur küsste, was ihm seine Gefährten gleichtaten, ebenso wie die übrigen christlichen Indianer und schließlich auch die ungläubigen mit ihrem Häuptling. Am Tag darauf wurde an derselben Stelle ein Kreuz aufgestellt.¹⁰² Dieses auch schon von Córdoba y Salinas im Zusammenhang der Panataguas-Missionen erwähnte Aufstellen von Kreuzen war laut Biedma stets eine der ersten Handlungen, die die Missionare vornahmen, sobald sie in ein neues Dorf kamen.¹⁰³

Die Vermittlung von christlichen Texten erfolgte –wie schon in den franziskanisch betreuten Pfarrgemeinden der Hochanden– oft in musikalischer Form: „Aquella noche les enseñamos a todos a cantar el *Alabado*, que aprenden mejor lo que es cantado, porque son muy inclinados al canto y amigos de música [...]“¹⁰⁴ und im Rahmen von regelmäßigen Unterrichtseinheiten, sobald die Bedingungen dafür geschaffen waren wie etwa 1673 in Santa Cruz del Espíritu Santo, dem Dorf Diego Tontes:

⁹⁹ Notiz von Fray Félix de Como auf einem Brief, den Manuel Biedma an ihn gerichtet hatte (Comas, 23.12.1685), in: AS OFM, Fondo Missioni, M/39, fol. 135.

¹⁰⁰ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 71.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 56.

¹⁰² Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marqués de la Palata. 1682, S. 106f.

¹⁰³ „Habiendo colocado nuestra cruz, que es lo primero que hacen los ministros donde quiera que llegan [...]“ (Ebd., S. 132).

¹⁰⁴ Ebd., S. 135.

„[...] de la mañana a la noche sin apartarse de nosotros se estaban con indecible tesón repitiendo la doctrina cristiana, que a los tres meses los más sabían ya las cuatro principales oraciones y los niños el catecismo y lo principal de la doctrina cristiana, el ayudar a misa y algunos himnos que cantamos al alzar de la hostia en la misa, como el *Pange lingua*, *Sacris solemnis* y otros que en la lengua general del inga compuso el ilustrísimo señor Oré en su *Doctrina Cristiana* [...]“¹⁰⁵

Hier zeigt sich der Nutzen, den man Luis Jerónimo de Orés Texten beimaß, obwohl es sich dabei um Texte in Quechua handelte, das ebenso wenig wie Spanisch die Muttersprache der Campa war. An späterer Stelle in Biedmas Bericht an den Vizekönig wird deutlich, dass Orés Texte den franziskanischen Missionaren in der Montaña entweder als Vorlagen für das Verfassen eigener christlicher Texte in der Sprache der Campa dienten oder direkt in diese übersetzt wurden.¹⁰⁶ Das Zitat weist außerdem daraufhin, dass die Kinder intensiver unterrichtet wurden als die Erwachsenen und dass man sie zur Hilfestellung bei der Messe anleitete. Biedma schildert zudem, dass die Kinder in Santo Cruz del Espíritu Santo besonderen religiösen Eifer an den Tag legten, indem sie den Franziskanern in ihrem Tagesablauf folgten, mit ihnen beteten und es schließlich vorzogen, im Konvent anstatt in den Häusern ihrer Eltern zu schlafen.¹⁰⁷ Dass die Franziskaner sich nicht nur des Missionshandbuchs Orés bedienten, sondern mit Selbstverständlichkeit auch andere, nicht franziskanische Mittel heranzogen, geht aus Biedmas Bericht an den Vizekönig hervor. Dort schildert er den Fall eines wild gewordenen Indianers, der vom Teufel besessen schien und sich in seiner Raserei selbst Verletzungen zufügte. Der Besessene wurde an Händen und Füßen gefesselt zu Biedma und seinen Mitbrüdern gebracht, die daraufhin mehrere Exorzismen an ihm ausübten. Dabei hebt Biedma die Exorzismen aus dem *Itinerario para párrocos de indios* besonders hervor. Diese Exorzismen hätten erfahrungsgemäß erstaunliche Wirkung bei den Indianern der Montaña gezeitigt – so auch im Fall des besessenen Indianers, der nach den ersten Worten des angewandten Exorzismus fromm und weinerlich um die Taufe gebeten habe, die ihm umgehend gewährt worden sei.¹⁰⁸ Die Anwendung von Exorzismen war für Biedma und seine christlichen Zeitgenossen zweifelsohne eine logische Konsequenz angesichts von Verhaltensweisen, die sie auf Besessenheit durch den Teufel zurückführten und für die sie keine anderen Ursachen ausmachen konnten. Was indessen die tatsächlichen Gründe für den scheinbaren Erfolg bei der Anwendung von Exorzismen unter den Indianern der Montaña waren und welche anderen Gegebenheiten und Reaktionen dabei möglicherweise eine Rolle spielten, lässt sich leider nicht nachvollziehen.

Biedmas Bericht an Don Melchor de Navarra y Rocafull und seine Briefe an den franziskanischen Generalkommissar halten schließlich auch Beispiele dafür bereit, dass die Franziskaner es in der Montaña mit Problemen zu tun hatten, die sie aus den Pfarrgemeinden in den Hochanden kannten. Darunter fallen der Widerstand der indigenen religiösen Spezialisten, die aus Sicht der Missionare den Anstoß zu

¹⁰⁵ Ebd., S. 110; Hervorh. i. Orig.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 122. Die entsprechende Stelle im Bericht lässt beide Interpretationen zu. Biedma erklärte zuvor, dass sein Ordensbruder Fray Francisco Gutiérrez die Sprache der Campa so gut erlernt hatte, dass er ein Regelwerk ihrer Sprache verfasste, wodurch andere Missionare das Studium dieser Sprache leichter aufnehmen konnten (Vgl. ebd.).

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 115.

¹⁰⁸ Vgl. Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marqués de la Palata. 1682, S. 115f. Der Abschnitt über Exorzismen im *Itinerario para párrocos de indios* findet sich in A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, Lib. II, Trat. V, Sec. X/S. 504-507.

Aufständen gaben,¹⁰⁹ und die gemeinschaftlichen Trinkrituale, in denen sie auszumerzende Laster sahen.¹¹⁰ Darüber hinaus lebten die Campa zum Teil polygam und konnten einmal geschlossene Ehen leicht wieder lösen. Für die Franziskaner war dies vollkommen inakzeptabel, weshalb sie sich bemühten, strikt monogame Ehen durchzusetzen.¹¹¹ Wenn prestigereiche Personen ermahnt wurden, konnte dies allerdings gewaltsamen Widerstand provozieren, wie der Fall des Martyriums von Fray Izquierdo 1674 in Pichana zeigt.

Letztlich, so scheint es, waren es wohl Erfahrungen wie diese vom gewaltsamen Tod seines Ordensbruders unter den Indianern der Montaña, die Biedma dazu brachten, sich trotz der die Märtyrer verherrlichenden Überlieferung von der Idee des Martyriums als wirksamer Missionsmethode zu distanzieren. Innerhalb seines Ordens mag sich Biedma auf diese Art und Weise gegen eine Tradition gerichtet haben, doch seine Haltung als solche war im Vizekönigreich Peru keineswegs neu, wie die weitaus kritischere Stimme José de Acostas zu diesem Thema zeigt. Biedmas Leistungen erscheinen rückblickend vor allem in der Erkundung weiter Teile der Montaña zu liegen. Die von ihm angeleiteten Missionen zeugen einerseits von einer guten Kenntnis der Rahmenbedingungen für die missionarische Arbeit in der Montaña und lassen andererseits erkennen, dass er mit eben diesen Bedingungen haderte und versuchte, andere herzustellen, die dem Modell der *encomienda-doctrina* aus den Hochanden näher kamen. Nachhaltigen missionarischen Erfolg kann man ihm nicht bescheinigen, was für die meisten franziskanischen Unternehmungen auf diesem Gebiet im 17. Jahrhundert gilt, wie Tibesar konstatierte: „[...] el costo del esfuerzo y sus resultados en el siglo XVII no guardan proporción.“¹¹²

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 127, 141.

¹¹⁰ Biedma an Como. Comas, 23.12.1685 und Andamarca, 29.3.1686, beide in: AS OFM, Fondo Misioni, M/39, fol. 135, 139.

¹¹¹ Vgl. G. Weiss, *Los Campa ribereños*, in: Santos Granero, F./Barclay, F. (Hrsg.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. V. Lima 2005, S. 9f.

¹¹² A. Tibesar (O.F.M.), *Introducción*, S. 49. An dieser Stelle böte sich die Möglichkeit eines Vergleichs mit den jesuitischen Missionen in Maynas und Mojos an. Diese Missionen bestanden, ebenso wie die franziskanischen, sowohl im 17. als auch im 18. Jahrhundert, weshalb ein abschließender Vergleich gegen Ende des folgenden Kapitels vorgenommen wird.

V. Das Missionarskolleg im Konvent von Santa Rosa de Ocopa und seine Missionen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts

„[...] ich bitte euch mit der Verehrung und dem Respekt, den ich meinem König und Herrn schulde, Ihr mögt geruhen, eine königliche Verordnung zu erlassen, in der Ihr dem [franziskanischen] Generalkommissar und den Prälaten dieser Provinz von Lima dankt für die glühende Liebe und den inbrünstigen Eifer, mit denen sie mir, mithilfe so vieler Geistlicher wie ich erwähnte, behilflich waren, sowie für den Konvent der Stadt Huánuco mit all seinen Fresken und all seinem Zierrat, um ihn in eine apostolische Schule der Glaubensverbreitung zu überführen, und in ihm für das Priesteramt geeignete Personen heranzuziehen [...]“ (Fray Francisco de San José an König Philipp V. Lima 25.11.1713)¹

Bei dem Verfasser des Briefes, aus dem das hier angeführte Zitat stammt, handelt es sich um den spanischen Franziskaner Fray Francisco de San José (1654-1736). Als „Kommissar der Konversionen des Vizekönigreichs Peru“ bemühte er sich, nicht nur Personal für die Missionen in der peruanischen Montaña zu rekrutieren, sondern diese durch die Gründung eines speziellen Missionarskollegs auch auf eine völlig neue Grundlage zu stellen. Als Ort für dieses Kolleg hatte er den franziskanischen Konvent der Stadt Huánuco ins Auge gefasst. Die Ordensoberen der franziskanischen Provinz der zwölf Apostel waren allerdings nicht bereit, den Konvent an ihn abzutreten, weshalb er sich persönlich an König Philipp V. (1700-1746) wandte und ihn um Unterstützung bat. Aus diesem Kontext ist der zitierte Brief entstanden. Fray Francisco sollte dieses Anliegen jedoch verwehrt bleiben. 1709 hatte er bereits einen in der Stadt Huaraz gelegenen Konvent von der peruanischen Ordensprovinz erhalten, doch befand sich dieser zu weit von der Montaña entfernt, als dass man von dort aus in geeigneter Art und Weise missionarische Unternehmungen in die anvisierte Region hätte organisieren können.² Erst 1724 wurde eine für beide Seiten zufriedenstellende Lösung erreicht: Fray Francisco wurde ein kleiner Konvent namens Santa Rosa de Ocopa zugestanden, der bis dato zur franziskanisch betreuten Pfarrei von Concepción gehört hatte und eine geographisch günstige Ausgangsposition für Expeditionen in das Gebiet der früheren franziskanischen Missionen zwischen dem Cerro de la Sal, dem Río Perené und Andamarca darstellte.³

Die Missionarskollegien bildeten ein neues Vorzeichen, unter dem die franziskanischen Missionen in Peru seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts durchgeführt wurden. Während bis dato schlicht diejenigen Franziskaner Missionare wurden, die sich dazu berufen fühlten, stand den Ordensmitgliedern nun die Möglichkeit offen, sich in dem formalen Rahmen eines Missionarskollegs gezielt auf diese Tätigkeit vorzubereiten. Daher wird in diesem Kapitel zunächst die Entstehung der franziskanischen Missionarskollegien besprochen, von denen Ocopa das wichtigste in

¹ Eine Abschrift dieses Briefes (ebenso wie von anderen Schriftstücken San José's) findet sich in: F. de San José (O.F.M.), *Cartas e informes sobre Ocopa y sus misiones*. Lima 1997, S. 33. Der zitierte Text lautet im Original: „[...] le suplico con la veneración y respeto que debo a mi rey y señor, sea muy servido de despachar una real cédula en que agradeciendo al comisario general y preladados de esta provincia de Lima, el ardiente amor y fervoroso celo con que me han asistido con tantos ministros como llevo referidos, y el convento de la ciudad de Huánuco con todos sus frescos y alhajas, para erigirle en colegio apostólico de propaganda fide, y criar en él sujetos aptos para el ministerio [...]“.

² Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824*, Ann Arbor, Michigan, 1974, S. 284, und J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, S. 128.

³ Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 284.

Peru werden sollte. Vor diesem Hintergrund lässt sich dann die Frage erörtern, wodurch sich die missionarische Strategie der Franziskaner in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auszeichnete. Sind Veränderungen auszumachen? Und wenn ja, sind sie auf die Vorbereitung der Missionare in besagten Kollegien zurückzuführen? Abschließend bietet sich ein Vergleich mit den Missionen der Jesuiten in Maynas und Mojos an, da diese etwa zeitgleich in geographisch und kulturell ähnlichen Räumen stattfanden.

a) Die *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* und die franziskanischen Missionarskollegien

Die Gründe für die Weigerung der Ordensoberen der franziskanischen Provinz Zwölf Apostel, ihrem Ordensbruder einen geeigneten Konvent für die Wiederbelebung der Missionen zu überlassen, lassen sich anhand der vorhandenen Dokumentation in ihrer Komplexität leider nicht vollständig rekonstruieren, sondern lediglich erahnen.⁴ Sie haben jedoch zweifelsohne mit dem expansiven Charakter der Institution zu tun, die Fray Francisco de San José vertrat, der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. Diese Kongregation mit Sitz in Rom war 1622 von Gregor XV. (1621-1623), einem der wichtigsten posttridentinischen Reformpäpste, gegründet worden. Sie bestand anfangs aus dreizehn Kardinälen, zwei Prälaten und einem Sekretär und wurde mit einer soliden finanziellen Grundlage für das ihr angewiesene Aufgabenspektrum ausgestattet, das größer kaum hätte ausfallen können: die Verbreitung des christlichen Glaubens in aller Welt. Die kurz als Propaganda-Kongregation bezeichnete Institution sollte die Konversion von so genannten Heiden weltweit ebenso vorantreiben wie die Rückführung von Häretikern und Schismatikern zur katholischen Kirche, wobei beide Unterfangen in der damaligen Zeit unter den Begriff der Mission fielen.⁵ Unmittelbar nach ihrer Gründung kontaktierte die Propaganda-Kongregation die Generäle der verschiedenen Orden, die bereits Missionen unterhielten, um sich über die Lage der bestehenden Missionen informieren zu lassen. Sobald sie sich im Bilde glaubte, stattete sie diejenigen Missionare, die ihnen tauglich erschienen, mit offiziellen Schreiben und besonderen Befugnissen aus, um ihre Arbeit weiter zu unterstützen. Sie wandte sich auch an die aktuell tagenden Ordenskapitel, um Anregungen zu geben, etwa zur Gründung von Schulen für das Studium der für die Mission benötigten Sprachen.⁶ 1627 erhielt die Kongregation in Rom zudem eine eigene Hochschule zur Ausbildung von Missionaren, das so genannte *Collegium Urbanum*, welches direkt dem Papst

⁴ Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 284f, 460. Siehe hierzu auch die Ausführungen, Abschriften und Zusammenfassungen von relevanten Dokumenten des gebürtigen Limeños und Chronisten Fernando Rodríguez Tena (O.F.M.), *Crónica de las misiones franciscanas del Perú, siglos XVII y XVIII. Tomo II*. Iquitos 2005. [Original 1780], S. 220-233, 324-327, der das Erscheinen Francisco de San José's in Peru als Bedrohung der Interessen der peruanischen Ordensprovinz wahrgenommen zu haben scheint. Eine unparteiischere Schilderung findet sich in J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Beide Autoren werden weiter unten näher behandelt.

⁵ Vgl. J. Metzler, *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV*, in: ders. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 86, 94f, 99-101

⁶ Vgl. R. Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 440-442.

unterstand. Ein Teil der darin zu vergebenden Plätze wurde anfangs für Studenten aus dem Ausland reserviert, später aber auch anderen zugänglich gemacht, da nicht alle Plätze gemäß der ursprünglichen Planung besetzt werden konnten.⁷ Die Kongregation bemühte sich, den Anteil an weltlichen Klerikern für die Missionen unter Nichtchristen zu erhöhen, da sie befürchtete, nur unzureichend Kontrolle über Kleriker ausüben zu können, die einem Mönchsorden angehörten.⁸ Gerade für Bischofsämter bevorzugte sie weltliche Priester, denn diese würden, so die Annahme, bei Angelegenheiten mit Missionaren verschiedener Orden keineswegs die erwünschte Unparteilichkeit vermissen lassen. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wurden mehrere Versuche unternommen, Hochschulen zur Ausbildung von Missionaren zu gründen, die ausschließlich Angehörigen des Weltklerus vorbehalten sein sollten. Diese Projekte wurden jedoch aus verschiedenen Gründen entweder nicht konkretisiert, nicht langfristig fortgeführt oder in Institutionen mit anderer Ausrichtung umgewandelt.⁹ Indessen gelang es der Propaganda-Kongregation ihren Einflussbereich an anderer Stelle auszudehnen und ihre Verfügungsgewalt über weltliche Priester auszudehnen. Im Kontext der Gegenreformation hatten die Päpste, insbesondere Gregor XIII. (1572-1585), zur Gründung von neuen Priesterseminaren beigetragen, um mehr Priester für Mittel- und Nordeuropa bereitzustellen. Diese so genannten *Pontificii Collegii* wurden sowohl in Rom und Italien als auch im übrigen Europa eingerichtet, gänzlich oder teilweise vom Heiligen Stuhl finanziert und unterstanden häufig der Leitung der Jesuiten.¹⁰ Die Propaganda-Kongregation bildete nach ihrer Einsetzung ein Gremium, dem alle päpstlichen Kollegien untergeordnet wurden. Es sandte offizielle Visitatoren aus, um sicherzustellen, dass die Satzungen und Ziele der Kollegien eingehalten wurden. Ein Problem bestand jedoch darin, dass die Absolventen nach ihrer Ausbildung nicht alle im Weltklerus verblieben. 1624 wurden die Jesuiten des *Pontificium Collegium Anglicanum* in Rom vom Ordinarius Englands und Schottlands beschuldigt, Studenten für ihren eigenen Orden abzuwerben. Die Propaganda-Kongregation verfügte daraufhin, dass die Seminaristen des Päpstlichen Englischen Kollegs im Zuge ihrer Aufnahme schwören mussten, nicht in einen Orden einzutreten, ohne dafür zuvor eine Sondererlaubnis des Heiligen Stuhls einzuholen – eine Regelung, die Urban VIII. (1623-1644) schließlich auf alle päpstlichen Seminare und Kollegien ausdehnte.¹¹

Was nun die Möglichkeiten der Einflussnahme der Propaganda-Kongregation auf die Missionsarbeit in Hispanoamerika betrifft, so ist zuallererst auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die sich für Rom aufgrund der Patronatsrechte ergaben, die die spanischen

⁷ Vgl. M. Jezernik, *Il Collegio Urbano*, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 468-470.

⁸ Vgl. R. Moya, *Hacia una participación fructuosa*, S. 447f.

⁹ Vgl. J. Metzler, *Verso un Istituto Missionario de sacerdoti secolari*, in: ders. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*, Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 506-522.

¹⁰ Vgl. R. M. Wiltgen, *Propaganda is placed in charge of the Pontifical Colleges*, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*, Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 483-485. Den Anfang hatte Papst Julius III. (1550-1555) gemacht, der auf Anregung von Ignatius von Loyola (1491-1556) in Rom das *Pontificium Collegium Germanicum* gründete, um darin Priester aus dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und angrenzenden Gebieten, in denen die Protestanten ebenfalls Erfolge erzielt hatten, auszubilden (Vgl. ebd.).

¹¹ Vgl. ebd., S. 487-491. Diese Regelung sollte der Propaganda-Kongregation einen personellen Grundstock sicherstellen, führte allerdings zu unterschiedlichen Interpretationen hinsichtlich des Zeitraums, den die betroffenen Seminaristen für die Missionen der Kongregation zur Verfügung stehen sollten und somit zu Streitigkeiten zwischen den Jesuiten und Vertretern des Weltklerus (Vgl. ebd., S. 491-504).

Könige einst durch päpstliche Bullen erhalten hatten. Mehrere Bullen hatten der spanischen Krone weitreichende Privilegien in kirchlichen Angelegenheiten zugestanden, darunter das ausschließliche Besitzrecht an Amerika, verbunden mit der Verpflichtung zur Mission, das Universalpatronat über die Kirche in der Neuen Welt, das Recht auf die Erhebung des Zehnten, das Recht, die Bistümer zu teilen, und das Recht, Missionare auszusuchen und zu entsenden.¹² Dies bedeutete, so Hans-Jürgen Prien:

„[...] daß Rom sich der Möglichkeit begab, die Christenheit in Amerika zu errichten und zu reformieren, die Missionsvorhaben zu steuern, die amerikanische Kirche in finanzieller Hinsicht zu kontrollieren, die Glieder der Hierarchie selbst auszusuchen und den Aufbau der Diözesanorganisation zu bestimmen.“¹³

Diese Voraussetzungen brachten die *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* in eine konfrontative Position gegenüber Spanien. Daher bemühte sie sich nach ihrer Gründung zunächst um eine versöhnliche Haltung und beabsichtigte, eine Zweigstelle in Madrid einzurichten – ein Plan, der schließlich nicht konkretisiert wurde.¹⁴ Die Propaganda-Kongregation musste sich das Recht auf freien Zugang für die von ihr ausgesandten Missionare zu den spanischen und portugiesischen Kolonien erstreiten, was ihr erst 1631 durch eine vom spanischen König speziell eingesetzte Kommission gewährt wurde.¹⁵ Ferner bestritt die Propaganda-Kongregation die Theorie des „königlichen Vikariats“, der zufolge der spanische König kraft der ihm vom Papst verliehenen umfassenden Patronatsrechte ihn praktisch zu einem päpstlichen Vertreter oder Vikar gemacht hatte, der Entscheidungen in missionarischen Angelegenheiten treffen könne. 1634 erging von Seiten der Kongregation eine offizielle Erklärung, in der betont wurde, dass der König keineswegs als päpstlicher Vikar anzusehen sei.¹⁶ Spanische Rechtsgelehrte befanden hingegen auf Grundlage der Theorie des „königlichen Vikariats“, dass päpstliche Bullen und andere Schriftstücke des Heiligen Stuhls, die spanisches Territorium betrafen, keine Gültigkeit besaßen, solange sie nicht von der spanischen Krone begutachtet und gegebenenfalls bestätigt wurden. Diese Praxis stellte ein gewichtiges Problem für die Propaganda-Kongregation dar. Die Kongregation reagierte darauf mit wiederholten Einsprüchen und dem Erlass mehrerer Verordnungen, in denen sie bekräftigte, dass Schriftstücke des Heiligen Stuhls keines königlichen Placets bedurften, um in missionarischen Fragen rechtsverbindlich zu sein.¹⁷

Schließlich übte die spanische Krone (ebenso wie die portugiesische) das Privileg aus, in ihren überseeischen Gebieten die Bischöfe für die vakanten Diözesen zu ernennen – eines der deutlichsten Zeichen der Macht, welche die Krone in kirchlichen

¹² Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 125. Die entsprechenden Bullen waren *Inter cetera* und *Eximiae devotionis* (beide 1493) sowie *Eximiae devotionis* (1501) von Alexander VI. (1492-1503), *Universalis Ecclesiae* (1508) von Julius II. (1503-1513) und *Sacri Apostolatus munere* (1518) von Leo X. (1513-1521) (Vgl. ebd.).

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. I. T. P. Lee, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*, Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 356-358. Dieses Vorhaben hatte seine Entsprechung in einer geplanten Niederlassung in Lissabon, da Portugal ein ganz ähnliches Patronat über die Kirche in seinen überseeischen Gebieten ausübte (Vgl. ebd., S. 357-360).

¹⁵ Vgl. ebd., S. 360-363.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 366-370.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 375-378.

Angelegenheiten besaß. Die Propaganda-Kongregation akzeptierte dies, äußerte jedoch den Wunsch, dass Angehörige des Weltklerus bevorzugt würden.¹⁸

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts musste die Propaganda-Kongregation erkennen, dass ihr ursprüngliches Anliegen nicht umsetzbar war. Weder war es ihr gelungen alle Missionen zu kontrollieren, noch die Missionare unter ihre ausschließliche Verfügungsgewalt zu bringen. Die päpstlichen Kollegien zur Ausbildung von weltlichen Klerikern waren weit davon entfernt, die Anzahl an Missionaren hervorzubringen, die die Propaganda-Kongregation für erforderlich hielt. Sie erkannte, dass die Angehörigen der religiösen Orden für sie unentbehrlich waren, und die Orden boten der Kongregation nach wie vor ihre Zusammenarbeit an.¹⁹ Aus diesen Gründen unterstützte die *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* schließlich die Einrichtung ordensspezifischer Kollegien zur Ausbildung von Missionaren.

Die Propaganda-Kongregation und die Gründung der ersten franziskanischen Missionarskollegien

Die Franziskaner eröffneten ein derartiges Kolleg zunächst in Portugal, wo sich eine Gruppe von Mönchen durch Missionen unter Gläubigen hervorgetan hatte. In seiner Eigenschaft als franziskanischer Generalminister (1676-1682) suchte Padre Ximénez de Samaniego (1622-1692) die Gruppe auf, um sich selbst ein Bild zu machen, und stellte daraufhin Überlegungen an, wie ihre Arbeit unter den Gläubigen gefördert und vor allem in ihrer Kontinuität gesichert werden könnte. Schließlich stattete er den Leiter der Gruppe, António das Chagas, mit mehreren offiziellen Schreiben aus, in denen er sich für die Einrichtung eines Zentrums aussprach, das zum einen der bestehenden Gruppe als Ausgangspunkt für ihre Unternehmungen und als Ort der spirituellen und körperlichen Erholung dienen sollte, und zum anderen als Kolleg für die Ausbildung weiterer Priester für die Missionen unter Gläubigen. Als Ort für das geplante Zentrum wurde der Konvent von Santo António de Varatojo bestimmt. Papst Innozenz XI. (1676-1689) genehmigte die Gründung mit der Bulle *Ex iniuncto nobis* vom 23.11.1679. Im darauffolgenden Jahr wurde der Generalminister auf dem Kapitel der spanischen Franziskanerprovinz von Concepción um die Gründung eines Kollegs nach dem portugiesischen Vorbild gebeten. Dem Anliegen wurde entsprochen und so wurde

¹⁸ Vgl. ebd., S. 378f. Später entschied die Kongregation im Falle Japans, das in den Bereich des portugiesischen Patronats fiel, die Bischöfe für die errichteten Diözesen selbst zu ernennen, auch wenn dies bedeutete, dass die Bischöfe den beschwerlichen Weg über Land nehmen mussten, weil die portugiesische Krone den Seeweg nach Asien kontrollierte und Bischöfe, die sie nicht selbst ernannt hatte, sicherlich nicht dorthin befördern würde. Auf diese Weise bildete Japan, das die Portugiesen nicht militärisch unterworfen hatten, einen Präzedenzfall, dessen Lösung die Propaganda-Kongregation später für alle Gebiete anwandte, die nicht von einer der beiden iberischen Kronen kontrolliert wurden. Letztlich wandte sie sich damit gegen die Ansprüche der portugiesischen Könige auf alle Gebiete östlich der von Papst Alexander VI. festgesetzten Demarkationslinie. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war Portugals Macht im Indischen Ozean bereits stark von den Engländern und Holländern eingeschränkt worden, weshalb die Propaganda-Kongregation das portugiesische Patronatsrecht in bestimmten Gebieten nicht mehr anerkannte. Das betraf zum einen solche Territorien, die noch nie von den Portugiesen erobert worden waren, zum anderen solche, die nach einer Phase portugiesischer Herrschaft ihre Unabhängigkeit zurückerlangt hatten und von einem einheimischen Fürsten regiert wurden, und schließlich auch Gebiete, die von den Holländern oder Engländern beherrscht wurden (Vgl. ebd., S. 378-395).

¹⁹ Vgl. R. Moya, *Colaboración misionera de las órdenes religiosas*, S. 248-251.

das erste spanische Kolleg im Konvent Nuestra Señora de la Hoz in der Nähe von Sepúlveda eingerichtet und 1682 nach Sahagún verlegt.²⁰

Samaniego ist nun ebenfalls die Initiative zur Gründung von franziskanischen Missionarsschulen in Hispanoamerika zuzuschreiben. 1680 kehrte ein von den Balearen stammender Franziskaner namens Antonio Llinás (1635-1693) aus Mexiko – wo er seit 1665 verschiedene Ämter, meist im Lehrbetrieb der Konvente, inne gehabt hatte – nach Spanien zurück, um als Vertreter der mexikanischen Provinz am Ordenskapitel teilzunehmen, das 1682 in Toledo stattfinden würde.²¹ 1681 traf er mit Samaniego zusammen, berichtete ihm von der franziskanischen Mission unter Indianern in der Nähe der mexikanischen Stadt Querétaro und bat darum, elf Mönche auswählen zu dürfen, um sich mit ihnen in Mexiko besagter Mission widmen zu können. Statt diesem Wunsch zu entsprechen, überzeugte Samaniego Llinás davon, dass es besser sei, in Querétaro ein Missionarskolleg einzurichten, um die fragliche Mission langfristig betreiben zu können, ohne Gefahr zu laufen, dass nach dem Tod der elf Mönche niemand ihre Arbeit fortsetzen würde. 1682 erhielt Llinás von Samaniego ein Schreiben, das ihn zur Rekrutierung von Missionaren für Neuspanien und zur Gründung eines Missionarskollegs im Konvent von Querétaro bevollmächtigte, was Karl II. (1665-1700) mit königlicher Verordnung vom 18.4.1682 genehmigte. Während Llinás am Ordenskapitel in Toledo teilnahm, erlangte der franziskanische Generalminister *in Curia* der ultramontanen Familie die päpstliche Genehmigung der Statuten von Querétaro sowie besondere Befugnisse von Seiten der Propaganda-Kongregation, die Llinás außerdem zum „Präfekten der Missionen Westindiens“ ernannte.²² Im März 1683 konnte Llinás mit 24 Mönchen von Cádiz aus nach Neuspanien aufbrechen. Am 25. August desselben Jahres wurde ihm offiziell der Konvent von Querétaro übergeben, womit das dortige *Colegio Apostólico de Misiones* begründet wurde.²³ Zunächst erhob die franziskanische Provinz von Michoacán keine Einwände gegen die Einrichtung des Kollegs in Querétaro, doch wandte sie sich bald an den König mit der Beschwerde, dass man ihr einen ihrer wichtigsten Konvente genommen hatte. Zudem waren nicht alle der 24 Mönche, die Llinás zur Gründung des Kollegs mitgebracht hatte, im Konvent verblieben, sondern hatten sich zum Teil entfernt und in die mexikanischen Provinzen eingliedern lassen. Schließlich bestanden auch Zweifel bezüglich der Kompetenzen von Llinás in seiner Eigenschaft als *comisario-prefecto de misiones* und die Statuten des Kollegs bedurften mancher Erläuterung. Llinás sah sich gezwungen, nach Spanien zurückzukehren, wo er 1685 eintraf. Von dort begab er sich nach Rom, wo eine Überarbeitung der Statuten vorgenommen wurde. Außerdem planten die Franziskaner, die Genehmigung zur Gründung weiterer Missionarsschulen nicht nur in den Kolonien,

²⁰ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*. 2. Aufl. Lima 1992, S. 29-31.

²¹ Vgl. ebd., S. 47. Weshalb er bereits zwei Jahre früher als notwendig nach Spanien reiste, ist nicht bekannt (Vgl. ebd.). Zum Werdegang Antonio Llinás' und der Gründung des Missionarskolleg in Querétaro siehe auch M. Errasti (O.F.M.), *Antonio Llinás, fundador de Colegios de misioneros*, in: ders., *América Franciscana II*, S. 211-231.

²² Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 48-52. Bei dem Amt des in Rom ansässigen „Generalministers *in Curia*“ handelte es sich um einen Vertreter für diejenigen Generalminister, die ihren Amtssitz in Madrid hatten. Er kümmerte sich um die Angelegenheiten der ultramontanen Familie der Franziskaner, die Spanien, Portugal und deren überseeische Gebiete umfasste sowie den Rest Europas mit der Ausnahme Italiens, Österreichs, Ungarns, Polens, den übrigen Ländern in Südosteuropa und dem nicht spanisch oder portugiesisch besetzten Asien (Vgl. ebd., S. 52).

²³ Vgl. ebd., S. 52f.

sondern auch in Spanien zu beantragen. Die Überarbeitung der Statuten ging jedoch nicht so weit, die grundsätzliche, ursprüngliche Konzeption und die Struktur, die Samaniego für die hispanoamerikanischen Kollegien ersonnen hatte, zu verändern. Die Propaganda-Kongregation bewilligte beides und Llinás kehrte nach Spanien zurück, wo er entschied, nicht mehr nach Mexiko zu reisen, sondern in Spanien zu bleiben, um dort die von Innozenz XI. autorisierten franziskanischen Kollegien zu gründen (eine Arbeit, die er bis zu seinem Tod 1693 fortsetzte). Die rechtliche Grundlage dafür sowie für die spätere Gründung weiterer Missionarskollegien in den spanischen Vizekönigreichen bildeten zwei päpstliche Sendschreiben Innozenz' XI. vom 28.6. bzw. 16.10.1686, die beide mit den Worten *Ecclesiae Catholicae* begannen.²⁴

Was nun die königlichen Patronatsrechte in kirchlichen Angelegenheiten betrifft, so scheint es, als hätte Llinás' Plan zur Gründung des Missionarskollegs in Querétaro anfangs keinen Widerstand von Seiten der Krone erfahren. Die Beziehungen, die Llinás zur Propaganda-Kongregation pflegte, und seine Titel eines *Comisario de Misiones* und eines *Prefecto de las Indias Occidentales* bewirkten allerdings, dass der spanische König sich veranlasst sah, Llinás' Handeln in Rom sorgfältig überwachen zu lassen. Der franziskanische Generalkommissar *in Curia* konnte jedoch die Bedenken der Krone gegenüber dem spanischen Gesandten in Rom zerstreuen, sodass letztlich alle Dokumente des Heiligen Stuhls vom Indienrat bestätigt wurden.²⁵ Auch wenn die Entscheidungen der Propaganda-Kongregation bezüglich der hispanoamerikanischen Missionen weiterhin der Approbation von Seiten der spanischen Krone bedurften, so hatte letztere durch Anerkennung der Breves Innozenz' XI. der Kongregation eine Möglichkeit zur Gestaltung der Missionen eröffnet, die Rom zuvor versagt geblieben war. Sie wirkte bei der Einrichtung der Missionarskollegien mit, etablierte sich als letzte Instanz für die Interpretation der Statuten, bestätigte die Wahl des Präfekten der Missionen und stattete diesen mit Befugnissen zur Leitung der Missionen aus.²⁶ Nach

²⁴ Vgl. ebd., S. 53-57, 90. Die Propaganda-Kongregation behielt sich das Recht vor, bei Interpretation und Streitfragen hinsichtlich der Statuten für die amerikanischen Kollegien das letzte Wort zu haben. Das Ordenskapitel von 1688 in Rom erkannte die Autorität der Propaganda-Kongregation diesbezüglich an, schlug jedoch Änderungen vor, denen die Kongregation ihrerseits zustimmte. Da sich die peruanischen Ordensprovinzen der Franziskaner jedoch lange Zeit weigerten, den Breves von Innozenz XI. nachzukommen, verwies Benedikt XIII. mit dem Breve *Apostolatus Officium* vom 16.6.1738 erneut auf die Pflicht zu ihrer Befolgung. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts kam es zu Änderungen, die wesentliche Neuerungen in der von Innozenz XI. geschaffenen Rechtsgrundlage für die amerikanischen Kollegien brachten. Für die tatsächliche Leitung der Kollegien spielten der franziskanische Generalkommissar für Neuspanien und sein Amtskollege für Peru eine wichtige Rolle. Als ihre Ämter 1768 abgeschafft wurden, sahen sich die amerikanischen Kollegien einer Reihe von Problemen gegenüber, zu deren Lösung sie sich direkt an den in Madrid residierenden Generalkommissar für Indien richteten, welcher sich seinerseits nach Rom wandte. Er erreichte, dass Pius VI. (1775-1799) 1797 mit einem Breve Änderungen vornahm, um den Vorstehern der Kollegien einen Teil der Befugnisse zu übertragen, die vorher bei den Generalkommissaren für Neuspanien und Peru gelegen hatten (Vgl. ebd., S. 91-93).

²⁵ Vgl. ebd., S. 57-59.

²⁶ Vgl. ebd., S. 59. Mit der Erlaubnis zur Gründung des Kollegs in Querétaro erhielt Llinás den Titel des hierzu neu geschaffenen Amtes des *Comisario de Misiones*, dessen Verantwortungs- und Wirkungsbereich die so genannte Heidenmission war. Ihm fiel die Aufgabe zu, Missionare auszusuchen, ihnen die geographischen Gebiete ihrer Tätigkeit zuzuweisen und die aktiven Missionare zu leiten, allerdings nur in Angelegenheiten, die direkt ihre missionarische Arbeit betrafen. Er hatte keine Verfügungsgewalt, was das reguläre Leben der Mönche anbelangte, da dieses in den Zuständigkeitsbereich des *guardián*, also des Konventsvorstehers fiel. Der Missionskommissar sollte von der Gemeinschaft gewählt werden, in derselben Art und Weise, wie dies im Falle der Konventsvorsteher praktiziert wurde. Er behielt sein Amt für sieben Jahre, gehörte dem Diskretorium an und nahm im Kolleg den Platz unmittelbar nach dem Konventsvorsteher ein. Von 1699 bis 1757

Ansicht des franziskanischen Historikers Félix Sáiz Díez beweist der Fall der franziskanischen Missionarskollegien in der Neuen Welt, dass die spanische Krone und die Propaganda-Kongregation durchaus erfolgreich zusammenarbeiten konnten:

„Creemos poder afirmar, ya desde ahora, que la vida de los Seminarios de Misiones y su obra de apostolado, amparados a la vez por la Congregación de Propaganda Fide y por el Rey, demostraron que estas dos entidades podían trabajar de consuno, sin fricciones y con libertad, dentro de sus respectivos legítimos intereses.“²⁷

Die Struktur der Kollegien und ihre Etablierung in den franziskanischen Ordensprovinzen

Während die Einrichtung der franziskanischen Missionarskollegien in Amerika kaum für Streitigkeiten zwischen der spanischen Krone und der Propaganda-Kongregation sorgte, barg die von Innozenz XI. geschaffene rechtliche Grundlage reichlich Potenzial für Konflikte innerhalb des Franziskanerordens. *Ecclesiae Catholicae* vom 16.10.1686 ermöglichte den franziskanischen Bevollmächtigten der Propaganda-Kongregation die Einrichtung von einem bis zwei Kollegien in jeder franziskanischen Ordensprovinz in Spanien, auf den Philippinen und in den beiden Vizekönigreichen Peru und Neuspanien. Für die Ordensoberen, die sich weigern sollten, die von ihnen verlangten Konvente abzutreten, waren schwere Strafen vorgesehen: Exkommunikation, Entzug aller Ämter und Würden und Ausschluss von denselben auf Lebenszeit. Dies galt ebenso für die Generalkommissare, falls sie es unterlassen sollten, den Forderungen der bevollmächtigten Mönche nachzukommen. Angesichts der Proteste von Seiten mehrerer spanischer und amerikanischer Provinziale auf dem Ordenskapitel von 1688 wurde diese Regelung abgeschwächt, doch änderte sich letztlich nichts an der prinzipiellen Erlaubnis für die Gründung von ein bis zwei Kollegien in jeder Provinz.²⁸ Den Provinzialen wurden auf diese Weise Konvente entzogen, die vom betreffenden Zeitpunkt an jurisdiktionell von den Provinzen vollkommen unabhängig waren. Stattdessen unterstanden sie nunmehr direkt dem Generalminister des Ordens. Das Aufkommen dieser Kollegien auf der iberischen Halbinsel wie auch in Amerika stellte eine für den Franziskanerorden bis dahin nicht gekannte Neuerung dar. Hinzu kam eine Reihe von Verpflichtungen, die den Provinzen gegenüber den Missionarskollegien auferlegt wurden. Sie mussten es akzeptieren, wenn Angehörige eines Konvents, der in

wurde dem jeweiligen Missionskommissar auch stets das Amt des so genannten *Prefecto de Misiones* übertragen. Als diese Personalunion aufgehoben wurde, schaffte man das Amt des Missionskommissars ab und stellte seine Amtsbezeichnung lediglich der des Präfekten voran. Llinás war der erste Franziskaner, der von der Propaganda-Kongregation mit dem Amt des *Prefecto de Misiones* versehen wurde. Der Präfekt wurde abwechselnd von den Kollegien von Querétaro, Zacatecas und San Fernando (in Mexiko-Stadt) gewählt, ohne die übrigen, mit der Zeit in Amerika gegründeten Kollegien daran zu beteiligen. Letztere mussten sich anfangs mit Vizekommissaren/-Präfekten begnügen, die als Vertreter des Präfekten fungierten. 1769 wurden auf Antrag eines Bevollmächtigten der franziskanischen Kollegien in Amerika beide Ämter von der Propaganda-Kongregation zu dem des *Prefecto-Comisario de Misiones* vereint, der fortan abwechselnd von allen bestehenden Kollegien in Amerika gewählt wurde. Vizepräfekten, denen er seine Befugnisse übertragen konnte, gab es weiterhin (Vgl. ebd., S. 192-194).

²⁷ Vgl. ebd., S. 60.

²⁸ Vgl. ebd., S. 106.

ein Missionarskolleg umgewandelt wurde, darin verbleiben wollten und somit *de facto* aus der Provinz austraten. Umgekehrt mussten sie auch diejenigen Mönche aufnehmen, die nach Ableistung ihres missionarischen Dienstes nicht länger einem Kolleg angehörten, die des Alters oder Krankheit wegen ausschieden oder aus disziplinarischen Gründen frühzeitig entlassen wurden. Ferner waren die Konventsvorsteher der Kollegien gegebenenfalls als Gäste in den Konventen der Provinzen zu empfangen, denen dann dieselbe Aufmerksamkeit entgegengebracht werden musste wie sonst nur den ranghöchsten Konventsvorstehern der betreffenden Provinz. Bei Zuwiderhandlungen drohten die oben aufgeführten Strafen. Während die Provinzen neue Lasten zu tragen hatten, wurden den Missionarskollegien kaum Verpflichtungen gegenüber den Provinzen auferlegt.²⁹

Nach der Gründung des Missionarskollegs von Querétaro entstanden bis zur Unabhängigkeit der hispanoamerikanischen Länder sechs weitere Kollegien in Neuspanien, vier in Neugranada, fünf in Peru und eines im Vizekönigreich La Plata.³⁰ Da viele Konvente es tendenziell vorgezogen hatten, sich den Missionen unter Gläubigen zu widmen, anstatt die Missionen unter ethnischen Gruppen an der Peripherie des Kolonialreiches zu betreiben, übernahmen die neu gegründeten Kollegien in aller Regel die so genannten Heidenmissionen, die zuvor von den jeweiligen Provinzen betreut und/oder aufgegeben worden waren. Es gab auch Fälle, in denen neu gegründete Kollegien die Missionen älterer Kollegien übernahmen, und andere, in denen sich die Bischöfe an die Kollegien wandten und ihnen bestimmte Gebiete zur Christianisierung anvertrauten. Davon abgesehen erhielten viele franziskanische Kollegien Missionen, die einst von den Jesuiten betreut worden waren und nach deren Verbannung aus den spanischen Territorien in den Jahren 1767-1769 verwaist waren oder nur unzureichend vom Weltklerus betreut werden konnten. Manche Kollegien wurden zudem mit der Christianisierung von Gebieten beauftragt, die durch militärische Expeditionen zur Ausdehnung und zum Schutz der Grenzen in den Bereich kolonialspanischer Kontrolle gefallen waren, so etwa in den nördlichen Randgebieten Neuspaniens.³¹

Die franziskanischen Missionarskollegien erwiesen sich als effiziente Alternative zu den davor durchgeführten Missionen, die den hispanoamerikanischen Ordensprovinzen oblegen hatten. In letzteren hatte jeweils das so genannte Definitorium, ein Rat aus gewählten Ordensangehörigen, der für reguläre Verwaltungsaufgaben und die Auslegung und Umsetzung von Direktiven der Ordensleitung zuständig war, die Organisation der Missionen übernommen: die Wahl von so genannten *presidentes* einzelner Missionen und die Versorgung derselben bis hin zur Bearbeitung von Anträgen einzelner aktiver Missionare. Neben den Definitorien hatten sich auch die beiden Generalkommissare für Peru und Neuspanien sowie die jeweiligen Provinziale und Bevollmächtigten der Missionen mit Angelegenheiten der Missionen befasst,

²⁹ Vgl. S. 168f.

³⁰ Vgl. ebd., S. 63-72. In Spanien wurden bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts insgesamt zwölf weitere Kollegien dieser Art in den verschiedenen franziskanischen Provinzen eingerichtet. Als bereits sieben dieser Missionarskollegien in Spanien existierten, etablierte sich die Praxis, dass Mönche, die beabsichtigten, zur so genannten Heidenmission nach Amerika zu reisen, mindestens zwei Jahre in einem der spanischen Kollegien verbracht haben mussten, um dort ihre Tauglichkeit und missionarische Berufung unter Beweis zu stellen (Vgl. ebd., S. 32-34).

³¹ Vgl. ebd., S. 105, 198f. Die Übernahme von Missionen der Provinzen, anderer Kollegien oder des Weltklerus verlief keineswegs immer reibungslos. Es sind zahlreiche Streitfälle überliefert. (Vgl. ebd., S. 199).

oftmals unabhängig von den Definitorien. Trotz dieser sich überlagernden Zuständigkeiten waren die franziskanischen Missionare weitestgehend Untergebene ihrer jeweiligen Provinz gewesen.³² Die Schwäche der Missionsorganisation durch die Provinzen hatte sich vor allem darin gezeigt, dass die Provinzen unfähig oder nicht gewillt waren, die Mittel und das Personal zu beschaffen oder bereitzustellen, die zur Aufrechterhaltung der Missionen nötig waren. Die Rekrutierung von Personal für die Missionen erfolgte unter den Franziskanern auf freiwilliger Basis. Wenngleich man die Provinziale stets dazu angehalten hatte, die Rekrutierung für Missionen unter nichtchristlichen Indianern zu unterstützen und ihre Mönche in diesem Sinne zu ermutigen, hatten die auf diese Art und Weise angeworbenen Mönche aus den Klöstern der Provinzen den Personalmangel der Missionen nie beheben können, was zum Teil auch auf ein allgemeines Desinteresse an den Missionen in den Grenzgebieten des Kolonialreiches zurückzuführen sein mag.³³

Demgegenüber stellten die von der Propaganda-Kongregation unterstützten, franziskanischen Missionarskollegien eine Alternative dar, die den Anforderungen der Missionen in den Grenzgebieten besser gerecht wurde. Das Personal der Kollegien widmete sich beinahe ausschließlich den Missionen und erfuhr eine zu diesem Zweck konzipierte Ausbildung. Diese Missionare verfügten mit den Kollegien über eigene Stützpunkte, in denen sie die Missionen organisieren, sich selbst zur Erholung zurückziehen und ihren eigenen Nachwuchs ausbilden konnten. Sie waren von den Provinzen unabhängig und unterstanden nur dem Generalkommissar für Indien und seinen Vertretern in Mexiko-Stadt und Lima. Ihre Verpflichtungen gegenüber der bereits christlichen Gesellschaft in Hispanoamerika bestanden nur in gelegentlich zu haltenden Predigten, so genannten *misiones populares*.³⁴

Die Kollegien benötigten mehr Personal als einfache Konvente. Für Querétaro waren anfangs 30 Personen vorgesehen: 26 Priester, die als Missionare arbeiten sollten, und 4 Laienbrüder für Arbeiten im Konvent und das Einsammeln der Almosen. Diese Zahl wurde nach der Gründung auf 33 erhöht und es wurde die Möglichkeit eröffnet, dass der Generalkommissar gemeinsam mit dem Diskretorium (dem Rat aus gewählten Mitgliedern der Klostersgemeinschaft) die Zahl der Bewohner bei Bedarf weiter heraufsetzte. Die Missionare, die dauerhaft außerhalb des Konvents wohnten, weil sie in den Missionsstationen arbeiteten, wurden nicht zu den 33 Konventsmitgliedern gezählt.³⁵ Die Mönche in den Missionarskollegien stammten vor allem aus den europäischen Provinzen und Kollegien, ein kleinerer Teil auch aus den amerikanischen Pendants. Für gewöhnlich begaben sich die Kommissare, die neue Mitglieder rekrutieren sollten, zunächst nach Spanien, wo sie in Madrid mit dem Generalkommissar für Indien zusammentrafen, damit er ihnen eine Genehmigung zur Anwerbung in den spanischen Provinzen und Kollegien ausstellte. Die Zahl der einmalig rekrutierbaren Mönche wurde vom Indienrat festgelegt, ihre Überfahrt nach Amerika bis zum Zielkonvent von der spanischen Krone bezahlt.³⁶ Die spanischen Mönche, die sich für ein Missionarskolleg in Amerika anwerben ließen, verpflichteten sich, mindestens zehn Jahre als Missionare zu arbeiten. Nach dieser Zeit konnten sie frei wählen, ob sie mit Ehren und Würden versehen auf Kosten der Krone in ihre

³² Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 277f.

³³ Vgl. ebd., S. 279f.

³⁴ Vgl. ebd., S. 280f.

³⁵ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 111.

³⁶ Vgl. ebd., S. 113f.

Ursprungsprovinzen nach Spanien zurückkehrten, oder ob sie mit dem Einverständnis der Konventsverwaltung unbefristet im Kolleg verblieben. Weder für die Franziskaner aus den amerikanischen Provinzen des Ordens noch für die Novizen der Kollegien galten derart starre Bestimmungen. Es gab vermehrt Beschwerden darüber, dass in Spanien angeworbene Mönche die Kollegien vor Ablauf der 10-Jahresfrist verließen, um Ämter in den Provinzen anzunehmen. Die spanische Krone reagierte darauf mit Verordnungen, die den Übergang von den Kollegien zu den Provinzen vor Ablauf der 10-Jahresfrist verboten und zur Rückreise nach Spanien verpflichteten (ausgenommen diejenigen Spanier, die weiterhin im Kolleg bleiben wollten). Später wurde diese Regelung jedoch aufgeweicht und den spanischen Franziskanern erlaubt, nach zehn Jahren auch in die amerikanischen Provinzen zu wechseln.³⁷

Der Tagesablauf in den Kollegien orientierte sich am Vorbild der traditionellen Konvente. Das Stundengebet wurde jedoch ebenso wie andere Elemente des Kultus auf eine einfache Form reduziert, um den Einzelnen mehr Zeit für Studium und individuelle Frömmigkeitsübungen zu verschaffen. Die Ausbildung umfasste neben klassischen Unterrichtsfächern wie mystischer oder Moralthologie auch Grundlagen aus den Konzilen von Mexiko und Lima, die für die missionarische Arbeit relevant waren, rechtliche Aspekte der Missionen in der kolonialspanischen Gesetzgebung, die Beziehungen zur Propaganda-Kongregation und indigene Sprachen.³⁸ Für den Unterricht letzterer war es jedoch fast unmöglich, geeignete Dozenten für alle benötigten Sprachen in den Kollegien zu stellen, denn diejenigen, die sie beherrschten, arbeiteten in aller Regel in den Missionen oder waren bereits aus dem Kolleg ausgeschieden. Es lebten auch Indianer in den Kollegien, mit deren Hilfe die Missionare versuchten, die notwendigen Sprachkenntnisse zu erwerben, doch versprach diese Methode keineswegs immer gute Erfolgsaussichten, da die Mönche von meist nur sehr wenigen Informanten abhängig waren, ohne deren Aussagen unmittelbar überprüfen zu können. Das Erlernen der Sprachen erfolgte daher oftmals erst in den eingerichteten Missionsstationen.³⁹

Was den materiellen Unterhalt der Kollegien und ihrer Bewohner betrifft, wurde in den Statuten Wert auf das franziskanische Thema der Armut gelegt. Der Bedarf an Essen und Kleidung sollte durch Almosen gedeckt werden. Ursprünglich war vorgesehen, dass alle Konventsmitglieder Almosen sammeln, doch verfügte die Propaganda-Kongregation 1688, dass nur Laienbrüder und Tertiärer dieser Tätigkeit nachgehen sollten, damit sich die Priester gänzlich ihrer missionarischen Bestimmung widmen konnten. Den Mönchen war es verboten, Geld zu besitzen oder auch nur anzunehmen, und Prediger durften keinerlei Almosen, in welcher Form auch immer, von den Gläubigen empfangen, sondern allenfalls als Mittler zwischen letzteren und

³⁷ Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 344-346. Für diejenigen Mönche, die vorher noch in keinem Kolleg gewesen waren oder in einem solchen weniger als ein Jahr verbracht hatten, galt das erste Jahr in einem amerikanischen Missionarskolleg als Probejahr. Während dieser Zeit hatte der betreffende Mönch kein Stimmrecht bei der Wahl des Konventsvorstehers und musste seine pastorale Eignung unter Beweis stellen. Galt er nach dieser Zeit als untauglich, wurde er zu seinem Ursprungskonvent zurückgeschickt (Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 128).

³⁸ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 145, 148f. Der Begriff der mystischen Theologie (*theologia mystica*) geht auf Pseudo-Dionysius Aeropagita (frühes 6. Jh. n. Chr.) zurück. Als um 1200 die Bettelorden in Europa aufkamen, entstand mit ihnen eine neue mystische Tradition, die sich von der früheren, stark monastisch geprägten unterschied. Als größter Theoretiker dieser neueren mystischen Tradition gilt der Franziskaner Bonaventura (Vgl. LThK, Bd. 7, S. 583-597).

³⁹ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 149-152.

dem „apostolischen Syndikus“ dienen. Bei diesem handelte es sich um einen Bevollmächtigten der Klostersgemeinschaft, der Geld- und Sachspenden entgegennahm und verwaltete und somit auch für die Organisation der Missionen eine wichtige Rolle spielte.⁴⁰

Die Arbeit der Konventsmitglieder in den Missionsstationen, die samt der ihnen zugerechneten kleineren Siedlungen auch als *conversiones* bezeichnet wurden, sollte indessen nicht von dauerhaftem Charakter sein. Sobald eine *conversion* nach Einschätzung der Missionare die Bedingungen für die Übergabe an den Bischof, in dessen Diözese sie lag, erfüllte, benachrichtigten der Konventsvorsteher und das Diskretorium den zuständigen Bischof, um die Übergabe einzuleiten. Allerdings kam es häufig vor, dass die Bischöfe die Kollegien baten, die betreffenden Missionen weiterhin zu betreuen, meist weil sie entweder nicht genügend Personal zur Verfügung hatten, oder weil die Missionen in sehr entlegenen Gebieten lagen.⁴¹

Die Gründung des Kollegs von Ocopa

Die Gründung des franziskanischen Missionarskollegs in Ocopa geht auf den eingangs bereits zitierten Fray Francisco de San José zurück. Als gebürtiger Kastilier hatte er sechs Jahre lang als Soldat für die spanische Krone in Flandern gekämpft, bevor er in der franziskanischen Provinz Burgos dem Orden der Minderbrüder beitrug. 1692, im Alter von 38 Jahren, begab er sich als Freiwilliger nach Neuspanien, wo er zunächst in das Kolleg von Querétaro gelangte. Er arbeitete fast vierzehn Jahre lang in den Missionen seines Ordens im heutigen Guatemala, wo er unter anderem bei der Einrichtung des dortigen Kollegs namens Cristo Crucificado de Guatemala mitwirkte. Von Fray Francisco de Esteves, dem Kommissar und Präfekten der Missionen, wurde er schließlich zum „Vizekommissar und Vizepräfekten der Missionen“ ernannt und beauftragt, Missionarskollegien im Gebiet der franziskanischen Provinz Zwölf Apostel einzurichten.⁴²

Sein Vorhaben stieß bei den Ordensoberen der Provinz auf Widerstand, auch wenn diese keine rechtliche Handhabe dafür hatten. Angesichts der Tatsache, dass die Breves Innozenz' XI. und die ordensinterne Gesetzgebung die Ausbreitung der Missionarskollegien begünstigten und die kolonialspanischen und kirchlichen Behörden keine Veranlassung hatten dagegen vorzugehen, bemühten sich die Provinzoberen, diesen Vorgang zu behindern.⁴³ Man erhält den Eindruck, dass es den Provinzoberen prinzipiell darum ging, die Verfügungsgewalt über alle ihr unterstellten Konvente und Ordensmitglieder möglichst lange zu bewahren und nur kleine, unbedeutende Konvente sowie wenig Personal abzutreten.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 140f. Das Amt des apostolischen Syndikus ergab sich aus dem von Franziskus von Assisi etablierten Geldverbot, nach dem es Ordensbrüdern nicht einmal erlaubt war, Geld anzufassen (Vgl. H. Feld, *Franziskus von Assisi*, S. 190).

⁴¹ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 205.

⁴² Vgl. ebd., S. 69, 198 u. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 281f. Fray Francisco de Esteves war Llinás' unmittelbarer Nachfolger in den Ämtern des Kommissars und Präfekten der Missionen (Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los colegios de Propaganda Fide*, S. 69). Zur Biographie Francisco de San José und einem kurzen Überblick über die Gründungsgeschichte des Konvents von Ocopa als Missionarskolleg siehe auch M. Errasti (O.F.M.), Francisco de San José: Fundador del Convento de Misiones de Ocopa, in: ders., *América Franciscana II*, S. 325-339.

⁴³ Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 283.

1709 überließen sie Francisco de San José den Konvent von Huaraz, der jedoch als Ausgangspunkt für Missionen in die Montaña nur von geringem Nutzen war. Fray Francisco versuchte daher, wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, den Konvent von Huánuco zu bekommen, was die Provinz Zwölf Apostel jedoch zu verhindern wusste. Erst 1724 gestand sie Fray Francisco den Konvent von Ocopa zu. Allerdings drohte sie nur zwei Jahre später mit der Enteignung des Konvents, gegen die Fray Francisco sich erfolgreich zu wehren wusste. Ein weiterer Punkt, an dem sich der Widerstand der Provinz gegen Fray Francisco als Vizekommissar und Vizepräfekt der Missionen zeigte, war seine Arbeit zur Erneuerung der Missionen von Huánuco, Jauja und Tarma. Er handelte in der Annahme, dass seine Tätigkeit in den drei Gebieten der eines Prälaten gleichkam und er somit Leitungsbefugnisse inne hatte. Die Provinz hingegen setzte den Zugang zu besagten Missionen nicht mit der Befugnis zu ihrer Leitung gleich. Auf dem Provinzkapitel von 1717 überließ das Diskretorium Fray Francisco formell einen Teil der Missionen in der Montaña, allerdings nur die von Tarma ohne die Siedlungen Huancabamba und Quimiri. Erst 1752 verzichtete die Provinz darauf, die Missionen der Montaña weiter für sich zu beanspruchen.⁴⁴

Ein weiteres Problem, das sich für Fray Francisco de San José im Zuge der Einrichtung des Missionarskollegs ergab und das er seinen Nachfolgern vererbte, bestand im Erhalt einer offiziellen Bestätigung des Kollegs von Seiten der spanischen Krone, denn ohne diese Anerkennung waren die Missionare gezwungen, zumindest nominell weiterhin unter der Aufsicht der Provinz zu arbeiten. Die Krone verzögerte dies bis 1752, letztlich auf Empfehlung des Indienrates, der sich wiederholt dafür aussprach, vom peruanischen Vizekönig zusätzliche Informationen über die Missionen einzuholen und solange mit der offiziellen Anerkennung zu warten. Philipp V. folgte dieser Empfehlung, doch die Antwort aus dem Vizekönigreich blieb aus, was sicherlich auf den Einfluss von Stimmen zurückzuführen ist, die ohnehin gegen die Einrichtung der Missionarskollegien waren. Der Indienrat war ohne die angeforderten Informationen wiederum nicht gewillt, eine positive Entscheidung zu fällen. Die Leiter des peruanischen Missionarskollegs in Ocopa bemühten sich ihrerseits erst in den 1740er Jahren verstärkt um die Anerkennung. 1746 reiste Fray José de San Antonio nach Madrid, um das Anliegen des Kollegs dort vorzutragen, wozu er zahlreiche Empfehlungen von Bischöfen, Behörden und Städten des Vizekönigreichs Peru mit sich führte.⁴⁵ Zusammen mit der Unterstützung des Generalkommissars für Indien führte dies dazu, dass sich der Indienrat für die Anerkennung aussprach. Der Generalkommissar stellte daraufhin 1751 ein entsprechendes Schreiben aus, in dem er bekannt gab, was er dementsprechend als rechtskräftige Entscheidung der Krone annahm, und in dem er das Diskretorium sowie den Konventsvorsteher des Kollegs ernannte. Die entsprechende königliche Verordnung wurde jedoch nicht ausgestellt und

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 284f.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 286-288. Die von Fray José de San Antonio zusammengetragenen Empfehlungen wurden allesamt gedruckt und befinden sich heute im Archiv der Propaganda-Kongregation in Rom (APF): *Informes que hacen al Rey N.S. (que Dios guarde) y a su Consejo Real de Indias, el Virrey del Lima, las Reales Audiencias, y a los dos Reverendísimos Prelados Generales, los Cabildos Eclesiásticos (en sedes vacantes), de las Ciudades de Lima, la Plata, Buenos-Ayres, el Señor Obispo del Tucumán, y de otras Ciudades, y Villas mas populosas, del fruto que los Misioneros Apostolicos de la Religion Seraphica, y Colegio de Santa Rosa de Ocopa, han hecho con sus Misiones en las Provincias de Catholicos, y Gentiles del Reyno del Perú, y de los Misioneros Apostolicos, que han muerto flechados por la Fè*, in: *Relazione delle missioni dei Francescani Spagnoli nelle Indie Occidentali, Perú*, Fondo Scritture Riferite nei Congressi, Fondo SC America Meridionale, vol. 3bis, fol. 230-259.

José de San Antonio reiste nach Peru zurück. In Ocopa nahm man derweilen an, die notwendige *cédula* sei bei einem Schiffsunglück abhanden gekommen. 1757 folgte aus Madrid schließlich die offizielle Anerkennung. Trotz dieser Verzögerung von sechs Jahren bestritt von 1752 an niemand mehr Ocopas Vorrechte als Missionarskolleg.⁴⁶

b) Die Missionen der Franziskaner in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts

Die Etablierung eines Missionarskollegs im Vizekönigreich Peru war nicht das einzige Anliegen Fray Francisco de San José, als er 1708 in Lima eintraf. Ohne den Ausgang seiner Verhandlungen mit der Provinz Zwölf Apostel über eventuell an ihn abzutretende Konvente abzuwarten, begann er rasch damit, mehrere der einstigen Missionen des Ordens in der Montaña wieder aufzunehmen. Wodurch sich die Missionen unter seiner Verantwortung auszeichneten, ist die Frage, der in diesem Abschnitt nachgegangen werden soll. Setzte er die von seinen spanischen und kreolischen Vorgängern praktizierten Methoden und Strategien fort oder sind Brüche festzustellen, die eventuell auf Innovationen zurückzuführen sind? Vor der Erörterung dieser Frage folgt hier zunächst ein kurzer Überblick über die Gebiete, in denen die Franziskaner unter der Leitung von Fray Francisco und seinen Nachfolgern missionierten.

Innerhalb von fünf Jahren nach seiner Ankunft in Peru erneuerte Francisco de San José die Missionen der Ordensprovinz unter den Panataguas-Indianern (östlich von Huánuco) ebenso wie die Missionen von Tarma (die von Quimiri aus einst an den Flüssen Chanchamayo und Perené unter der Mithilfe von Manuel Biedma errichtet worden waren) und die von Jauja (die Sonomoro am Río Pangoa als ihr früheres Zentrum gehabt hatten). Neue Missionen gründete er in Pozuzo und Tillingo.⁴⁷ Ferner schaffte es Fray Francisco, die indigenen Bewohner der Umgebung des Cerro de la Sal zu „reduzieren“.⁴⁸ Entlang der Flüsse Ene, Tambo und Ucayali unternahmen die Franziskaner mehrere Expeditionen, bei denen sie manchmal auf feindlich gesinnte Indianer stießen und mehrere von ihnen ums Leben kamen. 1732 erhielt das Kolleg von Ocopa personelle Verstärkung durch eine Gruppe von Franziskanern aus Spanien, mit deren Hilfe Fray Francisco weitere Dörfer am Chanchamayo und am Perené sowie am Pangoa und am Huallaga gründete. In den darauffolgenden Jahren wurden weitere Expeditionen unternommen, u. a. zur Erkundung des Gran Pajonal. Als Francisco de San José 1736 im Alter von 82 Jahren im Konvent Santa Rosa de Ocopa verstarb, hinterließ er ein Netz von Missionen, das in den Augen der Franziskaner gut funktionierte, da dort Landwirtschaft betrieben wurde und es an den Handel im

⁴⁶ Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 288f.

⁴⁷ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos*, S. 262. Pozuzo und Tillingo befinden sich im heutigen Distrikt Pozuzo in der Provinz Oxapampa, die Teil des peruanischen Departements Pasco ist. Pozuzo liegt etwa 80 km östlich von Huánuco und ca. 40 km nördlich von Huancabamba.

⁴⁸ Vgl. Fray Francisco de San José an den franziskanischen Generalkommissar für Indien Fray José Sanz. Cerro de la Sal, 24.1.1716, in: San José, Francisco de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 39. Fray Francisco war sich wie Manuel Biedma der strategischen Bedeutung des Cerro de la Sal bewusst, da seine Bewohner im ständigen Kontakt mit zahlreichen indigenen Gruppen waren, die von dort Salz bezogen: „[...] redujimos, mediante nuestra católica doctrina, a sus moradores, que por comunicarse con las demás gentílicas naciones, [...] son de suma utilidad para introducirse a ellas la predicación evangélica [...]“ (Vgl. ebd., S. 36).

Vizekönigreich angeschlossen war.⁴⁹ Fray Franciscos Nachfolger im Amt des Missionskommissars wurde Fray Lorenzo Núñez de Mendoza.⁵⁰

Die Aussichten für die weitere Entwicklung der Missionen schienen den Franziskanern vielversprechend, doch kam es 1742 zum Aufstand von Juan Santos Atahualpa, der die Indianer in den franziskanischen Missionen für seine Sache gewinnen konnte. Die Missionare des Kollegs von Ocopa verloren in den Folgejahren alle bis dato von ihnen betreuten Missionen bis auf die unter den Panataguas-Indianern.⁵¹ 1752 trat die Provinz Zwölf Apostel die Missionen von Cajamarquilla an Ocopa ab. Mehrere Missionare des Kollegs beteiligten sich außerdem an der Gründung zweier weiterer Missionarskollegien, eines davon in Tarija (1754) im heutigen Bolivien, das andere in Chillán (1756) im südlichen Mittelchile. Ab 1753 arbeiteten die Missionare von Ocopa in den Pampas del Sacramento, einem Gebiet des Tieflandregenwaldes, das sich vom Huallaga im Westen bis zum Ucayali im Osten erstreckt und das die Franziskaner über Cajarmaquilla und den Río Huallaga erreicht hatten. Sie erneuerten die Mission in Pozuzo und erkundeten zahlreiche Nebenflüsse der Amazonaszuflüsse. In den 1760er Jahren bemühten sich die Franziskaner um die Evangelisierung von indigenen Ethnien am Ucayali, vor allem den Manoitas und Shetebos. Dort erfolgte 1766 ein Aufstand, bei dem mehrere Franziskaner ums Leben kamen. Andere konnten fliehen, kehrten aber im darauffolgenden Jahr bereits zurück, um die Region wieder zu befrieden. In den 1770er Jahren begann schließlich eine neue Phase für die Franziskaner des Kollegs von Ocopa, gekennzeichnet zum einen durch die Übernahme von mehreren Missionen der Jesuiten und zum anderen durch die Ankunft zahlreicher Franziskaner aus Spanien, mit deren Hilfe auch in der Montaña und im Amazonasgebiet alte Missionen wieder aufgebaut und neue gegründet wurden.⁵²

Welche konkreten Maßnahmen ergriff Fray Francisco zum Wiederaufbau der Missionen? Die Quellen, die für die Erörterung der Missionsstrategie der Franziskaner des Kollegs von Ocopa vorliegen, sind zum einen Briefe, Berichte und Expeditionstagebücher sowie Listen, in denen die Bewohner und die materielle Ausstattung der Missionsstationen erfasst wurden. Ein wichtiger Teil dieser Quellen, die größtenteils aus dem Archiv des Konvents von Ocopa und dem Archivo General de Indias in Sevilla stammen, wurde vor wenigen Jahren von dem franziskanischen Historiker Julián Heras publiziert.⁵³ Zum anderen verfassten zwei Ordensangehörige in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts historiographische Werke über die franziskanischen Missionen im Osten des heutigen Peru, von denen eines erstmalig 1854 veröffentlicht wurde und das andere erst 2004/05 ediert und publiziert wurde,

⁴⁹ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos*, S. 263. In Pozuzo wurde Coca angepflanzt, dessen Qualität sehr geschätzt wurde, weshalb die Bewohner der Stadt Huánuco zum Handel dorthin reisten (Vgl. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, S. 119).

⁵⁰ Vgl. J. Heras (O.F.M.), Anmerkung 4, in: Amich, J. (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, S. 154. Núñez de Mendoza war 1731 nach Ocopa gekommen und arbeitete bis 1740 in den Missionen. Das Amt des Missionskommissars übte er bis 1754 aus, wonach er in die Provinz Zwölf Apostel wechselte. Er starb ein Jahr später im Konvent der Barfüßer in Lima (Vgl. ebd.).

⁵¹ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos*, S. 263. Der Aufstand von Juan Santos Atahualpa und seine Folgen sind Thema des nächsten Abschnitts.

⁵² Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos* ebd., S. 263-265.

⁵³ F. de San José (O.F.M.), *Cartas e informes sobre Ocopa y sus misiones*. Lima 1997 u. J. Heras (O.F.M.), *Comienzos de las misiones de Ocopa (Perú). Documentos inéditos para su historia (1724-1743). Con introducción y notas*. Lima 2001.

wiederum von Julián Heras.⁵⁴ Alle diese Quellen enthalten Informationen zur Klärung der hiesigen Fragestellung, lassen aber auch manche Fragen offen, wie nun im Folgenden zu sehen sein wird.

Aus den Quellen wird deutlich, dass Fray Francisco de San José wohl aufgrund der Erfahrungen seiner Vorgänger mit den verschiedenen ethnischen Gruppen in der Montaña versuchte, Vorkehrungen zum Schutz der Missionare zu treffen. Er strebte eine Durchdringung des Grenzgebietes mit kolonialspanischer Kultur an, um den indigenen Konvertiten eine Rückkehr zu ihrer alten Lebensweise zu erschweren. In einem Brief an Philipp V. aus dem Jahr 1713 berichtete er beispielsweise, dass er im

⁵⁴ F. Rodríguez Tena (O.F.M.), *Crónica de las misiones franciscanas del Perú, siglos XVII y XVIII. 2 Bde.* Iquitos 2005. [Original 1780] und J. Amich (O.F.M.), *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en las montañas de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú ...* Paris 1854. Das Originalmanuskript dürfte von 1771 stammen. Julián Heras edierte auch dieses Werk, das 1975 in Lima unter dem Titel *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa* erschien. Eine zweite Auflage folgte 1988.

José Amich wurde vermutlich um das Jahr 1711 in Barcelona geboren. Er war Steuermann der spanischen Armada und scheint als Experte für militärische Befestigungen nach Peru gekommen zu sein. Nach dem starken Erdbeben von 1746 reiste Amich nach Peru, wo er sich an den Plänen für die neu aufzubauende Festungsanlage von Callao beteiligte. Vier Jahre später trat er in Lima als Novize in den Orden der Franziskaner ein. Als geweihter Priester übte er spätestens ab 1755 im Konvent der Barfüßer in Lima das Amt des Novizenmeisters aus, welches er bis 1765 bekleidet zu haben scheint. In diesem Jahr wechselte er wie auch andere Mitglieder dieses Konvents nach Ocopa, um als Missionar zu arbeiten. Er betätigte sich in den Missionen des Kollegs nicht nur als Missionar, sondern auch als Kartograph. Bis 1770 verblieb er im Konvent von Ocopa, wo ihm die Dokumente des Archivs für die Anfertigung seines *Compendio histórico* zur Verfügung standen. Er kehrte nach Lima zurück und nahm zwei Jahre später mit drei weiteren Mönchen an einer spanischen Expedition zu den Gesellschaftsinseln im Pazifik teil, die Vizekönig Manuel d'Amat (1761-1776) im Kontext des Konflikts mit England angeordnet hatte. Amich verfasste hierüber einen Reisebericht sowie eine Beschreibung der Gesellschaftsinseln. Danach kehrte er nach Lima zurück, wo er im Konvent der Barfüßer von 1776 bis 1778 als Vorsteher fungierte. Sein Todesdatum ist nicht bekannt (Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Introducción*, in: Amich, J. (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, S. 14f).

Über Fernando Rodríguez Tena ist weniger bekannt. Er wurde in Lima geboren, vermutlich im zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, und starb wahrscheinlich Mitte des Jahres 1781. 1755 erscheint er namentlich als Teilnehmer eines Kapitels der Ordensprovinz Zwölf Apostel mit der Angabe, dass er *lector*, also Dozent, im Konvent San Francisco de Lima war und einen Dokortitel in Theologie besaß, den er an der San Marcos Universität in Lima erlangt hatte. Neben seiner Lehrtätigkeit arbeitete er als Chronist. 1765 reiste er nach Chile, um dort den Vorsitz des Provinzkapitels und des Kapitels des Kollegs von Chillán zu übernehmen. Davon abgesehen ist nicht bekannt, ob er weitere Reisen außerhalb des heutigen Peru unternahm. Ab 1770 ordnete er die Dokumente im Archiv des Konvents San Francisco de Lima und legte 48 große Bände an, die er als *registros* bezeichnete. Die enthaltenen Dokumente stammen aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert. Heutzutage befinden sich jedoch nicht mehr alle Bände im Archiv des Konvents. So befindet sich Band Nr. 35 in der Nationalbibliothek in Lima, und Band Nr. 38, der Material zu den Missionen des Ordens enthalten haben soll, ist ganz verschwunden (Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Introducción*, in: Rodríguez Tena, F. (O.F.M.), *Crónica de las misiones franciscanas*. Tomo II, S. 15-19). Zwischen 1760 und 1780 verfasste Rodríguez Tena handschriftlich mehrere historiographische Werke, von denen jedoch kein einziges publiziert wurde. Diese Manuskripte umfassen häufig über tausend Seiten. Es scheint, als habe er die Arbeit von Fray Diego de Córdoba y Salinas fortsetzen wollen, doch schrieb Rodríguez Tena nicht nur über die Geschichte der Franziskaner in Südamerika, sondern auch über die dortige Naturgeschichte und Geographie. Seine Werke enthalten zahlreiche Abschriften von relevanten Dokumenten aus dem Archiv sowie von Abschnitten aus den Werken anderer Autoren (Vgl. ebd., 20-42). So kommt Heras zu dem Schluss: „Le faltó en definitiva elaboración propia [...]“ (Vgl. ebd., S. 42). Hinsichtlich der Missionsgeschichte seines Ordens ist im Vergleich zu Amich offenkundig, dass er den Urwald der Montaña und des Amazonasgebietes sowie die dortigen Probleme der Missionare nicht aus eigener Erfahrung kannte. Nichtsdestoweniger bilden seine umfangreichen Abschriften einen wichtigen Quellenbestand (Vgl. ebd., S. 40).

früher schon einmal reduzierten Dorf Quimiri neben dort lebenden Indianern auch Mestizen ansiedelte:

„En Quimiri, tres leguas de los últimos cristianos, vamos formando un pueblo de indios y de mestizos de acá fuera, para que sirvieran en las conversiones de adentro y de freno a los recién convertidos.“⁵⁵

In einem anderen Brief, den Fray Francisco acht Jahre später an den König richtete, schlug er angesichts der Bedrohung durch feindlich gesinnte Indianer vor, neben Spaniern auch so genannte *indios fronterizos* im Grenzgebiet anzusiedeln:

„Supuesta esta limosna para la paga y sustento de algunos españoles, necesito (Señor), de Indios fronterizos, los cuales por ley no deben pagar tributos, mitas ni servicios personales, porque tienen expuestas sus vidas en defensa de los pueblos cristianos. Y que estos fronterizos sirvieran por turnos de abrir nuevos caminos, limpiar los viejos, hacer iglesias y viviendas para los religiosos y también hacer cuerpo y bulto con los españoles, y ocho negros que tengo, que sirven de jornaleros y también de soldados en las correrías son más efectivos y les tienen más miedo: porque dicen los indios que son hijos del diablo.“⁵⁶

Bei *indios fronterizos* handelte es sich um bereits christliche Indianer aus der weiteren Umgebung der Missionen, die von den sonst üblichen Tributleistungen und Arbeitsdiensten befreit wurden und im Gegenzug nach dem Rotationsprinzip bestimmte Dienste für die Missionen zu erbringen hatten. Dazu zählten das Bereitstellen und der Unterhalt von Soldaten und der Transport von Versorgungsgütern, aber auch die Instandhaltung der Wege zu den Missionen und verschiedene Bauarbeiten.⁵⁷ Gemeinsam mit den Spaniern und Schwarzen sollten sie, so Fray Franciscos Kalkül, die Präsenz kolonialspanischer Kultur im Grenzgebiet verstärken, um die Gefahr von Angriffen zu senken. Diese *indios fronterizos* stellten eine Art des Rückgriffs auf bereits christianisierte Indianer aus den Hochanden und ihres Einsatzes für die Evangelisierung dar. Eine zweite bestand darin, einzelne indigene Familien aus den Hochanden in die Missionen in der Montaña zu bringen. Diese wurden dann auch entsprechend in den Listen erfasst, die die Franziskaner von Zeit zu Zeit erstellten. So führt eine Liste der

⁵⁵ Fray Francisco de San José an König Philipp V., Lima, 25.11.1713, in: San José, Francisco de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 31 sowie in: Archivo General de Indias (AGI): LIMA,539.

⁵⁶ Fray Francisco de San José an König Philipp V., Tarma, 23.3.1721, in: San José, Francisco de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 61 sowie in: AGI: LIMA,538.

⁵⁷ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 79. Die *indios fronterizos*, die zum Schutz der Jauja-Missionen eingesetzt wurden, stammten aus Andamarca und Acobamba, diejenigen für die Tarma-Missionen aus Acobamba und den Bergschluchten von Huasahuasi und Vitoc. Gemeinsam standen sie unter der Befehlsgewalt eines *capitán a guerra*, der für gewöhnlich von den Franziskanern vorgeschlagen wurde (Vgl. ebd., S. 79f). Ob der Einsatz dieser *indios fronterizos* stets unproblematisch war, ist den Quellen leider nicht zu entnehmen. Für die Franziskaner waren sie sicherlich eine willkommene Unterstützung und Alternative zu spanischen Soldaten, die für sie Kosten bedeutet hätten, die sie nicht wie andere Orden mit eigenen finanziellen Mitteln hätten decken können.

Das Anlegen neuer und die Instandhaltung alter Wege sowie der Bau von Brücken stellte wie bereits im 17. Jahrhundert eine stete Notwendigkeit für die Unternehmungen der Franziskaner im Gelände der Montaña dar. Fray Lorenzo Núñez de Mendoza (der Nachfolger von Francisco de San José) berichtete etwa: „En esta conveción se pusieron puentes a los ríos de Quimiri y Nijandaris; y se quedavan formando en los ríos de Chanchamayo y Ocsabamba; se havían aderesado los caminos de mulas; en el Cerro de la Sal se avrió camino llano por seis leguas para evitar otro de nueve por cuesta que iba a Metraro“ (F. Rodríguez Tena (O.F.M.), *Crónica de las misiones franciscanas del Perú*, S. 300).

Einwohner des Dorfes Quimiri und der dort befindlichen Einrichtungen und Kultusgegenstände aus dem Jahr 1724 mehrere *yndios cristianos viejos de la sierra* auf, die dort als „Maultiertreiber, Schmiede, Schreiner, etc.“ dienten.⁵⁸

Die ebenfalls in obigem Zitat erwähnten Schwarzen wurden (wie dort ersichtlich wird) zum einen als bewaffnete Begleiter auf den Streifzügen durch das Umland der Missionen eingesetzt, zum anderen als Arbeiter in der Landwirtschaft. Darüber hinaus übernahmen sie die von den Missionaren angeordneten Bestrafungen von Indianern, da die Priester nach den Bestimmungen des III. Konzils von Lima selbst keine körperlichen Züchtigungen vornehmen sollten.⁵⁹

„El pueblo de Cristo Crucificado de la Sal tiene cerca de 40 mil pies de plátanos y ocho negros para que trabajen, dos casados. [...] Y a estos tienen mucho miedo los indios, porque son los que azotaron cuando hacen notables faltas a misa o doctrina.“⁶⁰

Der hier angesprochene Grund für die Züchtigung, das Fernbleiben von der Messe oder der Katechese, zeigt im Übrigen, dass die Franziskaner auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine christliche Gestaltung des Alltags – so wie sie in dem Missionshandbuch von Luis Jerónimo de Oré festgehalten wurde und auch im 17. Jahrhundert von den Franziskanern in der Montaña angestrebt wurde – in den von ihnen reduzierten Dörfern durchzusetzen suchten. Was nun wiederum die Schwarzen betrifft, so scheinen sie ursprünglich von den Missionaren in die Reduktionen gebracht worden zu sein, um sie für körperlich schwere Arbeiten einzusetzen. Außerdem sollten sie den Indianern bestimmte Techniken beibringen wie etwa den Gebrauch des Pflugs oder die Viehzucht. Mit der Zeit gewannen die Schwarzen in den Missionen der Franziskaner an Bedeutung. Sie genossen das Vertrauen der Missionare, wurden bewaffnet und dienten ihnen als Leibwächter. Zudem erledigten sie handwerkliche Arbeiten und waren für neu eingetroffene Missionare zuverlässige Dolmetscher und ortskundige Führer. Es ist sogar der Fall eines Schwarzen namens Joseph Baltasar belegt, der 1732 zeitweise die Aufsicht über die gesamte Mission am Cerro de la Sal inne hatte. Spätestens ab diesem Zeitpunkt übernahmen sie vielfältige Aufgaben in den franziskanischen Missionen. Mehrere von ihnen starben bei der Verteidigung der Missionen gegen Angriffe feindlicher Indianer.⁶¹

Aus den Dokumenten der Franziskaner wird leider nicht ersichtlich, ob diese multiethnischen Missionsdörfer nicht auch von Konflikten zwischen den verschiedenen Ethnien geprägt waren.⁶² Tibesar bemerkt lediglich im Hinblick auf die Schwarzen in

⁵⁸ Vgl. Padrón de los indios Amages de Quimiri, in: J. Heras (O.F.M.), *Comienzos de las misiones*, S. 22.

⁵⁹ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio*, IV, 8/S. 206.

⁶⁰ Fray Francisco de San José an den franziskanischen Generalkommissar für Indien Fray José Sanz. Lima, 19.9.1718, in: San José, F. de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 40 und in: AGI: LIMA, 537.

⁶¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *San Antonio de Eneo: A Mission in the Peruvian Montana*, in: *Primitive Man*, Vol. 25, Nr. 1/2 (1952), S. 33f. Ein Schwarzer der Mission San Antonio de Eneo am Río Perené wurde in den Dokumenten mit dem Titel eines *sargento mayor* erwähnt. Es ist nicht klar, wofür es sich bei diesem Amt genau handelte, doch fungierte er offenbar als Anführer aller Schwarzen in den franziskanischen Missionen der Montaña (Vgl. ebd., S. 34).

⁶² Lehnertz, der sich besonders intensiv mit den Quellen für die franziskanische Missionstätigkeit in der Montaña auseinandergesetzt hat, behauptet, dass es neben Konflikten zwischen den Franziskanern, Spaniern und Missionsbewohnern auf der einen und den freien, nicht „reduzierten“ Indianern des Hinterlands auf der anderen Seite auch interethnische Konflikte innerhalb der Missionen gab: „The population within the Iberian planned enclaves even outside of Quimiri was varied, reflective of broader regional and racial participation as well as of multi-tribal contributions. That very variety

der Mission San Antonio de Eneo, dass sie anfangs von den Missionaren verlangten, schwarze Frauen für sie in die Missionen zu holen. Wenige Jahre später waren die zwei dort ansässigen Schwarzen jedoch mit indigenen Frauen verheiratet, und ein weiteres Jahrzehnt später, im Jahr 1735, waren offenbar alle Schwarzen in San Antonio mit indigenen Frauen verheiratet. Aus Quimiri ist auch eine Ehe zwischen einer schwarzen Frau und einem indigenen Mann bekannt.⁶³

Für die Versorgung der Missionen setzten die Franziskaner auf den gesteigerten und diversifizierten Anbau von Kulturpflanzen. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte Manuel Biedma Indianer, die zur Umsiedlung in ein größeres Dorf bereit waren, stets gebeten, schon vor der Gründung des Dorfes mehr Felder zu bestellen, um dergestalt genügend Nahrungsmittel zur Verfügung zu haben. Ein ähnliches Vorgehen zeigte sich bei den Unternehmungen von Fray Simón Jara in den Pampas del Sacramento, wo er in der Nähe eines Gehöfts heidnischer Indianer eine kleine Niederlassung errichten und eine Reihe von Feldern durch mehrere *indios fronterizos* anlegen ließ, um für eine mögliche Reduktion in der Zukunft vorbereitet zu sein:

„Con este proyecto por el verano del año 1733 envié los fronterizos a rozar aquel monte, y disponer algunas chacaras de yucas, maíz y frijoles, para que la gente tuviese que comer cuando se pusiese en planta lo que tenía ideado.“⁶⁴

Im Kontext der Vermittlung von Kulturtechniken an die zu christianisierenden Indianer spielte neben der Einführung des Pflugs für den Ackerbau auch die Viehzucht eine Rolle:

„Y ahora añado que, para que tengan estabilidad, pues los indios reducidos son tan mansos que de ellos no se puede tener traición, les hemos metido al pueblo de Quimiri 106 padres y madres de ganado vacuno, que ya han procreado más de treinta terneros. Y hacen algunos quesos para contentar a los indios y para los religiosos por si acaso le faltaran los socorros [...]“⁶⁵

Was den technologischen Bereich anbelangt, kann auf die Einführung von Öfen und Schmieden durch die Franziskaner verwiesen werden. Fray Francisco versuchte die Produktion von Werkzeugen, die in den Missionen benötigt wurden, langfristig sicherzustellen, indem er Nachwuchs für das Schmiedehandwerk in den Missionen ausbilden ließ:

„El pueblo de Cristo Crucificado de la Sal [...] Tiene fragua con lo preciso para trabajar hachas, machetes y cuchillos, que necesitan para trabajar. Y hace dos años que tenemos un muchacho español aprendiendo a herrero en esta ciudad. Y hay dos hornos de cocer pan en este pueblo de la Sal en Quimiri.“⁶⁶

produced either directly or indirectly internal tensions and conflicts.“ (Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 74). Allerdings führt Lehnertz kein einziges konkretes Beispiel für derartige Konflikte in den Missionsstationen an.

⁶³ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *San Antonio de Eneo*, S. 34f.

⁶⁴ J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, I,22/S. 134.

⁶⁵ Fray Francisco de San José an den franziskanischen Generalkommissar für Indien Fray José Sanz, Lima, 19.9.1718, in: San José, F. de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 40 und in: AGI: LIMA,537. Neben Rindern wurden auch Maultiere, Hühner und Enten in die Missionen gebracht (Vgl. J. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 61).

⁶⁶ Fray Francisco de San José an den franziskanischen Generalkommissar für Indien Fray José Sanz. Lima, 19.9.1718, in: San José, F. de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 40.

Der Umgang mit diesen Werkzeugen war für Fray Francisco eines der Kriterien für ein ordentlich-sittliches Leben, das bereits vom II. Konzil von Lima als zu erstrebendes Ziel in der Erziehung der Indianer festgelegt worden war.⁶⁷ So schrieb Fray Francisco 1721 an Philipp V. mit Blick auf die unlängst „reduzierten“ Indianer: „Y a todos es menester asistir con herramientas prestadas para que trabajen para comer y vivan con política cristiana.“⁶⁸ Davon abgesehen hatte die Produktion von Metallwerkzeugen in den Missionen noch einen weiteren Zweck. Von ihren Vorgängern im 17. Jahrhundert wussten die Franziskaner um den Wert dieser Werkzeuge für die indigenen Gruppen der Montaña und des Amazonastieflands. Sie ließen sie deshalb auch in den Missionen produzieren, um sie als Geschenke überreichen zu können, sobald sie mit neuen, ihnen noch nicht bekannten Ethnien in Kontakt traten.

Die Kontaktaufnahme zu neuen indigenen Gruppen verlief im Wesentlichen in der Art und Weise, wie sie bereits im 17. Jahrhundert von Felipe de Luyando in Panataguas und von Manuel Biedma praktiziert wurde. 1733 unternahm Fray Juan de la Marca, ein gebürtiger Franzose und gelernter Ingenieur, eine Expedition in das Gebiet des Gran Pajonal.⁶⁹ Sein Expeditionstagebuch liefert ein Beispiel für den Gabenaustausch:

„[...] [el cacique] nos regaló de los que tuvo su pobreza (Dios se lo pague). Yo correspondí agradecido con cuchillitos, chaquiras, agujas, tijeras, anzuelos, anillos y sal, y quedaron muy gustosos, y yo mucho más de verlos dispuestos de recibir la santa e inmaculada ley de nuestro Dios y Señor.“⁷⁰

⁶⁷ Vgl. F. Mateos (S.J.), *Segundo Concilio Provincial Limense 1567. Pars altera*, Const. 112/S. 604f. Das Konzept der policía wurde im Abschnitt „Orés Indianerbild“ im zweiten Kapitel dieser Arbeit besprochen.

⁶⁸ Fray Francisco de San José an König Philipp V. Tarma, 23.3.1721, in: San José, Francisco de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 63 und in: AGI: LIMA, 538.

⁶⁹ Fray Juan de la Marca wurde vermutlich um 1697 im französischen Herzogtum Béarn geboren. Im Kontext der engen Beziehungen zwischen Spanien und Frankreich zu Beginn des 18. Jahrhunderts, als beide Länder von Bourbonen regiert wurden, gelangte de la Marca als Ingenieur ins Vizekönigreich Peru. Im Mai 1722, also etwa im Alter von 25 Jahren, traf er in Lima ein, um unter der Leitung eines anderen Ingenieurs an der Überarbeitung des Verteidigungsplans von Callao mitzuwirken. Bereits im Oktober desselben Jahres trat er im Konvent der franziskanischen Barfüßer in Lima das Noviziat an. Vier Jahre später wurde er zum Priester geweiht. Er nahm Kontakt zu Fray Francisco de San José auf, um ihm seine Dienste anzubieten, und befand sich bald an dessen Seite in der Mission von Sonomoro am Río Pangoa. Er arbeitete zehn Jahre lang als Missionar und lernte die Sprache der Campa so gut, dass er eine Grammatik, ein Wörterverzeichnis und einige Kurzpredigten in der Sprache verfasste. 1729 gründete er die Missionsstation San Antonio de Catalipango (Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Introducción*, in: San José, F. de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 114-116). Er gilt als der Entdecker des so genannten Gran Pajonal. Im April 1733 unternahm er mit fünfzehn christlichen Indianern aus der Mission San Tadeo de los Andes eine Expedition dorthin und stieß auf eine wohlwollende Disposition der lokalen Häuptlinge, sodass er dort zwei bestehende Dörfer zu Missionsstationen erklärte: Nuestra Señora del Puerto am Río Tampianiqui und San Francisco Solano de Aporoquiaqui in einer Entfernung von sieben Wegstunden von ersterem. Der Mangel an Personal verhinderte allerdings die Entwicklung dieser Missionen, da de la Marca nur ein Laienbruder und ein Spanier zur Seite standen, die gemeinsam für San Antonio, San Tadeo und die beiden Dörfer im Gran Pajonal zuständig waren. 1735 erhielt er Verstärkung durch fünf weitere Franziskaner: Alonso del Espíritu Santo, Manuel Bajo, Cristóbal Pacheco, Francisco Suárez und Fernando de Jesús: Gemeinsam mit bewaffneter Mannschaft und mit dem Häuptling von Metraro, don Mateo de Asia, bereisten sie vom 10. Juni bis zum 20. Juli 1735 den Gran Pajonal und gründeten drei weitere Dörfer. Fray Juan de la Marca verließ seine Mission 1735 auf Geheiß des Vizekönigs, um sich der Instandhaltung einer Brücke im Jauja-Tal zu widmen, wo er erkrankte und verstarb. Er wurde im Konvent von Ocopa beigesetzt (Vgl. ebd., S. 116).

⁷⁰ Diario y Padrón de la gente del Pajonal que el R.P. Fr. Juan Bautista de la Marca, actual Misionario, congregó al gremio de nuestra Santa Madre la Iglesia Católica, Apostólica, Romana, etc. 1733, in: San José, F. de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 122.

Abgesehen von diesen Geschenken im Zuge des persönlichen Erstkontakts scheinen die Franziskaner auch schon vor der Begegnung mit neuen indigenen Gruppen Geschenke vorausgeschickt zu haben, um eine wohlwollende Disposition für ihren Empfang zu schaffen. Diese Praxis wird zumindest von Fray Alonso del Espíritu Santo, einem gebürtigen Spanier, in seinem Bericht über eine Expedition in den Gran Pajonal beschrieben, dort als Teil der Schritte, die vor dem Beginn einer Expedition unternommen wurden:⁷¹

„[...] echas las devidas diligencias que la prudencia dicta en semejantes lanzes, embiando antes el aviso con persona de satisfaccion con algun regalito que les quite el miedo que a los Padres tienen, y examinando los peligros si son evidentes o tal vez aparentes, originados de la sagazidad del comun enemigo [...]“⁷²

Dieses Zitat zeigt, dass die Franziskaner, wenn sie angesichts möglicher Gefahr für ihr Leben Vorsicht walten lassen wollten, auf Vertrauenspersonen angewiesen waren, die vorab herauszufinden suchten, wie diese oder jene indigene Gruppe auf den Kontakt mit Missionaren reagieren würde. Dabei dürfte es sich in der Regel um ortsansässige Indianer gehandelt haben, die ausgesandt wurden, um die Einstellung der fraglichen Ethnie gegenüber den Franziskanern zu klären: „[...] y aunque yo oya antes buenas noticias de los Conivos, con todo eso se resolvió fuese otro indio de satisfaccion con nuevo aviso“.⁷³ Ebenso scheint es üblich gewesen zu sein, christianisierte Indianer einer Mission in das Hinterland zu schicken, damit sie weitere Indianer dazu überredeten, sich im Missionsdorf niederzulassen.⁷⁴ Dass unter den verschiedenen indigenen Gruppen der Montaña keineswegs nur positive Ansichten über die Missionare kursierten, geht ebenfalls aus dem Bericht von Alonso del Espíritu Santo hervor:

„Ya se dezía que adentro dezían los infieles que el Padre los iria a engañar [...] Otros, que el Padre los ira a matar o quemar; pero que ellos lo mataran o quemaran tambien. Otros que los Padres eramos engañadores, que si davamos

⁷¹ Fray Alonso del Espíritu Santo stammte aus Salamanca. Er wurde wahrscheinlich um das Jahr 1702 geboren und war Teil einer für das Kolleg von Ocopa bestimmten Missionarsgruppe, die zunächst im Konvent San Miguel in der Stadt Pisco untergebracht wurde, den die Provinz Zwölf Apostel an Fray Francisco de San José abgetreten hatte. Die Gruppe hielt dort 1732 ihr erstes Konventskapitel ab (Vgl. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, I,21/S. 129-131). Er betreute zeitweilig die Mission San Tadeo de los Antes (Vgl. F. Rodríguez Tena, *Crónica de las Misiones*. Tomo II, S. 295). 1736 leitete er eine wichtige Expedition in den Gran Pajonal, wozu er am 15. August von Catalipango aus auf dem Río Tambo und dem Río Ucayali zu einem Dorf der Cunibos, das Manuel Biedma im Jahrhundert zuvor San José genannt hatte. Von dort nahm er einen anderen Weg zurück und erhielt dadurch einen besseren Eindruck von der tatsächlichen Größe des Gran Pajonal. 1739 gab es dort insgesamt zehn Dörfer, die die Franziskaner zu Missionen erklärt hatten (Vgl. J. Heras (O.F.M.), Anmerkung 11, in: ders., *Comienzos de las misiones*, S. 276f). Fray Alonso starb 1737 wie auch zwei weitere Franziskaner, ein Laienbruder und drei christliche Indianer bei dem Aufstand des Häuptlings von Catalipango, als dieser sie in Sonomoro überfiel (Vgl. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, I,24/S. 143-146).

⁷² Relación de la Entrada que hizo el P. Alonso del Espíritu Santo al Gran Pajonal en 1736, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las misiones*, S. 127.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ „En este mismo año mataron los yndios Campas del pueblo de Poroquiaqui en el Paxonal a dos yndios Amages cristianos a flechasos; [...] y otro salio muy mal herido, nadando por el rio y este fue el que dio la notisia; todos tres yban embiados del Padre a sacar gentiles del monte para que aprendiesen la doctrina.“ (Memorial de los muchos religiosos sacerdotes, legos ... por el Padre Jose de San Antonio, 1738, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las misiones*, S. 210; Hervorh. M. S.).

algo lo volviamos a quitar. Uno de los que embie en la embajada dezia que no aconsejava al Padre que entrase.“⁷⁵

Kam es dann zur Expedition und persönlichen Begegnung der Franziskaner mit den Indianern, hing der weitere Verlauf von der Bereitschaft der lokalen Häuptlinge zur Zusammenarbeit ab. In seinem Bericht schilderte Fray Alonso del Espíritu Santo beispielsweise, dass ein Häuptling es sich nicht nehmen ließ, ihn selbst bis ins übernächste Dorf zu bringen.⁷⁶ Ein anderer habe sein Wort gegeben, er würde „avisar a su naçion que no hiziesen daño a los Padres antes los rezibiesen y fuesen cristianos como ya el tenia sus niños cristianos“.⁷⁷ Des Weiteren vermerkte er, dass zwei bestimmte Häuptlinge im Pajonal sich seiner Einschätzung nach beim Aufbau neuer Missionen als besonders nützlich erweisen könnten:

„Advierto que el Padre que alli fuere, puede hablar y consultar con estos dos caziques Çimirinche y Conivo y entrar con ellos adentro, pues en este intermedio los abisaran, ablandaran y dispondran para que reziban al Padre y su doctrina; pues segun lo que Dios va haziendo con el arrimo destes dos, se puede dezir estan ya ganadas estas dos naçiones.“⁷⁸

Die wohlwollende Disposition der Häuptlinge vorausgesetzt schickten sich die Franziskaner zur Gründung der Mission an und nahmen das Gebiet formal in Besitz, was in der Regel mit der Aufstellung eines Kreuzes und der Feier einer Messe verbunden war – Handlungen, die bereits ihre Missionen im 17. Jahrhundert charakterisiert hatten und auch außerhalb Perus üblich waren: „Llegados al lugar, se plantaba una gran Cruz, se celebraba la misa sobre un improvisado altar y se levantaba acta de la toma de posesión del sitio.“⁷⁹ Eine weitere franziskanische Praxis des 17. Jahrhunderts, die von den Missionaren Ocopas fortgeführt wurde, war das feierliche Abhalten von Prozessionen zum Eintritt in die indigenen Dörfer. Das Tagebuch Fray Juan de la Marcas über seine Expedition in den Gran Pajonal liefert hierfür Beispiele.⁸⁰

Bei der Gründung von Reduktionen strebten die Franziskaner grundsätzlich die Bildung größerer Dörfer nach dem Vorbild der Hochanden an, in denen ein Priester rund 400 Familien betreuen konnte. Dort war es den Spaniern im 16. Jahrhundert gelungen, die ursprüngliche Streusiedlung größtenteils zu beseitigen und durch Dörfer nach spanischem Vorbild zu ersetzen, auch wenn manche Orte die Gründung von Außenposten erforderlich machten, um eine ausreichende Versorgung mit

⁷⁵ Relación de la Entrada que hizo el P. Alonso del Espíritu Santo al Gran Pajonal en 1736, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las misiones*, S. 128.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 129.

⁷⁷ Ebd., S. 129f.

⁷⁸ Ebd., S. 131.

⁷⁹ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 200. Auch bei bloßen Besuchen von Häuptlingen (ohne unmittelbar folgende Missionsgründung) scheinen Kreuze aufgestellt worden zu sein. Im Rahmen des Berichts über seine Expedition durch den Gran Pajonal schrieb Fray Alonso del Espíritu Santo in kurzer, protokollarischer Form, dass er in den Siedlungen predigte, Kreuze aufstellte und die Kinder taufte, so etwa über seinen Aufenthalt in Chipaneque: „[...] les predique y levante la Santa Cruz. Hize cristianos los niños.“, und über den in Quachirique „[...] prediqueles y puse cruz, y bautice los niños“. (Relación de la Entrada que hizo el P. Alonso del Espíritu Santo al Gran Pajonal en 1736, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las misiones*, S. 131).

⁸⁰ Vgl. *Diario y Padrón de la gente del Pajonal que el R.P. Fr. Juan Bautista de la Marca, actual Misionario, congregó al gremio de nuestra Santa Madre la Iglesia Católica, Apostólica, Romana, etc. 1733*, in: San José, F. de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 91-93.

landwirtschaftlichen Produkten sicherzustellen.⁸¹ In der Montaña stießen die Franziskaner nicht nur auf das Problem der Streusiedlung, sondern zudem auf karge Böden, die nach einmaliger Bewirtschaftung bis zu zwölf Jahre lang brach liegen mussten. Dieses System der Urwechselwirtschaft musste auch dann fortgeführt werden, als die Franziskaner versuchten, den Gesamtertrag durch die Einführung von Metallwerkzeugen einschließlich des Pflugs und neuer Feldfrüchte zu erhöhen.⁸² Daher sahen sich die Franziskaner gezwungen, einen Kompromiss einzugehen: Anstelle eines einzelnen großen Dorfes verteilten sie die Mission San Antonio de Eneo auf fünf kleinere Standorte, die *ayllos* genannt wurden und in denen nach einer Auflistung aus dem Jahr 1721 insgesamt 409 Einwohner lebten. 1722 betrug die Bevölkerungszahl sogar über 800 Personen.⁸³ Diese Organisation hatte für die Franziskaner den Nachteil, dass sie weniger Kontrolle über die Einhaltung des christlichen Alltags ausüben konnten; sie hatte nichtsdestotrotz ein paar Jahre Bestand. Nach 1725 war die Anzahl der indigenen Bewohner wegen einer schweren Epidemie in den Jahren 1722/23, bei der von ursprünglich 800 Einwohnern nur etwa 220 übrig geblieben, so stark abgesunken, dass die verbliebenen an einem einzigen Punkt zusammengezogen werden konnten.⁸⁴

Eneo ist ein interessantes Beispiel dafür, dass die Missionare sich entgegen ihres Modells vom 400 Familiendorf den äußerlichen Begebenheiten der Montaña anpassen mussten und damit letztlich ein Siedlungsmuster hervorbrachten, das der ursprünglichen Streusiedlung glich. Bemerkenswert ist dabei, dass erst die eigene Erfahrung die Franziskaner dazu brachte, von ihrem Modell aus den Anden abzurücken. Es ist nicht erkennbar, dass sie die autochthone Lebensweise der Indianer von vornherein als sinnvolle Anpassung an die natürliche Umgebung begriffen hätten. Stattdessen scheinen sie davon ausgegangen zu sein, dass die Indianer nicht in der Lage waren, von selbst eine angemessene Siedlungs- und Wirtschaftsweise zu entwickeln.⁸⁵ Man könnte also nicht behaupten, dass unter den Franziskanern ein Umdenken bezüglich der alten

⁸¹ Siehe hierzu Kapitel 2, Abschnitt a) „Orés Indianerbild“, in dem die Reduktionen in den Hochanden näher besprochen werden.

⁸² Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *San Antonio de Eneo*, S. 27.

⁸³ Vgl. ebd., S. 27f, 37f.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 28. Vor 1725 war lediglich Quimirí ein größeres, zusammenhängendes Dorf, sodass es den Franziskanern dort möglich war, eine strengere Disziplin zu etablieren. Indianer aus anderen Missionen, denen es aus Sicht der Missionare an Disziplin mangelte, wurden für längere Zeit nach Quimirí geschickt. Nachdem San Antonio de Eneo auf eine einzige Siedlung verkleinert worden war, nahm man dort die Züchtigung vor (Vgl. ebd.).

⁸⁵ Ähnliches zeigte sich bei der Errichtung einer Festung am Zusammenfluss der Flüsse Perené und Ene, die von den Franziskanern zur Absicherung ihrer Missionen gegen etwaige Angriffe von Indianern des Río Tambo geplant worden war. Das Klima der Örtlichkeit erwies sich sowohl für die Gesundheit der Spanier als auch für die der Indianer als schädlich, sodass sich Fray Juan de la Marca dafür aussprach, den Indianern zu gestatten, wieder an ihre ursprünglichen Wohnorte zu ziehen: „[...] los yndios por ningun modo quieren habitar este paraxe [*unleserlich*] de la continua enfermedad que todos hemos padecido alegando a una voz que sus antepazados habitantes en este se consumieron por lo malsano de el, lo que confirma la verdad haber habitado en este en algun tiempo, es la afinidad de tiestos que se hallan cabando en qualquier parte de su terreno, como asi mismo vestigios de antiguas chacaras, circunstancias por las quales parece ser caridad y justicia condescender a que habiten y tengan sus domicilios en los parajes que la experiencia les admite ser de su consuelo, obviando con este el que viban oprimidos y se les haga intolerable el yugo suabe de la ley de Dios [...]“ (Relaciones de diversos derroteros por el Pajonal y ríos Ene, Perené y padrones de sus pueblos por el P. Juan de la Marca, 1733, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las misiones*, S. 79f; in der Transkription von Heras enthält der Text zahlreiche Einschübe mit Angaben über durchgestrichene und fehlende Wörter, die hier zur besseren Lesbarkeit weggelassen wurden mit Ausnahme des Hinweises auf eine unleserliche Stelle).

Reduktionspraxis stattgefunden hätte, da erst nachträglich Anpassungen oder Änderungen vorgenommen wurden, die von äußeren Bedingungen diktiert wurden.

Was nun das Leben in den Reduktionen selbst anbetrifft, so ist eine Kontinuität im Umgang der franziskanischen Missionare mit den Kindern, vor allem den Jungen, festzustellen. Tibesar erklärt in seinem Aufsatz über die 1710 am Río Perené gegründete Reduktion San Antonio de Eneo, dass die Franziskaner in ihrer Unterkunft Schlafplätze für alle postpubertären Jungen sowie alle Waisenjungen zur Verfügung hatten. Dieses Gebäude wurde manchmal auch *colegio* genannt, weil der Missionar den Jungen dort Spanischunterricht (auch im Lesen und Schreiben) erteilte, um ihnen später einmal wichtigere Aufgaben in den Missionen zu übertragen. Mitunter seien sie auch in Latein unterrichtet worden.⁸⁶ Diese Praxis erinnert an die ersten Franziskaner in Mexiko, die dort die Söhne der aztekischen Adligen in ihrem Konvent unterbrachten und über Monate hinweg im christlichen Glauben sowie in Spanisch und Latein unterrichteten. Indessen wird der von Tibesar geschilderte Fall in der aufgrund der Quellen weniger detailliert beschreibbaren Tradition von Schulen in den Doktrinen der Hochanden stehen.

Zu Beginn dieses Abschnitts war bereits im Zusammenhang mit der Rolle der Schwarzen darauf hingewiesen worden, dass die Franziskaner eine christliche Gestaltung des Alltags mit Messen und regelmäßigem Katechismusunterricht in den Missionen anstrebten. In diesem Punkt scheinen keine Unterschiede zu der Absicht Manuel Biedmas zu bestehen, und sowohl er als auch die Missionare von Ocopa scheinen das Modell der franziskanischen Doktrinen in den Hochanden, das Fray Luis Jerónimo de Oré beschrieben hatte, als Ideal vor Augen gehabt zu haben. Ein Leitfaden für die Arbeit in den Missionen von Tarma und Jauja aus dem Jahr 1740 enthält u. a. folgende Anweisungen:

Mittwochs, freitags und sonntags sollen alle Männer, Frauen und Kinder bei Sonnenaufgang am gemeinschaftlichen Beten des Vaterunsers, des Ave Marias, des Credos, des Salve, der zehn Gebote und der Gebote der Kirche und der Sakramente teilnehmen. Sonntags solle der Priester, insofern er der indigenen Sprache vor Ort mächtig sei, dies in eben dieser Sprache tun und sich zusätzlich eine Viertelstunde Zeit nehmen, um einen Aspekt der christlichen Lehre oder ein Gebot näher zu erklären. Sollte er dazu nicht in der Lage sein, dürfe er sich keinesfalls eines Dolmetschers bedienen und müsse stattdessen Spanisch sprechen. Täglich sei die Glocke zu läuten, damit die Indianer zum Beten des Rosenkranzes zusammenkommen. Jedoch solle man sie nicht mit Gewalt dazu zwingen, sondern mit sanften Worten überzeugen. Samstags sollen die vier ersten Gesätze des Rosenkranzes von allen gebetet und das fünfte mit einer Litanei der Jungfrau Maria gesungen werden, was mit einem Salve und einem Angelus Domini abzuschließen sei. An den übrigen Tagen sollen lediglich drei Gesätze gebetet und mit dem Angelus Domini beendet werden. Montags, dienstags, donnerstags

⁸⁶ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *San Antonio de Eneo*, S. 31. Ein weiterer Grund, weshalb die Franziskaner die Jungen in ihrer Unterkunft behielten, hatte laut Tibesar mit der Gefahr zu tun, die für die Jungen von den gemeinschaftlichen Trinkritualen ausging, denn es sei mitunter vorgekommen, dass manch ein Junge dabei so schwer verletzt wurde, dass er starb (Vgl. ebd.). Wie hoch die Zahl solcher Unfälle tatsächlich war, wird sich nicht mehr herausfinden lassen. Denkbar ist auch, dass wenige solcher Unfälle, vielleicht auch ohne Todesfolge, den Franziskanern als Vorwand dienten, die Jungen zu sich zu holen und so dem Einfluss ihrer noch nicht christianisierten Eltern zu entziehen. Was mit postpubertären Mädchen in den Missionen geschah, ist unklar. Tibesar schreibt lediglich: „However, it seems clear that orphan girls were entrusted to the care of private families of the village with the mission sharing some of the expense. What was done with the other girls is not clear“ (Ebd.).

und samstags sollen alle Jungen und Mädchen einmal am Tag in der christlichen Lehre unterrichtet werden. Der verantwortliche Priester soll diesem Unterricht einmal die Woche beiwohnen, um die Fortschritte zu begutachten. Die Indianer sollen maßvoll mit Arbeiten im Konvent bedacht werden, damit sie nicht müßiggehen, aber genügend Zeit für die Arbeit auf ihren Feldern und andere notwendige Arbeiten haben.⁸⁷

Die straffe Organisation des Alltags führte immer wieder dazu, dass manche der Indianer angesichts der Last aus zusätzlicher Arbeit und Katechese die Missionen wieder verließen und in das Hinterland abseits der Flüsse flohen. Für die Franziskaner wurden sie dadurch zu Apostaten.⁸⁸ Ein weiterer Grund für die Flucht aus den Missionsdörfern waren Einschränkungen, die die Franziskaner dort aufgrund ihrer moralischen Vorstellungen zu etablieren suchten. Aus den Quellen geht hervor, dass sie im 18. Jahrhundert bei den Indianern dieselben „Laster“ und „Probleme“ diagnostizierten wie ihre Vorgänger im 17. Jahrhundert. Sie stießen beispielsweise auf das Problem von leicht zu lösenden Ehen unter den ethnischen Bevölkerungsgruppen der Montaña. Fray Juan de la Marca erkundigte sich deshalb bei Francisco de San José, wie er mit Indianern verfahren solle, die in der Zeit vor ihrer Taufe bereits einmal verheiratet waren, dann aber nach ihrer Taufe eine andere zur Frau genommen hatten:

„[...] comienzo por inquirir de Vuestra Paternidad Reverenda que es lo que haremos con algunos yndios que en su ynfidelidad abandonaron a sus legítimas mugeres y contrajeron en la recepcion del bautismo con otras, con la circunstancia solo de ignorancia o malicia, que esso solo Dios lo sabe: esto es que no era dificultoso el inquerir [*sic*] y contraher con su legítima muger; estas mismas se hallan oy dia a mano si debemos seguir el *quod Deus conjunxit homo non separet* etc. esta claro la nulidad de su matrimonio segundo. Yo lo he seguido hasta aqui lo seguire hasta que mayor authoridad me advierta la ampliacion y enterpretacion [*sic*] destas divinas palabras [...]“⁸⁹

In den Quellen, die im Rahmen dieser Arbeit für den Zeitraum von 1709 bis 1742 eingesehen wurden, ließen sich keine Hinweise auf das Verhalten der franziskanischen Missionare gegenüber polygam lebenden Indianern finden. Die Franziskaner dürften jedoch zwangsläufig damit konfrontiert worden sein, denn ethnologische und ethnohistorische Untersuchungen über die Yánesha, die Asháninka und die Ashéninka haben gezeigt, dass diese ethnischen Gruppen –die damals von den Franziskanern als „Campa“ bezeichnet wurden– sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart durch zum Teil polygyne Familien gekennzeichnet waren bzw. sind. Männer, die zwei oder mehr Frauen hatten, verfüg(t)en in der Regel über ein hohes Maß an Prestige.⁹⁰ Der Umstand, dass sich keine Hinweise auf den Umgang der Franziskaner damit finden, könnte darauf hindeuten, dass sie vorsichtiger waren als ihre Ordensbrüder im Jahrhundert zuvor, wenn es darum ging, Häuptlinge zu tadeln, die mehr als eine Frau hatten, da dies im 17. Jahrhundert manchen Häuptlingen Anlass gegeben hatte, die

⁸⁷ Vgl. Joseph Gil Muñoz (O.F.M.), Patente, 17.7.1740, in: Archivo Histórico del Ministerio de Hacienda, Lima, Sección Colonial 0567, fol. 15f; zitiert nach J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 67f.

⁸⁸ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 83f.

⁸⁹ Relaciones de diversos derroteros por el Pajonal y Ríos Ene, Perené y Padrones de sus Pueblos por el P. Juan de la Marca, 1733, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las Misiones*, S. 84; Hervorh. u. Anmerk. i. Orig.

⁹⁰ Vgl. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 277, G. Weiss, *Los Campa ribereños*, S. 9 u. S. Hvalkof/H. Veber, *Los Ashéninka del Gran Pajonal*, in: Santos Granero, F./Barclay, F. (Hrsg.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. V. Campa Ribereños, Ashéninka. Lima 2005, S. 120.

Missionare zu vertreiben oder sogar umzubringen.⁹¹ Ein weiteres, sich aus der christlichen Sexualmoral ergebendes Problem wurde in oben erwähntem Leitfaden von 1740 hingegen klar benannt: *amancebamientos*, sexuelle Beziehungen zwischen nicht verheirateten Männern und Frauen, sollten wie andere Sünden und Anstößigkeiten mit dem möglichen Eifer ausgerottet werden. Allerdings wurde zur Vorsicht geraten:

„[...] asi en esto como en todo lo demas, deve la Prudencia y discrecion regular y gobernar todas las acciones y palabras que se dirijan y encaminen a reprehender, amonestar o persuadir, para evitar qualquier exceso de los muchos que suele producir la eficacia de un zelo imprudente e indiscreto.“⁹²

Umsicht und Feingefühl wurden den Missionaren also angeraten, wenn es darum ging, Sünden und Verfehlungen zu tadeln und zu bestrafen. Exzessive Strafen sollten vermieden werden.⁹³ Diese Anweisungen deuten darauf hin, dass sich die franziskanischen Missionare durchaus bewusst waren, dass ihre Handlungen auch der Akzeptanz der Indianer bedurften, denn diese konnten andernfalls die Missionen auch wieder verlassen oder sich sogar gewaltsam gegen die Missionare erheben.

Eine weitere Sünde, die im Leitfaden von 1740 ebenso Erwähnung fand wie die *amancebamientos* waren die *embriaguezes*, die Fälle von Trunkenheit.⁹⁴ In den Augen der Franziskaner des 18. Jahrhunderts waren gemeinschaftliche Trinkgelage ein typisches Merkmal der Indianer der Montaña, wie auch aus der Abhandlung Fray José Amichs hervorgeht:

„Viven esparcidos por aquellos montes en casas grandes hechas de palos y cubiertas de hojas de palmas. [...] Solamente se juntan en crecido número para sus borracheras, que es su vicio dominante, y para las expediciones de guerras que continuamente tienen unas naciones contra otras [...]“⁹⁵

Auch Fray José de San Antonio bemerkte in einem *memorial*, dass sich die Indianer der Montaña durch „destemplanza de sus bebidas“ auszeichnen.⁹⁶ Diese Quelle hält

⁹¹ Vgl. S. Hvalkof, S./H. Veber, *Los Ashéninka*, S. 120.

⁹² Vgl. Joseph Gil Muñoz (O.F.M.), Patente, 17.7.1740, in: Archivo Histórico del Ministerio de Hacienda, Lima, Sección Colonial 0567, fol. 15f; zitiert nach J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 67f.

⁹³ Dies erinnert an Luis Jerónimo de Orés Missionshandbuch, der sich ebenfalls gegen übermäßige Strafen und für väterlichen Affekt beim Bestrafen aussprach: „Y este modo y templança se guarde en todas las ocasiones que vuiere para dar castigo a los indios, el qual sea como de padres, de manera que por darlo, sean antes amados (pues fueron conuencidos de culpa) que temidos como juezes, pues no tiene facultad para mas que lo dicho.“ (L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*, fol. 55/S. 188).

⁹⁴ Vgl. Joseph Gil Muñoz (O.F.M.), Patente, 17.7.1740, in: Archivo Histórico del Ministerio de Hacienda, Lima, Sección Colonial 0567, fol. 15f; zitiert nach J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 67f.

⁹⁵ J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, Prefacio/S. 39. Die autochthonen indigenen Gruppen der Montaña, die im 18. Jahrhundert den größten Anteil an der Bevölkerung der franziskanischen Missionen von Jauja und Tarma ausmachten, zeichnen sich auch heutzutage noch dadurch aus, dass sie alkoholische Getränke aus süßem Maniok zubereiten, die im Kontext gemeinschaftlicher Trinkrituale konsumiert werden (Vgl. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 195; G. Weiss, *Los Campa ribereños*, S. 27f. u. S. Hvalkof/ H. Veber, *Los Ashéninka del Gran Pajonal*, S. 215-224).

⁹⁶ Fray José de San Antonio, Memorial al rey solicitando apoyo económico y militar en las misiones asoladas por la rebelión de Atahualpa, o. O., o. J. [1750?], in: Biblioteca Nacional, Madrid (BNM), Fondo Antiguo, VE/1398-2, fol. 6. Fray José de San Antonio wurde vermutlich um das Jahr 1700 geboren und stammte aus Extremadura. Er war Teil der für das Kolleg von Ocopa angeworbenen Gruppe von Missionaren, der auch Fray Alonso del Espíritu Santo angehörte und nahm wie dieser 1732 am ersten Konventskapitel in Pisco teil (Vgl. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*

außerdem einen Beleg dafür bereit, dass die Franziskaner auch im 18. Jahrhundert bemüht waren, gegen religiöse Praktiken der Indianer vorzugehen, die in ihren Augen Idolatrie darstellten. Interessant ist die entsprechende Textstelle deshalb, weil Fray José hier einen Bezug zwischen dem Verhalten der weltlichen Spanier, die er als tyrannisch und brutal gegenüber den Indianern beschreibt, und der Idolatrie der Indianer herstellt:

„[...] V.M. fuere servido de concederle, para arrancar la maldita semilla de los referidos escandalos, tyranias, y crueldades, y la idolatria, que està muy arraygada, y la Fè muy adulterada en muchas partes de aquel Reyno, porque como los Indios ven que lo que executan muchos Españoles contra ellos, es contra la Ley de Dios, y que se mantienen muchos años en este infeliz estado, dudan, ò no creen, las Doctrinas que les predicamos los Misioneros, y sus Parrochos en las Misiones, y Provincias de Catholicos, por lo que el Suplicante se viò obligado, por el cumplimiento de su obligaçon, no solamente à predicar contra las idolatrias, sino tambien à quemar publicamente los Idolos, que llegaron à sus manos, fuera de confession, en las Misiones de las referidas Provincias.“⁹⁷

Fray José sieht im Verhalten der Spanier ein Hindernis für die Evangelisierung: Weil die Spanier gegen Gottes Gesetz verstoßen, zweifeln die Indianer an der christlichen Lehre oder glauben sie gar nicht, sodass er selbst sich dazu gezwungen sah, Götzenbilder, die ihm gebracht wurden, öffentlich zu verbrennen. Damit sagt Fray José letztlich, dass das schlechte Vorbild der Spanier die Indianer nicht nur vom christlichen Glauben abhalte, sondern sogar ihre Idolatrie begünstige. An anderer Stelle benannte er diesen Zusammenhang explizit:

„[...] la causa de la perdicion de innumerables almas entre catholicos y jentiles y el estar tan poco adelantadas las santas combersiones, no es otra que la falta de justicia, temor y celo de la gloria de Dios, de que se siguen innumerables crueldades y tiranias que los españoles cometen contra los pobres yndios llevados de su codicia y particulares intereses, cebandose como insaciabes y malditas sanguijuelas en chupar la sangre de los pobres, atropellando la ley santa de Dios; *y este escandalo continuado junto con la falta de doctrina es el origen de sus ydolatrias* y otros muchos pecados que cometen y tienen perdido el reyno [...]“⁹⁸

Kein Verharren oder Zurückfallen in die Idolatrie, sondern Widerstand gegen die Evangelisierung ging aus Sicht der Franziskaner von indigenen religiösen Spezialisten aus. In einem Brief an den franziskanischen Generalkommissar für Indien beschrieb Fray Francisco de San José diesen Widerstand folgendermaßen:

S. 129-131). Neben seiner Arbeit als Missionar in der Montaña unternahm er auch Missionen unter den Gläubigen; 1739 soll er in Cuzco eine berühmte Predigt gehalten haben (Vgl. ebd., S. 180). Später reiste er nach Spanien, um dort die offizielle Anerkennung des Missionarskollegs von Ocopa als Einrichtung der Propaganda-Kongregation zu erwirken. 1754 kehrte er mit einer Gruppe von 37 franziskanischen Priestern und 18 Laienbrüdern über Buenos Aires nach Peru zurück. Er übernahm das Amt des Missionskommissars von Lorenzo Núñez de Mendoza, dem Nachfolger von Fray Francisco de San José. Eine Streitigkeit mit dem franziskanischen Generalkommissar für Peru, Fray Francisco de Soto y Marne (1752-1757) über die fehlende *cédula* zur Anerkennung von Ocopa führte dazu, dass er vom Amt des Missionskommissars zurücktrat und lediglich das des Präfekten behielt (Vgl. ebd., S. 177f).

⁹⁷ Fray José de San Antonio, Memorial al rey solicitando apoyo, in: BNM, Fondo Antiguo, VE/1398-2, fol. 9f.

⁹⁸ Breve Relación de la Trajedia mas lamentable por el P. José de San Antonio. Santa Rosa de Ocopa, 3.3.1738, in: Heras, J. (O.F.M.), Comienzos de las Misiones, S. 245; Hervorh. M. S.

„Lo que más nos lastima es el ver el fiero orgullo con que algunos protervos paganos y diabólicos encantadores o brujos pervierten esta ignorante plebe, para que no atiendan ni den acento a los sagrados misterios que les predicamos, sugiriéndoles con infernal malicia perniciosísimas sectas. [...] les intiman que todos sus azares les acaecen porque nos permiten en sus tierras y les predicamos que no adoren al sol. Y que por esta causa las frecuentes epidemias los consumen, el aire les remonta la caza, el agua les oculta la pesca, la tierra les escasea el fruto, el monte les oculta los animales, y por fin, que nosotros les introducimos las mortales pestes que los acaban. [...] Con que es muy cruel la guerra que nos hace Lucifer por medio de estos malvados secretarios [...]“⁹⁹

Aus heutiger Sicht mag man hinzufügen, dass die religiösen Spezialisten der Indianer durchaus recht hatten, die Epidemien auf die Anwesenheit der Franziskaner und ihrer Begleiter aus den Hochanden zurückzuführen. Dabei starb mitunter mehr als die Hälfte der indigenen Bewohner einer Missionsstation. Epidemien, die derartig verheerend wirkten, gab es in den Jahren 1711, 1713, 1719, 1722/23, 1736, 1737 und 1739.¹⁰⁰ Die Reaktion der lokalen indigenen Bevölkerung reichte von der Flucht aus den Stationen bis hin zu Aufständen zunehmender Größenordnung, die 1742 in der Rebellion unter Juan Santos Atahualpa gipfelte.¹⁰¹

Auch Manuel Biedma hatte in den religiösen Spezialisten der Indianer der Montaña die größten Feinde der Evangelisierung gesehen. Wie die Franziskaner des Kollegs von Ocopa versuchten, gegen ihren Einfluss auf die indigene Bevölkerung vorzugehen, geht leider nicht aus den Quellen hervor. Im Gegensatz zu den Pfarrgemeinden in den Hochanden dürfte das Problem für die Franziskaner und ihre spanisch-kreolischen Unterstützer in der Montaña darin bestanden haben, die religiösen Spezialisten überhaupt zu Gesicht zu bekommen, da sie sich in das Hinterland der Missionsdörfer zurückziehen konnten, d. h. in Gebiete, die unmöglich vom knappen weißen, mestizischen und schwarzen Missionspersonal kontrolliert werden konnten. Sowohl bei den religiösen Spezialisten als auch bei den Lastern der Montaña-Indianer handelte es sich für die Franziskaner letztlich um altbekannte Probleme, da sich auch ihre Vorgänger in den andinen Pfarrgemeinden des 16. Jahrhunderts damit in ganz ähnlicher Art und Weise konfrontiert sahen.

Bleibt die Frage, wie die Franziskaner der von der Propaganda-Kongregation autorisierten Missionarskollegien zum Martyrium als Methode der Evangelisierung standen. Die Quellen über ihre Missionen in der Montaña während der Jahre 1709-1742 suggerieren eine gewisse Popularität des Märtyrertums. Eine von José de San Antonio verfasste Denkschrift aus dem Jahr 1738 stellt die Zahl an Märtyrern zusammen, die seit 1637 (also seit dem Tod des Begründers der ersten franziskanischen Mission in der Nähe des Cerro de la Sal) in der Montaña starben. Insgesamt werden darin 41 franziskanische Märtyrer erwähnt, sowohl Priester als auch Laienbrüder.¹⁰² Diese Zahl

⁹⁹ Fray Francisco de San José an den franziskanischen Generalkommissar für Indien Fray José Sanz. Cerro de la Sal, 24.1.1716, in: San José, F. de (O.F.M.), *Cartas e informes*, S. 38.

¹⁰⁰ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *San Antonio de Eneo*, S. 36-38.

¹⁰¹ Vgl. F. Santos Granero, *Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII*, in: *Historica* 11 (1987) Nr. 1, S. 25-53.

¹⁰² Vgl. Memoria del muchos religiosos sacerdotes, legos, donados, terceros, españoles, mestizos, indios cristianos y sirvientes de las cuatro Conversiones de Jauja, Tarma, Huánuco y Tulumayo, por el Padre Jose de San Antonio, 1738, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las Misiones*, S. 207-213. Neben den 41 Franziskanern finden auch weltliche Spanier, Oblaten, Tertiärer, Schwarze sowie christliche Indianer Erwähnung, die als Opfer neben den franziskanischen Märtyrern ums Leben gekommen sein sollen und deren Anzahl sich auf 162 beläuft (Vgl. ebd.).

ist annähernd dieselbe wie die, die man erhält, wenn man die Märtyrerliste des franziskanischen Historikers Julián Heras zur Hand und darauf den Zeitraum 1637-1737 in Augenschein nimmt: Dort finden sich 43 franziskanische Märtyrer, lediglich acht davon ohne Namensangaben.¹⁰³ Von diesen entfallen allerdings bloß zehn auf die Franziskaner des Kollegs von Ocopa, während die übrigen 33 bereits aus der Zeit vor 1709 stammen.¹⁰⁴

In einem weitaus längeren Text, in dem sich José de San Antonio zeitgenössischen Märtyrern widmete, brachte er auch den Gedanken zum Ausdruck, dass durch diese Opfer weitere Konversionen hervorgerufen würden:

„[...] y de la probada malicia del Torote Judas se siguió la muerte del Padre fray Manuel y los demas compañeros, cuia sangre vertida por un fin tan santo, espero en Dios que serbira de riego para la cosecha crecida de tantas almas en las santas combersiones.“¹⁰⁵

Eine Stimme wie die Manuel Biedmas, der den missionarischen Nutzen des Martyriums bestritten hatte, ist aus den Quellen der Missionare des Kollegs von Santa Rosa de Ocopa nicht zu vernehmen. Die Berichte über Märtyrer neigen dazu, diese zu verklären und als Leistung des Ordens zu verbuchen, aber darf man daraus schließen, dass die Missionen des Kollegs ein Anziehungspunkt für Franziskaner waren, die sich

¹⁰³ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Mártires franciscanos en el Perú*, S. 544-548.

¹⁰⁴ Wie viele Franziskaner arbeiteten tatsächlich ab 1709 im Namen der Propaganda-Kongregation in der peruanischen Montaña? José Amich zufolge hatte Fray Francisco de San José bei seiner ersten Expedition in das Gebiet der Tarma-Missionen sechs Mitstreiter: vier Priester und zwei Laienbrüder. Für die Jauja-Missionen werden zwei franziskanische Priester genannt, die 1713 dort wieder eine Station gründeten. An anderer Stelle spricht Amich davon, dass Fray Francisco anfangs lediglich über sieben bis acht Priester und einige Laienbrüder und Oblaten verfügte. Dieses Personal stammte aus der Provinz Zwölf Apostel. Fray Francisco hatte zwar den spanischen König frühzeitig um Mönche aus den spanischen Ordensprovinzen gebeten, doch traf die erste Gruppe von zwölf Franziskanern aus Spanien erst 1732 in Peru ein. Zwei Jahre zuvor, d. h. 1730 müssen sich nach Amich wenigstens fünfzehn franziskanische Missionare in den Missionen von Jauja, Tarma und Huánuco befunden haben – Laienbrüder und Oblaten nicht berücksichtigt (Vgl. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, I, 19-21/S. 118-129). Lehnertz zufolge bestand die angestrebte Idealbesetzung eines Missionsdorfes aus einem franziskanischen Priester und einem Laienbruder oder Oblaten, was vermutlich nur in den Anfangsjahren annähernd für alle Stationen erreicht worden sei. Für die Tarma-Missionen schätzt er, dass das Gesamtpersonal aus Mönchen, Laienbrüdern und Oblaten in seinem stärksten Moment aus dreizehn Franziskanern, im Durchschnitt jedoch bloß einem halben Dutzend bestanden habe (Vgl. J.F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 74f). Wenn man diesen Durchschnitt auf die Missionen von Jauja und Huánuco überträgt, könnte man für alle drei Missionen von einem durchschnittlichen Personalbestand von knapp zwanzig Franziskanern ausgehen. Vor diesem Hintergrund erscheint die Zahl der zehn Märtyrer aus den Jahren 1709-1737 keineswegs gering.

¹⁰⁵ Breve Relación de la Trajedia mas lamentable por el P. José de San Antonio. Santa Rosa de Ocopa, 3.3.1738, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las Misiones de Ocopa*, S. 236. Der Text, der auch eine ausgedehnte Widmung an die „Dolores de Nuestra Señora“ enthält, richtete sich offenbar nicht in erster Linie an den ordenseigenen Nachwuchs, sondern an ein breiteres Publikum im Vizekönigreich, um Almosen zur Unterstützung der franziskanischen Missionen zu sammeln: „Escribese esta breve relacion (aunque con estilo tosco y llano) a peticion de un amigo de Lima devoto de las santas combersiones y muy celosos [*sic*] del vien de las almas que desea saver la verdad de todo lo sucedido con el deseo de que llegue a los piadosos oidos de todos los religiosos sacerdotes, legos y donados de todas las provincias de estos reynos, de los seglares, hombres y mugeres, señores y señoras de qualquier estado y condicion que sean, para que todos se animen a coperar con sus limosnas para tan santa obra [...]“ (Ebd., S. 220; Anmerk. i. Orig). Fray José de San Antonio behandelt darin einen Vorfall im Jahr 1737, bei dem drei Franziskaner, zwei Oblaten und mehrere christliche Indianer getötet wurden. Einer der Franziskaner war Fray Alonso del Espíritu Santo, der selbst den Wunsch geäußert hatte, einmal Märtyrer zu werden, wie im Folgenden ausgeführt wird.

nach dem Martyrium sehnten? Letzteres scheint zumindest vereinzelt der Fall gewesen zu sein, wie sich in einem Brief von Fray Alonso del Espíritu Santo zeigt:

„[...] ha poco mas o menos de doze años que me siento con un impulso tan grande y continuo y con un modo de comprehension y conozimiento de que mi muerte no ha de ser natural sino violenta en defensa de la fe chatolica [sic], y esto tan a lo vivo como si lo estuviera oyendo segun lo perzibo en mi interior [...] Y aunque tenia echo juicio que su Magestad Soberana me abriria puerta por la Africa para lograr mi vocacion, no ha sido como lo pense; pues veo me la abre por este camino [...]“¹⁰⁶

Tatsächlich stieg die Zahl der franziskanischen Märtyrer, die über das Kolleg von Santa Rosa de Ocopa als Missionare unter den Indianern der Montaña und des Amazonas-Gebietes arbeiteten, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, aber auch im Verlauf des 19. Jahrhunderts weiter an.¹⁰⁷ Wie viele dieser Mönche sich tatsächlich vorgenommen hatten, das Martyrium zu erlangen und auf diese Weise Konversionen zu bewirken, und wie viele von ihnen bei Angriffen von Indianern in der Montaña und im Amazonastiefland unfreiwillig getötet wurden und erst im Nachhinein zu Märtyrern erklärt wurden, ist anhand der Quellen nicht nachzuvollziehen.¹⁰⁸ Die dauerhafte Gefahr, bei der Ausübung der missionarischen Arbeit umgebracht zu werden, bildete jedoch einen deutlichen Unterschied zu der früheren Tätigkeit der Franziskaner als Missionare und Seelsorger in den indigenen Pfarrgemeinden der Hochanden des 16. Jahrhunderts.

Lehnertz weist darauf hin, dass die Zahl der Märtyrer eines der Kriterien war, mit denen die Franziskaner im 18. Jahrhundert den Erfolg ihrer missionarischen Arbeit maßen. Die anderen Kriterien zur Bemessung dieses Erfolgs seien ebenso quantitativ gewesen: die Zahl der Getauften und die Zahl der errichteten Missionsstationen.¹⁰⁹ Die Quellen enthalten in der Tat genau diese Daten und heben sie entsprechend hervor. Deswegen wird man Lehnertz in diesem Punkt nur schwer widersprechen können. Quellen, aus denen ersichtlich würde, dass die Franziskaner über die geistige Verinnerlichung des Christentums durch die zu bekehrenden Indianer reflektierten, scheint es nicht zu geben. Bestenfalls stößt man auf vereinzelte Hinweise, die sich so interpretieren lassen, dass die innere Annahme des christlichen Glaubens von Seiten der Indianer durchaus eine Sorge der franziskanischen Missionare darstellte. Dies ist der

¹⁰⁶ Carta del Padre Espiritu Santo, su vocacion y vaticino de su muerte. [Ort: Moheda?] 17.11.1729, in: Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las Misiones*, S. 213; Anmerk. i. Orig.

¹⁰⁷ Der Konvent von Ocopa fungierte bis 1824 als Missionarskolleg. In diesem Jahr wurde er auf Entscheidung Simón Bolívars hin säkularisiert und in eine staatliche Schule umgewandelt. Auf Betreiben des Bischofs von Lima, Jorge Benavente, wurde der Konvent 1836 wieder den Franziskanern als Missionarskolleg überlassen (Vgl. F. Sáiz Diez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 76). Die Zahl der Franziskaner, die zwischen 1737 und dem Ende der Kolonialzeit in Peru zu Märtyrern wurden, beläuft sich Heras zufolge auf 25 (Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Mártires franciscanos en el Perú*, S. 544-548).

Lehnertz errechnete anhand der ihm vorliegenden Quellen, dass während der ersten Phase der missionarischen Aktivität der Propaganda-Kongregation in Peru (1709-1824) 510 Priester unter der Anleitung von Francisco de San José und seinen Nachfolgern im Konvent von Ocopa gearbeitet hatten (Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 328). Die auf Heras' Liste für diesen Zeitraum zu findenden Märtyrer sind insgesamt 35 und ergeben einen Anteil von 6,86%.

¹⁰⁸ Fray Jerónimo Jiménez, der Entdecker des Cerro de la Sal, und Fray Cristóbal Larios, die 1637 gewaltsam ums Leben kamen und somit zu den ersten franziskanischen Märtyrern in Peru wurden, fanden später im *Compendio histórico* José Amichs Eingang als „proto-mártires del Perú“ (Vgl. J. Amich (O.F.M.), *Historia de las Misiones*, I,2/S. 45).

¹⁰⁹ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 339f.

Fall bei Fray José de San Antonios oben bereits zitierter Anklage von spanischen Verbrechen gegen die Indianer:

„[...] como los Indios ven que lo que executan muchos Españoles contra ellos, es contra la Ley de Dios, y que se mantienen muchos años en este infeliz estado, *dudan, ò no creen*, las Doctrinas que les predicamos los Misioneros, y sus Parrochos en las Misiones, y Provincias de Catholicos [...]“¹¹⁰

Die Erkenntnis, dass die Indianer die christliche Lehre bezweifelten oder gar nicht glaubten, spielte jedoch im Kontext des *memorial*, in dem Fray José sie zum Ausdruck brachte und mit dem er den spanischen König um die Aussendung einer weiteren Gruppe von Missionaren sowie um finanzielle und militärische Unterstützung für die Missionen bat, keine Rolle, sondern wurde lediglich als einer von mehreren Missständen benannt. Das *memorial*, das mit einem Überblick über die jüngere Geschichte der Missionen seit ihrer Erneuerung durch Fray Francisco de San José Anfang des 18. Jahrhunderts beginnt, gibt auch den Inhalt eines Visitationsberichts von 1730 wieder, der im Auftrag des Vizekönigs erstellt worden war. Darin sei geschlussfolgert worden:

„[...] que aunque las Iglesias, y Pueblos de dichas Misiones no eran mas de trece, y la gente sujeta à la Real Corona no passaba de siete mil personas, *era copioso el fruto de dichos Misioneros*, pues havian trabajado con mas de quinze mil almas, y baptizado de diez à doce mil Parvulos, que havian fallecido de epidemias [...]“¹¹¹

Die Aussage lautete also, dass trotz der geringen Zahl eingerichteter Missionsdörfer mit Kirchen und trotz der geringen Zahl von Untergebenen der Krone „der Ertrag der Missionare reichhaltig war“, weil sie mit mehr als fünfzehn tausend Seelen gearbeitet hatten und zwischen zehn und zwölf tausend Kinder getauft hatten, die aufgrund der Epidemien verstorben waren. Auch Fray José selbst belegte den Erfolg der Missionare nicht etwa mit der Glaubensfestigkeit der Indianer in den Missionen des Kollegs von Ocopa, sondern mit Zahlen:

„El numero de almas, que han muerto hasta oy, con el agua del Baptismo, en dichas Misiones, desde su primera conquista, son ciento veinte y cinco mil setecientas y cinco almas en los ciento veinte y quatro años, como consta del referido Mapa de los Pueblos, y de otros Instrumentos autenticos [...] y si en todos tiempos huvieran tenido dichas Misiones el fomento necessario, huviera sido duplicado, y triplicado el fruto de ellas.“¹¹²

Mit dem letzten Satz des Zitats wies Fray José darauf hin, dass der Ertrag der Missionen, der in der Zahl der Getauften bestünde, doppelt oder dreimal so hoch sein könnte, wenn sein Orden stets die notwendige Unterstützung von Seiten der Krone erhalten hätte. Dieser Text Fray José de San Antonios stammt von 1750. Neben der offiziellen Anerkennung des Konvents von Ocopa als Missionarskolleg beantragte Fray José darin die Entsendung einer Gruppe von sechzig Missionaren, die Auszahlung von Geldern für die Missionen (die die Krone zwar verfügt hatte, die in Peru aber über Jahre hinweg dem Orden nie zugekommen waren) und die Bewilligung von mindestens

¹¹⁰ Fray José de San Antonio, Memorial al rey solicitando apoyo, fol. 9f; Hervorh. M. S.

¹¹¹ Ebd., fol. 2; Hervorh. M. S.

¹¹² Ebd., fol. 7. Ebenso nimmt Fray José de San Antonio auf die Zahl der franziskanischen Märtyrer und die Zahl der von den Franziskanern betreuten Missionsdörfer Bezug (Vgl. ebd., fol. 6-7).

fünfzig Soldaten sowie den Bau von Festungsanlagen am Cerro de la Sal und in Sonomoro zur Absicherung der Missionen.¹¹³

c) **Der Aufstand von Juan Santos Atahualpa und das Ende der franziskanischen Missionen im Gebiet der Campa-Indianer**

Fray José de San Antonio artikuliert diese umfangreichen Forderungen vor dem Hintergrund des indigenen Aufstandes unter der Führung von Juan Santos Atahualpa. Dieser befand sich 1742 vermutlich bereits seit einem Jahr im Gebiet des Gran Pajonal, wo er sich bemüht hatte, die lokalen Häuptlinge für einen breit angelegten Aufstand gegen die Spanier zu gewinnen. Zur Mitte des Jahres hin hatte sein Aufruf alle Stationen der Tarma-Missionen erreicht. Die Indianer begannen daraufhin, die Missionsdörfer friedlich, aber bestimmt zu verlassen. Angesichts dieser unaufhaltsamen Massenflucht zogen sich die Franziskaner nach Quimiri zurück. Juan Santos mobilisierte neben Indianern der Montaña auch solche der Hochanden und Schwarze gegen die Spanier und drang 1743 in das Chanchamayo-Tal vor. Dort kam es zu Kämpfen mit Truppen aus dem Hochland, die zum Schutz der Franziskaner und der im Tal ansässigen Spanier und Kreolen und ihrer *haciendas* aufgebracht worden waren. Es kam auf beiden Seiten zu Verlusten, doch schließlich sahen sich die Truppen des Vizekönigreichs gezwungen, sich aus Quimiri und dem gesamten Chanchamayo-Tal zurückzuziehen, wodurch auch die letzte franziskanische Station der Tarma-Missionen aufgegeben wurde. Im Fall der Jauja-Missionen wurde der endgültige Rückzug etwas hinausgezögert, denn Sonomoro wurde befestigt und mit einem Soldatenkontingent ausgestattet. Erst nach einer Belagerung durch die Truppen von Juan Santos Atahualpa im Jahr 1751 flohen die Soldaten von dort mit einigen Franziskanern und 69 indigenen Konvertiten in die Hochanden. Der Rückzug aus den Jauja-Missionen war um neun Jahre hinausgezögert worden, doch hatte man während dieser Zeit nur in der unmittelbaren Umgebung Sonomoros missionarische Arbeit leisten können.¹¹⁴

Wer Juan Santos Atahualpa genau war und was er vor seinem Auftauchen im Gran Pajonal getan hatte, ist größtenteils Spekulation, die vor allem auf damals kursierenden Gerüchten beruht.¹¹⁵ Unter der Voraussetzung, dass diese Gerüchte aber nicht

¹¹³ Vgl. ebd., fol. 4-6.

¹¹⁴ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 118f.

¹¹⁵ Angeblich soll Juan Santos Nachfahre von Atahualpa, dem Inkaherrscher, gewesen sein, den Francisco Pizarro in Cajamarca nach mehrmonatiger Gefangenschaft töten ließ. Aufgrund seiner adligen Abstammung soll er in Cuzco in der von Jesuiten geleiteten Schule für indigene Häuptlinge die dort übliche Ausbildung erfahren haben, sodass er Spanisch und Quechua sprechen, lesen und schreiben lernte und wohl auch über gewisse Lateinkenntnisse verfügte. Juan Santos selbst behauptete, im Dienst eines Jesuiten nach Spanien und Afrika gereist zu sein. Da er sich im Zuge dieser Reisen der Unterdrückung seines Volkes durch die Spanier bewusst wurde, soll er sich um die militärische Unterstützung der Engländer bemüht haben für den Fall, dass er eine Rebellion im peruanischen Hochland auslösen könnte. Zurück in Peru soll er zwischen 1729 und 1730 die Anden bereist haben, um die indigenen Häuptlinge für einen Aufstand gegen die Spanier zu gewinnen. Danach gibt es in den überlieferten Gerüchten zwei Versionen, die erklären, weshalb er sich in das Gebiet des Gran Pajonal begab: entweder auf Anraten seines Bruders, um dort weitere Häuptlinge zu mobilisieren, oder auf der Flucht vor der spanischen Justiz, die ihn eines Mordes in Huamanga für schuldig befunden hatte (Vgl. ebd., S. 122f). Siehe hierzu auch Lehnertz' Artikel *Juan Santos: Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)*, in: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima: 1972, S. 111-125.

vollkommen abwegige Informationen enthalten, kam Lehnertz zu folgender Einschätzung:

„[...] it seems safe to suggest that Juan Santos was a thoroughly assimilated Highland Mestizo who lived during a period of increased social stress. What distinguished Juan Santos was that he chose to resist the crisis and tension of his society by open rebellion from without.“¹¹⁶

Unter dem sozialen und wirtschaftlichen Druck seiner Zeit scheint er in die Montaña geflohen zu sein, wo es ihm gelang, eine kleine guerillaähnliche Bewegung zu organisieren. Im Juni 1742 war er vermutlich bereits ein Jahr lang durch den Pajonal gezogen und hatte den dort lebenden Indianern (die seine ethnische Herkunft nicht teilten) seine Vision von einer Zukunft ohne Spanier mitgeteilt. Seine Verkündigungen trugen messianische Züge, da er sich selbst als göttlicher Gesandter darstellte, der die Indianer von der spanischen Unterdrückung befreien würde. Er soll auch behauptet haben, übernatürliche Kräfte zu besitzen, mit denen er z. B. die Erde zum Beben bringen oder Steine in Gold verwandeln konnte. Einen zweiten wesentlichen Bestandteil seiner Verkündigungen bildeten offenbar Vorhersagen über die Wiedererrichtung des Inkareiches mit ihm selbst als oberstem Herrscher. Juan Santos scheint das von den Spaniern errichtete hierarchische Gesellschaftssystem als solches nicht abgelehnt zu haben, sondern lediglich die Art und Weise der Unterdrückung. Ebenso beabsichtigte er, das von den Spaniern eingeführte Christentum beizubehalten.¹¹⁷

Hinsichtlich des Aufstands, den Juan Santos anzettelte, wurde die These formuliert, dass es sich in erster Linie um einen Aufstand der Campa-Ethnie gehandelt habe. Der Kulturschock und die Ausbreitung des franziskanischen Missionssystems, das mit Waffengewalt gestützt wurde, hätten die Campa zur Verzweiflung gebracht, ohne dass sie Möglichkeiten zur Veränderung gesehen hätten. An diesem Punkt sei Juan Santos aufgetreten, der die Frustration der Campa in eine Widerstandsbewegung überführt habe.¹¹⁸ Aus den Quellen ist jedoch ersichtlich, dass es neben den Campa auch andere ethnische Gruppen gab, die sich Juan Santos anschlossen, darunter Indianer aus den Hochanden, die entweder in den Missionen gearbeitet hatten oder von den Anden in die Montaña geflohen waren, Schwarze, die ebenfalls in den Missionen gearbeitet hatten, sowie andere indigene Gruppen aus der Montaña, die nicht zu den Campa gezählt wurden wie die Piros, Simirinches, Cunibos, Mochobos und Shipibos. Lehnertz zufolge nahm der andine Anteil von Juan Santos' Gefolgsleuten nach den ersten Monaten der Bewegung weiter zu, bis sie schließlich den Großteil seiner Anhänger ausmachten. Sie setzten sich das Ziel, die Spanier aus dem Hochland zu vertreiben.¹¹⁹ Die Spanier brachten Soldaten in die Montaña, doch gelang es den verantwortlichen Militärs vor Ort nicht, ihre Taktik an das Gelände anzupassen. Während die Indianer Überraschungsangriffe durchführten, sich schnell zurückzogen und ihre Truppen in kleinere Gruppen aufteilten, um sie an einem anderen Punkt für einen neuen Angriff wieder zusammenzuziehen, bewegten sich die spanischen Soldaten in größeren Einheiten, deren Reichweite von ihren Nachschublinien abhingen. Sie waren auf die

¹¹⁶ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 123f.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 125-128.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 130f.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 133. Ebenso sprechen Santos und Barclay von einer Rebellion „multiethnischen Charakters“ (Vgl. F. Santos/F. Barclay, *Introducción*, S. xxxi).

Versorgung aus dem Hochland angewiesen, während die Indianer ausschließlich mit den Nahrungsmitteln und Ressourcen des Wald auskommen konnten.¹²⁰

Ein weiteres Hindernis für den spanischen Erfolg war die geringe Disziplin unter den spanischen Soldaten, die angesichts der für sie ungewohnten Umgebung und ohne Aussicht auf besondere Vergütung ihrer Leistungen desertierten. Letztlich blieb den spanischen Verantwortlichen nichts anderes übrig, als den Rückzug anzutreten. Sie organisierten insgesamt vier Feldzüge gegen Juan Santos (1742, 1743, 1746 und 1750), die alle erfolglos blieben. Juan Santos Atahualpa konzentrierte seine militärischen Aktionen in den ersten Jahren auf das Chanchamayo-Tal. Erst 1751 wandte er sich verstärkt dem Pangoa-Fluss zu, wo er die Spanier aus Sonomoro vertrieb. 1752 organisierte er einen Feldzug gegen Andamarca im andinen Hochland, wobei es ihm jedoch nicht gelang, die Stadt einzunehmen, sodass er sich mit seinen Truppen in die Montaña zurückzog. Die Spanier verfolgten ihn nicht und richteten sich stattdessen defensiv am Rand des Hochlandes ein.¹²¹ Zudem bewerteten sie andere Probleme im Vizekönigreich als weitaus dringlicher, so etwa die Bedrohung der Pazifikküste durch den englischen Vizeadmiral George Anson, das Erdbeben in Lima und Callao im Jahr 1746 und drei indigene Verschwörungen im Hochland (Huarochirí, Lambayeque und Canta) 1750.¹²² Juan Santos war es seinerseits nicht möglich, Gebiete außerhalb der Montaña unter die Kontrolle seiner Anhänger zu bringen, womit die von ihm entfachte Aufstandsbewegung zum Erliegen kam. Es ist anzunehmen, dass er nach 1752 seine ursprüngliche Führungsautorität unter den verschiedenen Gruppen, die am Aufstand teilgenommen hatten, einbüßte und den Rest seines Lebens in der Montaña verbrachte. Über sein Tun nach 1752 gibt es nur Gerüchte. Das Vizekönigreich richtete sich in wachsender Haltung ein. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts, also rund hundert Jahre nach dem Aufstand Juan Santos', als die Kreolen bereits die politische Unabhängigkeit Perus erreicht hatten, drangen wieder weiße und mestizische Siedler in das Chanchamayo-Tal vor. Das Hinterland der Montaña wie etwa der Gran Pajonal blieben noch längere Zeit von ihnen unberührt.¹²³

Der Aufstand und die militärischen Auseinandersetzungen veränderten den Charakter des Grenzgebietes von einer zuvor durchlässigen Zone, die den Austausch zwischen Hochland und Montaña ermöglicht hatte, in eine starre Grenze, die ihn erschwerte. Die Franziskaner des Kollegs von Ocopa konzentrierten ihre missionarischen Anstrengungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nur noch geringfügig auf das Gebiet der ehemaligen Missionen von Tarma und Jauja und widmeten sich stattdessen intensiv den weiter nördlich in der Montaña gelegenen Missionen von Cajamarquilla und Manoa sowie der Insel Chiloé im südlichen Chile. Lediglich in den letzten beiden Jahrzehnten des Jahrhunderts unternahmen sie den Versuch, in der weiter südöstlich gelegenen Gegend am Río Apurimac Missionsstationen zu errichten. Davon abgesehen beteiligten sie sich sporadisch an zivilen Siedlungsprojekten im Chanchamayo-Tal, die auf die landwirtschaftliche Nutzung der Gegend abzielten und unter militärischen Schutz gestellt wurden.¹²⁴

¹²⁰ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 136-140.

¹²¹ Vgl. ebd., S. 141-145. Die Spanier unternahmen auch Versuche, den Konflikt friedlich zu lösen und sandten 1745 Jesuiten und 1747 Franziskaner zu Verhandlungen aus, die Juan Santos jedoch ablehnte (Vgl. ebd., S. 145f).

¹²² Vgl. ebd., S. 146f.

¹²³ Vgl. ebd., S. 145-149.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 150-163.

d) Vergleich zwischen den franziskanischen Missionen im peruanischen Osten mit denen der Jesuiten in Maynas und Mojos

Die franziskanische Missionsstrategie in der Montaña bestand im Wesentlichen darin, zunächst das Vertrauen und die Loyalität eines lokalen Häuptlings zu gewinnen, seine Position in der indigenen Gesellschaft zu stärken und seinen Einflussbereich als geographischen Ausgangspunkt für die Ausbreitung in die Gebiete anderer lokaler Häuptlinge zu nutzen. Das Mittel zu diesem Zweck waren stets die Geschenke in Form von Metallwerkzeuge, die von den Franziskanern genutzt wurden, um in reziproke Beziehungen mit den lokalen Häuptlingen zu treten, die dann ihrerseits einwilligten, mitsamt den ihnen unterstehenden Leuten in eine Missionsstation überzusiedeln.¹²⁵

Das Ziel, das die Franziskaner in der Montaña verfolgten, war die Christianisierung und Hispanisierung der dort lebenden „Barbaren“. Hinsichtlich der Methoden, die sie zu diesem Zweck in ihren Missionen anwandten, konstatierte Lehnertz:

„[...] the methods and procedures used by the friars of the Apostolic Institute seem orthodox and uniform, bearing little relationship to the location of the particular enterprise. The Franciscan administrators and field clerics, whether in New Spain or Peru showed little inclination toward innovation and experimentation, relying instead on methods and techniques developed in an earlier Age.“¹²⁶

Auch in diesem Punkt wird man ihm nicht widersprechen können, denn zum einen war die Praxis des Verschenkens von Metallwerkzeugen bereits in den 1630er Jahren praktiziert worden und hatte auch die Missionen unter der Mitwirkung von Manuel Biedma gekennzeichnet; die Missionare des Kollegs von Ocopa übernahmen sie unverändert. Zum anderen beruhten die Methoden der Christianisierung, die in der Etablierung eines christlichen Alltags mit festen Zeiten für Katechismusunterricht und gemeinschaftlich zu praktizierende Rituale, im Bau und Betrieb von Schulen für die indigenen Kinder und in der Vermittlung von europäischen Kulturtechniken bestanden, auf dem Vorbild der missionarisch-seelsorgerischen Praxis der Franziskaner, die in den Hochanden indigene Pfarrgemeinden betreuten. Dies gilt sowohl für diejenigen Missionen in der Montaña, die von der peruanischen Zwölf Apostel-Provinz organisiert und durchgeführt wurden, als auch für diejenigen, die später vom provinzunabhängigen, franziskanischen Missionarskolleg in Ocopa unternommen wurden. Das Idealmodell der indigenen Pfarrgemeinde war bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts von Fray Luis Jerónimo de Oré beschrieben worden. Es hatte spätestens durch das III. Konzil von Lima eine verbindliche, prägende Reglementierung erfahren, den Franziskanern (und anderen Orden) aber auch Spielräume zur Ausführung der missionarisch-seelsorgerischen Arbeit in den ihnen zugewiesenen, indigenen Pfarrgemeinden geboten,

¹²⁵ Vgl. S. Hvalkof u. Veber, H., *Los Ashéninka*, S. 118f. Die Macht der Häuptlinge gegenüber ihren eigenen Leuten beruhte auf der Fähigkeit, letztere mit begehrten Gütern zu versorgen. In dem Maß, wie es ihnen gelang, das Bedürfnis nach den Metallwerkzeugen zu stillen, nahmen ihr Prestige und Einfluss zu, wohlgerne auf Kosten anderer lokaler Häuptlinge, die ihre Positionen dadurch gefährdet sahen. Auf diese Art und Weise nahmen der „Erfolg“ der Missionen und der Widerstand gegen sie gleichzeitig zu. Ein Teil der Aufstände gegen die Franziskaner wurde von Häuptlingen initiiert, die durch die Gegenwart der Missionare indirekt benachteiligt waren, da es ihnen nicht möglich war, die Metallwerkzeuge zu besorgen. Nach den Aufständen richteten sich bald die ehemals verbündeten Häuptlinge der Franziskaner an sie mit der Bitte zurückzukehren, da sie auf sie angewiesen waren, um ihre Position zu halten (Vgl. ebd.).

¹²⁶ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 379f.

die von den Minderbrüdern vor allem mit liturgischen Handlungen und ritualisierter Katechese gefüllt worden waren. Es scheint, als hätten sich die Franziskaner, die während des 17. und 18. Jahrhunderts bemüht waren, die indigenen Gruppen der peruanischen Montaña zu christianisieren, nie von diesem Modell lösen können. Der Unterschied zwischen den Missionen der Provinz Zwölf Apostel in der Montaña während des 17. Jahrhunderts und denjenigen, die im Namen der Propaganda-Kongregation im Laufe des 18. Jahrhunderts durchgeführt wurden, besteht vor allem in der Organisation der Missionen selbst: Aufgrund seiner institutionellen Struktur war das Missionarskolleg von Ocopa in der Lage, weitaus mehr finanzielle Mittel und Personal für die Missionen bereitzustellen als die peruanische Ordensprovinz,¹²⁷ wodurch es die Missionen intensiver und über längere Zeiträume hinweg aufrechterhalten konnte.

Wenn man nun die Franziskaner an ihrer eigenen Zielsetzung misst, die in der Christianisierung der Montaña-Indianer, ihrer „Anhebung“ auf das Niveau spanischer Kultur und ihrer Integration in das Vizekönigreich bestand, dann kann man nur zu dem Schluss kommen, dass sie versagt haben. Der Wirkungskreis ihrer missionarischen Arbeit erstreckte sich vermutlich nur auf einen geringen Teil der indigenen Bevölkerung in der Montaña, der im Vergleich zur Gesamtbevölkerung der Region unbedeutend blieb.¹²⁸ Lehnertz sieht dementsprechend mit Ausnahme einer Veränderung der Siedlungsstruktur kaum nachhaltige Auswirkungen der franziskanischen Aktivität in der Montaña:

„With the exceptions of changes in the zone’s settlement patterns and of an overall population reduction caused directly or indirectly by epidemic disease, there is no evidence indicating broad cultural changes or significant alterations in aboriginal cultural patterns and configurations. The tropical forest Indians in 1824 seemed in most aspects mirror images of those who met the friars in 1709.“¹²⁹

An diesem Ergebnis hat sich im Wesentlichen nicht viel geändert, auch wenn durch jüngere Forschungen durchaus noch weitere Veränderungen von Bestand in der Kultur der indigenen Gruppen der Montaña ausgemacht wurden, die auf die dortige Präsenz der Franziskaner im Zeitraum 1709-1742 zurückzuführen sind. So übernahmen die Yánesha verschiedene Feldfrüchte von den Franziskanern, darunter Bananen, Zitrusfrüchte und Zuckerrohr, sowie die Rinderzucht, die sie auch während der rund hundertjährigen Abwesenheit von Weißen nach dem Aufstand von Juan Santos Atahualpa beibehielten. Neben dem bereits von Lehnertz erwähnten, veränderten Siedlungsmuster wurde in der Mitte des 19. Jahrhunderts außerdem von indigenen Schmiedewerkstätten berichtet.¹³⁰ Die Yánesha hatten sich die von den Franziskanern eingeführten Techniken des Gießens und des Schmiedens von Eisen angeeignet. Die Schmieden selbst wurden Bestandteil von Zeremonialstätten unter der Leitung von Yánesha-Anführern, die sowohl politische als auch religiöse Funktionen hatten.¹³¹

Während sich also nicht behaupten lässt, dass es den Franziskanern gelungen sei, das Christentum nachhaltig in der Kultur der Montaña-Indianer verankern, kann man hinsichtlich der ehemals von ihnen betreuten, indigenen Pfarrgemeinden in den

¹²⁷ Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Los Colegios de Propaganda Fide*, S. 216.

¹²⁸ Vgl. J. F. Lehnertz, *Lands of the Infidels*, S. 361f.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 362.

¹³⁰ Vgl. F. Santos Granero, *Los Yánesha*, S. 202.

¹³¹ Vgl. F. Santos Granero, *Templos y herrerías: Utopía y re-creación cultural en la Amazonía peruana (siglos XVII-XIX)*, in: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 17 (1988) Nr. 2, S. 1-22.

Hochanden feststellen, dass ihre Tätigkeit dort sehr wohl die Etablierung christlicher Glaubensvorstellungen in der Kultur von quechua- und aymarasprachigen Bevölkerungsgruppen zur Folge hatte, auch wenn dieses Ergebnis verschiedene Interpretationen zulässt.¹³²

Was nun die Jesuiten betrifft, so kam Pietschmann bei seiner allgemeinen Charakterisierung ihrer Missionen –sowohl derer in Maynas und Mojos als auch derer in Paraguay und Nordmexiko– zu der Einschätzung, dass diese hinsichtlich des zugrundeliegenden Missionsmodells und ihrer Organisation in beträchtlichem Maße den *doctrinas* ähnelten. Ihre Besonderheit habe zum einen in der strikten Organisation des Lebens durch die Patres und zum anderen in ihrer Abschottung gegenüber spanischen Siedlern gelegen, die mit staatlicher Hilfe am Betreten der Reduktionen gehindert wurden.¹³³

In der Geschichte der jesuitischen Missionen in Maynas (nördlich vom Bereich der franziskanischen Montaña-Missionen gelegen) lassen sich drei Phasen unterscheiden: Von 1634 bis 1660 erkundeten die Jesuiten den Río Marañón, wobei sie eng mit lokalen Siedlern zusammenarbeiteten, die hofften, mithilfe der Missionare die indigene Bevölkerung befrieden zu können, die als sehr rebellisch galt. In dieser Zeit gelang es den Jesuiten, die Xeberos und Cocama an den Unterläufen des Pastaza und des Huallaga zu „reduzieren“, die in der Folge die wichtigsten Verbündeten der Jesuiten und der Siedler wurden. Die zweite Phase von 1660 bis 1700 ist durch eine weitreichende Expansion in das Gebiet der Flüsse Curaray und Tigre gekennzeichnet, bei der zahlreiche Reduktionen gegründet wurden. In der dritten Phase ab 1720 drangen die Jesuiten noch weiter nach Osten an den Mittellauf des Amazonas vor und gründeten dort weitere Reduktionen. Zur selben Zeit hatten die weiter westlich gelegenen, älteren Missionen jedoch durch Aufstände und Epidemien stark an Bevölkerung verloren. Die Expansion nach Osten wurde durch den Druck der Portugiesen im heutigen Brasilien verlangsamt und schließlich durch die Verbannung der Jesuiten 1768 gänzlich gestoppt.¹³⁴

Von außen betrachtet verlief die Entwicklung der Jesuitenmissionen in Maynas äußerst erfolgreich, doch war ihr Netz an Reduktionen keineswegs stabil und viele Reduktionen hatten nur wenige Jahre Bestand. Dies lag zum einen an der geringen Anzahl von Missionaren, die tatsächlich im Gebiet arbeiteten und versuchen mussten,

¹³² Der spanische Anthropologe Manuel Marzal etwa beschreibt zwei Ergebnisse der Evangelisierung in den Anden: einen „indigenen Volkskatholizismus“ als Produkt einer gelungenen Inkulturation auf der einen Seite und einen „synkretistischen Katholizismus“ als Ergebnis des Widerstands bestimmter indigener Gruppen gegen die Evangelisierung auf der anderen Seite (Vgl. ders., *Christentum und indigene Kultur im Andenraum*, in: Sievernich, M./Spelthahn, D. (Hrsg.), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte - Kontroversen – Perspektiven*. Frankfurt a. M. 1995, S. 90-100). Prien spricht von „amerindisch-christlicher Religiosität“ und unterscheidet fünf Gruppen von „amerindischen“ Synkretismen (Vgl. ders., *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, S. 319-323). An anderer Stelle setzt er sich intensiver mit dem Synkretismus-Begriff auseinander und beschreibt Synkretismus als unvermeidliches Phänomen der Mission, „wenn christlicher Glaube sich in anderen religiösen Kontexten inkarnieren, d.h. Fleisch und Gestalt annehmen soll.“ (Vgl. ders., *Von der Alten Kirche bis zur Kirche in Lateinamerika heute. Synkretismus als kirchengeschichtliches Problem*, in: ders., *Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt*. Frankfurt am Main 2000, S. 338).

¹³³ Vgl. H. Pietschmann, *Die Kirche in Hispanoamerika. Eine Einführung*, in: Henkel, W., *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555-1897*, Paderborn u. a. 1984, S. 33f.

¹³⁴ Vgl. A. C. Taylor, *The Western Margins of Amazonia*, S. 223. Zur Geschichte der jesuitischen Missionen in Maynas siehe auch: W. Grohs, *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn 1974.

die indigene Bevölkerung vor portugiesischen Sklavenhändlern zu schützen. Zum anderen war die Sterblichkeitsrate (ähnlich wie in den franziskanischen Missionen) aufgrund von Epidemien äußerst hoch. Auch entbehrten die Missionen eine kohärente und organisierte Verwaltungsstruktur und militärischen Schutz. Die Gegenwart der Jesuiten bewirkte bei der stark verminderten indigenen Bevölkerung gravierende kulturelle Veränderungen, darunter beispielsweise die Übernahme des Quechua durch alle Gruppen entlang des Río Napo, des Marañón, des unteren Huallaga und des Ucayali. Auch die Siedlungsmuster und die räumliche Organisation der Indianer näherten sich quechuasprachigen, andinen Gruppen an, was sich beispielsweise in der Übernahme eines regelmäßigen Wechsels zwischen einem Kernsiedlungsgebiet und Unterkünften für die Jagd in nicht unmittelbar angrenzenden Gebieten zeigte. Auch führten die Jesuiten neue Feldfrüchte wie Reis und Bittermaniok in Maynas ein und regten zur Produktion von Gütern für den Handel an, z. B. Curare.¹³⁵

In Mojos bewirkten die Jesuiten ebenfalls nachhaltige kulturelle Veränderungen, obwohl sie erst 1675 in das Gebiet gelangten und dort nur annähernd 80 Jahre lang tätig waren. Die Gründe für ihre Akzeptanz ähneln denjenigen in Maynas: Schutz vor Sklavenhändlern und die Möglichkeit des Zugangs zu andinen und spanisch-creolischen Produkten. Die Jesuiten führten Pferde und Rinder in die Region ein sowie eine differenzierte handwerkliche Produktion. Sie veränderten das Siedlungsmuster hin zu Dörfern und die politisch-soziale Organisation nach dem Vorbild spanischer kirchlicher und ziviler Strukturen.¹³⁶

Die Missionen der Jesuiten unter den Guaraní im heutigen Paraguay gelten weithin als die erfolgreichsten, die der Orden in Hispanoamerika aufbaute und betreute. Kunst, Musik und „autos sacramentales“ als Ausdruck einer spezifischen, florierenden Barockkultur erweckten das Interesse europäischer Besucher. Bemerkenswert ist außerdem, dass die Geschichte dieser Missionen im Vergleich zu anderen beinahe vollkommen frei von gewaltsamem Aufbegehren gegen die Missionare ist. Den Grund für den „Erfolg“ dieser Missionen sieht der jesuitische Historiker Jeffrey Klaiber im Zusammenspiel mehrerer Faktoren, die teilweise auch auf andere Missionen des Ordens zutrafen, aber eben in ihrer Vollständigkeit nur in Paraguay vorzufinden waren. Er spricht von den „sieben Schlüsseln des Erfolgs“: Die Jesuiten seien (1) auf eine weitestgehend homogene indigene Kultur, die Guaraní, getroffen, was die Schaffung eines einheitlichen Missionssystems erleichtert hätte. Zudem hätten sich die Guaraní bereits durch (2) eine für die Mission günstige Prädisposition ausgezeichnet, da sie sesshaft gewesen seien, Bodenbau und Viehzucht betrieben hätten und der Möglichkeit wirtschaftlichen Wohlstands gegenüber aufgeschlossen gewesen seien. (3) Die Isolierung von der kreolischen und mestizischen Bevölkerung hätte auch (4) dem Schutz der Guaraní vor ihren Feinden gedient und sei nicht in ein repressives System

¹³⁵ Vgl. A. C. Taylor, *The Western Margins of Amazonia*, S. 223-226. Nach der Verbannung der Jesuiten aus den spanischen Kolonien wurden die Missionen in Maynas zunächst von Franziskanern aus Quito betreut, die 1774 durch Priester des Weltklerus ersetzt wurden. Die mangelnde Qualifikation der eingesetzten Geistlichen führte allerdings zu einem Niedergang der Missionen. 1802 wurden sie daher dem Missionarkolleg von Ocopa anvertraut, das besser qualifiziertes Personal bereitstellen konnte, das jedoch angesichts der Größe des zu betreuenden Territoriums zahlenmäßig unzureichend war (Vgl. J. Klaiber (S.J.), *Misiones exitosas y menos exitosas: los jesuitas en Mainas, Nueva España y Paraguay*, in: M. Marzal (S.J.)/Bacigalupo, L. (Hrsg.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima 2007, S. 325f).

¹³⁶ Vgl. A. C. Taylor, *The Western Margins of Amazonia*, S. 226. Zu den Missionen in Mojos siehe auch: M. Livi Bacci, *El Dorado in the Marshes. Gold, Slaves and Souls between the Andes and the Amazon*. Cambridge, Malden (MA, USA) 2010.

umgeschlagen. Es sei (5) eine eigene christlich-indigene Kultur entstanden, die die Bindung zwischen Indianern und Missionaren gestärkt habe. (6) Der Aufbau einer indigenen Miliz habe nicht nur Schutz für die Missionen bedeutet, sondern den Männern auch eine Möglichkeit geboten, Prestige zu erwerben. Schließlich hätten die Jesuiten (7) ein wirtschaftliches System etabliert, das die Selbstversorgung der einzelnen Missionen gewährleistet und durch die Spezialisierung auf die Herstellung bestimmter Güter (z.B. Baumwolle, Viehzucht, Yerba Mate) auch Überschüsse produziert habe.¹³⁷ Diese missionarische Erfolgsgeschichte endete in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit der Plünderung und Zerstörung eines Teils der Missionen zu einer Zeit, als diese nominell portugiesisches Territorium waren, und mit der Verbannung der Jesuiten aus dem spanischen Kolonialreich im Jahre 1767.¹³⁸

Wenn man nun die Evangelisierungsmethoden der Franziskaner mit denen der Jesuiten vergleicht, so stellt man Gemeinsamkeiten und Unterschiede fest. Beide setzten auf die Praxis der „Reduktion“ der indigenen Bevölkerung nach dem Vorbild europäischer Dörfer und nutzten Metallwerkzeuge als Anreiz für die Indianer. In der Art und Weise der „Reduzierung“ unterschieden sich die beiden Orden jedoch: Die Jesuiten hatten in der Regel große militärische Eskorten und indigene Konvertiten zu ihrer Verfügung, die ihnen halfen, die lokale indigene Bevölkerung nötigenfalls zur Umsiedlung zu zwingen. Für gewöhnlich zogen sie es vor, die Indianer am Flussufer in vollkommen neuen oder bereits bestehenden Reduktionen anzusiedeln. Sie stellten Kleidung, Essen und Unterkünfte zur Verfügung und die bereits christlichen Indianer halfen den neuen das Verhalten zu erlernen, das man von ihnen erwartete. Traditionelle politische und soziale Strukturen wurden in den jesuitischen Missionen schnell verdrängt. Im Gegensatz dazu hatten die Franziskaner aufgrund ihres geringeren politischen Einflusses und ihrer knappen finanziellen Mittel eine Art der Annäherung an die Indianer entwickelt, die mehr Respekt gegenüber indigenen Autoritäten und Umgangsformen notwendig machte. Sie versuchten, zunächst Verbindungen zu den lokalen Häuptlingen aufzubauen und fragten sie erst nach längerer Zeit, ob sie nicht bereit seien, in eine Reduktion umzusiedeln. Ihre Anwesenheit stärkte die Macht traditioneller indigener Autoritäten.¹³⁹

Die beiden Orden unterschieden sich auch in der Gesellschaftsform, die sie unter den Indianern ihrer Missionen zu etablieren suchten. Die Jesuiten beabsichtigten, möglichst autonome *repúblicas de indios* zu schaffen, die zwar nominell der Krone unterstanden, aber von der lokalen Verwaltung unabhängig waren. Die einzelnen Reduktionen sollten sich mit Nahrung versorgen können und sich jeweils auf die Herstellung eines bestimmten Produkts spezialisieren, das innerhalb des Missionsnetzes gehandelt werden konnte. Die einzige wirtschaftliche Verbindung nach außen sollte zu den *haciendas* des Ordens bestehen. Die Anwesenheit von Weißen wurde von den Jesuiten als Bedrohung gesehen und sie bemühten sich, eine gewisse Eigenständigkeit indigener Kultur zu bewahren. Die Verwendung des Quechua in Maynas und einer standardisierten Mojosprache in Bolivien zeugen davon. Traditioneller indigener Schmuck und rituelle Choreographien wurden in die jesuitische Barockästhetik integriert. Demgegenüber strebten die Franziskaner landwirtschaftlich produktive Dörfer an, die langfristig in das Vizekönigreich integriert werden sollten. Dementsprechend wurde die Anwesenheit von Spaniern, Kreolen und Mestizen nur dann als problematisch empfunden, wenn es zu

¹³⁷ Vgl. J. Klaiber (S.J.), *Misiones exitosas y menos exitosas*, S. 328-333.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 333.

¹³⁹ Vgl. A. C. Taylor, *The Western Margins of Amazonia*, S. 226f.

Übergriffen kam. In den franziskanischen Missionen wurde keine lokale Spezialisierung in der Produktion angestrebt; stattdessen gab es eine Reihe verschiedener Handwerker in jeder einzelnen Reduktion. Die Dörfer sollten in die Lage versetzt werden, sich selbst versorgen zu können und am Handel mit dem Rest des Vizekönigreichs teilzunehmen.¹⁴⁰

Der Grund für die (im Vergleich zu den Hochanden) geringen Auswirkungen der franziskanischen Missionstätigkeit in der Montaña auf die kulturellen, religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten der dort ansässigen, indigenen Ethnien ist in einer Reihe von Umständen zu sehen, die Tibesar bereits genannt hatte: 1) die unzureichende finanzielle Ausstattung der Missionen des Franziskanerordens, 2) die traditionelle Ausrichtung der Franziskaner auf die Arbeit in den andinen *doctrinas*, in denen sie die Unterstützung der *encomenderos* und der Kolonialbeamten genossen und fast ausschließlich für Katechese und Seelsorge verantwortlich waren, 3) die Kultur der Montaña-Indianer, die aus Sicht der Spanier weitaus „barbarischer“ war als die der Indianer in den Hochanden, 4) die schwierigen geographischen und klimatischen Bedingungen.¹⁴¹ Tibesar zufolge wurde mit Einrichtung der Missionarskollegien Abhilfe für die ersten beiden Probleme geschaffen, doch letztlich habe auch dies nicht zu einem wirklichen Erfolg geführt.¹⁴² Er vermutet, dass die eigentliche Ursache für das missionarische Scheitern seiner Ordensbrüder im System der *misiones* selbst begründet liegt.¹⁴³ Nach der hier vorgelegten Untersuchung liegt diese Vermutung näher denn je. Hätte die spanische Krone weiterhin militärische *conquistas* erlaubt und den Conquistadoren die eroberten Gebiete als *encomiendas* überlassen, so wären womöglich manche der indigenen Gruppen in der peruanischen Montaña bereits am Ende der Kolonialzeit in ihrer Breite von christlichen Glaubensvorstellungen geprägt gewesen so wie es bei den Bewohnern der Hochanden der Fall war. Allerdings bot die Montaña in weiten Teilen den Spaniern und Kreolen der Kolonialzeit auch nicht die Aussicht auf den wirtschaftlichen Reichtum, den sie andernorts im Vizekönigreich erzielten, sodass es fraglich bleibt, ob die Evangelisierung in der Montaña so „erfolgreich“ verlaufen wäre wie in den Hochanden, selbst wenn militärische Eroberungen weiterhin erlaubt gewesen wären.

Die Franziskaner des Kollegs von Ocopa wandten sich nach 1752 anderen Gebieten in der Montaña zu, um ihrer missionarischen Berufung nachzugehen. Die Betreuung indigener Pfarrgemeinden durch die Franziskaner in den Hochanden endete indessen mit der endgültigen Übergabe der *doctrinas* an den Weltklerus ab der Mitte des 18. Jahrhunderts.¹⁴⁴ Diese Entwicklungen müssen auch im Kontext des bourbonischen Reformprogramms gesehen werden, von dem Hispanoamerika vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts betroffen war. Während unter den frühen Habsburgern das Ziel der Missionierung darin bestanden hatte, die Indianer zu hispanisieren, sie aber nicht völlig in die koloniale Gesellschaft zu integrieren, sondern vielmehr in Form einer von den Spaniern getrennten *república* zu beherrschen, so machten die bourbonischen Reformen gerade die Integration der Indianer zu ihrem erklärten Ziel, weshalb sie sich

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 228f.

¹⁴¹ Vgl. A. Tibesar (O.F.M.), *The Franciscan Doctrinero versus the Franciscan Misionero*, S. 119-122.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 121, 124.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 124.

¹⁴⁴ Vgl. J. Heras (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos*, S. 64, 111-124. Dies betraf zu diesem Zeitpunkt noch indigene Pfarrgemeinden im Süden und Norden von Lima, im Jauja-Tal, in der Gegend von Huánuco, in Chachapoyas und Umgebung, in Cajamarca und der umliegenden Provinz, in Chiclayo und den angrenzenden Tälern, in der Gegend von Trujillo und in der Provinz Collaguas.

bemühten, die Schranken zu beseitigen, die von manchen Missionaren noch zwischen den Indianern und der kreolisch-mestizischen Gesellschaft aufrechterhalten wurden.¹⁴⁵ Daraus erklärt sich die Abtretung indigener Pfarrgemeinden, die noch von Ordensangehörigen betreut wurden, an den Weltklerus. Verzichtbar waren die Missionare deshalb jedoch nicht, denn man benötigte sie weiterhin für die Konversion von nichtchristlichen Indianern und zur Konsolidierung der Grenzgebiete des Kolonialreiches auf dem amerikanischen Kontinent.¹⁴⁶

Die Zahl der franziskanischen Missionarskollegien nahm besonders um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert deutlich zu. Sie entsprachen in der Tat eher den bourbonischen Kriterien, da in ihnen die mönchische Kontemplation eine geringere Rolle spielte als in traditionellen Klostersgemeinschaften und stattdessen Wert auf die Vermittlung von praktisch anwendbarem Wissen und Fertigkeiten gelegt wurde.¹⁴⁷ Zudem erschienen die Franziskaner wie auch die übrigen Bettelorden mit ihren Armutsgelübden und ihrer Selbstverleugnung den Bourbonen weniger bedrohlich für ihren absolutistischen Herrschaftsanspruch als die Jesuiten. Von den Mendikanten nahmen die Bourbonen nicht an, dass sie beabsichtigten, Kontrolle über indigene Besitztümer zu erlangen, Indianern das Recht auf Handel mit den Spaniern vorzuenthalten oder Spaniern den Zutritt zu den Missionen zu verwehren.¹⁴⁸

Insofern sahen sich die Franziskaner vor durchaus günstige Rahmenbedingungen für die Gründung und die Arbeit der Missionarskollegien gestellt. Problematisch blieb indessen die Finanzierung der Missionen, da die Franziskaner als Bettelorden nach wie vor auf die finanzielle Unterstützung der spanischen Krone angewiesen waren, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts –auch aufgrund der kostspieligen Kriege gegen England und Frankreich– weiter abnahm. Dieser Mangel schwächte ihre missionarischen Unternehmungen, auch dort, wo sie nach der Ausweisung der Jesuiten deren Missionen übernahmen.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Vgl. D. J. Weber, *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven, London 2005, S. 102. Wenngleich sowohl die Missionare als auch die bourbonischen Reformer ihre Hauptaufgabe darin sahen, die Indianer zu „rationalen Menschen“ zu erziehen, so waren sie sich doch uneinig über hierfür anzuwendende Strategien: Während die Missionare der Christianisierung den Vorrang gaben in der Annahme, dass darauf naturgemäß ihre „Zivilisierung“ folgen würde, so gingen die bourbonischen Reformer davon aus, dass man die Indianer erst zu nützlichen Untertanen und gesellschaftlichen Menschen machen müsse, bevor man sie zum christlichen Glauben bekehren könne. Die Aufgabe der „Zivilisierung“ sollte also nicht länger von der Kirche, sondern vom Staat wahrgenommen werden (Vgl. ebd., S. 104).

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 119.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 117.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 119.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 119.

Conclusio

In der Geschichte Hispanoamerikas kommt dem Projekt der Evangelisierung eine überaus wichtige Rolle zu, da sie nach der militärischen Unterwerfung das wohl bedeutendste Mittel zur Integration der indigenen Bevölkerung in die koloniale Ordnung war. Innerhalb dieses Prozesses nehmen die Erben Franziskus' von Assisi einen besonderen Platz ein. Von allen Mönchsorden, die Missionare aus Spanien in die amerikanischen Kolonien entsandten, stellten die Franziskaner mit Abstand die meisten zur Verfügung. Für Peru im Speziellen trifft dies ebenfalls zu.

Während die Tätigkeit der Franziskaner in Neuspanien bereits in mehreren Arbeiten beschrieben wurde, in denen auch einzelne Aspekte angemessene Berücksichtigung fanden, ist über ihre Ordensbrüder in Peru bislang vergleichsweise wenig geforscht worden. Im Hinblick auf die Geschichte der peruanischen Ordensprovinz waren es in erster Linie franziskanische Historiker, die bedeutendes Archivmaterial erschlossen und auf dieser Grundlage ereignisgeschichtliche Fragen weitestgehend zu klären vermochten. Sie und andere Autoren beschränkten sich in ihren Publikationen für gewöhnlich auf die Behandlung der franziskanischen Missionstätigkeit in den Hochanden oder auf die in der Montaña. Die Veröffentlichungen, die beide Regionen zugleich berücksichtigen, bestehen in der Regel aus chronologisch geordneten Zusammenfassungen, die dem Leser einen Überblick über die historischen Fakten geben. Dass die Franziskaner in beiden Regionen unter sehr unterschiedlichen Rahmenbedingungen arbeiteten, war lediglich von Antonine Tibesar in einem kurzen Artikel thematisiert worden.

Die hier vorliegende Dissertation dient nun der Zusammenschau der franziskanischen Missionstätigkeit in den Hochanden und in der Montaña. Die gründlichste Umsetzung dieses Vorhabens hätte in einer Untersuchung aller jemals in Peru von den Franziskanern betreuten Gebiete mit indigener Bevölkerung über den gesamten Zeitraum der Kolonialzeit bestanden. Aufgrund der Quellenlage wurde stattdessen die Entwicklung der franziskanischen Missionsmethoden, die im Verlauf des 16. Jahrhunderts in den Hochanden und während des 17. und 18. Jahrhunderts in der Montaña angewandt wurden, analysiert.¹ Die Missionsmethoden bilden einen wesentlichen Teilaspekt innerhalb der missionarischen Arbeit, sodass ihre Analyse das Vorhaben der Zusammenschau in exemplarischer Form ermöglicht.

Wurde in den vorangegangenen Kapiteln die franziskanische Missionstätigkeit in Peru in chronologischer Abfolge erörtert, empfiehlt es sich an dieser Stelle, einzelne Aspekte ihrer Tätigkeit aufzugreifen und sie für sich allein genommen hinsichtlich ihrer Entwicklung zu betrachten, um dergestalt einen anderen Blick auf die Arbeit der Franziskaner zu bekommen. Zuvor ist allerdings erneut auf die grundlegende Differenz hinzuweisen, die die missionarische Arbeit in den franziskanischen *doctrinas* auf der einen und den *misiones* auf der anderen Seite kennzeichnete. Diese Differenz ergab sich

¹ In der vorliegenden Dissertation wurden keine Quellen verwendet, die es erlaubt hätten, die franziskanische Missionsarbeit an der peruanischen Küste dokumentieren. Da der Küstenstreifen ebenso wie die Hochanden bereits im 16. Jahrhundert von den Spaniern kolonisiert wurde, wurden dort auch *reducciones* durchgeführt und indigene Pfarrgemeinden eingerichtet. Davon abgesehen waren die Spanier vom Beginn der Kolonisation an im Küstengebiet präsenter als etwa in den Hochanden, was zu einem stärkeren Rückgang der autochthonen Bevölkerung führte (Vgl. R. Pieper, *Die demographische Entwicklung*, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Bd. 1, S. 322).

aus geographisch-klimatischen sowie aus bereits in vorspanischer Zeit bestehenden kulturellen Unterschieden auf der einen Seite und aus den von der spanischen Krone gesetzten Rahmenbedingungen für die koloniale Expansion auf der anderen Seite.

Während die Gebirgszüge der Anden je nach Höhenlage unterschiedliche Vegetationsformen aufweisen, sind die Montaña und das Amazonas-Tiefland in erster Linie durch Nebel- und Regenwald geprägt. Als die Spanier im 16. Jahrhundert Teile des heutigen Perus eroberten, dehnten sie ihre Herrschaft zunächst auf das Gebiet der Hochanden aus, das zuvor von den Inka beherrscht worden war. Dieses Gebiet zeichnete sich in weiten Teilen durch ein gewisses Maß an kultureller Homogenität seiner Bewohner aus, die wie alle Indianer (und Nichtchristen) von den Spaniern als „Barbaren“ erachtet wurden. Indessen hielt man ihnen trotz ihres „heidnischen“ Glaubens zugute, dass sie sesshaft waren, Bodenbau betrieben und über ein Gemeinwesen mit festen Verwaltungsstrukturen und einzuhaltenden Gesetzen sowie über hierarchisch organisiertes Militär verfügten. Aufgrund dieser Merkmale standen die Andenbewohner in der Wahrnehmung der Spanier weit über den „Barbaren“ der Montaña und des Amazonas-Tieflands, die eine andere Subsistenzwirtschaft pflegten, durch ein geringeres Niveau sozialer Differenzierung und spärliche Bekleidung gekennzeichnet waren und deshalb von den Spaniern mitunter in die Nähe wilder Tiere gerückt wurden. Diese recht markante kategorische Einteilung der autochthonen Bevölkerung Perus in zwei Gruppen wurde auch von den Franziskanern geteilt.

Was nun die rechtlichen Rahmenbedingungen für die Evangelisierung anbelangt, ist darauf hinzuweisen, dass die Missionare ihre Arbeit in den Hochanden in aller Regel erst nach der militärischen Unterwerfung einer Provinz durch die spanischen Conquistadoren begannen. Letztere konnten für Ihre Verdienste die Überlassung einer so genannten *encomienda* durch die Krone erwarten – einer Länderei mitsamt ihren indigenen Bewohnern als Arbeitskräften und den dort zu erwirtschaftenden Produkten. Der *encomendero* hatte für seinen Teil die Pflicht, die religiöse Unterweisung der ihm anvertrauten Indianer im christlichen Glauben zu gewährleisten, indem er einen Priester des Weltklerus oder eines Mönchsordens auf das ihm überlassene Land holte. Geregelter Abläufe nach diesem Modell waren in Peru allerdings erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts möglich, da das Land aufgrund der bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen der Conquistadoren Perus und ihrer Nachfolger unmittelbar nach der Eroberung vorerst nicht zur Ruhe kam. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts war ein Großteil der Andenbewohner, die in einer Form der Streusiedlung über das Land verteilt gelebt hatten, in so genannten *reducciones*, Dörfern nach spanischem Vorbild, zusammengeführt worden, was eine umfassendere Kontrolle der indigenen Bevölkerung ermöglichte. Dieser Kontext gestattete es dem Missionar, sich gänzlich auf die regelmäßige Katechese der Indianer, die Seelsorge und die Spendung der Sakramente zu konzentrieren. Er residierte für gewöhnlich in der *cabecera*, dem größten Dorf der indigenen Pfarrgemeinde, die auch *doctrina* genannt wurde. Von dort aus besuchte er kleinere, von ihm zu betreuende Dörfer, so genannte *visitas*.

Einen Wendepunkt markierte das Jahr 1573, in dem weitere Expeditionen mit dem Ziel militärischer Eroberung von der spanischen Krone verboten wurden. Die räumliche Expansion der Kolonien sollte nur noch in friedlicher Art und Weise vonstatten gehen. Expeditionen wurden daher fortan in der Regel von Missionaren geplant, organisiert und geleitet. Sie sollten Kontakt zu indigenen Gruppen aufnehmen und versuchen, sie nicht nur zu bekehren, sondern auch davon zu überzeugen, ein größeres Dorf nach spanischem Vorbild zu bilden oder in ein solches umzusiedeln. Langfristiges Ziel dieser

Unternehmungen war die Überführung dieser so genannten *misiones* in indigene Pfarrgemeinden (*doctrinas*), sie also einer Diözese zu unterstellen und vom Weltklerus betreuen zu lassen, und ihre strukturelle und wirtschaftliche Integration in das Vizekönigreich. Den Missionaren oblag auf dem Weg dorthin die Verantwortung für eine Vielzahl von Aufgaben, die nichts mit der eigentlichen missionarisch-seelsorgerischen Arbeit zu tun hatten. Gleichzeitig konnten sie nicht so sehr auf die Unterstützung der Soldaten hoffen, die nun für den Schutz der Missionare einen festen Sold erhielten, aber keine Aussicht auf weitere materielle Verdienste durch besonderes Engagement hatten.

Die Franziskaner, die vom Beginn der Kolonisation an als Missionare in den Hochanden gearbeitet hatten, richteten sich bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nicht nur methodisch, sondern auch strukturell auf die Arbeit in den *doctrinas* ein. Der Wechsel zum System der *misiones* im 17. Jahrhundert offenbarte dann Schwierigkeiten innerhalb der verantwortlichen franziskanischen Ordensprovinz, die sich nachteilig auf den Erfolg der *misiones* auswirkten: Die Organisation der Missionen oblag dem Provinzial, der zur Rekrutierung von Mönchen auf die Zusammenarbeit der Konventsvorsteher angewiesen war, die bei der Personalverteilung innerhalb der Provinz ein Vorrecht auf die Zuteilung einer für jeden Konvent einzeln festgelegten Anzahl von Mönchen hatten. Waren die Konventsvorsteher nicht gewillt, Personal für eine Mission bereitzustellen, blieb dem Provinzial lediglich die Möglichkeit des Werbens von Ordensangehörigen, die als Lehrer und Professoren arbeiteten, da die Verwaltung des ordensinternen Lehrbetriebs allein in seinen Zuständigkeitsbereich fiel. Der Personalbestand für die Missionen blieb unzureichend, weshalb es den franziskanischen Missionen des 17. Jahrhunderts an Kontinuität mangelte und vielmehr von vereinzelt Vorstößen in die Montaña zu sprechen ist, bei denen einmal erzielte Fortschritte selten langfristig gesichert werden konnten. Die Kontinuität der Missionen hing ferner von der Finanzierung seitens der Krone ab, derer die Franziskaner mehr als andere Orden bedurften, da sie nicht über *haciendas* oder Bergbauminen und somit zusätzliche Einkünfte verfügten. Da das Vizekönigreich die von der Krone zugesicherten Zuschüsse jedoch nicht oder nur sehr unregelmäßig auszahlte, trug auch dies dazu bei, dass die franziskanischen Missionen meist nur über ein paar Jahre Bestand hatten. Das personelle Problem wurde im Falle Perus zu Beginn des 18. Jahrhunderts dadurch gelöst, dass von der römischen Propaganda-Kongregation autorisierte, franziskanische Missionarskollegien eingerichtet wurden, die jurisdiktionell nicht den Ordensprovinzen unterstanden, die zu diesem Zweck Konvente abtreten mussten. Auf diese Weise konnte der verantwortliche Missionskommissar auf einen Personalbestand zurückgreifen, der eigens für die Arbeit in den Missionen herangezogen wurde. Auch die finanzielle Unterstützung wurde im Zuge der Etablierung der Missionarskollegien verbessert.

Nach der Erläuterung dieser Rahmenbedingungen sollen nun einzelne Aspekte hervorgehoben werden, die im Verlauf dieser Untersuchung als deutliche Merkmale franziskanischer Missionstätigkeit hervorgetreten sind: das Ideal der biblischen Apostel, die Arbeit mit indigenen Kindern, die Betonung des äußeren Kults, der Umgang mit indigenen Häuptlingen, das Märtyrertum, das Vorgehen gegen bestimmte kulturelle Praktiken der Indianer und das Bemühen um *policía*.² Das erste dieser Merkmale, das

² Ein Aspekt, der ebenfalls eine ausführlichere Betrachtung seiner Entwicklung im Verlauf der Kolonialzeit verdient hätte, sich aber aufgrund der aus den Quellen deduzierbaren Informationen diesem Ansinnen entzieht, ist der der indigenen Laienbruderschaften (*cofradías*). Siehe hierzu den

Ideal der biblischen Apostel, hängt in starkem Maße mit der ursprünglichen Identität des Ordens zusammen. Dass die Franziskaner in den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung Perus im Rückgriff auf das Erbe ihres Ordensgründers dieses Ideal wiederbelebten und, wie in der Quelle über den franziskanischen Laienbruder Mateo de Jumilla beschrieben, eine Art Wanderaskese praktizierten, auf diese Weise durch die Provinzen des unlängst unterworfenen Inka-Reiches reisten und den indigenen Bewohnern das Evangelium verkündeten, erscheint aus mehreren Gründen plausibel: 1) Es gab kaum andere Vorbilder für missionarisches Handeln. 2) Einem Kleriker, der sein missionarisches Vorhaben ernst nahm, blieb kaum etwas anderes übrig, als ständig umherzuziehen, da der Großteil der indigenen Bevölkerung nicht in Dörfern und Städten, sondern verstreut in einzeln stehenden Gehöften lebte. 3) Es gab gerade in der Anfangszeit der Eroberung nur wenige Kleriker in Peru, sodass der einzelne für ein großes Gebiet zuständig war.

Auch als später mehr Mönche und Weltkleriker zur Verfügung standen, blieb die Methode der Wandermission in dünn besiedelten Gebieten unverzichtbar, oft bis weit ins 17. und 18. Jahrhundert. Der missionarische Nutzen der Methode ist indessen überaus fraglich. Gerade für die ersten Jahrzehnte nach der Conquista ist davon auszugehen, dass diese Praxis nicht nur aufgrund der Sprachbarriere, sondern auch vor dem Hintergrund der militärischen Unterwerfung allenfalls zu einer oberflächlichen, opportunistischen Annahme des Christentums als Religion der Sieger führte.

Im Laufe des 16. Jahrhunderts, insbesondere während der Regierungszeit des spanischen Vizekönigs Toledo (1569-1581), wurden in Peru von den Kolonialbehörden in verstärktem Maße *reducciones* durchgeführt, sodass jeweils etwa 2000-3000 Indianer in einem Dorf zusammen angesiedelt wurden. Diese Einwohnerzahl galt als Obergrenze der Indianer, die von einem einzelnen Priester betreut werden konnten. In diesem Kontext verlor die Wandermission an Bedeutung, weil die Priester viele Indianer an einem Ort regelmäßig zur Katechese, zur Messe und zur Spendung der Sakramente versammeln konnten. Gänzlich verschwand sie doch auch hier nicht, da die Priester einer Pfarrgemeinde regelmäßig von der *cabecera* aus die *visitas* aufzusuchen hatten. Trotz dieser gesunkenen praktischen Relevanz des apostolischen Vorbildes spielte es im ideellen Bereich für die Identität der Ordensangehörigen in Peru weiterhin eine wichtige Rolle, was sich in der Chronik des kreolischen Franziskaners Fray Diego de Córdoba y Salinas aus dem Jahr 1651 erkennen lässt. Inwiefern das Vorbild der Apostel indessen eine Motivation für diejenigen Franziskaner darstellte, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts aufbrachen, um die Montaña zu erkunden und dort nach bekehrungswilligen Indianern zu suchen, ist nicht zu ermesen. Da es sich hierbei um Expeditionen in Gebiete handelte, die von den Spaniern noch nicht militärisch unterworfen worden waren, gingen die Missionare das Risiko ein, von feindlich gesinnten Indianern getötet zu werden. Deshalb verfügten sie in der Regel über irgendeine Form der militärischen Eskorte, seien es nun spanische Soldaten oder bewaffnete Gruppen verbündeter Indianer. Daran änderte sich auch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und im Laufe des 18. Jahrhunderts nichts. Der einsame, asketische Wanderprediger war in diesem Kontext allenfalls eine Ausnahmeerscheinung.

kurzen Hinweis in Kapitel, Abschnitt d), S. 103 sowie die Ausführungen in Kapitel 3, Abschnitt d), S 144-146.

Ein Schwerpunkt der franziskanischen Missionstätigkeit, der sich deutlich durch das 16., 17. und 18. Jahrhundert und von den Hochanden bis in die Montaña-Missionen zieht, war die *Arbeit mit Kindern*. Bereits auf den Antillen hatten die Franziskaner Schulen eingerichtet, um darin den indigenen Kindern die zentralen christlichen Gebete beizubringen. Der Unterricht umfasste zudem die spanische Sprache sowie Lesen und Schreiben. Einen Sonderfall stellte die Arbeit der zwölf Franziskaner unter der Leitung von Martín de Valencia in Mexiko dar, die in den 1520er Jahren die Söhne aztekischer Adliger in ihren Konvent holten, dort über Monate hinweg im christlichen Glauben unterrichteten und sie danach aussandten, um ihre Eltern zu bekehren, Gegenstände des autochthonen religiösen Kults aufzuspüren und „heidnische“ Rituale zu denunzieren. Aus der Frühphase der Evangelisierung Perus ist der Fall des Laienbruders Mateo de Jumilla bekannt, der Kinder um sich scharte und mit ihnen durch die Provinz Cajamarca zog, nicht nur, um sie selbst zu christianisieren, sondern um sie auch als Vehikel der Mission zu nutzen. Er brachte ihnen leider nicht konkret zu identifizierende rezitier- oder singbare Texte christlichen Inhalts bei und tauschte einzelne oder mehrere der Kinder wahrscheinlich von Zeit zu Zeit aus, damit diejenigen Kinder, die die Texte zur Genüge beherrschten, sie in ihren Ursprungsdörfern weitergeben konnten. Als die Franziskaner gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch dazu übergegangen waren, indigene Pfarrgemeinden dauerhaft zu betreuen (was nach ihrem ursprünglichen Selbstverständnis nicht zu ihren Aufgaben zählte), richteten sie dort Schulen für die Unterrichtung der Kinder ein, in denen ihnen neben der christlichen Lehre auch handwerkliche Techniken, Gesang und der Umgang mit Musikinstrumenten beigebracht wurden. Oré erachtete Schulen als die wichtigste Vermittlungsinstanz christlicher Lebensweise an die Indianer. Die Kinder der *doctrinas* erhielten wichtige Aufgaben bei ritualisierten Abläufen während der Messe und bei Prozessionen.

Die Vermittlung christlicher Inhalte an indigene Kinder kam in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch als Methode der Evangelisierung bei den *misiones* in der Montaña zum Einsatz und gehörte ebenso zum Repertoire der franziskanischen Missionare um Manuel Biedma in den 1670er und 1680er Jahren und der Franziskaner des Missionarskollegs von Ocopa im 18. Jahrhundert. Wie auch in den andinen Pfarrgemeinden bemühten sich die Franziskaner in der Montaña, den indigenen Kindern Lesen und Schreiben beizubringen und ihnen Aufgaben in der Messe (als Messdiener) und anderen Ritualen im christlichen Tagesablauf zu übertragen (wie Singen, Prozessionen).

In der *Betonung des äußeren Kults* ist ein weiterer Schwerpunkt der franziskanischen Missionsmethoden zu sehen. Bereits Mateo de Jumilla wanderte nicht nur einfach mit einer Gruppe von Kindern zwischen den zahlreichen Siedlungen der Provinz Cajamarca umher, sondern tat dies in Form einer Prozession, bei der er selbst ein Kreuz mit einer Fahne hochhielt und gemeinsam mit den Kindern christliche Gebete aufsagte. Im Missionshandbuch des Kreolen Luis Jerónimo de Oré, das als deskriptive Quelle der franziskanischen Missionspraxis gelesen werden kann, erscheinen prozessionsförmige Aufzüge verbunden mit Gesängen als beinahe täglich stattfindende Übungen im Alltag der indigenen Pfarrgemeinden. Es enthält überdies sieben eigens vom Autor verfasste Gesänge auf Quechua in lateinischer Strophenform, von denen jeder einem bestimmten Wochentag zugeordnet war. Beim Vergleich dieses Handbuchs mit den Vorgaben des III. Konzils von Lima für die Arbeit in indigenen Pfarrgemeinden wurde deutlich, dass Orés Modell die Liturgie besonders hervorhebt, was als Fortsetzung einer bereits früher bestehenden Tradition zu sehen ist.

Diese Betonung des äußeren Kults in den Hochanden fand ihre Entsprechung in den Missionen der Montaña. Wenn sich die Franziskaner dort die Kooperation eines lokalen Häuptlings gesichert hatten und er ihnen signalisiert hatte, das er sie willkommen heißen würde, pflegten sie den Einzug ihrer Expedition in das Dorf des Häuptlings in Form einer Prozession unter musikalischer Begleitung vorzunehmen. Dort wurde nicht weniger zeremoniell ein Kreuz aufgestellt und auf den zügigen Bau einer Kirche gedrängt, um möglichst bald regelmäßige Messen abhalten zu können. Dies ließ sich sowohl für die Missionen der 1630er und 1640er als auch für die Jahrzehnte vor und nach 1700 feststellen. Aus den Berichten Manuel Biedmas, der in den 1670er und 1680er Jahren Missionen in der Montaña leitete, ist die franziskanische Bevorzugung des Singens vor dem einfachen Aufsagen der Gebete belegt, da die Indianer ihm zufolge aufgrund ihrer Neigung zu Musik und Gesang die christlichen Gebete besser lernten, wenn sie ihnen gesungen vermittelt würden. Die Praxis prozessionsförmiger Einzüge der Expeditionen in Dörfer von indigenen Gruppen ist für die Missionare von Ocopa durch die Aufzeichnungen Fray Juan de la Marcas über seine Expedition im Gran Pajonal im Jahr 1733 belegt.

Die ausführlichste franziskanische Quelle zur Sakramentenspendung im Speziellen ist das *Symbolo Catholico Indiano* Orés. Dort wird deutlich, dass er Taufe und Beichte als die wichtigsten Sakramente im Umgang mit den indigenen Gemeindemitgliedern erachtete. Auch die Krankensalbung wollte er ihnen nicht vorenthalten ebenso wenig wie das Abendmahl bei sich abzeichnendem Tod. Bei Betrachtung der Frühphase der Evangelisierung in den Anden und der Missionen in der Montaña ist demgegenüber lediglich offenkundig, dass die Taufe das dringlichste Anliegen der Franziskaner gewesen ist – die häufige Erwähnung vorgenommener Taufen mit Nennung ihrer Anzahl lässt dies bereits erkennen. Die übrigen Sakramente finden in den betreffenden Quellen vergleichsweise selten Erwähnung. Man mag jedoch vermuten, dass die Krankensalbung auch in den Missionen der Montaña –angesichts der dort häufig sich ereignenden Epidemien– eine größere Rolle gespielt hat.

Im *Umgang mit den indigenen Häuptlingen* ist ein weiterer wichtiger Aspekt nicht nur der franziskanischen, sondern der allgemeinen kirchlichen Missionsstrategie zu sehen. In der Annahme, dass die Häuptlinge über besonderes Prestige verfügten und somit als Vorbilder für die breite, indigene Bevölkerung wirkten, bemühten sich die Missionare verstärkt um ihre Konversion zum christlichen Glauben. Das hier zugrundeliegende Denken hatte seinen Ursprung bereits im Mittelalter und es gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass Missionare versuchten, „heidnische“ Fürsten in Asien oder Nordafrika zu bekehren in der Hoffnung, dass dies eine Massenkonversion ihrer Untertanen nach sich ziehen werde. Auch Franziskus von Assisi selbst soll versucht haben, den ägyptischen Sultan Melek El-Kamil von der christlichen Wahrheit zu überzeugen. Eine hiermit verwandte Tradition ist in den Bemühungen um die Konversion von muslimischen Schriftgelehrten zu sehen.

Was nun die Evangelisierung in den Anden betrifft, so enthält das II. Konzil von Lima Bestimmungen, die auf eine besondere Behandlung der indigenen Häuptlinge abzielen. Die Priester indigener Pfarrgemeinden sollten die Häuptlinge stets höflich und wohlwollend behandeln und dafür Sorge tragen, dass diese nicht von Spaniern beleidigt würden. Sie seien legitime Herrscher, denen eine wesentliche Rolle für die Evangelisierung zukomme. Häuptlinge, die bereits ein sehr christliches Verhalten an den Tag legten, sollten mit besonderen Ehrbezeugungen bedacht werden, um sie darin zu bestärken. Lasterhaftes Verhalten von Seiten der Häuptlinge sollte vom zuständigen

Priester korrigiert werden. Luis Jerónimo de Oré empfahl in seinem Missionshandbuch von 1598, Häuptlinge, die bei der Abfrage christlicher Lehrinhalte Lücken offenbarten, nicht wie die übrigen Indianer körperlich züchtigen zu lassen, sondern mit dem Fegen der Kirche zu beauftragen, um auf diese Weise dem Standesunterschied Rechnung zu tragen.

Eine noch wichtigere Rolle spielten die Häuptlinge in den franziskanischen *misiones* in der Montaña und des Amazonas-Tieflands. Dort waren die Franziskaner von vornherein auf das Wohlwollen und die Kooperationsbereitschaft der Häuptlinge angewiesen, weshalb sie sich darum bemühten, über Geschenke (die v. a. in Metallwerkzeugen bestanden) mit den Häuptlingen in Reziprozitätsbeziehungen zu treten. Gegen den Willen der Häuptlinge war die aus Sicht der Franziskaner notwendige Ansiedlung der verstreut lebenden oder gar nur teilweise sesshaften indigenen Bevölkerung in Dörfern nicht zu bewerkstelligen. Ebenso bedurften sie der Unterstützung der Häuptlinge, um Kontakte zu anderen indigenen Gruppen zu knüpfen und ortskundige Führer zu erhalten, die sie durch den Urwald leiteten. Im Kontext der *misiones* war es für die Franziskaner allerdings schwieriger, lasterhaftes Verhalten der Häuptlinge im Hinblick auf ihre Vorbildfunktion zu korrigieren, denn da die Missionen nicht zwangsläufig unter der militärischen Kontrolle der Spanier standen, konnten die Franziskaner Häuptlinge kaum bestrafen. Bereits Zurechtweisungen oder Ermahnungen beispielsweise wegen Polygamie riefen mitunter gewalttätige Reaktionen hervor, die teilweise bis zur Tötung der Missionare führten.

Spätestens in der franziskanischen Historiographie wurden Ordensangehörige, die auf diese Art ums Leben kamen, zu *Märtyrern* gemacht. Die Franziskaner in Peru hatten aufgrund ihrer europäischen Herkunft auch das Konzept des Martyriums ordensintern überliefert. Nach traditioneller Auffassung bedeutete das Martyrium für denjenigen, der es erlitt, besonderen Ruhm im Leben nach dem Tod, weil er es vorgezogen hatte, zu sterben, anstatt seinem Glauben abzuschwören, oder weil er für die Verkündigung des Evangeliums unter Nichtchristen getötet worden war. Außerdem herrschte die Vorstellung, dass durch ein Martyrium massenhafte Konversionen bewirkt werden konnten. Während des 16. Jahrhunderts wurde, soweit bekannt, in Peru kein Franziskaner von Indianern getötet, weder zu Beginn der Evangelisierung noch gegen Ende des Jahrhunderts in den bereits „reduzierten“ Dörfern der *doctrinas*. Erst in den franziskanischen Missionen der Montaña wurden die peruanischen Ordensangehörigen mit diesem Problem konfrontiert, da es sich um Gebiete handelte, die nicht oder nur unzureichend von spanischem Militär gesichert waren. Die Quellen, in denen über derartige Fälle berichtet wird, verklären in der Regel die auf diese Weise ums Leben gekommenen Franziskaner. Die Zahl der Ordensangehörigen, die dieses Schicksal in der Montaña ereilte, erhöhte sich im Laufe des 17. Jahrhunderts allmählich, was wohl auch einer der Gründe war, weshalb sich Manuel Biedma vom Martyrium als Missionsmethode distanzierte und zu verstehen gab, dass die Bekehrung von Indianern auf andere Art und Weise besser zu bewerkstelligen sei. Wie die im Nachhinein als Märtyrer idealisierten Franziskaner zu Lebzeiten darüber dachten, ist in den meisten Fällen nicht zu ergründen. Vereinzelt scheint es Ordensangehörige gegeben zu haben, die sich gerade auch deshalb für das Missionarskolleg von Ocopa anwerben ließen, weil die missionarische Arbeit in der Montaña eine gewisse Wahrscheinlichkeit bot, dort das Martyrium zu erlangen.

Das Vorhaben der Evangelisierung der Indianer beinhaltete nicht nur die Unterweisung der Indianer im christlichen Glauben und die Spendung der Sakramente,

sondern auch das *Vorgehen gegen bestimmte kulturelle Praktiken* der Indianer, die aus Sicht der Missionare Laster darstellten, weil sie mit einem Leben nach christlichen Moralvorstellungen unvereinbar waren. Dazu gehörten auch autochthone religiöse Rituale, die für die Missionare den Tatbestand der Idolatrie erfüllten. Bereits 1545 wies Bischof Jerónimo de Loaysa die Priester indigener Pfarrgemeinden mittels einer Art Leitfaden an, die Kultstätten und „Götzenbilder“ der Indianer zu zerstören und gegebenenfalls an den betreffenden Orten Kreuze aufzustellen. Ein weiteres indigenes Laster an sich und außerdem eines, das weitere Laster, darunter auch die Idolatrie, nach sich ziehen konnte, war die Trunkenheit. Die indigenen Gruppen der Hochanden pflegten gemeinschaftliche Rituale, bei denen große Mengen alkoholhaltiger Getränke konsumiert wurden. Dieser gemeinschaftliche Konsum spielte in verschiedenen soziokulturellen und religiösen Kontexten sowie bei politischen Ritualen eine Rolle. Im Zuge der Evangelisierung Perus wurden die indigenen Trinkrituale bereits früh von der Kirche als zu bekämpfendes Laster benannt. Die Unterlagen der ersten beiden Konzile von Lima deuten darauf hin, dass der indigene Alkoholkonsum anfangs als nicht so gravierend eingeschätzt wurde, wie es später der Fall war, als man ihn mit einem vermeintlichen Hang der Indianer zum Müßiggang und zum Götzendienst in Verbindung brachte.

Da es sich bei den hier genannten Lastern um Gegebenheiten handelte, die traditionell von offizieller kirchlicher Seite und ordensübergreifend als solche aufgefasst wurden, ist anzunehmen, dass Mateo de Jumilla tatsächlich indigene „Götzenbilder“ zerstörte und versuchte, den Alkoholkonsum der Indianer zu mäßigen, wie es der Autor der Quelle von ihm behauptet. Der kirchliche Konsens, dass es sich hierbei um Laster handle, die es auszumerzen gelte, blieb bestehen, und so ist es keineswegs überraschend festzustellen, dass die Franziskaner auch in ihren Missionen in der Montaña bemüht waren, die dortigen Indianer vom „Götzendienst“ abzubringen und ihre Trinkgelage zu unterbinden.

Die christlichen Moralvorstellungen führten die Franziskaner nicht nur zur Bekämpfung von Lastern, sondern begründete auch ihr Ansinnen, unter den Indianern eine *Lebensweise zu etablieren*, die der Idee der *policia*, d. h. einem Zustand guter Ordnung des Gemeinwesens gerecht wurde. Diese umfasste beispielsweise das Schlafen in Betten, das Essen am Tisch, eine vom menschlichen Wohnraum getrennte Unterbringung der Nutztiere und ein sauberes und ordentliches Erscheinungsbild beim Kirchbesuch. Bei dieser Zielsetzung handelte es sich um allgemein gültige Vorgaben des II. und III. Konzils von Lima, die im selben Maße wohl auch von den anderen Orden und von Vertretern des Weltklerus in den *doctrinas* der Hochanden berücksichtigt wurde. Die Absicht, den Indianern eine „politische“ Lebensweise zu vermitteln, hatte auch die oben bereits erwähnte Praxis der Reduktionen, d. h. die Umsiedlung der Indianer zu größeren Dörfern nach spanisch-europäischem Vorbild zur Folge. Was die Franziskaner außerdem darunter verstanden, zeigt sich besonders deutlich in ihren Missionen in der Montaña. Dort leiteten sie die Indianer zur Ausübung bestimmter Kulturtechniken wie der Viehzucht, dem Gebrauch von Werkzeugen (z. B. des Pflugs für den Bodenbau), der Nutzung neuer Feldfrüchte und diverser Handwerkstechniken an.

Im Jahrzehnt von 1742 bis 1752 sahen sich die Franziskaner infolge des indigenen Aufstands um Juan Santos Atahualpa gezwungen, ihre Missionen in einem beträchtlichen Teilgebiet der peruanischen Montaña zu verlassen, das daraufhin bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts weitestgehend von Spaniern und Kreolen unberührt blieb.

Ein Teil der von den Franziskanern eingeführten Kulturtechniken, darunter auch das Schmiedehandwerk, wurde von den arawaksprachigen indigenen Gruppen des Gebiets jedoch aufgenommen und in ihre Kultur integriert. Die franziskanischen Mönche des 1725 gegründeten Missionarskollegs von Santa Rosa de Ocopa verlagerten ihre missionarische Tätigkeit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf andere Gebiete im Vizekönigreich Peru. Im selben Zeitraum traten ihre Ordensbrüder der Provinz Zwölf Apostel, die bis zu dieser Zeit indigene Pfarrgemeinden in den Hochanden betreut hatten, die betreffenden *doctrinas* nach und nach freiwillig an die Diözesen ab oder wurden dazu gezwungen. Auf diese Weise endete die seelsorgerische Arbeit der franziskanischen Ordensprovinzen in ländlichen Gebieten der Hochanden mit überwiegend indigener Bevölkerung. Die *misiones*, die unter der Verantwortung der Ordensprovinz standen, wurden von dieser in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an die Missionarskollegien übergeben. Die so genannte Heidenmission wurde damit endgültig Aufgabe der Missionarskollegien, die ihre Arbeit –mit Unterbrechungen infolge der Unabhängigkeit der hispanoamerikanischen Länder– auch im 19. Jahrhundert fortführten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Franziskaner im Verlauf des 16. Jahrhunderts eine Reihe von Methoden der Missionierung entwickelten. Diese Methoden erhielten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch die limenischen Konzile eine institutionelle Legitimation, wurden durch weitere Vorgaben der Konzile zur missionarisch-seelsorgerischen Praxis ergänzt und zum Teil diesen Vorgaben entsprechend angepasst. Die Franziskaner zeichneten sich in den ihnen zugewiesenen *doctrinas* durch eine eklektische Missionspraxis aus, deren Methodenspektrum keineswegs nur von ihnen selbst angewandt wurde, sondern teilweise auch von Priestern anderer Orden und des Weltklerus. Der Alltag in den franziskanisch betreuten *doctrinas* sollte christlichen Moral- und Sittenvorstellungen entsprechen und war von regelmäßigen Messen, Beteiligung der Indianer in der Liturgie, ritualisierter Katechese und Sakramentspendung geprägt. In den Hochanden erstreckte sich die missionarisch-seelsorgerische Tätigkeit der Franziskaner z. T. durchgehend vom 16. bis ins 18. Jahrhundert und hatte aufgrund dieser Kontinuität zur Folge, dass zahlreiche Elemente des christlichen Glaubens fest in der Kultur der Andenbewohner verankert wurden. Als Angehörige des Ordens dann im 17. Jahrhundert zu *misiones* in Gebiete östlich der peruanischen Anden aufbrachen, versuchten sie, dort dieselben Strukturen und Abläufe zu etablieren, die sie aus ihren *doctrinas* in den Hochanden kannten. Diese Strategie führte in der Montaña jedoch nicht zur Verankerung christlicher Glaubensvorstellungen und Praktiken in der indigenen Bevölkerung. Der Grund hierfür lag häufig darin, dass die Kontinuität der religiösen Unterweisung und der Betreuung und Kontrolle eines christlich geregelten Alltags in den *misiones* viel schwieriger zu erreichen war als in den *doctrinas* der Hochanden, da die Missionare die Voraussetzungen dafür erst selbst schaffen mussten. Wenn die Voraussetzungen für diese Kontinuität einmal erreicht waren, wurde sie regelmäßig von mehr oder weniger schweren Epidemien, die die Indianer nicht selten zur Flucht aus den Missionsdörfern veranlasste, oder gewaltsamen Aufständen unterbrochen.

Die Franziskaner selbst beurteilten damals indessen die von ihnen geleistete missionarische Arbeit durchweg positiv. Dem Chronisten Diego de Córdoba y Salinas zufolge hatte der Orden der Minderbrüder in der damals gut hundertjährigen Geschichte seines Bestehens in Peru dafür gesorgt, dass die von den Conquistadoren militärisch unterworfenen Indianer im Gebiet des Vizekönigreichs durch die Evangelisierung von

Seiten der Franziskaner zu treuen Untertanen des spanischen Königs geworden waren – so sein Resümee in der Widmung zur *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. Ein Jahrhundert später maßen die Missionare des Kollegs von Ocopa ihren Erfolg quantitativ durch Zählung der getauften Indianer, der errichteten Missionsstationen und auch der Mönche, die von Indianern getötet wurden und somit als Märtyrer verbucht werden konnten. Die Glaubensfestigkeit der Indianer (als möglicher Maßstab für missionarischen Erfolg) wird in den franziskanischen Quellen nicht thematisiert. Kritische Erwägungen zur eigenen Vorgehensweise sind bei Córdoba y Salinas und bei den Franziskanern Ocopas kaum auszumachen. Stattdessen werden stets die Verdienste betont, die für die spanische Krone von den Ordensangehörigen erbracht wurden, was nicht zuletzt der Textgenres und der *per definitionem* guten Absicht geschuldet ist.

Die in dieser Arbeit vorgenommene Zusammenschau der franziskanischen *doctrinas* in den Hochanden und ihrer *misiones* in der Montaña wirft neue Fragen auf: Die Missionare in Peru hatten es aus ihrer Perspektive mit zwei verschiedenen Typen von „Barbaren“ zu tun: denen der Hochanden und denen der Montaña, wobei letztere kulturell und gesellschaftlich unter ersteren verortet wurden. Wie gestaltete sich vor diesem Hintergrund die missionarische Praxis in anderen Gebieten des Kolonialreichs, in denen die angeblich höher entwickelten „Barbaren“ gänzlich fehlten? War das missionarische Vorgehen anderer Orden, die mit der Mission unter beiden Typen von „Barbaren“ zu tun hatten, in ähnlicher Weise vom Streben nach der Fortführung eines einmal für gut befundenen Missionsmodells betroffen? Gibt es Unterschiede zur missionarischen Praxis, etwa der Kapuziner, die erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts und somit später als alle anderen Orden nach Amerika gelangten und ausschließlich mit vermeintlich vollkommen unzivilisierten „Barbaren“ zu tun hatten?³ Dies sind Fragen, die in der künftigen Erforschung der kolonialzeitlichen Missionsgeschichte Hispanoamerikas Berücksichtigung finden sollten.

Schließlich stellt sich auch die Frage, wie die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zu den in der Einleitung skizzierten Theorien zur Religion im Andenraum passen, etwa zum Modell Vargas Ugartes, der von einer in ihren Anfängen oberflächlichen Christianisierung der indigenen Bevölkerung ausging und für den Rest der Kolonialzeit eine allmählich intensiver werdende Nachbesserung dieses Vorgangs annahm; oder zur Theorie Estenssoro Fuchs', dass sich die Missions- und Seelsorgepraxis nach dem III. Limense gegen indigene Praktiken und Glaubensvorstellungen richtete, die auf die erste Evangelisierung zurückgehen, dann aber von besagtem Konzil verteufelt wurden, um den Indianern die Fähigkeit zu einem richtigen und festen christlichen Glauben abzusprechen, sie auf diese Weise für unmündig zu erklären und sie auf die Rolle der Beherrschten festzuschreiben.⁴ Scheidepunkt dieser beiden Modelle ist das III. Konzil von Lima: Vargas Ugarte sieht es als Fortsetzung des zuvor schon bestehenden kirchlichen Bemühens, die Mission und Seelsorge in den *doctrinas* zu verbessern. Estenssoro Fuchs hingegen beschreibt es als Bruch mit der vorigen Entwicklung. Die Frage, ob und gegebenenfalls in welchem Maße es sich hierbei um einen Bruch handelt, ist insofern bedeutend, als dass sie Rückschlüsse über den Stellenwert des christlichen

³ Vgl. J. Beckmann (S.M.B.), *Die Glaubensverbreitung in Amerika*, in: Müller, W. (Hrsg.), *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*. Freiburg, Basel, Wien 1970, S. 285.

⁴ Estenssoro Fuchs' Gesamtdarstellung mag in der Analyse der historischen Ereignisse und ihrer Konsequenzen in Teilen durchaus zutreffen, doch ist es fraglich, ob den einflussreichsten Persönlichkeiten des III. Konzils von Lima die Intention zur Zementierung der spanischen Kolonialherrschaft und zur Marginalisierung der indigenen Bevölkerung wirklich in der Art und Weise zuzuschreiben ist, wie Estenssoro Fuchs oder auch Durston dies tun.

Glaubens in der kolonialen Gesellschaft Perus erlaubt sowie über die Funktion des Christentums als Instrument zur Eingliederung der indigenen Bevölkerung in einen homogenen Untertanenverband der spanischen Krone. Ein gewichtiges Argument für die von Vargas Ugarte angenommene kontinuierliche Entwicklung (und gegen die Existenz eines Bruchs) liegt im Vorgehen der Teilnehmer des III. Limense selbst: Sie erklärten in einer ihrer ersten Handlungen die volle Gültigkeit des Vorgängerkonzils von 1567.⁵ Vargas Ugarte müsste man indessen auf den „tridentinischen Geist“ hinweisen, den Prien als schwerwiegenden Faktor für die weitere Entwicklung der Christianisierung in Amerika ausgemacht hat und durch den experimentelle Missionsversuche gänzlich unterbunden wurden.

In den Ergebnissen der hiesigen Untersuchung lassen sich Argumente für beide Positionen finden. Auf der einen Seite bediente sich Mateo de Jumilla zur Vermittlung der christlichen Lehre einer eigenen Auswahl katechetischer Texte. Das III. Konzil gab später die Abfassung eines einheitlichen Textes in Auftrag und verbot den Gebrauch anderer, davon abweichender Versionen der christlichen Lehre, worunter auch der von Jumilla verwendete Text fallen musste, (wenngleich die Franziskaner und die Dominikaner anscheinend nur widerwillig zum Gebrauch der Katechismen des Konzils übergingen). Hierin wäre ein Argument für den Bruch zu sehen. Auf der anderen Seite gab Jumilla der Unterrichtung indigener Kinder den Vorzug und seine Ordensbrüder auf den Antillen und in Neuspanien hatten Schulen für den Unterricht etabliert. Schulen finden sich in der Zeit nach dem III. Limense auch als Bestandteil des Missionsmodells von Fray Luis Jerónimo de Oré. Jumilla wanderte gemeinsam mit den Kindern singend und in Form einer Prozession umher, und Oré wies darauf hin, dass es wichtig sei, in den *doctrinas* über Musiklehrer zu verfügen und schilderte Prozessionen als Teil des alltäglichen Gemeindelebens. Schulen und Prozessionen waren zuvor vom III. Limense anempfohlen worden. Diese Missionsmethoden, an deren Etablierung die Franziskaner wesentlichen Anteil hatten und die später Eingang in das Missions- und Seelsorgemodell des III. Limense fanden, sind wiederum als Beispiele für eine kontinuierliche Entwicklung der Evangelisierungspraxis zu sehen.

Die Frage nach dem Bruch in der Entwicklung der Evangelisierung Perus stellt sich aus franziskanischer Sicht also folgendermaßen dar: Bis zum Zeitpunkt des III. Konzils von Lima hatte der Orden die Möglichkeit gehabt, Missionsmethoden anzuwenden, die zuvor bereits auf den Antillen und in Mexiko erprobt worden waren. Ein Teil dieser Methoden wurde im Zuge der limenischen Konzile allgemein verbindlich, während im Gegenzug die Einhaltung neuer ebenso verbindlicher Richtlinien berücksichtigt werden musste. Gleichzeitig boten die Beschlüsse des III. Limense aber auch genügend Freiraum zur Setzung eigener Akzente in der Missionsarbeit, und die Arbeiten von Oré und Pérez Bocanegra deuten sogar daraufhin, dass sich die Franziskaner bisweilen in subversiver Art und Weise über das Evangelisierungsmodell des jesuitisch und tridentinisch geprägten III. Limense hinwegsetzten, deren Teilnehmer bei der nachfolgenden Erstellung katechetischer Texte auf Quechua besonders streng darauf geachtet hatten, Assoziationen christlicher Inhalte mit Konzepten ursprünglich andiner Religion zu vermeiden. Die Franziskaner waren im Kontext der Evangelisierung Perus nicht nur –wie in der Einleitung ausgeführt– zahlenmäßig von herausragender Bedeutung, sondern prägten auch das allgemeine Spektrum dort angewandter Missionsmethoden in entscheidendem Maße.

⁵ Vgl. F. L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense*, II,1/S. 122f.

Zur Beurteilung der eingangs skizzierten Theorien zur Religion in den Anden eignen sich die Ergebnisse der hiesigen Arbeit nur bedingt, denn die Missionen in der Montaña, die Gegenstand der Kapitel 3 bis 5 waren, richteten sich auf indigene Ethnien, die in kultureller Hinsicht nicht den autochthonen Bevölkerungsgruppen der Hochanden zuzurechnen sind. Verallgemeinernd kann dennoch festgehalten werden, dass die franziskanische Missionspraxis in der Montaña durch eine starke Betonung des äußeren Kultes und das Bestreben, den Indianern eine spanisch-europäische Lebensweise zu vermitteln, geprägt war – eine Schwerpunktsetzung der Franziskaner, die sich bereits in den Kapiteln 1 und 2 bei den andinen *doctrinas* gezeigt hatte. Diese Schwerpunktsetzung spricht für Prien, der für Lateinamerika die Entstehung eines „Kulturkatholizismus“ diagnostizierte, dem die Einhaltung der äußeren Formen von Frömmigkeit genügte. Die mit dieser Fokussierung auf die äußeren Formen einhergehende Vernachlässigung der inneren Frömmigkeit stützt zudem die These Marzals von einem Prozess der „andinen religiösen Akkulturation“, der den indigenen Andenbewohnern Raum bot, den ihnen aufgezwungenen Katholizismus von ihrer indigenen kulturellen Matrix her zu reinterpretieren und diverse indigene Elemente in ihn zu integrieren. Eine Weiterentwicklung des Modells von Marzal kann in der Untersuchung von Griffiths gesehen werden, der letztlich denselben Prozess konstatierte, aber mit dem Begriff der „Domestizierung“ des Christentums durch die „alte kulturelle Matrix“ der Anden beschrieb und daraus die Entstehung neuer Formen der „christianisierten indigenen Religion“ erklärte. Wenn man sich die Ergebnisse der in Kapitel 2 vorgenommenen Untersuchung des *Symbolo Catholico Indiano* Orés vor Augen führt, der zur Abfassung seiner Gesänge auf Quechua bewusst Ausdrücke wählte, die Konnotationen ursprünglich andiner Religionsvorstellungen aufwiesen, muss man überdies zu dem Schluss kommen, dass besagter Prozess der „Domestizierung“ des Christentums zumindest in einzelnen Fällen aktiv von franziskanischer Seite unterstützt wurde.

Eine herausragende Persönlichkeit wie die Orés ist sicherlich nicht dazu geeignet, verallgemeinernde Rückschlüsse auf den Durchschnitt franziskanischer Missionare und Gemeindepfarrer während der peruanischen Kolonialzeit zu ziehen. Sie ist vielleicht eher ein Anhaltspunkt, um Kenneth Mills zuzustimmen, der die Unilinearität kritisierte, die vielen Theorien zu andiner Religion innewohnt, und betonte, dass andine Religion kein einheitliches Phänomen war, sondern lokale und regionale Unterschiede aufwies, dass sie sich fortwährend veränderte und dass das Ergebnis dieses Prozesses auch in historischer Zeit keineswegs vorgegeben, sondern offen war.

Wie passen nun schließlich die Ergebnisse der hiesigen Arbeit zur Untersuchung von Peter Gose, der eine letztlich inkohärente spanische Kolonialpolitik feststellte, die zwischen Anerkennung und Ablehnung traditioneller andiner Institutionen schwankte? Ein Teil der franziskanischen Missionsmethoden mag besagte Inkohärenz wohl in beispielhafter Form illustrieren, denn einerseits suchten die Franziskaner die Zusammenarbeit mit den lokalen Häuptlingen, um sie als Vorbilder für die Christianisierung zu gewinnen, andererseits befürworteten sie die Auflösung traditioneller Siedlungsformen (die auch Spiegel ursprünglicher Sozialorganisation war) und die Schaffung von Reduktionen. Goses zentrale These, dass die indigenen Andenbewohner die spanischen Eroberer als ihre eigenen entfernten Vorfahren sowie als Befreier von der Herrschaft der Inka begriffen und behandelten, kann hingegen aus den Ergebnissen dieser Arbeit weder be- noch widerlegt werden.

Beim Vergleich der Franziskaner in Peru mit ihren Ordensbrüdern in Mexiko ist festzustellen, dass letztere im 16. Jahrhundert in missionarischer Hinsicht geradezu experimentell vorgingen und den einzigen bekannten Versuch in der Kolonialzeit unternahmen, einen indigenen Klerus zu begründen. Dies hatte womöglich mit einem besonderen Merkmal zu tun, das den Franziskanern in Neuspanien von verschiedenen Autoren zugeschrieben wurde: Sie seien stark von chiliastisch-utopischen Denkansätzen in der Tradition Joachims von Fiore geprägt gewesen, was sie in der Ansicht bestärkt habe, in Amerika gemeinsam mit den Indianern eine ideale Christenheit erschaffen zu können.⁶ Hierin liegt, so viel kann nach Abschluss der hiesigen Untersuchung gesagt werden, ein prägnanter Unterschied, denn in den Quellen der Franziskaner in Peru spielt chiliastisches Gedankengut keine Rolle. Ein derart markantes Merkmal kann ihnen nicht attribuiert werden, und es ist schwierig, überhaupt ein kohärentes Schema ihrer Tätigkeit in Peru zu zeichnen.

Jumillas Praxis der Wanderaskese und die Beteuerung der Identifikation mit den Aposteln durch Córdoba y Salinas verweisen auf das Vorbild des Ordensgründers. Die Verwendung von Kindern als Vehikel der Mission deutet auf eine langfristige Strategie hin. Der respektvolle Umgang mit den indigenen Häuptlingen zeugt von ihrer Akzeptanz indigener Autoritäten und dem Versuch, sich ihr Prestige zunutze zu machen. Das Bemühen um *policía* und das Vorgehen gegen Götzendienst und rituelle Trinkgelage belegen, dass sie die Vermittlung des christlichen Glaubens nie getrennt von der Erziehung zu hispanisierter Kultur begriffen. Die Betonung von Musik und Gesang als Bestandteile des äußeren Kultes mögen einen eigenen franziskanischen Akzent bilden. Die Verklärung der Märtyrer und die Existenz von vereinzelt Franziskanern, die sich trotz Gegenstimmen wie der Manuel Biedmas wünschten, das Martyrium zu erlangen, deuten auf die Persistenz eines altchristlichen Topos innerhalb des Franziskanerordens.

Man mag vermuten, dass dieser Eklektizismus in der missionarischen Praxis der Franziskaner in Peru darauf zurückzuführen ist, dass sie nie (so wie etwa der Jesuit José de Acosta) eine eigene missionarische Theorie erarbeiteten, aus der sich ein kohärentes Programm für das missionarische Handeln hätte ableiten lassen. Dies wiederum liegt vielleicht an der Figur des Ordensgründers, dessen Ideal eine ausschließlich am Evangelium orientierte Lebensweise war und dessen erste Ordensregel nicht die Form eines juristischen, normierenden Dokuments hatte, sondern aus Bibelziten zusammengesetzt war, die Franziskus mehr als Inspiration zum Handeln denn als

⁶ Vgl. H. Pietschmann, *Die Kirche in Hispanoamerika*, S. 30. Pietschmann verweist dazu auf G. Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse 1977. Der Vollständigkeit halber sei hier vermerkt, dass diese These auf einen anderen Autor zurückreicht: J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley 1956. Von franziskanischen Historikern wird diese Darstellung meist bestritten: „Para nuestros misioneros en el Perú y toda América hispana del Regio Patronato, su única utopía, su único ideal, era fundar y formar iglesias locales como las que ellos conocían y habían visto y vivido siempre en sus países de origen: Una iglesia organizada, con su jerarquía, sus sacramentos y liturgia, sus devociones y cultos, sus locales.“ (Vgl. F. Sáiz Díez (O.F.M.), *Capítulo Introductorio. El P. Bernardino Izaquirre y su obra histórica*, in: Izaquirre, B. (O.F.M.), *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú. Tomos I y II (1619-1767)*. Lima 2001 [Original: Lima 1922/23], in: S. 15). Dennoch gibt es in den Schriften von Franziskanern, die in Mexiko wirkten, durchaus Anhaltspunkte, die eine solche Interpretation rechtfertigen, etwa in der zentralen Quelle von J. L. Phelan, der *Historia eclesiástica indiana*, die der Franziskaner Jerónimo de Mendieta (1525-1604) in den letzten Jahren seines Lebens verfasste. Eine modernere, zweibändige Ausgabe dieses Werks wurde von Francisco Solano y Pérez-Lila herausgegeben (Madrid 1973).

Regelwerk gesehen haben wird. Ein tugendhaftes Leben scheint hier wichtiger gewesen zu sein als die Verwirklichung konkreter Ziele.

Wie immer dem auch sei: Die Franziskaner haben auch ohne explizite Missionstheorie in Peru gewirkt, und in quantitativer Hinsicht war ihr Anteil im Vergleich mit anderen Orden absolut herausragend. Was die missionarischen Methoden betrifft, die von den limenischen Konzilen autorisiert oder anempfohlen wurden, so kann festgehalten werden, dass ihr Orden an deren Umsetzung je nach Region über Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte hinweg beteiligt war. Die Methoden, von denen die Franziskaner am ehesten behaupten können, besonders typisch für sie zu sein, sind sicherlich die Predigt und die Wanderaskese nach dem Vorbild der Apostel, die bevorzugte Unterrichtung von Kindern und ein Stück weit auch der respektvolle Umgang mit den indigenen Autoritäten sowie die Betonung des äußeren Kultes. Dies ist es, was als eigentlicher franziskanischer Anteil an den Missionsmethoden in Peru bezeichnet werden kann. Nicht mehr und nicht weniger.

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Quellen

III. Konzil von Lima, *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los Indios*. Facsimil del texto trilingüe. Madrid 1985. [Original: Lima 1584/85].

Acosta, José de (S.J.), *De procuranda indorum salute*. 2 Bde. Madrid 1984-1987. [Original: Salamanca 1588].

Acosta, José de (S.J.), *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid 1987. [Original: Sevilla 1590].

Amich, José (O.F.M.), *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Edición y notas: Julián Heras. Lima 1975. [Original: vermutl. 1771].

[Anonym], *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, in: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Publícalas el Ministerio de Fomento. Madrid 1879, S. 137-227.

[Anonym], *Relación de los principios del conocimiento de Dios que tuvo esta Provincia de Caxamarca, y la vida del Santo P. Fr. Matheo Jumilla*, in: J. T. Polo, *Un convento franciscano*, in: *Revista Histórica*, Vol. 1 (1906), S. 470-479.

Aristoteles, *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von Wolfgang Kullmann. Reinbek bei Hamburg 2003.

Biedma, Manuel (O.F.M.), *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Selección, introducciones y notas: Julián Heras y Antonino Tibesar (O.F.M.). Iquitos 1989.

Cabello Balboa, Miguel, *Miscelánea antártica*. Edición, introducción y notas de Isaías Lerner. Sevilla 2011. [Original 1586].

Córdoba y Salinas, Diego de (O.F.M.), *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. New Edition with Notes and Introduction by Lino Gómez Canedo O.F.M. Washington D.C. 1957. [Original: Lima 1651].

Focher, Juan (O.F.M.), *Itinerario del Misionero en América*. Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz, O.F.M. Madrid 1960. [Original: Sevilla 1574].

Franziskus von Assisi, *Die Opuscula del Hl. Franziskus von Assisi*, hrsg. v. K. Esser (O.F.M.). Grottaferrata 1976.

Granada, Luis de (O.P.), *Introducción del símbolo de la fe I*. Edición y nota crítica: Álvaro Huerga. Madrid 1996. [Original: 1583].

- Guaman Poma de Ayala, F., *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 1615. Dänische Königliche Bibliothek, Kopenhagen, GKS 2232, 4°. <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>> [Zugriff am 26.01.2013].
- Guaman Poma de Ayala, F., *El primer nueva corónica y buen gobierno*, hrsg. v. John V. Murra u. Rolena Adorno. México D.F. 1980.
- Heras, Julián (O.F.M.), *Comienzos de las misiones de Ocopa (Perú)*. Documentos inéditos para su historia (1724-1743). Lima 2001.
- Las Casas, Bartolomé de (O.P.), *Die Disputation von Valladolid (1550-1551)*, in: ders., *Werkauswahl*. Hrsg. von Mariano Delgado. Bd. 1 *Missionstheologische Schriften*. Studien von Horst Pietschmann und Michael Sievernich S.J. Übers. von Bruno Pockrandt und Henrik Wels. Paderborn u. a. 1994, S. 337-436.
- Loayza, Jerónimo de (O.P.), *Instrucción de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales (1545)*, in: E. Lissón Chávez, *La Iglesia de España en el Perú*. Vol. I, Nr. 4. Sevilla 1943, S. 135-145.
- Mendieta, J. de (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana*. 2 Bde. Estudio preliminar y edición de Francisco Solano y Pérez-Lila. Madrid 1973. [Original 1596].
- Mendoza, Diego de (O.F.M.), *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del orden de Nro. Seraphico P. S. Francisco de las Indias Occidentales Reyno del Peru*. La Paz 1976. [Original: Madrid 1665].
- Montecorvino, Johannes von (O.F.M.), *Epistolae*, II, in: A. van den Wyngaert (O.F.M.), *Sinica Franciscana*. Vol. 1. Quaracchi-Firenze 1929, S. 345-351.
- Murúa, Martín de (O. de M.), *Códice Murúa*. Historia y genealogía de los reyes Incas del Perú del padre mercenario Fray Martín de Murúa. Códice Galvin. Estudio de Juan Manuel Ossio Acuña. Madrid 2004.
- Odrizola, M. de, *Llegada de los padres de San Francisco, su establecimiento y principio de sus maravillosas conversiones*, in: ders., *Documentos Literarios del Perú*, Bd. IV. Lima 1873.
- Oré, Luis Jerónimo de (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*. Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar. Lima 1992. [Original: Lima 1598].
- Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios*. Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoveros y F. Maseda. 2 Bde. Madrid 1995-1996.
- Pérez Bocanegra, Juan, *Ritval formvlario, e institucion de cvras, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del baptismo, confirmacio, eucaristia, y viatico, penitencia, extremavncion, y matrimonio, con aduertencias muy necessarias*. Lima 1631.

Philipp II., Transcripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el Bosque de Segovia, según el original que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla. Ed. facs. Madrid 1973.

Polo de Ondegardo, Juan, Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú (1561), in: Revista Histórica 13 (1940), S. 125-196.

Rodríguez Tena, Fernando (O.F.M.), Crónica de las Misiones Franciscanas del Perú, siglos XVII y XVIII. Introducción: Julián Heras. Iquitos 2004/05. [Original 1780].

Salas Barbadillo, Alonso Jerónimo de, El caballero puntual, y Los prodigios del amor. Madrid 1909.

Salinas y Cordova, Buenaventura de (O.F.M.), Memorial de las Historias del Nvevo Mvndo Pirv. Con introducción de Luis E. Valcarcel y un estudio sobre el autor de Warren L. Cook. Lima 1957. [Original: Lima 1630].

San José, Francisco de (O.F.M.), Cartas e informes sobre Ocopa y sus misiones. Lima 1997.

Santa Cruz Pachacuti, Juan, Relación de Antigüedades de este Reino del Perú. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México 1995.

Ulloa Mogollón, Juan de, Relación de la Provincia de los Collaguas para la discrepción de las Indias que su magestad manda hacer (1586), in: Jiménez de la Espada, M., Relaciones geográficas de Indias – Perú. Madrid 1965, S.326-333.

Vega, Inca Garcilaso de la, Comentarios Reales. Edición, selección, introducción y notas de Mercedes Serna. Madrid 2000.

Wadding, Lucas (O.F.M.), Annales minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum. Tomus XVI (1516-1540). Quaracchi-Firenze 1933.

b) Literatur

I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Hrsg.), Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. La Rábida: 16-21 septiembre 1985. Madrid 1986.

II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Hrsg.): Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987. Madrid 1988.

- III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Hrsg.): Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII), La Rábida, 18 - 23 de septiembre de 1989. Madrid 1991.
- IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Hrsg.): Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo (siglo XVIII). Cholula-Puebla del 22 al 27 de julio de 1991. Madrid 1993.
- V Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Hrsg.): Actas del V Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglos XIX-XX). La Rábida, 24-29 de abril de 1995. Madrid 1997.
- Abad Pérez, A. (O.F.M.), *Los franciscanos en América*. Madrid 1992.
- Abad Pérez, A. (O.F.M.), *La desamortización: Exclaustración y restauración de los franciscanos en España (1835-1878)*, in: Mar Graña Cid, María del (Hrsg.), *El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas*. I Congreso Internacional, Madrid 22-27 de septiembre de 2003. Barcelona 2005, S. 255-271.
- Abad Pérez, A. (O.F.M.), *Estadística franciscano-misionera en ultramar del siglo XVIII. Un intento de aproximación*, in: Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo (siglo XVIII). Cholula-Puebla del 22 al 27 de julio de 1991. Madrid 1993, S. 125-156.
- Abad Pérez, A. (O.F.M.)/Sánchez Fuertes, C., *La descalcez franciscana en España, Hispanoamérica y Extremo Oriente. Síntesis histórica, geográfica y bibliográfica*, in: *Archivo Ibero-Americano* 59 (1999) Nr. 234, S. 457-788.
- Adorno, R., Guaman Poma. *Writing and Resistance in Colonial Peru*. Second Edition, with a new introduction. Austin, TX 2000.
- Adorno, R., Felipe Guaman Poma de Ayala. *Native Writer and Litigant in Early Colonial Peru*, in: Andrien, K. J. (Hrsg.), *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Wilmington, DE 2002, S. 140-163.
- Alcina Franch, J., *Introducción*, in: J. de Acosta (S.J.), *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid 1987.
- Aldunate del Solar, C., *Tras la huella del Inka en Chile*. Santiago de Chile 2001.
- Arikha, N., *Passions and Tempers. A History of the Humours*. New York 2007.
- Armas Medina, F. de, *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla 1953.
- Bartra, E. T. (S.J.), *Los autores del catecismo del Tercer Concilio Limense*, in: *Mercurio Peruano*, 470, S. 359-372.

- Bataillon, M., Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle. Genf 1998.
- Bataillon, M., Erasmo y el Nuevo Mundo, in: ders., Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. Segunda edición en español, corregida y aumentada. Mexiko, Buenos Aires 1966, S. 807-831.
- Baudot, G., Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569). Toulouse 1977.
- Beckmann, J. (S.M.B.), Die Glaubensverbreitung in Amerika, in: Müller, W. (Hrsg.), Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Freiburg, Basel, Wien 1970, S. 255-294.
- Bellinger, G., Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Hauptkatechismen der Reformatoren. Paderborn 1970.
- Berg, D., Geschichtsschreibung und historisches Bewußtsein. Zur Entwicklung der franziskanischen Historiographie im Hohen und Späten Mittelalter, in: ders., Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter. Kevelaer 2001, S. 199- 210.
- Beyersdorff, M., *Ritual Gesture to Poetic Text in the Christianization of the Andes*, in: Journal of Latin American Lore 18 (1992), S. 125-161.
- Beyersdorff, M., Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré, in: Urbano, H. (Hrsg.), Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra. Cuzco 1993, S. 215-238.
- Blickle, P./Kissle, P./Schmidt, H. R. (Hrsg.), Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raumes in Oberdeutschland. Frankfurt am Main 2003.
- Borges, P. (O.F.M.), Misión y Civilización en América. Madrid 1987.
- Borges, P. (O.F.M.), El envío de misioneros a América durante la época española. Salamanca 1977.
- Borges, P. (O.F.M.), En torno a los Comisarios Generales de Indias entre las Ordenes misioneras de América, in: Archivo Ibero-Americano 23 (1963) Nr. 90-91, S. 145-196, 24 (1964), Nr. 94-95, S. 147-182 u. 25 (1965), Nr. 97, S. 3-60.
- Borges, P. (O.F.M.), Métodos Misionales en la Cristianización de América. Siglo XVI. Madrid 1960.
- Borges, P. (O.F.M.), La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI), in: Missionalia Hispanica 14 (1957) Nr. 41, S. 193-270.

- Brown, P./Tuzin, D. (Hrsg.), *The Ethnography of Cannibalism*. Washington 1983.
- Buchheit, G., *Der Totentanz. Seine Entstehung und Entwicklung*. Leipzig 1926.
- Burkholder, M. A./Johnson, L. L., *Colonial Latin America*. 6. Aufl. New York, Oxford 2008.
- Calzavarini Ghinello, L. (O.F.M.) (Hrsg.), *Presencia Franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606-1936*. 7 Bde. Tarija 2005-2006.
- Cañizares Esguerra, J., *New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650*, in: *American Historical Review* Vol. 104 (1999) Nr. 1, S. 33-68.
- Celi Jaramillo, O. H., *Misión franciscana en la alta y baja Amazonía: durante la Colonia y la República del Ecuador*. Quito 1998.
- Cervantes, F., *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven & London 1994.
- Chávez Gómez, J. M. A., *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*. México 2001.
- Clark, J. M., *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*. Glasgow 1950.
- Cook, C., *Alcohol, Addiction and Christian Ethics*. Cambridge u. a. 2006.
- Cook, N. D., *Luis Jerónimo de Oré: una aproximación*, in: L. J. de Oré (O.F.M.). *Symbolo Catholico Indiano*. Edición facsimilar dirigida por A. Tibesar, O.F.M. Lima 1992, S. 35-61.
- Cook, N. D., *Beyond the Martyrs of Florida: The Versatile Career of Luis Gerónimo de Oré*, in: *The Florida Historical Quarterly*, Vol. 71 (1992), Nr. 2, S. 169-187.
- Cook, N. D., „Tomando posesión“. *Luis Gerónimo de Oré y el retorno de los franciscanos a las doctrinas del Colca*, in: Flores Espinoza, J./Varón Gabai, R. (Hrsg.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y. Band II*. Lima 2002, S. 889-903.
- Cook, N. D., *The Corregidores of the Colca Valley, Peru: Imperial Administration in an Andean Region*, in: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 60 (2003) Nr. 2, S. 413-439.
- Cracco Ruggini, L., *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, in: *Athenaeum* Nr. 55 (1977), S. 107-126.

- Craig, A. K., Franciscan Exploration in the Central Montaña of Peru, in: Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 1972, S. 127-144.
- Creizenach, W., Geschichte des neueren Dramas. Bd. 1. Mittelalter und Frührenaissance. 2., vermehrte und verbesserte Aufl. Halle 1911.
- Cucho Dolmos, E., Juan Pérez Bocanegra, cura de Andahuaylillas y su obra (Cuzco), in: Revista peruana de historia eclesiástica 11 (2008), S. 101-139.
- Dager Alva, J., Una aproximación a la historiografía del siglo XIX. Vida y obra de José Toribio Polo. Lima 2000.
- Dammert Bellido, J., El arzobispo visita Cajamarca, in: F. Silva Santisteban u.a. (Hrsg.), Historia de Cajamarca. Bd. 3. Siglos XVI-XVIII. Cajamarca 1986, S. 137-142.
- Duarte, L., Ideales de la misión medieval en la conquista de América. Madrid 2001.
- Duchrow, U., Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. Stuttgart 1970.
- Durston, A., Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650. Notre Dame (Indiana) 2007.
- Duviols, P., La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia). Traducción de Albor Maruenda. México 1977. [frz. Original: Lima, Paris 1971].
- Dyckerhoff, U. Geschichte der Indianer bis zur Conquista, unter Mitarbeit von Barbara Göbel, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Band 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 101-203.
- Elm, K., Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag. Werl 1994.
- Elm, K., Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?, in: ders.: Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Werl 1994., S. 155-171.
- Errasti, M. (O.F.M.), América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI. Santiago de Chile 1986.
- Ertl, T., Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum. Berlin, New York 2006.
- Esders, S./Scharff, T. (Hrsg.), Eid und Wahrheitssuche. Studien zu rechtlichen Befragungstechniken in Mittelalter und früher Neuzeit. Frankfurt am Main u. a. 1999.

- Espinoza Soriano, W., El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año de 1540. Separata de la Revista Peruana de la Cultura Nos. 11-12. Lima 1967.
- Estenssoro Fuchs, J. C., Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima 2003.
- Feld, H., Die Franziskaner. Stuttgart (Hohenheim) 2008.
- Feld, H., Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt 1994.
- Fernández Rueda, S., Educación y evangelización: El colegio franciscano de caciques San Andrés, in: O'Phelan Godoy, S./Salazar-Soler, C. (eds.), Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera evangelización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX. Lima 2005, S. 129-146.
- Fernández-Gallardo Jiménez, G. (O.F.M.Conv.), La supresión de la orden franciscana en la España de Felipe II, in: Mar Graña Cid, M. del (Hrsg.), El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas. Barcelona 2005, S. 459-79.
- Fiedrowicz, M., Handbuch der Patristik. Freiburg 2010.
- Fiedrowicz, M., Theologie der Kirchenväter. Freiburg 2007.
- Fiedrowicz, M., Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten. Paderborn u. a. 2000.
- Fisher, J. R./Pietschmann, H., Wirtschaft, Handel, Geldwesen, Fiskus und Verkehr, in: Bernecker, W. L. u. a. (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 400-453.
- Fraser, V., Sobre el mundo de los libros en el Perú colonial: a propósito del ejemplar del Symbolo Catholico Indiano de Luis Jerónimo de Oré en la Biblioteca Nacional de Lima, in: Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú, 1996, Nr. 38, S. 35-48.
- Frost, E. C., La historia de Dios en las Indias: Visión franciscana del Nuevo Mundo. México 2002.
- Gade D. W./Escobar, M., Village Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru, in: Geographical Review, Vol. 72 (1982), Nr. 4, S. 430-449.
- García, S. (O.F.M.), La evangelización de América en la legislación general de la orden franciscana en el siglo XVI, in: Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987. Madrid 1988, S. 205-295.
- García de la Herrán Muñoz, M. C., Fuentes y bibliografía: La Biblioteca de Archivo Iberoamericano, in: Cuadernos de Historia Moderna, Nr. 18 (1997), S.171-187.

- García Oro, J. (O.F.M.), Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento. Cuadro histórico del tema, in: Mar Graña Cid, M. del (Hrsg.), El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional. Barcelona 2005, S. 235-253.
- García Oro, J. (O.F.M.), El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Bd. II. Madrid 1993.
- Gareis, I., Peña Montenegro, Alonso de la (1596-1687), in: Pillsbury, J. (Hrsg.), Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900. Vol. III. M-Z. Norman 2008, S. 503-505.
- Gareis, I., Las religiones andinas en la documentación de la Extirpación de las Idolatrías, in: Marzal, M. (Hrsg.), Religiones andinas. Madrid 2005, S. 115-141.
- Gareis, I., Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700). Berlin 2003.
- Gilbert, F., The Renaissance Interest in History, in: Singleton, C. (Hrsg.), Art, Science, and History in the Renaissance. Baltimore 1967, S. 373-387.
- Gisbert, T., Mendoza, Diego de (seventeenth century), in: Pillsbury, J. (Hrsg.): Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900. Vol. III. M-Z. Norman 2008, S. 411-413.
- Goetz, H.-W., Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter. Berlin 1999.
- Gómez Canedo, L. (O.F.M.), Aspectos característicos de la acción franciscana en América, in: Actas del II Congreso sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI). Madrid 1988, S. 441-472.
- Gómez Canedo, L. (O.F.M.), Desarrollo de la metodología misional franciscana en América, in: Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. Madrid 1986, S. 209-250.
- Gómez Canedo, L. (O.F.M.), Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica. Mexiko 1977.
- Gómez Canedo, L. (O.F.M.), Ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI, in: Estudios sobre política indigenista española en América. Vol II. Valladolid 1976, S. 21-46.
- Gómez Canedo, L. (O.F.M.), Introducción, in: Diego de Córdoba y Salinas, Crónica Franciscana de las Provincias del Perú. New Edition with Notes and Introduction by Lino Gómez Canedo, O.F.M. Washington D.C. 1957, S. XV-LXIV.
- Gómez Canedo, L. (O.F.M.), Los Archivos de la Historia de América: Período Colonial Español. Mexiko 1961.

- Gómez Canedo, L. (O.F.M.), New Data Regarding the Origins of the Franciscan Missions in Peru, 1532-1569, in: *The Americas*, 9 (1953), S. 315-358.
- Gómez-Mariana, A., Narration and Argumentation in the Chronicles of the New World, in: Jara, R./Spadaccini, N. (Hrsg.), *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*. Minneapolis 1989, S. 97-120.
- Gonsalvus, W. (O.F.M.Cap.), *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*. Münster 1921.
- González, O. E./González, J. L., *Christianity in Latin America*. Cambridge 2008.
- González Stephan, B., The Early Stages of Latin American Historiography, in: Jara, R./Spadaccini, N. (Hrsg.), *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*. Minneapolis 1989, S. 291-320.
- Gose, P., *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto, Buffalo, London 2008.
- Griffiths, N., *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman, Okl., London 1996.
- Grohs, W., *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn 1974.
- Guevara-Gil, A./Salomon, F., A 'Personal Visit': Colonial Political Ritual and the Making of Indians in the Andes, in: *Colonial Latin American Review* 3 (1994) Nr. 1-2, S. 3-36.
- Härter, K. (Hrsg.), *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft*. Frankfurt am Main 2000.
- Heinz-Mohr, G., *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*. Düsseldorf 1971.
- Hennessy, A., *The Frontier in Latin American History*. London 1978.
- Heras, J. (O.F.M.), *Provincia misionera de "San Francisco Solano del Perú": cien años de historia 1908 – 2008*. Lima 2008.
- Heras, J. (O.F.M.), *Los Archivos Franciscanos de Lima*. Madrid 2004.
- Heras, J. (O.F.M.), Principales archivos y bibliotecas de la Orden Franciscana en el Perú, in: *Revista Peruana de Historia Eclesiastica*, 7 (2001), S. 183-204.
- Heras, J. (O.F.M.), *Comienzos de las misiones de Ocopa (Perú): documentos inéditos para su historia (1724 - 1743), con introd. y notas de Julián Heras*. Lima 2001.
- Heras, J. (O.F.M.), *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*. Lima 1992.

- Heras, J. (O.F.M.), *Los franciscanos y las misiones populares del Perú*. Madrid 1983.
- Heras, J. (O.F.M.), *Mártires franciscanos en el Perú*, in: Amich, J. (O.F.M.), *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima 1975, S. 544-548.
- Hernández Aparicio, P., *Estadísticas franciscanas del s. XVII*, in: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida, 18 - 23 de septiembre de 1989. Madrid 1991, S. 555-591.
- Holzappel, H. (O.F.M.), *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*. Freiburg 1909.
- Hutmacher, H. A., *Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten*. Paderborn u.a. 1993.
- Hvalkof, S./Veber, H., *Los Ashéninka del Gran Pajonal*, in: F. Santos Granero/Barclay, F. (Hrsg.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. V. Campa Ribereños, Ashéninka*. Lima 2005, S. 75-279.
- Iriarte, L. (O.F.M.Cap.), *Historia Franciscana*. Valencia 1979.
- Iserloh, E., *Devotio moderna*, in: *Lexikon des Mittelalters*, 10 vols (Stuttgart [1977]-1999), vol. 3, cols 928-930, in: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.
- Izaguirre, B. (O.F.M.), *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú (1619-1921)*. Nueva Edición preparada y anotada por el P. Fr. Félix Sáiz Díez O.F.M. Vol. I-VII. Lima 2001-07.
- Jaeger, W., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Berlin 1963.
- Jezernik, M., *Il Collegio Urbano*, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 465-482.
- Klaiber, J. (S.J.), *Misiones exitosas y menos exitosas: los jesuitas en Mainas, Nueva España y Paraguay*, in: M. Marzal, M. (S.J.)/Bacigalupo, L. (Hrsg.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima 2007, S. 323-335.
- Krötzel, C., *Zu Prozeßführung, Zeugeneinvernahmen und Kontext bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen*, in: Bauer, D. R./Herbers, K. (Hrsg.), *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*. Stuttgart 2000, S. 85-95.
- Krötzel, C., *Fama sanctitatis. Die Akten der spätmittelalterlichen Kanonisationsprozesse als Quelle zur Kommunikation und Informationsvermittlung in der mittelalterlichen Gesellschaft*, in: Klaniczay, G. (Hrsg.), *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*. Rom 2004, S. 223-244.

- Kulcsár, P., Das Problem der gesellschaftlichen Zukunft in der Renaissance, in: Buck, A./Klaniczay, T./Németh, S. K. (Hrsg.), *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance*. Budapest 1989, S. 33-40.
- Lahaye-Geusen, M., *Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter*. Altenberge 1991.
- Lain Entralgo, P., *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*. Madrid 1946.
- Lavallé, B., *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima 1993.
- Lavrín, A., Misión de la historiografía e historiografía de la Iglesia en el período colonial americano, in: *Anuario de estudios americanos, sección historiografía y bibliografía, Suplemento*, 46: 2 (1989), S. 11-54.
- Lee, I. T. P., La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 353-438.
- Lehnertz, J. F., *Lands of the Infidels: the Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824*. Ann Arbor (Michigan) 1974.
- Lehnertz, J. F., Juan Santos: Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752), in: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Bd. 4*. Lima 1972, S. 111-125.
- Lemmens, L. (O.F.M.), *Geschichte der Franziskanermissionen*. Münster 1929.
- Lévano Medina, D., Organización y Funcionalidad de las Cofradías urbanas. Lima Siglo XVII, in: *Revista del Archivo General de la Nación* 24 (2002), S. 77-118.
- Lisi, F. L., *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico von edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca 1990.
- Livi Bacci, M., *El Dorado in the Marshes. Gold, Slaves and Souls between the Andes and the Amazon*. Cambridge, Malden (MA, USA) 2010.
- Lohmann Villena, G., *El corregidor de indios en el Perú bajo los austrias*. Lima 2001.
- Lowie, R. H., The Tropical Forests: An Introduction, in: Steward, J. H. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes*. Washington 1948, S. 1-56.
- Luque Alcaide, E., Las crónicas americanas escritas por religiosos, in: Saranyana, J. I. (Hrsg.), *Teología en América Latina. Vol. 1. Desde los orígenes a la Guerra de la Sucesión (1493-1715)*. Madrid 1999, S. 531-613.

- Lutterbach, H., Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals. Freiburg, Basel, Wien 2003.
- MacCormack, S., Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru. Princeton 1991.
- Manselli, R., Franziskus. Der solidarische Bruder. Freiburg u. a. 1989.
- Mannheim, B., Pérez Bocanegra, Juan (?-1645), in: Pillsbury, J. (Hrsg.), Guide to Documentary Sources for Andean Studies 1530-1900, Vol. III: M-Z. Norman 2008, S. 516-519.
- Mar Graña Cid, M. del (Hrsg.), El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional, Madrid 22-27 de septiembre. Barcelona 2005.
- Mariátegui, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Ed. Era 1979 [Original: Lima 1928].
- Marsilli, M. N., "I Heard It through the Grapevine": Analysis of an Anti-Secularization Initiative in the Sixteenth-Century Arequipan Countryside, 1584-1600, in: *The Americas* 61 (2005) Nr. 4, S. 647-672.
- Martínez Cereceda, J. L., "Mandó pintar dos aves... ": relatos orales y representaciones visuales andinas, in: *Chungará* 42 (2010), Nr. 1, S. 157-167.
- Martínez Cereceda, J. L., Registros andinos al margen de la escritura : el arte rupestre colonial, in: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14 (2009), Nr. 1, S. 9-35.
- Marzal, M. M. (S.J.), Christentum und indigene Kultur im Andenraum, in: Sievernich, M./Spelthahn, D. (Hrsg.), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte - Kontroversen – Perspektiven*. Frankfurt a. M. 1995, S. 90-100.
- Marzal, M. M. (S.J.), *La transformación religiosa peruana*. Lima 1983.
- Mateos, F. (S.J.), Constituciones para indios del primer Concilio limense (1552), in: *Missionalia Hispanica* 7 (1950), S. 5-54.
- Mateos, F. (S.J.), Segundo Concilio Provincial Limense 1567. Pars altera, in: *Missionalia Hispanica*, 7 (1950), Nr. 21, S. 525-617.
- Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main 1990.
- Menninger, A., *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492-1600*. Stuttgart 1995.

- Meseguer Fernández, J. (O.F.M.), Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de Fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México, in: *The Americas* 11 (1955), S. 473-500.
- Metzler, J., Foundation of the Congregation “de Propaganda Fide” by Gregory XV, in: ders. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 79-111.
- Metzler, J., Verso un Istituto Missionario de sacerdoti secolari, in: ders. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 506-522.
- Mishkin, B., The Contemporary Quechua, in: Steward, J. H. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians. Vol. 2. The Andean Civilizations*, Washington D.C. 1946, S. 411-470.
- Milagros del Vas Mingo, M., Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias, in: *Quinto Centenario*, 8 (1985), S. 83-101.
- Milla Batres, C. (Hrsg.), *Diccionario histórico y biográfico del Perú. Siglos XV-XX*. Lima 1986.
- Mills, K., *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton 1997.
- Mires, F., *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*. Fribourg, Luzern 1991.
- Moorman, J. R. H., *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*. Manchester 1940.
- Mora Mérida, J. L., Kirche und Mission, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760*. Stuttgart 1994, S. 376-400.
- Moreno, A. (O.F.M.), Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial. Apóstoles y maestros franciscanos de Quito 1535-1570. Quito 1998.
- Morris, C./van Hagen, A., *The Inka Empire and its Andean Origins*. New York 1993.
- Morris, C., Maize Beer in the Economics, Politics, and Religion of the Inca Empire, in: Gastineau, C. F. u. a. (Hrsg.), *Fermented Food Beverages in Nutrition*. New York u.a. 1979, S. 21-34.
- Moya, R., Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700*. Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 439-464.

- Moya, R., Colaboración misionera de las órdenes religiosas, in: Metzler, J.(Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol. II., 1700-1815.* Rom, Freiburg, Wien 1973, S. 248-267.
- Müller-Funk, W., *Zeit und Erwartung. Die Heilsgeschichte: eine Meistererzählung des Abendlandes*, in: Chvojka, E./Schwarcz, A./Thien, K. (Hrsg.), *Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven.* Wien, München 2002, S. 17-37.
- Mujica Pinilla, R., *Arte e identidad: las raíces culturales del barroco peruano*, in: ders./Duviols, P./Gisbert de Mesa, T./Samanez Argumedo, R./García Sáiz, M. C. (Hrsg.), *El Barroco Peruano.* Lima 2002, S. 1-58.
- Muhlack, U., *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus.* München 1991.
- Niola, M., *Il purgatorio a Napoli.* Rom 2003.
- Oesterreicher, W., *Mission am Rande der Alten Welt und die Christianisierung Amerikas*, in: Hofmann, S./Wehrheim, M. (Hrsg.), *Lateinamerika. Orte und Ordnungen des Wissens. Festschrift für Birigt Scharlau.* Tübingen 2004, S. 27-43.
- Oexle, O. G., *Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters*, in: Schulze, W. (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität.* München 1988, S. 19-51.
- Ortiz, D. (O.F.M.), *El Perené. Reseña histórica de una importante región de la selva peruana.* Lima 1978.
- Ortiz, D. (O.F.M.), *Chanchamayo. Estudio de una región de la selva del Perú. 2 Bde.* Lima 1969.
- Ortiz, D. (O.F.M.), *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960).* Lima 1961.
- Osorio Romero, I., *La enseñanza del latín a los indios.* Mexico 1990.
- Pagden, A., *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology.* Cambridge u. a. 1982.
- Pastells, P. (S.J.), *Prólogo*, in: Levillier, R., *Organización de la Iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI.* Madrid 1919, S. IX-XCII.
- Pease, F., *Salinas y Córdoba, Buenaventura de (ca. 1592-1653)*, in: Pillsbury, J. (Hrsg.): *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900. Vol. III. M-Z.* Norman 2008, S. 624-626.
- Pereña, L., *Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización*, in: Acosta, J. de (S.J.), *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización.* Por L. Pereña,

- V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda. Madrid 1984, S. 3-46.
- Peter-Röcher, H., Mythos Menschenfresser. Ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen. München 1998.
- Phelan, J. L., The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. Berkeley 1956.
- Phelan, J. L., Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy, in: Administrative Science Quarterly 5 (1960) Nr. 1, S. 47-65.
- Pieper, R., Die demographische Entwicklung, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 313-328.
- Pieper, R./Luetjens, I., Die Entwicklung der Indianergemeinden, in: Pietschmann, H. (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 575-596.
- Pietschmann, H., Die politisch-administrative Organisation, in: ders. (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Bd. 1. Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart 1994, S. 328-364.
- Pietschmann, H., Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner, in: Reinhard, W. (Hrsg.), Humanismus und Neue Welt. Weinheim 1987, S. 143-166.
- Pietschmann, H., Die Kirche in Hispanoamerika. Eine Einführung, in: Henkel, W., Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555-1897. Paderborn u. a. 1984, S. 1-48.
- Pietschmann, H., Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas. Münster 1980.
- Porras Barrenechea, R., Fuentes históricas peruanas. Lima 1963.
- Prien, H.-J., Göttliche Gnade und menschliche Mitwirkung. Francisco de Ossuna und die Anfänge der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts, in: ders., Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Frankfurt am Main 2000, S. 55-68.
- Prien, H.-J., Pioniere der Evangelisierung Amerikas: Bartolomé de Las Casas, Manuel da Nóbrega und José de Acosta. Ein Vergleich ihrer Missionstheorien, in: ders., Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Frankfurt am Main 2000, S. 273-292.

- Prien, H.-J., Von der Alten Kirche bis zur Kirche in Lateinamerika heute. Synkretismus als kirchengeschichtliches Problem, in: ders., Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Frankfurt am Main 2000, S. 337-354.
- Prien, H.-J., Conquista, Kolonisation und Mission in Hispanoamerika bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, in: Edelmayer, F./Hausberger, B./Weinzierl, M. (Hrsg.), Die beiden Amerikas. Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft. Frankfurt am Main 1996, S. 67-80.
- Prien, H.-J., Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen 1978.
- Raimondi, A., El Perú. 3 Bde. Lima 1874-1879.
- Ramos, G., *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame, Indiana 2010.
- Redondo, V. (O.F.M.Conv.), La historia de los franciscanos conventuales en España, ayer y hoy, in: Mar Graña Cid, M. del (Hrsg.), El Franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas. Barcelona 2005, S. 273-96.
- Ricard, R., *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523-1572*. Berkeley, Los Angeles 1966. [Original: Paris 1933].
- Richter Fernández Prada, F. (O.F.M.), Presencia Franciscana en el Perú en los siglos XVI al XX. Vol. I. und II. Lima 1995.
- Richter Fernández Prada, F. (O.F.M.), Los franciscanos y la defensa de la población andina del Perú (siglos XVI-XVIII), in: Revista Peruana de Historia Eclesiástica, 3 (1994), S. 59-68.
- Richter Fernández Prada, F. (O.F.M.), Los franciscanos en la evangelización del Perú. Siglo XVI, in: Revista Peruana de Historia Eclesiástica. 2 (1992), S. 53-89.
- Rodríguez Valencia, V., Santo Toribio de Mogrovejo. Organizador y Apóstol de Sur-América. Bd. 1. Madrid 1956.
- Rowe, J. H., Inca culture at the time of Spanish Conquest, in: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. The Andean Civilizations. Washington 1946, S. 183-330.
- Rubial García, A., La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana. México 1996.
- Rubin, M., *Mother of God. A History of the Virgin Mary*. London u. a. 2009.
- Saignes, T., Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?, in: Revista Andina, 7 (1989), Nr. 1, S. 83-127.

- Sáiz Díez, F. (O.F.M.), Capítulo Introductorio. El P. Bernardino Izaguirre y su obra histórica, in: B. Izaguirre (O.F.M.), Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú. Tomos I y II (1619-1767). Lima 2001 [Original: Lima 1922/23], S. 7-17.
- Sáiz Díez, F. (O.F.M.), Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica. 2. Aufl. Lima 1992.
- Sánchez Herrero, J. (O.F.M.), Precedentes franciscanos del descubrimiento en América. Los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China, in: Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. La Rábida: 16-21 septiembre 1985, Madrid: Deimos 1986, S. 15-76
- Santos Granero, F., Los Yánesha, in: ders./Barclay, F. (Hrsg.), Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. IV. Matsigenka & Yánesha. Lima 2004, S. 159-359.
- Santos Granero, F., Templos y herrerías: Utopía y re-creación cultural en la Amazonía peruana (siglos XVII-XIX), in: Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines 17 (1988) Nr. 2, S. 1-22.
- Santos Granero, F., Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII, in: Historica 11 (1987) Nr. 1, S. 25-53.
- Santos Granero F./Barclay, F. (Hrsg.), Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. V. Campa Ribereños, Ashéninka. Washington 2005.
- Santos Granero, F./Barclay, F. (Hrsg.), Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. IV. Matsigenka & Yánesha. Washington 2004.
- Scharlau, B./Münzel, M., Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas. Frankfurt, New York 1986.
- Schreiner, K., „Duldsamkeit“ (tolerantia) oder „Schrecken“ (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Simon, D. (Hrsg.), Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter. Frankfurt am Main 1990, S. 159-210.
- Schulze, W. (Hrsg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität. München 1988.
- Selwyn, J. D., A paradise inhabited by devils: the Jesuits' civilizing missions in early modern Naples. Burlington 2004.
- Smith, H. D., Preaching in the Spanish Golden Age. Oxford 1978.

- Solano y Pérez-Lila, F., Estudio preliminar, in: Mendieta, J. de (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana*. I. Madrid 1973, S. IX-CIV.
- Specker, J. (S.M.B.), Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Suppl. 4 (1953).
- Steward, J. H., Tribes of the Montana: An Introduction, in: ders. (Hrsg.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes. Washington 1948, S. 507-533.
- Steward, J. H./Faron, L. C., *Native Peoples of South America*. New York, Toronto, London 1959.
- Sylvest, E. E., *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain*. Washington. D.C. 1975.
- Taylor, A. C., The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century, in: Salomon, F./Schwartz, S. B. (Hrsg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. III. South America. Part 2. Cambridge 1999, S. 188-256.
- Tibesar, A. (O.F.M.), Introducción. La conquista del Perú y su frontera oriental, in: Biedma, M. (O.F.M.), *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Iquitos 1989.
- Tibesar, A. (O.F.M.), The Franciscan Doctrinero versus the Franciscan Misionero in Seventeenth-Century Peru, in: *The Americas* 14 (1957) Nr. 2, S. 115-124.
- Tibesar, A. (O.F.M.), The Alternativa: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru, in: *The Americas* 11 (1955), S. 229-283.
- Tibesar, A. (O.F.M.), *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*. Washington 1953.
- Tibesar, A. (O.F.M.), San Antonio de Eneo: A Mission in the Peruvian Montana, in: *Primitive Man* 25 (1952) Nr. 1/2, S. 23-39.
- Tibesar, A. (O.F.M.), The Salt Trade Among the Montana Indians of the Tarma Area of Eastern Peru, in: *Primitive Man* 23 (1950), S. 103-108.
- Tord, L. E., Luis Jerónimo de Oré y el *Symbolo Catholico Indiano*, in: L. J. de Oré (O.F.M.), *Symbolo Catholico Indiano*. Edición facsimilar dirigida por A. Tibesar, O.F.M. Lima 1992, S. 15- 34.
- Torero, A., *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. Lima 2005.
- Torres, A. M. (O.P.), *El Padre Valverde. Ensayo biográfico y crítico*. Segunda edición, corregida, aumentada e ilustrada. Quito 1932.

- Trexler, R., *From the Mouths of Babes: Christianization by Children in 16th Century New Spain*, in: ders., *Church and Community, 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*. Rom 1987, S. 549-573.
- Trexler, R., *Public Life in Renaissance Florence*. New York u. a. 1980.
- Trexler, R., *Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in: Trinkaus, C./Oberman, H. (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Leiden 1974, S. 200-264.
- Urbano, H., *Introducción. Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico*, in: ders./Ramos, G. (Hrsg.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Charcas, Chile, México, Perú. Cusco 1993, S. 7-30.
- Urbano, H./Sánchez, A. (Hrsg.): *Antigüedades del Perú*. Edición, introducción y notas: Enrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid 1992.
- Vargas Ugarte, R. (S. J.), *La Historia de la Iglesia en el Perú*. 5 Bde. Burgos 1953-1962.
- von Campenhausen, H., *Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 21 (1970), S. 189-212.
- von der Bey, H. (Hrsg.): *„Auch wir sind Menschen so wie ihr!“ Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos*. Paderborn u. a. 1995.
- von der Nahmer, D., *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung*. Darmstadt 1994.
- Walther, R., *Stand, Klasse*, in: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6, St-Vert. Stuttgart 1990, S.155-284.
- Watanabe, S., *El reino de Cuismanco: orígenes y transformación en el Tawantinsuyu*, in: *Boletín de Arqueología*, Nr. 6 (2002), S. 107-136.
- Weber, D. J., *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven, London 2005.
- Weiss, G., *Los Campa ribereños*, in: Santos Granero, F./Barclay, F. (Hrsg.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. V. Campa Ribereños, Ashéninka*. Lima 2005, S. 1-74.
- Wernke, S. A., *An Archaeo-History of Andean Community and Landscape: The Late Prehispanic and Early Colonial Colca Valley, Peru*. Univ. Diss. University of Wisconsin-Madison 2003.

Wiltgen, R. M., Propaganda is placed in charge of the Pontifical Colleges, in: Metzler, J. (Hrsg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972. Vol I/1, 1622-1700.* Rom, Freiburg, Wien 1971, S. 483-505.

Wißmann, H., *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524.* Gütersloh 1981.

Wollasch, J., Anmerkungen zum Thema: Kinder im Kloster, in: Baum, H.-P. u. a. (Hrsg.), *Wirtschaft - Gesellschaft - Mentalitäten im Mittelalter. Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel.* Stuttgart 2006, S. 659-681.

Zavala, S. A., *La encomienda indiana. Segunda edición revisada y aumentada.* México 1973.