



Die heilige, wilde Mowhawk-Jungfrau Kateri Tekakwitha

Ein Dialog zwischen Ethnologie und Theologie

Markus Luber

Abstract. – Jesuit mission reports, systematically published by the order in the course of the 17th and 18th century, serve today as important sources for ethnological studies as well. The article is an analysis of two such documents, and specifically two biographies of Kateri Tekakwitha – a Mohawk convert to Christianity who has been recently declared saint by the Catholic Church. The author argues that, besides considering the hagiographical nature of those reports, the mystical tradition of Ignatian spirituality has to be also taken into account. The priority of personal-affective over cognitive moments in this tradition points to a successful communication between the native cosmivision and the Christian faith. Such approach opens spaces for a dialogue between theology and ethnology. [*North American Indians, Mohawk, Jesuit missions, Kateri Tekakwitha, intercultural hermeneutics, Ignatian mysticism*]

Dr. Markus Luber, kommissarischer Direktor des Instituts für Weltkirche und Mission in Sankt Georgen / Frankfurt am Main (seit April 2012). – Theologiestudium in Eichstätt und in Pune/Indien (1990–1995). – 1996 trat er in die Gesellschaft Jesu (Jesuitenorden) ein. – Promotion in Missionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. – Zurzeit ist er mit einem empirischen Forschungsprojekt über Christen in Indien beschäftigt. – Publikationen: “Die Evolution der Göttin im Hinduismus. Eine dynamische Religionsbetrachtung”, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 1.2013, u. a.

Im September 2012 war ich drei Wochen in den USA unterwegs, um die Jesuitenmissionen in den Indianerreservaten Pine Ridge, Rosebud (South Dakota) und Fort Belknap (Montana) zu besuchen. Die Reise diente als Vorbereitung auf einen Workshop der Regionalgruppe “Indigenes Nordamerika” an der Goethe-Universität in Frankfurt mit dem Thema “Mission erfüllt? – Theologische, historische und ethnologische Perspektiven auf die Christiani-

sierung des indigenen Nordamerika”, zu dem ich eingeladen worden war, um aus theologischer Sicht über die katholische Mission bei den Indianern in Nordamerika zu sprechen.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen zu den Entwicklungen im Missionsverständnis waren die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts durch seine Aufmerksamkeit für das Thema Kultur auch den Missionsbegriff maßgeblich neu bestimmte. Der kurze Einblick in die Lebenswelt der heutigen Missionen in den USA und die Begegnung mit Seelsorgern und Seelsorgerinnen machten mir klar, dass für das konkrete Wirken vor Ort theologische Überlegungen zwar nicht unbedeutend waren, aber auch nicht im Vordergrund standen. Von ähnlichen Erfahrungen haben mir Ethnologen, die sich mit Indianermissionen beschäftigen, in Bezug auf politische und soziokulturelle Faktoren berichtet. Sie spielen eine wichtige Rolle zum Verständnis der interkulturellen Prozesse, aber im Feld zeigt sich, dass sie nicht genügen, um das Missionsgeschehen insgesamt zu erfassen. In diesem Dialog zwischen Ethnologie und Theologie war mir deshalb auch daran gelegen, auf die individuelle und spirituelle Motivation von Missionaren und Missionarinnen hinzuweisen. Neben unterschiedlichen persönlichen Motiven, wie etwa der Suche nach einem unverfälschten Christsein oder Exotik, die durchaus eine Rolle spielen können, sind auch spirituelle Momente zu veranschlagen. Wir dürfen annehmen, dass Menschen, die “in die Mission gehen” sich auch durch ein biblisches Mandat angespornt

fühlen oder schlicht vom Wunsch erfüllt sind, eine persönliche Glaubenserfahrung mitzuteilen. Es geht nicht nur um Rekrutierung von neuen Kirchenmitgliedern, Zivilisierung oder Rettung vor der ewigen Verdammnis, obwohl diese "ideologischen" Motive immer auch vorhanden sein können. Bei der Frage nach der Motivation sind nicht nur kognitive Aspekte von Bedeutung, sondern wir bewegen uns auch auf der mimetischen und narrativen Ebene. Das heißt wir dürfen annehmen, dass für Christen, die sich zur Mission berufen fühlen, die biblische Lektüre nicht in erster Linie eine theologische Reflexion, sondern Teilnahme an einer aktuellen Kommunikation mit dem "Wort Gottes" darstellt. Die Erzählungen von biblischen Gestalten und Heiligen dienen nicht primär zur geschichtlichen Information, sondern sie appellieren zur Umsetzung durch Nachahmung und Nachfolge. Christliche Missionarinnen und Missionare identifizieren sich beispielsweise mit den Aposteln, denen die Botschaft ihres Meisters anvertraut war, und sie aktualisieren dessen Auftrag. Selbstverständlich spielen auch theologische Überlegungen eine Rolle, aber um eine Missionssituation zu verstehen und zu beurteilen, müssen wir uns bewusst sein, dass diese Momente nicht so leicht zugänglich sind und eher im Hintergrund wirken.

Gerade in dieser Hinsicht habe ich den Austausch mit der Ethnologie als wertvoll erfahren, denn sie konfrontiert mit dem Status quo vor Ort und operiert nicht nur mit theologischen Konzeptionen. Der Austausch bewirkt einen Perspektivenwechsel für die Theologie, da sie auch das Missionsgeschehen aus der Sicht der Missionierten im Blick hat. Die Eindeutigkeit von missionierendem Subjekt und missioniertem Objekt wird durchbrochen. Theologische Konzepte werden durch ihre Einbettung in lokale Interaktionen neu verhandelt, wobei sowohl Vermittler als auch Empfänger der Botschaft als Akteure aufzufassen sind. Das erklärt beispielsweise, warum manche Missionare längst vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein beachtliches Gespür für Fragen der Kultur und des Dialogs entwickelt hatten oder eben nach dem Konzil trotz einer sich entwickelnden Inkulturationstheologie wenig Sensibilität für die interkulturelle Begegnung aufbrachten.¹ Im Rahmen der interdisziplinären Diskussion konnte ich auch feststellen, dass das missionarische Geschehen aus ethnologischer Sicht den generalisierten makrohistorischen Zusammenhang von Mission und imperalem Kolonialismus relativiert, indem sie

die Interaktionsprozesse auf der Mikroebene in den Blick nimmt.

Diese verschiedenen Dimensionen des Gesprächs zwischen Theologie und Ethnologie konkretisierten sich in der Diskussion der Gestalt der christlichen Mohawk Kateri Tekakwitha. Das lag nahe, da der Workshop einige Wochen vor ihrer Aufnahme in den offiziellen Kanon der Heiligen der katholischen Kirche stattfand. Mit Kateri Tekakwitha befinden wir uns Mitte des 17. Jahrhunderts im Siedlungsgebiet der Irokesen, das in der Gegend der heutigen Grenze zwischen Kanada und dem US-Bundesstaat New York lag. Sie überlebte mit vier Jahren die von den Europäern eingeschleppten Pocken und ist daher zeitlebens von schwacher Gesundheit. Durch die Epidemie verlor sie ihre Familie und wuchs bei Verwandten im traditionellen sozial-religiösen Kontext der Mohawk auf. In den 70er Jahren hat sie direkten Kontakt zu französischen Jesuitenmissionaren und 1776 wird sie getauft. Ein Jahr später siedelt sie nach Kahnawake in die Irokesen-Mission von Sault St. Louis über, um in größerer Freiheit den christlichen Glauben leben zu können. Sie ahmt – zeitweise mit Gefährtinnen – das Leben geweihter christlicher Jungfrauen nach. Diese Zeit zeichnet sich durch eine extreme Bußpraxis aus. Sie stirbt 1680 in der Karwoche mit nur 24 Jahren im Ruf der Heiligkeit. Schon bald setzt aufgrund von Heilungen, die ihr zugeschrieben werden, ein Kult um ihre Person ein. 1685 macht sich der Jesuit Claude Chauchetière, der sie aus Kahnawake persönlich kannte, daran, ihr Leben aufzuzeichnen. Ein Jahr später verfasst zudem ihr geistlicher Begleiter Pierre Cholonec eine Biografie und dokumentiert zahlreiche Wunderberichte.² Ihre Heiligsprechung steht emblematisch für die theologischen Fragen der Interkulturalität der christlichen Botschaft und ihrer Inkulturation in eine indigene Kosmologie. Während meiner Reise zu den Jesui-

¹ Vgl. bspw. mit Blick auf die deutschen Jesuitenmissionen bei den Sioux: Klaus Schatz (2013: 475 f.).

² Vgl. zur Quellenlage: Koppedray (1993: 280–282). Ich zitiere die Lebensbeschreibung aus Cholonecs Brief an Pater Augustin Le Blanc von 1715 nach einer englischen Übersetzung von William Ingraham Kip (Cholonec 2012). Die ausführliche Biografie "La Vie de Catherine Tegaköüita" wurde von Pierre Cholonec SJ 1696 verfasst. Ich belege sie durch die Übersetzung von William Lonc SJ (Cholonec and Lonc 2002). Er lässt allerdings Vorsicht walten und schreibt, dass das Dokument, das der Übersetzung zugrundeliegt, Cholonec zugeschrieben wird. In der Einleitung macht er weitere Angaben zur Herkunft des Dokuments. Bei Chauchetières Bericht von 1695 folge ich seiner Publikation aus 1887. Die Mikrofiche-Ausgabe der Bibliothèque nationale du Canada ist online einsehbar unter: <<http://openlibrary.org/books/OL23345982M>> [17.09.2014]. Ich beschränke mich auf diese drei Textzeugen, da es nicht meine Absicht ist, Quellenforschung zu betreiben.



Abb. 1: Kateri Tekakwitha-Statue mit Räucherschalen in der Kirche der Congregation of the Great Spirit, Milwaukee (© Tekakwitha Conference National Center).

tenmissionen begegnete mir Kateri Tekakwitha auf Schritt und Tritt (vgl. Abb. 1). Ich war überrascht zu erfahren, welche zentrale Rolle sie aktuell in der Identitätsbildung nordamerikanischer katholischer Christen sowohl indigener als auch nichtindigener Herkunft spielt. Es gibt ein Netzwerk von lokalen “Kateri Circles”, die auf nationaler Ebene in der “Tekakwitha Conference” organisiert sind.³ Bei einem Besuch im “National Center” in Great Falls unter der Leitung von Sr. Kateri Mitchell – ebenfalls eine Mohawk – konnte ich feststellen, welche vielfältigen Weisen zur Vermittlung von indigener Spiritualität und Katholizismus im Sinne von Inkul-

3 Kellie Hogue führt ein Forschungsprojekt durch, das den Beitrag der “Kateri Circles” zur Ausbildung neuer Identitäten bei indigenen Katholiken untersucht (vgl. <<http://indiana.academia.edu/KellieHogue>> [17.09.2014]).

turation und Kontextualisierung aus der Bewegung erwachsen.⁴

Hermeneutik hagiografischer Zeugnisse

Ein Interesse an Kateri Tekakwitha besteht jedoch nicht nur von kirchlicher Seite, sondern auch aus ethnologischer Sicht. Beim Workshop in Frankfurt erfuhr ich, dass die Aufzeichnungen der Jesuitenmissionare als Quellen für Ethnologen mit einem Interesse an mikrohistorischer Forschung dienen. In jüngster Zeit ist es vor allem Allan Greer (2005), der sich mit ihrem außergewöhnlichen Fall beschäftigt. Er wird in den folgenden Überlegungen mein Hauptgesprächspartner sein. Zu Beginn seiner Studie “Mohawk Saint” weist er darauf hin, dass er sich durch die Beschäftigung mit Kateri Tekakwitha einen Zugang zum individuellen Erleben der Prozesse erhofft, die durch die Kolonialisierung bei den Irokesen ausgelöst wurden. Es geht ihm nicht in erster Linie um die Beschreibung der “impersonalen” Ereignisse und Veränderungen, sondern um den Niederschlag, den sie im individuellen Leben Indigener hatten (Greer 2005: vii).⁵ Nun sind es ausgerechnet die Berichte von zwei Jesuiten, die es ihm erlauben, die vorherrschenden Darstellungen der Indianer in “faceless collectivities” zu vermeiden (Greer 2005: viii). Das ist verhänglich, denn offensichtlich verfolgten die beiden französischen Jesuiten Pierre Cholonoc und Claude Chauchetière nicht nur ein ethnologisches Interesse. Die Aufzeichnungen dokumentieren auch das Zusammenspiel von theologischen Ideen, spirituellen Motiven, kulturellen Repräsentationen und persönlichen und politischen Interessen. Sie sind im Kontext der Missionsberichte des 17. Jahrhunderts zu lesen, die eine eigene Textform darstellen. Die “Relations des Jésuites de la Nouvelle-France” (1858) wurden in Frankreich von den Jesuiten publiziert und dienen teilweise auch dazu, Unterstützung für die Missionen zu generieren. Zu diesem Zweck wurden sie in mehrere europäische Sprachen übersetzt.⁶ Sie verbinden die Gattung des klassischen Reiseberichts mit ethnografischen Aufzeichnungen und haben zudem die religiöse Auferbauung zum Ziel. Eine Vor-

4 Vgl. die Webseiten des Centers in Great Falls (Montana): <<http://www.tekconf.org>> [17.09.2014].

5 Diese Aussagen weisen Greer als Historiker mit ethnologischem Zugang aus. Die Tatsache, dass seine Forschungsergebnisse bei dem Frankfurter Workshop als Grundlage für ein Referat über Kateri Tekakwitha dienen, zeigt, dass er auch unter Ethnologen akzeptiert ist.

6 Vgl. für den deutschen Sprachraum: Stöcklein (1726–1732); hier insb. Nr. 139 (Cholonoc 1715: 39–50).

stellung von der Produktivität der Jesuitenmissionare in Nordamerika liefert die englische Übersetzung von Reuben G. Thwaites "The Jesuit Relations and Allied Documents" (1898).⁷ Das Textkorpus gilt als hervorragende Quelle zur Erforschung des interkulturellen Geschehens während der Kolonialisierung vor allem auf dem Gebiet des heutigen Kanada vom Ende des 17. bis Ende des 18. Jahrhunderts. Die Verwendung der "Relations" in der Forschung wird aber auch von einer anhaltenden Diskussion über ihre Zuverlässigkeit begleitet. Das liegt an den verschiedenen Redaktionsinstanzen, die die Inhalte eines Großteils der Berichte auf ihrem Weg aus den Missionen nach Frankreich passierten. Die Erläuterungen im Vorwort von Thwaites (1898: 38) bringen die komplexe Sachlage auf den Punkt:

Annually, between 1632 and 1673, the superior made up a narrative, or Relation, of the most important events which had occurred in the several missionary districts under his charge, sometimes using the exact words of the missionaries, and sometimes with considerable editorial skill summarizing the individual journals in a general account, based in part upon the oral reports of visiting fathers. This annual Relation, which in bibliographies occasionally bears the name of the superior, and at other times of the missionary chiefly contributing to it, was forwarded to the provincial of the order in France, and, after careful scrutiny and re-editing, published by him in a series of duodecimo volumes, known collectively as The Jesuit Relations.^[8]

Es handelt sich demnach grundsätzlich um Augenzeugenberichte, allerdings muss veranschlagt werden, dass die Schilderungen eben auch die "Vision" der Jesuitenmissionare wiedergeben und es sich nicht nur um sachlich neutrale Berichterstattung handelt.⁹

Zeugnisse einer mehrdimensionalen Kommunikation

Vor diesem hermeneutischen Hintergrund müssen auch die Aufzeichnungen von Pierre Cholonéc und

Claude Chauchetière gelesen werden. Allerdings begegnet uns hier der außergewöhnliche Fall, dass wir über Kateri Tekakwitha von wenigstens zwei Personen, die sie persönlich kannten, Aufzeichnungen haben. Beide waren aber zudem von ihrer Heiligkeit überzeugt und versuchten in unterschiedlicher Weise, diese erfahrene Wirklichkeit zu kommunizieren. In den Darstellungen finden sich typologische Momente, die Greer veranlassen, sie dem Genre der Hagiografie zuzuordnen. Die Betonung der Keuschheit und Jungfräulichkeit stellen Kateri Tekakwitha in die Tradition der heiligen Jungfrauen, der die Mehrzahl der katholischen heiligen Frauen zuzurechnen ist. Es fällt auf, dass Cholonéc diese Motive auch im Vergleich zu Chauchetière deutlicher herausstellt.¹⁰ Durch die Anwendung dieses Typus auf ihr Leben geschieht ein wichtiger Schritt zur kirchlichen Anerkennung als Heilige. Das war es, was die beiden Jesuiten sicher auch fördern wollten.¹¹ Die zahlreichen Wunderberichte, die in Pierre Cholonécs Version ein umfangreiches letztes Kapitel bilden, unterstützen diese Einschätzung. Themen wie die Abwehr der Zwangsverheiratung, geduldiges Ertragen der Feindseligkeit der Angehörigen, Tendenzen zur Seklusion, Geringschätzung materieller Werte, Vernachlässigung des Äußeren usw. um des Glaubens willen tauchen in der Hagiografie stereotypisch auf. Zudem muss die Zielgruppe der Texte mit bedacht werden, denn es finden sich Motive, die sich besser in einem europäischen Kontext erschließen lassen, während sie im indigenen Umfeld befremdlich wirken:

Drawing on the literary traditions of Christianity, they framed many of their texts as works of witness, prophecy, and hagiography. Moving with ease from one set of literary conventions to another, the Jesuits tried to appeal to a wide variety of tastes and interests (Greer 2000: 14 f.).

Das heißt sie hatten nicht nur die erlebten Ereignisse vor Augen, sondern auch die europäische Leserschaft. Vor diesem Hintergrund ist die Frage Greers angebracht, ob die Berichte den Jesuiten nur zu Propagandazwecken dienten, um ihre Weltsicht in eine indigene Gegenkultur zu europäischen Verhältnissen zu projizieren, die sie zu diesem Zweck konstruierten, oder ob sie es schafften, doch auch, trotz aller Fremdheit, die ihnen begegnende Welt

⁷ Es gibt eine Online-Version: <<http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations>> [17.09.2014], die allerdings nicht lektoriert wurde.

⁸ Auch hier gibt es eine Online-Version <http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/relations_01.html> [17.09.2014].

⁹ Mit dem Hinweis auf die Redaktion der Texte wird auch die Frage nach der Kommunikationsgemeinschaft aufgeworfen, die die Interpretationsprozesse bestimmt. Im Zusammenhang mit den Missionsberichten spielen auch ökonomische Faktoren für die Verbreitung und Aufbereitung von Wissen eine Rolle. Darauf weist Galaxis Borja González hin (2011: 13–16).

¹⁰ Es würde sich lohnen, die beiden Texte systematisch zu vergleichen. Im Rahmen dieser Abhandlung geht es allerdings nicht um eine umfassende Exegese der Textzeugnisse.

¹¹ Vgl. dazu den programmatischen Titel von K. I. Koppedraier "The Making of the First Iroquois Virgin" und die Aussage: "The Jesuits created Kateri Tekakwitha" (1993: 280). Er spricht aber auch dem sozialen Umfeld und Kateri Tekakwitha selbst eine Rolle in diesem Prozess zu (280).

wenigstens ansatzhaft aus der Perspektive der Huronen oder Mohawks zu sehen (2000: 19). Greer lässt die Frage offen, doch ich bin der Ansicht, auch Schilderungen aus der Perspektive des “going native” garantieren keine Neutralität, denn es bleibt repräsentierte Realität. Entscheidend ist es, die Regeln und Formen des Diskurses bei der Exegese dieser faktualen Texte zu beachten, die die Wiedergabe eines Geschehens mit dem Akt des Erzählens verbinden. Dabei handelt es sich, wenn auch durch die Episteme des Erzählers aufgefasst, nicht einfach um Fiktion, denn die Jesuiten erzählen Erlebnisse aus der Beobachterperspektive. Es ist legitim zu fragen, wie nahe die Jesuiten wirklich an den Ereignissen dran waren. Sicher sind sie nicht wirklich “Insider” gewesen, aber durch die teilweise langen Aufenthalte in den Missionen handelt es sich nicht nur um punktuelle Wahrnehmungen. Sie waren Außenseiter im echten Sinne des Wortes. Sie gehörten dazu, aber wohl eher am Rande. Da die Jesuiten in weiten Teilen ihre Motive unverblümt durchscheinen lassen, ist es manchmal sogar einfacher, ihre “Ideologie” von den Geschehnissen zu trennen, als bei Autoren, die sich nativisierend den Anschein von Authentizität geben und doch nur “reverse mimicry” betreiben. Die Wahrheit einer Deutung entscheidet sich in jedem Fall weder durch vorgeblich säkulare Neutralität noch durch Empathie. Wenn beispielsweise Jean de Brébeuf in den Berichten die Ursprungsmythen der Huronen – die dank seines Interesses gut dokumentiert sind – als irrational hinstellt, dann befindet er sich außerhalb der mythologischen Weltsicht. Wenn die Missionare aber von den in der Weltauffassung der Indianer so wichtigen “Geistern” als Dämonen sprechen, dann bewerten sie deren “Deutungen” der Wirklichkeit zwar als falsch, aber teilen mit ihnen ein Weltdeutungsparadigma, das ebenfalls eine “metaphysische” Dimension kennt.¹² Es besteht demnach zugleich Nähe und Distanz zur Wirklichkeitsdeutung der Irokesen. Um deshalb die Interpretationen der Jesuiten im konkreten Einzelfall beurteilen zu können, gilt es, die Formen und Regeln ihres spirituellen und theologischen Diskurses zu kennen. Ganz davon abgesehen, dass Texte welcher Gattung auch immer niemals völlig transparent sind, geht es hier nicht nur um die Interpretation von alltäglichen Vorgängen, sondern um religiöse Lebensäußerungen. Das heißt eine säkulare Perspektive auf diese Phänomene muss ebenfalls ihre Positionalität reflektieren.

Zunächst ist die Einordnung als Hagiografie mit der Angabe der Zielgruppe auch für das heutige theologische Verständnis ein wichtiger Hinweis, denn die “Ansprüche” an Heilige haben sich im Laufe der Zeit immer wieder verändert. Die von Kateri Tekakwitha berichtete Bußpraxis bewirkt auch bei heutigen katholischen Zeitgenossen vermutlich eher Reaktionen des Unverständnisses bis hin zur Ablehnung. Während heute ihre indigene Identität betont wird, stand bis vor einigen Jahrzehnten ausschließlich ihr christliches Selbstverständnis im Mittelpunkt. Insofern kann die Einordnung der Berichte als Hagiografie zu einem besseren Verständnis beitragen. Sie ist jedoch dann problematisch, wenn sie die Assoziation an Heiligenlegenden erweckt, wo das Biografische hinter stereotypen Ausschmückungen vollkommen verschwindet. Dass das bei den vorliegenden Aufzeichnungen nicht der Fall ist, darauf verweisen Details mit episodenhaftem Charakter, die eher irritieren als aufbauen.¹³ Wenn es nur um Propaganda für eine Heilige ginge, ist es schwerlich erklärbar, warum man sie nicht einfach weggelassen hat. Es sind außerdem durch konkrete Orts- und Zeitangaben gekennzeichnete First-Order-Aussagen vorhanden, die durch spirituelle und theologisch motivierte Second-Order-Aussagen interpretiert werden. Dabei spielt der Idealtyp der christlichen Jungfrau eine zentrale Rolle, wie ihn Greer durch seine Analyse überzeugend zutage fördert. Klar ist, dass der Idealtyp als solcher nicht existiert, sondern eine Abstraktion darstellt. Er muss jedoch mit der Wirklichkeit korrespondieren, denn andernfalls würde die Semantik allein von der Syntax her bestimmt. Allein aber die Tatsache, dass die beiden Texte nicht deckungsgleich sind, deutet schon darauf hin, dass wir es nicht nur mit hagiografischen Chiffren zu tun haben. Erst die Kenntnis der zugrunde liegenden Repräsentationsformen erlaubt die richtige Einordnung des Materials und im vorliegenden Fall müssen sowohl kulturelle als auch religiöse Diskurse Beachtung finden. Gefragt ist deshalb eine kritische Komplementarität ethnologischer und theologischer Einsichten, um der offensichtlichen Komplexität der Situation gerecht zu werden. Die ethnologische Perspektive wird dazu beitragen, dem Genre geschuldete Klischees aufzudecken, während der theologische Blickwinkel hilft, die Reduktion auf eine funktionalistische Sichtweise zu vermeiden. Insgesamt muss für das

12 Vgl. “What the Hurons Think about Their Origin” (in Greer 2000: 41–46) und “That the Hurons Recognize Some Divinity. Of Their Superstitions and of Their Faith in Dreams” (in Greer 2000: 46 f.).

13 Zum Beispiel müssen die Leute den Jesuitenpater zur Letzten Ölung drängen, damit er sie nicht versäumt (Chauchetière 1887 [1695]: 163) oder, dass die Frau, die Kateri Tekakwitha beschuldigt, ein Verhältnis mit ihrem Mann zu haben, als weise und tugendhafte Frau bezeichnet wird (Cholonec 2002 [1696]: 22).

Missionsgeschehen ein vieldimensionaler Kommunikationsprozess sowohl aus theologischer als auch ethnologischer Sicht bedacht werden. So ist nicht auszuschließen, dass Kateri Tekakwitha, die sicher durch die Missionare und den Kontakt zu anderen Konvertiten mit Heiligenlegenden vertraut war, sich tatsächlich auch an diesen Modellen christlichen Lebens orientiert hat, aber eben innerhalb ihrer Lebenswelt. Diese Kontextualität wird häufig von einer theologisch-spirituellen Warte aus mit der Tendenz zum Universalismus vernachlässigt.¹⁴ Kateri Tekakwitha war Mohawk auch nach ihrer Konversion. In sozialer Hinsicht bestimmten Klanstrukturen die indigenen “Small-Scale-Societies” Nordamerikas, die nicht gesellschaftlich segmentiert waren. Die sozio-religiöse Tradition beruhte auf einer oralen Mythenkultur.¹⁵ Weder wurde zwischen “sakral” und “profan” unterschieden noch zwischen Diesseits und Jenseits im Sinne einer Dichotomie. Geister spielten eine zentrale Rolle: Nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Tieren und Pflanzen gibt es einen homologen pneumatischen Aspekt (Greer 2005: 105). Diese sozio-religiösen Verhältnisse lassen sich als “sakraler Monismus” bestimmen. Das soziale Leben kennt darin keine ausgeprägte politische Autorität und das religiöse Leben keine Hierarchie, aber sehr wohl “Schamanen” im Sinne von Experten und “Häuptlinge” und “Älteste”.¹⁶ Es ist im Falle der Irokesen matrilineal organisiert und räumt der Kollektivität Vorrang ein. Angesichts dieses kulturellen Schemas ist es kaum anzunehmen, dass Kateri Tekakwitha eine derart isolierte Existenz geführt hat, wie sie durch die Jesuiten dargestellt wird. Die Schilderungen verraten den Idealtyp des weltabgewandten Asketen, der in die Kindheit und Jugend von Kateri projiziert wurde, der kaum die tatsächlichen Verhältnisse wiedergibt:

14 Vgl. bspw. John J. Wynne (1934). Als Gegenreaktion gibt es in jüngerer Zeit Versuche, die Geschichte von Kateri Tekakwitha verstärkt aus ihrem Mohawk-Kontext zu beschreiben, um die Dichotomisierung von Indianerin und Katholikin zurückzunehmen. Vgl. bspw. Darren Bonapartes “A Lily among Thorns”, dessen Untertitel “The Mohawk Repatriation of Káteri Tekahkwí:tha” bezeichnend ist. Allerdings sind auch diese inspirierenden Ansätze mangels anderer Zeugnisse darauf angewiesen, zwischen den Zeilen der Aufzeichnungen der Jesuiten zu lesen (Bonaparte 2009: 11).

15 Was die Huronen angeht, sind wir durch Jean de Brébeuf relativ gut informiert (in Greer 2000: 41–46).

16 Mit dem Bericht “Of the Polity of the Hurons and of Their Government, 1636” haben wir ein Zeugnis dafür, dass die Jesuiten durchaus fähig waren, Differenz wahrzunehmen. Die in Europa vertretene Sichtweise, dass die Absenz staatlicher Gewalt zwangsläufig in Anarchie endet, stellt Jean de Brébeuf in Frage, indem er anerkennend über die soziale Organisation berichtet und ihre Funktionsfähigkeit bestätigt (in Greer 2000: 51–58).

Even in the absence of concrete details on so many aspects of Tekakwitha’s childhood, it does not seem clear that she was not as isolated as the hagiographers imply. Her sense of herself could hardly have been separate from the complex web of relations that connected her with others. This motherless child was an integral member of the longhouse, and from that longhouse, lines of clan affiliation and political alliance radiated outward through the Mohawk nation and the Iroquois League, as well as through the sphere of animals and tutelary spirits. How could Tekakwitha have understood herself as a self-contained individual when her personal identity had been constituted in relation to others, as one node in an interconnected web? (Greer 2005: 33).

So sehr Greer plausibel macht, dass Kateri Tekakwitha doch auch ein ganz normales Mädchen war, das selbstverständlich in eine Klanstruktur eingebunden war, so darf man doch nicht vergessen, dass sie durch Pockennarben entstellt war, schlecht sehen konnte und unter einem andauernd schwachen Gesundheitszustand litt. Es ist demnach nicht völlig unwahrscheinlich, dass sie eine gewisse Sonderrolle hatte, die sich durch ihre spätere christliche Orientierung verstärkt hat. Außerdem beschreibt Greer selbst sehr aufschlussreich, wie herkömmliche Strukturen in dieser Zeit auch in Auflösung begriffen waren. Schon bevor die Missionare kamen, hatten ständige kriegerische Konflikte, Epidemien und ökonomische Veränderungen das soziale Gefüge verändert. Zwar behielten Klanverbindungen grundsätzlich ihre Bedeutung, aber sie verhinderten nicht, dass es zu Spaltungen aus ethnischen und politischen Gründen kam. Das hatte direkt Auswirkung auf die Systemstabilität, die auf Solidarität und Konsensbildung angewiesen war. Die Folge waren Fragmentierung und Separierung in neuen Siedlungen (Greer 2005: 33). Zu den gravierenden Umbrüchen kam zudem die Konfrontation mit neuen religiösen Ideen hinzu. Die “ideologischen” Unterschiede waren enorm. Allerdings müssen Gleichsetzungen von Mission mit Indoktrination in diesem kolonialen Kontext ebenfalls hinterfragt werden. Von einer Herrschaft der Franzosen mit Blick auf die indigenen Nationen kann kaum die Rede sein (Greer 2005: 104). Entsprechend ist auch eine Imposition der christlichen Doktrin mit staatlicher Gewalt eher indirekt anzusetzen.

Hybride Heilige?

Aus dem Zusammentreffen zwischen Christen und Indigenen entstanden neue Identitäten in Prozessen, die sich komplexer darstellen als es die Dichotomisierung von “heidnisch” und “christlich” der Mis-

sionare nahelegt. Im Sinne postkolonialer Kritik ist von hybriden Verhältnissen auszugehen, die darauf zurückzuführen sind, dass die von den Missionarinnen und Missionaren verkündeten religiösen Inhalte immer nur durch den jeweiligen kulturellen Filter verstanden werden. Es gab in diesem Sinne Hybridität auch in Nordamerika, da sich die Indianer vor ihrem kulturellen Hintergrund einen eigenen Reim auf die christlichen Inhalte machten. Diese Kennzeichnung ist aber dann problematisch, wenn damit eine eigentliche Religion der Missionare konstruiert wird, die durch indigene Aneignung hybridisiert wird. Stattdessen zeigen sich hybride Verhältnisse in dem Sinne, dass es sowohl Strategien der Adaption und Assimilation als auch der Aneignung gab. Bei der Begegnung von indigener Wirklichkeitsauffassung und christlicher Weltdeutung handelt es sich nicht um einen additiven Prozess. Wenn Hybridität allein die (subversive) kulturelle Aneignung einer fremden religiösen Tradition kennzeichnet, dann wird das Konzept dem Geschehen nicht ausreichend gerecht (Ashcroft et al. 2007: 108 f.). Statt der einseitigen Kulturalisierung von Religion müssen interaktive Prozesse bedacht werden, die die Dynamiken auf beiden Seiten einbeziehen. Die Jesuiten waren sicher kaum kulturbedacht, sondern konzentrierten sich auf die Universalität der christlichen Botschaft. Das ging auf Kosten kultureller Differenz, überwand allerdings auch Partikularismus und christlichen Eurozentrismus. Sie mussten zumindest partiell das Christentum von ihrer französisch-katholischen Prägung abstrahieren, denn sie lernten in den Missionen, dass das Christentum unterschiedliche kontextuelle Realisierungen zulässt. Zugleich gilt, dass nicht nur ein kultureller Filter auf die religiösen Inhalte angewendet wird, sondern umgekehrt die kulturelle Situation auch von den neuen religiösen Ideen her bewertet wird. Hybridisierung schließt beide Aspekte ein. Entsprechend gleicht Kateri Tekakwithas Situation der der Missionare:

Tekakwitha was not an outsider, but neither was she an absolutely secure insider. In those terrible times of upheaval and movement in the northeastern woodlands, there were no stable and unambiguous identities. It was in that shifting Mohawk context that she would go on to pursue her extraordinary career at Kahnawake as a Christian ascetic and holy woman (Greer 2005: 57).

Kateri Tekakwitha ist Mohawk und Christin. Sie ist nicht einfach ein Kompositum. Die in ihren Biografien geschilderten Entwicklungen zeigen, dass sie anhand von Identitätsmarkern wie Heirat, Leiblichkeit und Gesundheit die beiden Realitäten immer wieder verhandeln musste. Dabei bedingen sich individuelle und kollektive Prozesse gegensei-

tig. Entsprechend finden sich in einem kulturellen Set-up ganz unterschiedliche Szenarien: Indigene, die sich kaum von der christlichen Botschaft beeindrucken lassen, andere, die sich einfach einem vorherrschenden Trend anschließen. Wieder andere, die christliche Elemente aufnehmen oder gar konvertieren, aber unter bestimmten Umständen punktuell Rekurs nehmen auf die überkommene Tradition und wieder andere, wie Kateri und ihre Gefährtinnen, die das Christentum in einer Weise umsetzen, die sie zu christlichen Vorbildern werden lässt (Greer 2005: 110). Demnach war ein Changieren zwischen den Welten möglich und Inhalte wurden je nach Kontext neu verhandelt. Es gab gegenseitige Anleihen und Anknüpfungen. Beispielsweise findet der elaborierte Totenkult bei den Jesuiten Anerkennung – natürlich innerhalb ihrer christlichen Deutungsmuster.¹⁷ Die Homologie des Heiligen musste auch nicht völlig verschwinden, denn für das Christentum in der katholischen Ausprägung des 17. Jahrhunderts mit Transsubstantiationslehre, Heiligenverehrung, Reliquien, Dämonenglaube, Wundern usw. war Transzendenz nicht auf das Jenseits beschränkt. In den Aufzeichnungen der Jesuiten werden diese Kontinuitäten kaum wahrgenommen, da die indigene Lebenswelt in der Hauptsache innerhalb des Rasters *gläubig* und *ungläubig* verhandelt wird. Die Betonung des Kontrasts kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es trotz dieser unterschiedlichen Sichtweisen ein höheres Maß an weltanschaulicher Übereinstimmung zwischen Irokesen und Jesuiten des 17. Jahrhunderts gibt als etwa mit Vertretern einer säkularistischen Aufklärung:

For all the great differences in their respective outlooks, French Jesuits, Iroquois converts, and non-Christian natives would all have seen human affairs as framed within a broader reality that included a sacred side, a sphere populated with other-than-human personalities, supernatural forces, and mysteries (Greer 2005: 105).

Dennoch darf die Entstehung von hybriden Narrativen im Hinblick auf die Rezeption des Christentums nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Missionare mit ihrer Botschaft eine neue Master-Narrative einführten. Die mit der Erlösungsfrage verbundene Vorstellung eines Jenseits als eigentlicher Bestimmung des Menschen bedeutete eine tief greifende Umdeutung für eine Weltdeutung, die auf ontologischer Kontinuität beruht. Auch Ethisierung und Rationalisierung der Lebenswelt sind schwer vereinbar mit einer mythologischen Weltsicht. Und Religion im Sinne von Glaube, der in einem indi-

¹⁷ Vgl. Jean de Brébeuf, "Of the Solemn Feast of the Dead, 1636" (in Greer 2000: 61–69).

viduellen Entscheidungsakt gründet, ist innerhalb eines "sakralen Monismus" insgesamt fremd. Die Betonung der Transzendenz hatte zur Folge, dass spirituelle Kräfte, die in der indigenen Weltsicht manipuliert werden konnten, nun dem Willen eines personalen Gottes unterworfen wurden, dem man sich ergeben soll (Greer 2005: 109f.). In gesellschaftlicher Hinsicht steht die Betonung der Ehelosigkeit emblematisch für die Differenzen in der Weltanschauung. Wie fremd deshalb der christliche Glaube für die Irokesen war, veranschaulichen auch die negativen Reaktionen von Kranken und Sterbenden auf das Angebot der Taufe durch Jesuiten. Sie wird mit dem Hinweis abgelehnt, dass man im von den Christen versprochenen Himmel niemanden kenne und folglich einem auch niemand zu essen geben würde. Das diesseitige Leben lediglich als Durchgangsstadium zu verstehen oder als Ort der Bewährung, wird als beleidigend aufgefasst. Unverständnis ruft umgekehrt auf Seiten der Jesuiten der Wunsch der Indigenen nach einer Verlängerung dieses "miserablen Lebens" hervor.¹⁸

Zwar haben Missionare und Indigene ein gemeinsames "ideologisches" Fundament in der religiösen Wirklichkeitsdeutung, das nicht zu gering anzusetzen ist. Aber im Gegensatz zum Glaubenssystem der Jesuiten gibt es keine Hinweise auf Second-Order-Aussagen in ihrer Kosmvision. Den Missionaren war zwar die Möglichkeit einer innerweltlichen Erfahrung des Heiligen vertraut, allerdings wurden sie beispielsweise im konkreten Fall jesuitischer Exerzitienfrömmigkeit auch dazu angeleitet, zu den eigenen spirituellen Erfahrungen in Abstand zu treten, um sie auf einer theoretischen Ebene zu reflektieren. Jedoch muss man gleich hinzufügen, dass diese Abstraktion weit davon entfernt ist, das spirituelle Erleben insgesamt zu rationalisieren, denn die erfolgreiche Realisierung des Glaubens ist auch in dieser Sicht primär nicht an seine kognitive Durchdringung gebunden. Deshalb darf das Fehlen von äquivalenten Begriffen für theologische Konzepte, wie Trinität, Erbsünde, Erlösung usw. in den indigenen Sprachen, nicht dazu verleiten, auf eine grundsätzlich mangelhafte Vermittlung zu schließen, wie sie durch Greer suggeriert wird (2005: 100).¹⁹ Ohne Zweifel stellte die sprachliche Verständigung in diesem Kontext eine besondere Herausforderung dar und das Unvermögen, sich im autochthonen Idiom ausreichend verständlich zu machen, wird in den Missionsberich-

ten auch immer wieder thematisiert (Greer 2000: 95).²⁰ Allerdings konnten die Jesuiten sich mit Hilfe von Illustrationen und Geschichten aus der Bibel und Heiligen behelfen und die Verwendung von Erzählungen und Bildern war nicht nur provisorisch. Es handelte sich nicht um eine Simplifizierung für Primitive. Die Jesuiten wussten aufgrund ihrer spirituellen Tradition, dass die Vermittlung von Glaubensinhalten durch visuelle und narrative Medien eine notwendige Ergänzung zur verstandesmäßigen Durchdringung darstellt. Ignatius von Loyola formuliert in der zweiten Annotation zu den Geistlichen Übungen: "Nicht das viele Wissen steigert und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken" (Loyola 1998: GÜ 2).²¹ Außerdem kennt er eine Form der Meditation, die mit Anwendung der Sinne beschrieben wird (GÜ 121–124). Und überhaupt ist der ganze Bereich des Mimetischen, Narrativen, Ritualen und Visuellen in dieser Tradition in die Glaubenskommunikation eingeschlossen (GÜ 355–360).²²

Kateri Tekakwithas extreme Bußpraxis

All diese Facetten der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation müssen in die Überlegungen mit einbezogen werden, wenn wir uns den Phänomenen in der Vita von Kateri annähern, die heute wohl am meisten irritieren: ihre Praktiken der Kasteiung, die von ihren Biografen unter dem Konzept der Buße verortet wurden. Nicht nur die Tatsache, dass Kateri Tekakwitha extreme körperliche Abtötung praktizierte, sondern zusätzlich die Neigung ihrer Biografen, diese Praktiken als heroischen Ausdruck ihres christlichen Glaubens mit Bewunderung zu überliefern, ist auch für heutige Katholiken verstörend. Das Spektrum der Praktiken wie Selbstgeißelung, Isolation, Sich-großer-Kälte-Aussetzen, Fasten, Selbstverbrennungen, Auf-Dornen-Schlafen zeigt, dass christlich motivierte Buße mit irokesischer Abtötung vermischt wurde, denn extreme Kälte und Feuer als Mittel zur Abtötung waren im christlichen Kontext fremd. Hingegen war es auch unter den Nichtchristen nicht unge-

20 Von Jean de Brébeuf wird gesagt, dass er Huron und einige andere Dialekte ganz gut beherrschte. Allerdings wird in seinen Überlegungen zur Sprache der Huronen auch deutlich, wie schwierig es war, die christlichen Konzepte befriedigend zu übersetzen (Greer 2000: 38).

21 Die Geistlichen Übungen (GÜ) sind durchgehend nummeriert. Ich zitiere nach der Übersetzung von Peter Knauer (Loyola 1998).

22 Vgl. "Für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen, sollen die folgenden Regeln eingehalten werden" (Loyola 1998).

18 Vgl. François Le Mercier, "The Help We Have Given to the Sick of Our Village, 1637" (in Greer 2000: 81).

19 Vgl. Jean de Brébeuf, "Of the Language of the Hurons, 1636" (in Greer 2000: 39).

wöhnlich, beispielsweise im Winter Löcher in den zugefrorenen Fluss zu schlagen und darin zu tauchen (Greer 2005: 118). Wir haben es entsprechend mit kulturell-religiösen Borderline-Phänomenen zu tun. Darüber hinaus liegt über die selbst zugefügten Verbrennungen eine Nähe zu den Foltertechniken der Irokesen nahe, die an Gefangenen mit Feuer durchgeführt wurden. Das stoische Aushalten der Schmerzen wurde nicht nur von Kriegern, sondern auch von Frauen und Kindern trainiert, die gleichermaßen von der Folter im Kriegsfall betroffen sein konnten. Umgekehrt waren Frauen und Kinder auch an der Ausführung der Folter beteiligt. Der Bericht von Jérôme Lalemant, "How Father Isaac Joques Was Taken by the Iroquois, and What He Suffered on His First Entrance into Their Country" von 1647 schildert anschaulich die Folterpraktiken (in Greer 2000: 157–171). Es ist längst nicht so, dass kämpferische Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen nur die Krieger betroffen hätten. Es geht im Grunde um die Auslöschung der feindlichen Ethnie: Siedlungen werden überfallen und niedergebrannt, Alte, Kranke und Kinder verbrannt, Frauen und Männer verschleppt und getötete Krieger werden skalpiert.²³ Selbst wenn man eine gewisses Maß an Übertreibung ansetzt, aufgrund der Tendenz das Leben der nichtchristianisierten Eingeborenen als "barbarisch" darzustellen, um den günstigen Einfluss des Christentums hervorzuheben, so ist dennoch nicht davon auszugehen, dass es sich um Erfindungen handelt. Dass es sich bei den Abtötungstechniken nicht einfach um Mutproben oder Kampfausbildung handelte, darauf weist auch der Umstand hin, dass diese Art der Folter im Zusammenhang der sogenannten Adoption von Gefangenen stehen konnte. Wenn es zu größeren Ausfällen in einer Ethnie beispielsweise aufgrund einer Epidemie kam, so drängten vor allem die "Klanmütter" darauf, dass durch Beutezüge das Kontingent wieder aufgefüllt wurde. In erster Linie ging es um eine Art Wiederherstellung des spirituellen Gleichgewichts durch die "Adoption" von Mitgliedern einer befeindeten Ethnie, indem das Pneuma von getöteten feindlichen Kriegern oder Gefangenen integriert wurden. Diese Überfälle auf andere benachbarte Ethnien waren von systematischer Folterung und Hinrichtungen begleitet und dienten der "Wiedergutmachung" im Sinne einer Wiederherstellung. In erster Linie war es die erste Frau einer Langhausgemeinschaft, die das Maß für die Genugtuung festlegte. Es scheint, als musste das Selbst derjenigen,

die ausersehen wurden, ausgelöscht werden, um in den neuen Verband aufgenommen werden zu können. Die notwendigen identitätsverändernden Prozesse wurden somit durch somatische Operationen bewerkstelligt. War jedoch die Adoption vollzogen, dann galten die auf diese Weise hinzugewonnenen als vollwertige Mitglieder des Verbands. Dabei muss veranschlagt werden, dass Identität nicht an die individuelle Person gebunden aufgefasst wird, vielmehr begründet sich die Mitgliedschaft durch die Inkorporation des Geistes einer verstorbenen Person. Im Vordergrund steht die Aufrechterhaltung der sozialen Entität, während das individuelle Selbstbewusstsein nachgeordnet ist (Greer 2005: 26 f.). Die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des spirituellen Verwandtschaftsnetzwerks durch Adoption wurde sicher durch die im Zuge kolonialer Invasion eingeschleppten Krankheiten akut, aber nicht erst in dieser Zeit entwickelt. Was jedoch hier in der Hauptsache festgehalten werden soll, ist die Möglichkeit einer Identitätsveränderung durch extreme Schmerzerfahrung. Es liegt nahe, dass die Fähigkeit, auf physischer Ebene auf die psycho-spirituelle Verfassung Einfluss zu nehmen, eine gewisse Verbreitung kannte. Das ist insofern wichtig, als sich hier auch das Ideensubstrat für die Bußübungen vermuten lässt, die die indigenen Christen von Kahnawake motivierten.

Um die Kasteiungen richtig einzuordnen, müssen auch die apokalyptischen Zustände in dieser Zeit mit in Betracht gezogen werden. Die Auflösung des Sozialgefüges, Epidemien mit massenhaften Toten, ständige Militärationen, die auch die Zivilbevölkerung tangierten, Hunger, extreme öffentliche Folterpraktiken, Konfrontation mit einer fremden Kultur und Weltdeutung, technische Neuerungen, Migration und Alkoholismus bewirkten eine Atmosphäre der Desorientierung. Vor diesem Hintergrund der ständigen Bedrohung menschlicher Integrität relativieren sich die Maßstäbe, nach denen etwas als "extrem" zu bewerten ist. Alle diese Umstände bilden eine Matrix, die es mit zu bedenken gilt, aber sie erklären noch nicht die Praktiken speziell einer christlichen Konvertitin. Zunächst muss erwähnt werden, dass unter den Christen nicht nur Kateri Tekakwitha sich diesen Übungen gewidmet hat. Es gab mehrere christliche Gruppen in den Missionen, die ein Leben in Buße führen wollten. Greer erwähnt in diesem Zusammenhang das Motiv des "spiritual empowerment". Dahinter verbirgt sich die Vermutung, dass die Indigenen durch die Annahme des christlichen Glaubens eine Teilhabe an der spirituellen Kraft von Nonnen und Priestern erreichen wollten (Greer 2005: 174). Fraglich ist aber, in welcher Weise sich diese spirituelle Kraft bei den geweihten Jungfrauen

23 Vgl. Paul Raqueneau, "Of the Capture of the Villages of the Mission of St. Ignace, in the Month of March of the Year 1649, 1648–1649" (in Greer 2000: 112–118).

und Geistlichen äußerte, so dass es als lohnenswert erachtet wurde, die christlichen Auflagen in Kauf zu nehmen. Die Assoziation von "spiritual power" und Nonnen, die im Hospital Dienst tun, ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht zwingend. Eher trifft sie mit Blick auf die Jesuiten zu, die als Priester auch zentrale kultische Funktionen erfüllten. Aber durch das Zusammenleben in den Missionen konnten den Indianern die menschliche Begrenztheit der Geistlichen nicht entgangen sein. Zudem gab es Fälle von Folter und Hinrichtung, die vor Augen führten, dass es bei der "Power" der Jesuiten keineswegs um übernatürliche Kräfte ging.²⁴ Insgesamt waren die Missionare ja nicht gerade erfolgreich. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, dass ihnen dämonische Zauberkräfte zugesprochen wurden,²⁵ aber in meinen Augen reicht der Wunsch nach Anteilnahme an diesen Kräften nicht, um die Konversion zu einem christlichen Leben zu begründen. In diesem Zusammenhang müssen wir uns mit der Rede von "spiritual power" davor hüten, die religiösen Phänomene axiomatisch auf "schamanistische" Repräsentationen zu reduzieren. Bei allem wünschenswerten Respekt vor Andersheit darf eine Hermeneutik der Differenz nicht dazu führen, religiöse Interaktion prinzipiell auszuklammern. Das Problem der Orientalisierung gilt auch im Westen und zeigt sich dort als Nativismus und Exotismus.

Kasteiung als Zugang zum Heiligen

Allan Greer stellt in diesem Zusammenhang fest, dass das Geschlechterverhältnis nicht zu einer ausschließlichen Interpretation im Sinne der *Power*-Theorie passt. Unter den Christen waren es nämlich hauptsächlich Frauen, die sich den extremen Formen der Mortifikation unterzogen. Deshalb liegt es in seinen Augen nahe, dass religiöse christliche Motive eine zusätzliche Rolle spielten. Er spricht von der Plausibilität der Vorbereitung auf Höllenstrafen und Fegefeuer. Das ist möglich, aber mit Blick auf die Hölle nicht unbedingt einleuchtend, da es sich bei der Hölle nicht um ein Durchgangsstadium handelt, in dem es sich bewähren gilt. Dies trifft schon eher auf das Fegefeuer zu. Allerdings geht es hier nach katholischem Verständnis um das Abbüßen von individuellen Sündenstrafen, aber gerade dieses individuelle Moment steht laut Greer nicht

im Vordergrund (2005: 117). Vieles spricht deshalb dafür, dass es nicht nur um stoische Beherrschung des Körpers zur Vorbereitung auf zukünftige Strafen geht, sondern um die Suche nach spirituellem ekstatischem Erleben im Hier und Jetzt. Da es im irokesischen Verständnis keine strikte Trennung zwischen spiritueller und menschlicher Sphäre gibt, konnten sexuelle Abstinenz, Fasten und körperliche Abtötung sowohl auf profane wie auch auf spirituelle Ziele gerichtet sein. Letztere dürften im Mittelpunkt der Praktiken der Frauen in Kahnawake gestanden haben. Es gilt demnach festzuhalten, dass auch in diesem Zusammenhang Exkursionen in spirituelle Sphären nicht ungewöhnlich waren und dass durch die Manipulation des Körpers das entsprechende Medium geschaffen wurde. Insofern ergeben sich Parallelen zu europäischen Mystikerinnen: "The spiritual/somatic experience of using pain and discomfort to cross the line into sacred ecstasy was an area of commonality linking Indian converts at Kahnawake, nuns in Montreal, and saints in medieval Italy" (Greer 2005: 124).

Nun stellt sich allerdings die Frage, wieso gerade Schmerz und Verzicht diesen Zugang eröffnen. Im Bemühen um eine Antwort begibt sich Greer auf schwieriges theoretisches Terrain. Er weist zu Recht auf die auffallend erotische Komponente hin, die bei der Beschreibung von mystischem Erleben hervorsticht. Doch die freudianische Interpretation, die von einem masochistischen Ausleben verdrängter Sexualität ausgeht, erscheint ihm nicht plausibel genug. Er führt Überlegungen Nietzsches ins Feld, der körperliche Selbstbestrafung im Zusammenhang mit einer Kompensationsstrategie für Schwache und Unterdrückte interpretiert. Durch Transvaluation kann eine Neubewertung von Leiden erfolgen, die es den Marginalisierten erlaubt, einen Ausweg aus der Sinnlosigkeit des Leidens und erlittenen Unrechts zu finden. Schließlich erwähnt Greer noch neuropsychologische Theorien, in denen durch schmerzgenerierende Praktiken liminale Erfahrungen evoziert werden. Neben psychologischen Zugängen können zudem soziologische Konzepte eine Rolle spielen. So kann an einen Zusammenhang zwischen mystischem Erleben und der Eröffnung von Momenten der Freiheit angesichts gesellschaftlicher Zwänge gedacht werden, wenn Unterprivilegierte in einer stark hierarchisch organisierten Kirche aufgrund ihrer mystischen Erfahrungen Anerkennung zuteilwird. Angesichts des die Kirchengeschichte begleitenden Spannungsverhältnisses von Amt und Charisma ist diese Deutung sicher nicht abwegig. Auch Gender- und Machtfragen können nicht ausgeblendet werden, wenn in einer von Männern dominierten Kirche auffallend

24 Paul de Jeunes, "Journal (of a Winter Hunt), 1634" macht deutlich, dass die Jesuiten im Vergleich zu den Indianern in jedem Fall körperlich nicht besonders gut an die Verhältnisse angepasst waren (in Greer 2000: 23–26).

25 Vgl. Francois Le Mercier, "Ossossané Afflicted with the Contagion, 1637" (in Greer 2000: 88).

häufig mystische Tendenzen bei Frauen auftauchen. Selbst die Möglichkeit der Subversion im kolonialen Kontext gilt es zu veranschlagen (Greer 2005: 123 f.). All diese Motive sollen nicht ausgeschlossen werden und sie können sicher Aspekte erhellen, doch schließlich stellt auch Greer die mangelnde Integrationskraft der Erklärungskonzepte fest. Das veranlasst ihn in der Konsequenz, von einer tief gehenden Inkommensurabilität zu sprechen:

In other words, there was far more to their encounter with Christianity than anything that can be measured on a scale of acquiescence and resistance. In the French-Iroquois religious encounter of the seventeenth century, there were obviously great chasms of mutual incomprehension. It was more than just a matter of differing beliefs about creation, the order of the cosmos, the nature of the soul; there was a more basic incommensurability in areas such as the division between the natural and the supernatural, the nature of the human self, the concept of truth (Greer 2005: 124).

Ich stimme Greer zu, dass ein hohes Maß an gegenseitigem Unverständnis zwischen Jesuiten und Irokesen bestand. Deshalb jedoch auf eine Situation der Inkommensurabilität zu schließen, ist in meinen Augen nicht zwingend. Ich behaupte dagegen, dass gerade die Christen von Kahnawake demonstrieren, dass auch eine Kommunikation auf der religiösen Ebene prinzipiell möglich war.

Die ignatianische Exerzienspiritualität als Matrix

Was mir bei Allan Greer gut gefällt, ist seine ethnologische Perspektive nicht nur auf die indigene Bevölkerung, sondern genauso auf die Jesuitenmissionare. Denn, obwohl sie als Franzosen durch ihre "räumliche" kulturelle Nähe zugänglicher erscheinen, darf die geschichtliche Distanz ihrer Vorstellungswelt nicht unterschätzt werden. Entsprechend bemüht er sich darum, das spirituelle Set-up vor allem von Claude Chauchetière zu rekonstruieren. Neben dem familiären Hintergrund präsentiert er den Verlauf der Ausbildung in der Gesellschaft Jesu. Von zentraler Bedeutung ist der Hinweis auf die mystische Ausrichtung der Jesuitenspiritualität im Frankreich des 17. Jahrhunderts im Horizont der nachtridentinischen Reformbewegung in der katholischen Kirche. Das Kernstück dieser Spiritualität sind die Exerziten des Ignatius von Loyola. Die "geistliche Theorie" zur Exerzitenpraxis wird Ende des 17. Jahrhunderts in der ignatianischen mystischen Tradition weiterformuliert (Zas Friz 2012: 121–126). Es handelt sich um eine christo-

zentrische Mystik, d. h. das Sakrale zu dem ein Zugang gesucht wird, bekommt eine Gestalt von Jesus Christus her. Es hat insofern personale Komponenten. Greer verweist auf die Bedeutung der Exerziten in der Ausbildung von Chauchetière, aber er legt sie nicht als Interpretationsmatrix für die Berichte über die spirituelle Entwicklung von Kateri Tekakwitha zugrunde. Entsprechend bleibt es bei einer generellen Rede vom Heiligen und die Dimension des Personalen wird nicht ausreichend beleuchtet. Das verwundert nicht, denn die in vier Wochenabschnitte eingeteilten "Geistlichen Übungen" werden weder in den Schilderungen von Cholonec noch von Chauchetière direkt genannt. Vielmehr scheint es, dass die beiden Jesuiten das anvisierte Ergebnis der Exerzitiendynamik bei Kateri Tekakwitha in vollkommener Weise umgesetzt finden oder finden wollen. Es lassen sich aber Momente in der Beschreibung ihrer geistlichen Entwicklung ausmachen, die mit dem Prozess der Exerziten korrespondieren: Die Exerziten beginnen mit einer Übung, die als "Prinzip und Fundament" bezeichnet wird (GÜ 23²⁶). In ihr wird der Exerzitant mit seiner Geschöpflichkeit konfrontiert. Das Ziel ist die Haltung der positiven Indifferenz, die es ihm erlaubt, zu seinen eigenen spontanen Bedürfnissen und Impulsen in Abstand zu gehen. Im Horizont des Gottesbezugs soll eine Neubestimmung menschlicher Existenz geschehen. Diese Haltung spiegelt sich in der Behauptung der Jesuiten wider, dass Kateri Tekakwitha sich darauf konzentrierte, in allen Angelegenheiten danach zu suchen, was am gottgefälligsten wäre (Cholonec 2002 [1696]: 13). Dazu passt, dass Chauchetière ihre Geduld hervorhebt, mit der sie ihre schwache Gesundheit ertrug und ihre Unzufriedenheit mit einer Fixierung auf materielle Güter (1887 [1695]: 155). Im Kontext der ignatianischen Spiritualität konnte das nur bedeuten, dass sie ihr Leben auf transzendente Ziele ausrichtete, wie es die erste der "Geistlichen Übungen" zum Ziel hat. Entsprechend verliert sie diese Orientierung auch nicht im Alltag, sondern verwirklicht das jesuitische Ideal der Kongruenz von Kontemplation und Aktion und ihre Frömmigkeit besteht nicht

26 "Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung seines Zieles helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, dass der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen ...".

in nutzlosen Übungen, die nur der Eigenliebe dienen (Cholonec 2002 [1696]: 14). Cholonec charakterisiert das Gebet, das Kateri Tekakwitha mit Jesus Christus und Gott pflegte, als intim und ekstatisch. In der christlichen Gotteskonzeption geschieht dies im Heiligen Geist, der das Außenprinzip der Trinität darstellt (Cholonec 2012 [1715]: 31). In der ignatianischen Vorstellung spielt die Kommunikation Gottes mit dem individuellen Menschen, die anhand der Seelenbewegungen erkannt werden kann, eine zentrale Rolle. In den Regeln zur Unterscheidung der Geister legt Ignatius von Loyola dar, wie anhand der inneren Bewegungen Gott mit der Seele eines Menschen korrespondiert (GÜ 313–336²⁷). In dieser Sicht bildet die Fähigkeit zur Affektivität die Grundlage für den spirituellen Dialog. Die zentralen Vokabeln sind ‐Trost‐ und ‐Misstroh‐. Wenn Chauchetière die himmlischen Tröstungen Kateri Tekakwithas erwähnt (1887 [1695]: 154), behauptet er auch, dass sie sich auf diese göttliche Kommunikation verstand. Er geht sogar noch weiter und beansprucht für sie einen direkten Umgang mit Gott, wodurch ihr die Geheimnisse des spirituellen Lebens vermittelt worden seien (1887 [1695]: 102, 121 f.). Das Erfülltsein mit Freude trotz widriger Umstände aufgrund des Glaubens ist ein weiterer Hinweis auf den Trost, der nach ignatianischem Verständnis auf das Wirken des ‐Guten Geistes‐, der von Gott kommt, in der individuellen Seele hinweist (1887 [1695]: 155). Auch Tränen aufgrund von emotionalen Bewegungen sind Kennzeichen dieser Tröstung durch Gott (Cholonec 2012 [1715]: 36 f.; 2002: 14). Die Provokation liegt darin, dass die Jesuiten immer wieder einen unmittelbaren Umgang des Heiligen Geistes mit Kateri Tekakwitha anführen. Er ist ihr Lehrer und eben nicht in erster Linie die Missionare, sondern sie lernen umgekehrt von der ungebildeten ‐Wilden‐ den Weg der Vervollkommnung (Cholonec 2012 [1715]: 49; 2002: 12).

Kateri Tekakwithas Porträtierung als Mystikerin

Da es um inneres spirituelles Erleben und ihre sekundäre Deutung geht, haben wir keine Möglichkeit, die Richtigkeit dieser Interpretation der beiden Missionare zu beweisen. Es kann sich hier lediglich um den Versuch handeln, durch weitere Informationen und die Integration zusätzlicher relevanter As-

pekte ein höheres Maß an Plausibilität zu erreichen. Entscheidend ist, ob sich dadurch die Phänomene ‐dichter‐ erschließen lassen. Dabei gilt es, Reduktionen in jeder Hinsicht zu vermeiden. Weder die Festlegung auf die indigene Herkunft noch die hagiografische Überhöhung ihrer Gestalt treffen den Kern. Bei Kateri Tekakwitha ist deshalb auch von einer hybriden Identität auszugehen, als Resultat der Vermittlung von christlichen und indigenen Vorstellungen in einem multirelationalen Kommunikationsprozess. Sie hat die von den Missionaren in deren Übersetzung gebotenen Inhalte einem weiteren eigenen Übersetzungsprozess innerhalb ihrer Kosmvision unterzogen. Der Hinweis auf Aneignung und Neubestimmung innerhalb des eigenen Kontextes schließt aber nicht aus, dass es dadurch auch zu einer wirklichen Neuorientierung gekommen ist. Die Frage ist, wie diese Kommunikation beschaffen sein musste, damit trotz der Inkompatibilität der Vorstellungswelten Vermittlung möglich war. An der Feststellung von gegenseitigem Unverständnis auf kognitiv-konzeptioneller Ebene lässt sich kaum rütteln. Aber im Rahmen einer integralen Glaubenskommunikation konnten die Jesuiten aufgrund ihrer Exerzienspiritualit t theoretische zugunsten von symbolischen und sinnlichen Aspekten relativieren. Wenn sie behaupten, dass Kateri die *Unio mystica* erreicht hat (Chauchetière 1887 [1695]: 102; Cholonec 2012 [1715]: 57), dann unterstreichen sie den Vorrang der intuitiven Schau gegenüber dem diskursiven Denken in der Begegnung mit dem Heiligen. Die *Unio mystica* beschreibt einen vorübergehenden ‐ekstatischen‐ Zustand der Selbsttranszendierung, der mit der Erfahrung der Auflösung der Ich-Grenzen einhergeht. Das Auftreten des Phänomens zeigt sich innerhalb unterschiedlicher religiöser Konzeptionen und ist auch in nichtreligiösen Bereichen anzutreffen (Sparn 2008: 746). Durch den Vorrang der Ekstase vor der Gnosis tut sich eine Möglichkeit auf, indigene und christliche Wirklichkeit zu verbinden.

Kommunikationsprobleme oder Inkommensurabilität?

Wie bereits festgestellt, waren derartige Phänomene der temporären Veränderung im spirituellen Aggregatzustand auch unter den indigenen Ethnien Nordamerikas bekannt. Da der mystische Weg in der christlichen Spiritualität der damaligen Zeit einen hohen Stellenwert hatte, ergab sich die Möglichkeit eines Br ckenschlags für die Konvertiten. Wenn hier ein gemeinsames ‐religiöses‐ Fundament sichtbar wird, dann lässt das aber noch nicht die Folge-

27 ‐Regeln, um irgendwie die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen, die in der Seele verursacht werden, die guten, um sie anzunehmen, und die bösen, um sie abzuweisen ...‐.

zung zu, es handle sich einfach um christliche Assimilation. Darauf weist die trinitarische Charakterisierung der Erfahrungen Kateris in der Bewertung der Jesuiten hin, denn es ist neben dem Heiligen Geist auch von Christus in der Gotteskonzeption die Rede. Es geht demnach um etwas anderes als eine Begegnung mit dem Numinosen. Das Heilige präsentiert sich in dieser Vorstellung in göttlichen Personen, die in einem relationalen Verhältnis stehen. Dieser Qualifizierung schenkt Greer zu wenig Beachtung. Um Missverständnisse zu vermeiden, weise ich noch einmal darauf hin, dass es nicht um einen direkten Zugang zum Seelenleben Kateris geht, sondern wir bewegen uns rein auf der Ebene der Interpretationen der beiden Jesuiten. Ihre Aussagen deuten aber explizit auf eine spirituelle Beziehung zu Jesus Christus hin, die von intimer Vertrautheit gekennzeichnet ist: Kateri kommuniziert mit ihrem Bräutigam Christus. Es wird ausdrücklich von einer Liebesbeziehung gesprochen, die die Grundlage für die übermenschlichen Anstrengungen in den Bußübungen bildet (Chauchetière 1887 [1695]: 173). Es ist von Hingabe die Rede und von der Befriedigung ihrer Frömmigkeit (1887 [1695]: 80). Entsprechend wird auf den dialogischen Charakter der Beziehung hingewiesen, der wiederum für die Exerzitien des Ignatius von Loyola zentral ist. Dazu gehört es, sich zu erinnern, was Gott für mich getan hat, um dann zu erwägen, was ich im Sinne einer Antwort für ihn tue (Chauchetière 1887 [1695]: 135 f.). Diese als "Kolloquium" bezeichnete Übung soll imaginativ mit dem am Kreuz hängenden Jesus geführt werden (GÜ 53²⁸). Die Kreuzesdevotion Kateri Tekakwithas ist ein wiederkehrendes Thema (Chauchetière 1887 [1695]: 122, 160) und Cholonec hebt ihre Verinnerlichung dieser Frömmigkeit hervor (2012 [1715]: 36 f., 14; 2002 [1696]: 24). Diese Nähe zum Gekreuzigten war anscheinend so bezeichnend, dass sie auch Eingang in die Ikonografie der Heiligen fand (Cholonec 2002 [1696]: 77).²⁹ Zu dieser Schau der Dinge passt, dass Cholonec die Bußübungen Kateris als Mitleiden (*compassio*) mit Jesus Christus verstand (Cholonec 2002 [1696]: 54). Folgen wir diesem Duktus, dann eröffnet sich der Zugang zum Sakralen in diesem Kontext durch die Nachahmung des Lebens Jesu.

28 "Indem man sich Christus unseren Herrn vorstellt, vor einem und ans Kreuz geheftet, ein Gespräch halten: Wie er als Schöpfer gekommen ist, Mensch zu werden, und von ewigem Leben zu zeitlichem Tod, und so für meine Sünden zu sterben." Und Nr. 54: "Das Gespräch wird gehalten, indem man eigentlich spricht, so wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn ...".

29 Chauchetière hat nach dem Tod Kateris Zeichnungen von ihr angefertigt und 1696 ein Porträt in Öl.

Entsprechend wird Kateri Tekakwitha von den Jesuiten dazu angeleitet, ihr Leiden im Kontext des Kreuzes des Herrn zu deuten (Chauchetière 1887 [1695]: 56). Leid wird durch diesen Diskurs mit positivem Sinn erfüllt. Im ersten Moment entspricht diese Sichtweise der Idee der Transvaluation von Leid in der Deutung Nietzsches. Allerdings muss die Besonderheit der christlichen Vorstellung mit in Betracht gezogen werden. Kateri Tekakwitha ahmt Christus nach. Das heißt es geht nicht um einen Marginalisierten, der durch die religiöse Deutung seines Leidenschicksals seinem Leben doch noch irgendwie Sinn abgewinnen will, sondern es geht um den "Sohn Gottes", der sich seiner Macht entäußert. Innerhalb dieses Rahmens identifiziert sich Kateri Tekakwitha mit dem Leben Jesu, das in den geistlichen Übungen der Jesuiten schon durch die Menschwerdung als Kenosis verstanden wird, da er (Jesus) "in höchster Armut geboren ... am Ende so vieler Mühen in Hunger, in Durst, in Hitze und in Kälte, in Beleidigungen und Anfeindungen am Kreuz (stirbt)". Diese Bewegung von oben nach unten soll die Übende verinnerlichen: "und dies all für mich" (GÜ 116). Bezeichnenderweise beinhaltet dieser dritte Punkt von der Betrachtung der Geburt Jesu alle Elemente aus dem Mortifikationsrepertoire der Christen von Kahnawake – inklusive Hitze und Kälte. Spätestens durch Passion und Kreuzigung rückt auch der körperliche Schmerz in den Mittelpunkt. Entsprechend formuliert Ignatius von Loyola in der Übungsanleitung für die Betrachtung der Menschwerdung, dass der Exerzitant darum bitten soll, "Schmerz mit dem schmerz erfüllten Christus, Zerbrochenheit mit dem zerbrochenen Christus, Tränen, innere Qual über die so große Qual, die Christus für mich erduldet hat" zu empfinden (GÜ 203). Vor diesem Hintergrund versteht es sich von selbst, dass zur Deutung der Bußübungen "Höllenangst" mehr als zu kurz greift. Das Thema Buße ist zwar ein ständig wiederkehrendes Motiv in der spirituellen Praxis Kateri Tekakwithas. Allerdings wird es durch Chauchetière und Cholonec in einer besonderen Weise charakterisiert. Sie interpretieren das Tun als *Imitatio Christi*. So wie Jesus für die Menschen gelitten hat, so will auch sie es ihm gleichtun. Entsprechend attestieren die beiden Jesuiten Kateri Tekakwitha eine aktuelle Christusbeziehung und betonen die Innerlichkeit der Begegnung. Sie will zwar auch Buße tun, um der Hölle zu entkommen, aber nach Cholonec besteht ihre Motivation darin, die Erfahrung des aus Liebe gekreuzigten Gottes in sich wachzurufen (2012 [1715]: 37). Ausdrücklich spricht Chauchetière von der Nachfolge des Herrn in der Armut (1887 [1695]: 124). Und es folgen weitere Beispiele für konkrete

Nachahmung und Mitleiden: Sei es, dass sie ihre Sünden mit den Kreuzesnägeln identifiziert oder auf Dornen schläft, um die Passion nachzuvollziehen (Chauchetière 1887 [1695]: 133, 136). Die personal-erotische Komponente zeigt, dass es hier um einen Zugang geht, der nicht auf äußerliche Nachahmung und kognitives Verstehen beschränkt bleibt. Das Ziel ist die innere Erkenntnis (*intima cognitio*) Jesu Christi, wie sie der Übende in den Exerzitien bei der Betrachtung über die Menschwerdung erbeten soll, um Christus mehr zu lieben (GÜ 104³⁰). Cholonec bringt die Sache mit dem klassischen Motiv der Brautschaft auf den Punkt. Die christliche Seele wird in dieser mystischen Schau der Wirklichkeit als Braut für den Bräutigam Christus vorgestellt (Cholonec 2012 [1715]: 49; 2002 [1696]: 17). Entsprechend wird das Gebet nicht einfach als Rezitation von Texten oder Invokation verstanden, sondern als intimes Gespräch mit dem Bräutigam, Kontemplation seiner Liebe und meditatives Verweilen in seiner Gegenwart (Cholonec 2012 [1715]: 31, 57; 2002 [1696]: 19). Die Braut-Metapher ist nicht zufällig. Sie beschreibt ein personales Geschehen mit deutlich erotischen Konnotationen. Die vollkommene Konzentration auf das Einswerden mit dem Heiligen kommt durch die Rede von Jungfräulichkeit zum Ausdruck (Cholonec 2002 [1696]: 1, 24, 36, 47 u. v. a.). Sie verlangt ein Leben in Enthaltbarkeit und die Verwirklichung von Tugenden (Cholonec 2002 [1696]: 4, 20–22). Ob Kateri sich jemals als Braut Christi bezeichnet hat, sei dahingestellt, wichtig ist, was dadurch in der Deutung der Jesuiten zur Aussage kommt: Für Kateri Tekakwitha war eine personale Beziehung zu Jesus Christus Grundlage ihres spirituellen Lebens. Innerhalb einer mystischen Spiritualität ist das eine besondere Auszeichnung. Ignatius von Loyola benennt zwei Grundzüge christlicher Frömmigkeit. In den Exerzitien unterscheidet er zwischen Menschen, die in einem knechtischen Verhältnis, und anderen, die in einem Sohnesverhältnis zu Gott stehen (GÜ 370). Wenn Cholonec schreibt, dass es der Gemeinschaft von christlichen Frauen in Kahnawake nicht nur um gehorsame Erfüllung der göttlichen Gebote ging, um göttlicher Strafe zu entkommen, sondern um die Verwirklichung der evangelischen Räte – Ehelosigkeit, Gehorsam und Armut – dann will er nahelegen, dass es sich nicht um “Hörige” handelt, die aus Furcht vor Strafe fromm sind (Cholonec 2002 [1696]: 11). Die Räte, die sich als Leitlinien der Nachfolge Christi aus dem Evangelium erschließen

lassen, zeichnen die Menschen aus, die mit Blick auf ihren Meister Perfektion anstreben. Diese Vollkommenheit in der Nachfolge wird für Kateri ausdrücklich bestätigt. Sie pflegte nicht nur ein “freundschaftliches” Verhältnis zu Christus, sondern ein “bräutliches”. Über die Vertrautheit mit Christus hinaus kannte sie in dieser Sicht die Erfahrung der Einung (Cholonec 2002 [1696]: 14, 49). Die personale Gottesbegegnung – vermittelt durch die Nachfolge Jesu – ist das Fundament der ignatianischen Spiritualität und bildet die Matrix zur Einordnung von Kateri Tekakwithas spirituellen Entwicklungen. In diese Sichtweise fügt sich auch die von den Jesuiten erwähnte Verehrung der Heiligen Jungfrau ein. Gemeint ist Maria, die Mutter Jesu. Kateri Tekakwitha folgt nicht nur Jesus nach, sondern imitiert auch Maria, die aufgrund der Anteilnahme am Schicksal ihres Sohnes auch als “Schmerzensmutter” bekannt ist. Entsprechend ist die “zärtliche Verehrung” mit Kasteiungen verbunden, so dass Kateri den Rosenkranz betet, während sie barfuß durch den hüfthohen Schnee wadet (Chauchetière 1887 [1695]: 140 f.). Selbstverständlich muss die Jungfrau Maria immer wieder als Modell für Kateri Tekakwithas Jungfräulichkeit genannt werden (Cholonec 2002 [1696]: 55). Maria steht in katholischer Tradition ebenfalls in bräutlicher Beziehung zu Gott. Sie wird als Braut des Heiligen Geistes bezeichnet, weil sie offen ist für die Kommunikation mit Gott und bereit, an seinen Plänen mitzuwirken. Natürlich stellt sich mit dieser Lesart die Frage, wie viel Cholonec und Chauchetière in die Ereignisse, die sie über Kateri Tekakwitha berichten, von ihrer eigenen spirituellen Schulung hineingelesen haben. Vieles klingt in der Tat wie die ideale Verlaufskurve einer spirituellen Karriere mit einem speziellen Akzent auf der Vermittlung einer ignatianischen Exerzitienspiritualität. Pierre Cholonec gebraucht das Motiv der geistlichen Brautschaft und der Jungfräulichkeit inflationär und viele Formulierungen verraten die spirituelle Pädagogik. Dennoch ist nicht ausgeschlossen, dass er mit der Chiffre der Braut den Kern von Kateri Tekakwithas Beziehung zum Heiligen trifft. Die Jesuiten changieren auch hier zwischen verschiedenen Genres. Wenn man jedoch die autobiografischen Notizen zu Beginn von Chauchetières Bericht berücksichtigt, dann passen die dort thematisierten Zweifel offensichtlich nicht zu einer rein hagiografischen Beschreibung im Dienst der frommen Erziehung (Chauchetière 1887 [1695]: 9 f.). Sie erklären sich durch eine Haltung der kritischen Distanz gegenüber den eigenen frommen Impulsen, wie sie in den bereits erwähnten Regeln zur Unterscheidung der Geister als Instrumentarium der Bewertung spiritueller Prozesse zum Ausdruck kom-

30 “Das erbitten, was ich will. Hier wird dies sein: Innere Erkenntnis des Herrn erbitten, der für mich Mensch geworden ist, damit ich mehr ihn liebe und ihm nachfolge”.

men. Chauchetière weiß um die Anfälligkeit für Selbsttäuschung, gerade wenn es um persönliche Erlebnisse und emotionale Aspekte geht. Nicht alles, was fromm erscheint, ist per se schon auf Gott zugeordnet, sondern kann vom ‐Lichtengel‐ stammen, der unter dem Anschein des Guten zu Entscheidungen verführt, die nicht dem Willen Gottes entsprechen (GÜ 332). Neben seinen eigenen Zweifeln erwähnt er zudem das Misstrauen der ‐Franzosen‐ gegenüber der Behauptung eines genuinen christlichen Glaubens unter den Indigenen und – was noch schwerer wiegt – seines Ordensoberen (Chauchetière 1887 [1695]: 10). Diese ‐Bekenntnisse‐ sprechen für ein hohes Maß an Authentizität, denn die Grundaussage der Texte bedeutete in der Tat eine Provokation und theologische Herausforderung: Eine Indianerin ohne Bildung verwirklicht in einer unzivilisierten Umgebung die Ideale der ignatianischen Spiritualität und erreicht die höchste Stufe mystischer Einung. Diese ungeschützte und gewagte Aussage macht es unwahrscheinlich, dass die Jesuiten dieses Risiko eingingen, nur um in Kateri Tekakwitha eine Projektionsfläche für ihre Exerziertenpädagogik oder christliche Tugendlehre zu erhalten. Selbstverständlich können daneben noch weitere auch nichtspirituelle Motive zur Klärung der Situation veranschlagt werden. Angesichts der apokalyptischen Zustände kann eine Botschaft, die Aussicht auf eine bessere Zukunft im Jenseits bot und das aktuelle Leid als vorübergehenden Zustand mit einer transformierenden Funktion deutet, durchaus attraktiv sein. Allerdings haben wir bereits erfahren, dass diese Vertröstungslogik bei den Indianern nicht sonderlich erfolgreich war. In eine ähnliche Richtung weist das Motiv der Kompensation. Wir müssen nicht ausklammern, dass Kateri Tekakwitha eventuell eine gewisse Disposition zur Ehelosigkeit hatte: Sie war von schwacher Gesundheit und durch die Pockennarben im Gesicht entstellt (Glancy 2009).³¹ Schließlich kann auch die Frustration der Missionare veranschlagt werden, die nicht gerade überwältigenden Erfolg verzeichnen konnten. Unter diesen Umständen jemanden zu finden, der nicht nur konvertiert, weil er oder sie sich einen Vorteil erhofft, sondern sich dazu eifrig in der Frömmigkeit lebendigen Glauben im Sinne konkreter Nachfolge und in Konformität der mystischen Religiosität zeigte, wurde wahrscheinlich als sehr erbaulich wahrgenommen. Es ist nachvollziehbar, dass diesem Ereignis dann ein besonderer Vorrang einge-

räumt wird. Diese Motive mögen die eine oder andere Facette der Phänomene in Kahnawake erhellten, sie reichen aber weder in ihrer Kombination und schon gar nicht einzeln für sich genommen, um die Komplexität der Situation ausreichend zu erschließen.

Symbolische interreligiöse Kommunikation

Wenn wir die zentralen Momente der Diskussion festhalten, ergibt sich Folgendes: Im Bewusstsein, dass es sich in Kahnawake um einen mehrdimensionalen interkulturellen und interreligiösen Kommunikationsprozess handelt, kann eine Kontinuität zwischen indigenen Abtötungspraktiken und christlicher Bußpraxis ausgemacht werden. In beiden Fällen wird ein Zugang zum Heiligen eröffnet, der jedoch durch Kateri Tekakwithas Porträtierung als christliche Mystikerin vor dem Hintergrund der ignatianischen Spiritualität durch personale Qualität ausgezeichnet ist. Die Frage ist nun, ob das von den Jesuiten aufgestellte Programm abzüglich aller Zugeständnisse an die Hagiografie im indigenen Kontext überhaupt anschlussfähig war. Dazu gilt es, die Möglichkeit von positiver Kommunikation auf religiöser Ebene trotz des gegenseitigen Unverständnisses plausibel zu machen. Zu diesem Zweck kehre ich zur zentralen Bedeutung der erwähnten mimetischen und narrativen Momente im christlichen Glaubensvollzug zurück. Es ist richtig, dass diese Vermittlungsweisen einerseits mangels einer gemeinsamen theoretischen Grundlage zur Anwendung kamen, andererseits muss auch der narrative Charakter der christlichen Offenbarung beachtet werden. Darüber hinaus ist der Katholizismus ohne Rituale und Bilder nicht vorstellbar. Daran schließt die Überzeugung der Jesuiten an, dass die christliche Gottesbeziehung nicht nur nicht auf Kognitivität beschränkt ist, sondern sogar auf Mimetik und Narrativität angewiesen ist. Die ignatianischen Exerziten beruhen auf der Fähigkeit zur Imagination, Wahrnehmung der inneren Bewegungen und der Anwendung der Sinne, um einen intuitiven Zugang zu eröffnen. Für die Jesuiten und die Mystiker des 17. Jahrhunderts war das keine mindere Form der Gotteserkenntnis, sondern der genuine Weg für die angestrebte personale Beziehung. Durch Bilder, Erzählungen und Rituale geschieht Begegnung mit der vorgestellten Wirklichkeit des Glaubens, auf die nachahmend geantwortet werden soll. Die Missionare versorgten die Christen in Kahnawake nicht nur mit Illustrationen von Himmel, Hölle und Fegefeuer, sondern auch mit den Erzählungen und Bildern zum Alten Testament, dem Leben Jesu und der

31 Diane Glancy lässt Kateri Tekakwitha die Ereignisse selbst erzählen. Dabei geht es nicht um die Frage nach einem besseren Zugang zum eigentlichen Leben Kateris durch intuitive Deutung, sondern um den Perspektivenwechsel.

Heiligen. Für viele der biblischen Texte ist Resonanz innerhalb einer oralen Kultur nicht ausgeschlossen. In diese Richtung weist auch das Rosenkranzgebet, das die Jesuiten in den Missionen verbreiteten. Im Mittelpunkt dieser meditativen Gebetsweise steht die Betrachtung des Lebens Jesu mit dem Ziel der selbstreferentiellen Besinnung und Aktualisierung. Die Beschreibungen der Jesuiten gehen davon aus, dass auf diese vorgestellte Glaubenswirklichkeit trotz enormer kultureller Unterschiede responsive Bewegungen auf der symbolischen Ebene möglich waren. In ähnlicher Weise eröffnen kultisch-rituelle Vollzüge einen integralen Zugang. Die Eucharistie stellt einen Ort der mimetischen Aneignung von Inhalten dar. Insbesondere das katholische Eucharistieverständnis betont die aktuelle Realisierung der Gegenwart des Heiligen im rituellen Vollzug. Das Ritual kulminiert in der Konsumation der eucharistischen Gaben, die als Kommunion bezeichnet wird und wiederum die Möglichkeit zur relationalen Begegnung bietet. Entsprechend wird Kateris Kommunionempfang nicht als apotropäischer Ritus, sondern als wirkliches Begegnungsgeschehen geschildert (Chauchetière 1887 [1695]: 137 f.; Cholonec 2002 [1696]: 55). Der häufige Kommunionempfang, der für Kateri Tekakwitha angeführt wird, ist im 17. Jahrhundert ungewöhnlich. Es könnte sich auch um einen Reflex des Streits in Europa über die Häufigkeit des Kommunionempfangs handeln (Bleienstein 1953: 171–173).³² Dazu passt, dass die spirituelle Kommunion in dem Zusammenhang erwähnt wird (Chauchetière 1887 [1695]: 115). Dabei erwähnt Chauchetière ausdrücklich den Wunsch Kateri Tekakwithas nach dem Zusammensein mit “unserem Herrn” in der eucharistischen Kommunion (1887 [1695]: 137). Auch wenn hier wiederum Abstriche mit Blick auf idealisierende Schilderungen gemacht werden müssen, so ist es doch möglich, dass die christlichen Konvertiten aufgrund ihrer homologen Wirklichkeitsdeutung die Eucharistie nicht nur als “Fetisch” auffassten, sondern als kultische Konkretion der christlichen Botschaft, zu der sich verhalten werden kann. Die Praxis der eucharistischen Anbetung unterstreicht die Bedeutung des Mimetischen in der rituellen Umsetzung, denn dabei geht es um die erlebbare Vergewärtigung des Heiligen und nicht um eine Reflexion über die Transsubstantiationslehre. Innerhalb dieser Koordinaten kann eine gelungene Kommunikation der christlichen Gotteserfahrung auch ohne detailreiche Kenntnis der dogmatischen Lehre ein

hohes Maß an Plausibilität beanspruchen. Die Annahme einer prinzipiellen Kommensurabilität wird durch ein weiteres Detail in den Abfassungen der Jesuiten unterstützt. Sie berichten an mehreren Stellen über den Eifer, den einige der indigenen Christen in der Verbreitung und Vermittlung des christlichen Glaubens zeigten. Die Konvertiten waren nicht nur passive Empfänger, sondern nahmen aktiv an der Verkündigung teil. Die Missionare zögern nicht, sie als “Apostel” zu bezeichnen (Chauchetière 1887 [1695]: 75). Einige dieser “Katechisten” werden mit biografischen Angaben genannt (Chauchetière 1887 [1695]: 59, 100, 80). Außerdem wird beschrieben, wie sie die christliche Botschaft narrativ und visuell umsetzten (Chauchetière 1887 [1695]: 146). Es ist kaum vorstellbar, dass die Jesuiten, auch wenn man eine Verklärung und Idealisierung der Dinge mit ansetzt, von Indigenen als “Apostel” gesprochen hätten, wenn sie in deren missionarischem Wirken nicht auch nur ansatzhaft ihre eigene Botschaft wiedererkannt hätten. Weit davon entfernt, Äußerungen heutiger indigener Katholiken als hermeneutischen Schlüssel für eine Gestalt des 17. Jahrhunderts heranziehen zu wollen, möchte ich schließlich ein Falblatt der “Tekakwitha Conference” erwähnen, das die angeblich letzten Worte von Kateri Tekakwitha zitiert: “Jesus konoronkwa – Jesus, I love you”. Interessanterweise ist es genau die skizzierte personale Dimension, die für die Charakterisierung von Kateri Tekakwithas Beziehung zum Heiligen in den Mittelpunkt gestellt wird. Sie scheint demnach auch für das heutige Selbstverständnis von katholischen Indigenen bedeutend zu sein, denn die “Tekakwitha Conference” versteht sich immerhin als “voice, presence, and identity of Native American Catholics under the protection of Kateri Tekakwitha”.³³ Außerdem ist mir in diesem Zusammenhang wieder eingefallen, dass Sr. Kateri Mitchell im National Center immer wieder von Kateri Tekakwitha als Mystikerin gesprochen hat.³⁴ Es mag sein, dass ich diese Aspekte nun auch in ihren Biografien wiederentdecken wollte. Es könnte aber auch sein, dass damit der Nerv der interkulturellen Kommunikation

³² Im 17. Jh. streiten Idealisten, Realisten und Rigoristen über die Frage der Häufigkeit des Kommunionempfangs. Die Jesuiten vertraten in der Regel eine realistische Position.

³³ Vgl. Informationsbroschüre “Tekakwitha Conference”, National Center, Great Falls 2012. Die Zeichnung auf dem Titelblatt stellt Kateri Tekakwitha mit einem Heiligenschein dar, in den die Umrisse eines Adlers eingefügt sind und in den Falten ihres Umhangs sind die Gesichter von Indianern erkennbar. Sr. Kateri Mitchell wies darauf hin, dass die Darstellung die Geistbegabung und die Verbundenheit Kateris mit ihren Leuten zum Ausdruck bringt. Der Künstler ist Gus Antone, Tohono O’odham Nation / Arizona (vgl. Abb. 2).

³⁴ Dabei verwies sie zudem auf eine Darstellung durch den Blackfoot-Künstler King Kuka, die in ihren Augen die mystische Begabung Kateri Tekakwithas besonders gut zum Ausdruck bringt (vgl. Abb. 3).

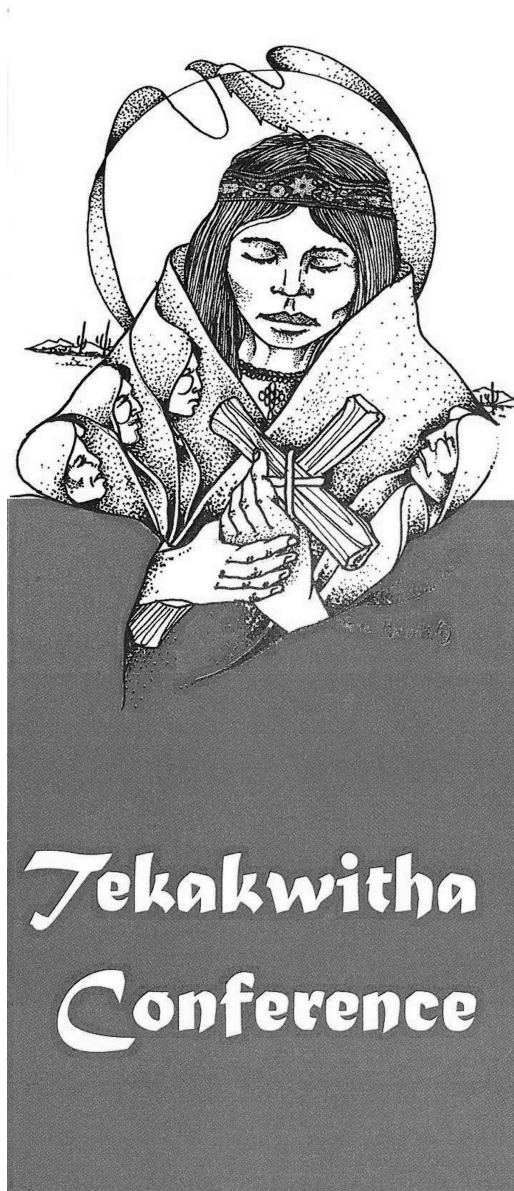


Abb. 2: Zeichnung auf dem Titelblatt der Informationsbroschüre zur "Tekakwitha Conference" (National Center, Great Falls 2012), gefertigt von dem Künstler Gus Antone, Tohono O'odham Nation / Arizona.

berührt wird. Wie gesagt, letztlich entscheidet die Plausibilität der vorgebrachten Argumente.

Buße für Andere?

Schließlich muss noch ein Paradox in den Darstellungen von Chauchetière und Cholonec geklärt werden. Sie werden nicht müde, die Vollkommenheit und die persönliche Unschuld Kateri Tekakwithas zu schildern (Cholonec 2002 [1696]: 7, 16).

Demnach stellt sich die Frage, wie diese Beschreibung mit ihren harschen Bußübungen in Einklang zu bringen ist. Die Lösung, die die Jesuitenmissionare anbieten, lautet, dass sie die Abtötung nicht für sich selbst, sondern expiatorisch für die Angehörigen ihrer Ethnie auf sich nimmt (Chauchetière 1887 [1695]: 112). Auch hierin begegnet uns zunächst ein bekanntes Schema christlicher Frömmigkeit: Stellvertretende Sühne ist dem katholischen Denken des 17. Jahrhunderts nicht fremd und so ist auch in diesem Punkt damit zu rechnen, dass die Jesuiten ein weiteres Frömmigkeitsmotiv in den hagiografischen Texten mit Blick auf eine europäische Zielgruppe untergebracht haben. Damit ist auch ausgesagt, dass der katholischen Spiritualität ein ausschließlich individualistisch aufgefasstes Schuldverständnis fremd ist. Auch wenn in der barocken Frömmigkeit das "Ich" und die personale Beziehung in den Mittelpunkt rückt, so mündet die Entwicklung dennoch nicht in einen Individualismus. Ohne die Unterschiede nivellieren zu wollen, lässt sich behaupten, dass der Vorrang des Kollektiven in der sozialen Verfassung der Irokesen mehr an dieser Vorstellungswelt partizipiert als eine heutige individualistisch ausgelegte Schau der Dinge. Insgesamt waren individuelles und soziales Wohlergehen bei den Irokesen von der Idee der Ausgewogenheit und des Ausgleichs bestimmt (Greer 2005: 11). Die enorme Bedeutung von Wiedergutmachung lässt sich im Zusammenhang mit der "Adoption von Gefangenen" erahnen. Nicht nur der numerische Ausgleich, sondern auch der ihnen zugefügte Schmerz diente der Genugtuung. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf den Stellenwert von Träumen. Der Erfüllung der Botschaften aus dem vorbewussten Bereich kam anscheinend höchste Priorität zu, wie eine Anekdote in den Briefen von Jean de Brébeuf anschaulich schildert.³⁵ So wird kein Aufwand gescheut, um die Wünsche einer kranken Person zu erfüllen, auch wenn es die Mobilisierung der gesamten Ethnie bedeuten sollte. Demnach kann durch Verzicht eine aus dem Gleichgewicht geratene Situation wieder ins Lot gebracht werden.³⁶ Darüber hinaus ist eine transzendente Instanz bezeugt, deren Autorität Verträgen Gewicht verleiht, mit der Konsequenz der Bestrafung im Falle des Vertragsbruchs.³⁷ Sünde im Rahmen eines Vertragsbruchs zu

35 Vgl. Jean de Brébeuf, "That the Hurons Recognize Some Divinity; of Their Superstitions and of Their Faith in Dreams, 1636" (in Greer 2000: 47).

36 Vgl. Jérôme Lalemant, "Satisfying the Soul's Desires, 1639" (in Greer 2000: 75–78).

37 Vgl. Jean de Brébeuf, "That the Hurons Recognize Some Divinity; of Their Superstitions and of Their Faith in Dreams, 1636" (in Greer 2000: 47).



Abb. 3: Darstellung Kateri Tekakwithas durch den Blackfeet-Künstler King Kuka (© Tekakwitha Conference National Center).

verstehen, ist auch dem Christentum nicht fremd. In dieser Hinsicht ist der Gedanke nicht abwegig, dass die Christen von Kahnawake diese Solidarität mit ihrer Ethnie auf den Aspekt des Schuldausgleichs im Zusammenhang mit christlichen Jenseitsvorstellungen ausgeweitet haben. Das heißt die Idee der stellvertretenden Wiedergutmachung hat nicht erst durch das Christentum in das indigene Denken Eingang gefunden. Es wurde jedoch in der Begegnung mit dem christlichen Glauben, der den Kreuzestod Jesu als zentrales Erlösungsereignis auch expiatorisch deutete, in einen neuen Kontext gestellt. Auch mit Blick auf diese Frage gilt, dass nicht vorschnell Parallelen behauptet werden können. Vor allem muss die theologische Einordnung beachtet

werden, aber zumindest Anknüpfungspunkte lassen sich feststellen.

Ausblick

Nach all diesen Erwägungen bestätigt sich eine Hermeneutik der faktualen Erzählung für die Texte der beiden Jesuiten. Sie wollen in hagiografischer Absicht christliche Tugenden und ignatianische Spiritualität bewerben. Die empirische Grundlage ihrer Erfahrung korreliert dabei mit den Motiven christlicher Mystik und ihrer Realisierung durch Kateri Tekakwitha und ihre Gefährtinnen. Dabei sind die Christen von Kahnawake nicht nur Empfänger von

unentschlüsselbaren Kodes. Sie dechiffrieren die Botschaft aber durch Kombinationen, die ihrem Kontext entsprechen. Diese dialogische Kommunikation spielt sich hauptsächlich auf der symbolischen Ebene ab. Indigene Ekstasetechniken eröffnen außerdem einen Zugang zum Heiligen in der Gestalt der personalen Gotteskonzeption innerhalb einer christlichen Leidens- und Liebesmystik. Diese Prozesse setzen eine Realisierung des "Ich" jenseits isolierter Individualität voraus. Es geht nicht um Autonomie, sondern um Relationalität. Die Mystikerin erkennt sich als Gegenüber des Heiligen und erfährt ihr Leben zugleich als partizipierend an der göttlichen Realität. Entsprechend korrespondiert die mystische Erfahrung mit der kosmischen indigenen Vision der Wirklichkeit, die durch sakrale Homologie gekennzeichnet ist. Da die christliche Spiritualität "inkarnatorisch" angelegt ist, ist ihr die Korporalität "schamanistischer" Traditionen nicht fremd. Neben Transzendenz und Selbstreferentialität gibt es eine dritte soziale Dimension der christlichen Konzeption des Heiligen, die bezeichnenderweise ebenfalls durch die Metapher des Leibes eingeholt wird: Die Gemeinschaft der Christen versteht sich als "Leib Christi". Das heißt das Heilige manifestiert sich auch in kollektiver Hinsicht. Aktionen der Solidarität und die stellvertretende Bußpraxis, wie sie von Kateri Tekakwitha und ihren Gefährtinnen berichtet werden, weisen auf diesen Aspekt. Im Unterschied zur bisherigen kollektiven Identität der indigenen Ethnie wird die Zugehörigkeit nun aber durch den Transzendenzbezug relativiert. Für den Zugang zum Heiligen ist der Faktor der Abstammung nicht mehr entscheidend. Das bedeutet, dass die mystisch-christliche Spiritualität offensichtlich anschlussfähig war und die lokale religiös-kulturelle Realität nicht nur äußerlich adaptierte. Die indigenen Christen in Kahnawake gehen nicht synkretistisch sondern inklusivistisch mit verschiedenen Deutungsangeboten um. Die in den Texten der Jesuiten zum Ausdruck gebrachte Verwunderung kann deshalb auch als Staunen über die Interkulturalität und Transkulturalität des christlichen Glaubens, die ihnen in der Gestalt Kateri Tekakwithas offenbart wurde, gelesen werden. Greer bringt in diesem Zusammenhang die Suche des Missionars nach Selbsttranszendenz mit ins Spiel, die er in der Beschreibung Chauchetières von Kateris Sterben konstatiert (2005: 61). Sein Oszillieren zwischen Zweifel und Faszination angesichts der Rezeption und Realisierung "seines" christlichen Glaubens innerhalb einer völlig fremden Kosmvision führt ihn über seine kulturellen Beschränkungen hinaus. Greer spricht in diesem Zusammenhang von "cultural cross-dressing" (2005: 83). Der Aufbruch in die Mission war

mit der Überschreitung kultureller Grenzen verbunden und birgt insofern auch ein Moment der Transgression in sich. Sie kann in die Krise des Glaubens führen, aber auch darüber hinaus in die Entdeckung seiner Transzendenz. In der Konsequenz bedeutet das, dass der christliche Glaube nicht an kulturelle Grenzen gebunden ist und dennoch niemals kontextlos zu haben ist (Gmainer-Pranzl 2012: 212). Die Erfahrung, dass Menschen innerhalb einer der angestammten Vorstellungswelt völlig verschiedenen Deutung der Wirklichkeit zu einer authentischen Antwort auf die christliche Botschaft fähig sind, eröffnet eine Ahnung von dieser transkulturellen Dimension, die die Tendenz zum kulturellen Partikularismus in der Gestalt eines eurozentrischen Christentums durchbrach. Die Jesuitenmissionare können den extremen Eurozentrismus überwinden, weil sie den Menschen neben seinem Kultur- in einem Gottesbezug erkennen. Die theologische Idee der Verwiesenheit auf Transzendenz wird damit zum Fundament der Kritik an ethnozentrischer Vereinnahmung von Religion. Wenigstens andeuten möchte ich noch, dass die Umsetzung dieser spirituellen Ideen auch konkrete machtpolitische Konsequenzen hatte. Sie führte zu einem Konflikt mit der französischen Kolonialpolitik, die vermittlels der Mission eine Zivilisierung der indigenen Bevölkerung vorsah. Die Anerkennung der Indianer als eigenständige Glaubenssubjekte unabhängig von der kulturellen Assimilation, wie sie in den Darstellungen von Kateri Tekakwithas Leben geschieht, lief diesen Absichten zuwider (Koppedrayner 1993: 292 f.). Die Weise des Vorgehens der Jesuiten in den Missionen unterlief die nationalstaatlichen imperialistischen Bestrebungen und war mit ein Anlass, sie in Europa zu Gegenspielern der Aufklärung zu stilisieren (Dürr 2007: 466). Damit soll die Frage der Machtverhältnisse in den jesuitischen Missionen nicht verklärt werden, denn das Vorgehen der Jesuiten war deshalb nicht grundsätzlich frei von paternalistischen, eurozentristischen und repressiven Zügen (González 2011: 15, Fn. 24). Aber es soll auch nicht aus den Augen verloren werden, dass die liminalen Erfahrungen der Mission innerhalb ihrer Spiritualität ausreichend Raum fanden, um eine neue Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion zu provozieren. Die eingangs erwähnte Präsenz theologischer Überzeugungen als Hintergrund des Handelns vor Ort wird somit bestätigt. Ihre Kenntnis trägt entscheidend zum Verstehen der lokalen Verhältnisse bei, das deshalb nicht auf ideengeschichtliche Zusammenhänge reduziert werden muss. Angesichts dieser zahlreichen Inspirationen, die die Auseinandersetzung mit der ethnologischen Betrachtung von Kateri Tekakwitha hervorrief, kann

ich nur wünschen, dass der Dialog zwischen Ethnologie und Theologie im missionswissenschaftlichen Kontext weitergeführt und vertieft wird.

Zitierte Literatur

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin

2007 Post-Colonial Studies. The Key Concepts. London: Routledge. [2nd Ed.]

Bleienstein, Heinrich

1953 Die häufige und tägliche Kommunion der Gläubigen. *Ihre Erlaubtheit und erhöhte Fruchtbarkeit im Lichte der Geschichte*. *Geist und Leben* 26: 171–173.

Bonaparte, Darren

2009 A Lily among Thorns. The Mohawk Repatriation of Kateri Tekahkwí:tha. Akwesasne: The Wampum Chronicles.

Chauchetière, Claude

1887 La vie de la B. Catherine Tegakoüita, dite à présent la Sainte Sauvagesse par le R. P. Claude Chauchetière, pretre missionnaire de las Compagnie des Jesus (1695). Manate: La presse Cramoisy de Jean-Marie Shea.

Cholonec, Pierre

1715 Pater Cholonec. Brief aus Nord-America 1715. In: J. Stöcklein (Hrsg.), *Der Neue Welt-Bott*. Bd. 1. 4. Teil: 1711–1715: 39–50.

2012 Kateri Tekakwitha, the Iroquois Saint. With an Account of the Iroquois Martyrs of St. Francis Xavier du Sault (1715). (Übers. v. Rev. William Ingraham Kip und Ellen H. Walworth, hrsg. v. Claudio R. Salvucci.) Merchantville: Arx Publishing.

Cholonec, Pierre, and William Lonc

2002 Catherine Tekakwitha. Her Life. (Transl. of a Document entitled “La Vie de Catherine Tegakoüita,” ascribed to Fr. Pierre Cholonec SJ (1696), transl. by W. Lonc SJ) Halifax: William Lonc; Hamilton: Produced and distributed by S. Catlin. (Early Jesuit Missions in Canada, 7)

Dürr, Renate

2007 Der “Neue Welt-Bott” als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung. *Zeitschrift für Historische Forschung* 34/3: 441–466.

Glancy, Diane

2009 The Reason for Crows. A Story of Kateri Tekakwitha. Albany: Excelsior Editions/State University of New York Press.

Gmainer-Pranzl, Franz

2012 Universalität in Kontextualität. Anspruch und Vermittlung des Christlichen. In: M. Luber (Hrsg.), *Kontextualität des Evangeliums*. Weltkirchliche Herausforderungen der Missionstheologie; pp. 194–218. Regensburg: Pustet. (Weltkirche und Mission, 2)

González, Galaxis Borja

2011 Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptions-

geschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 226)

Greer, Allan

2005 Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits. Oxford: Oxford University Press.

Greer, Allan (ed.)

2000 The Jesuit Relations. Natives and Missionaries in Seventeenth-Century North America. (Ed. with an Introd. by A. Greer.) Boston: Bedford/St. Martin’s.

Koppedraye, K. L.

1993 The Making of the First Iroquois Virgin. Early Jesuit Biographies of the Blessed Kateri Tekakwitha. *Ethnohistory* 40/2: 277–306.

Loyola, Ignatius von

1998 Geistliche Übungen. In: I. von Loyola, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Deutsche Werkausgabe, Bd. 2. (Übers. v. P. Knauer.) Würzburg: Echter.

Relations des jésuits

1858 Relations des jésuites: contenant ce qui s’est passé de plus remarquables dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France. Quebec: A. Côté.

Schatz, Klaus

2013 Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983). Bd. 2: 1872–1917. Münster: Aschendorff.

Sparr, Walter

2008 Unio mystica. In: H. D. Betz (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 8: T–Z; pp. 745–746. Tübingen: Mohr Siebeck. [4., völlig neu bearb. Aufl., ungekürzte Studienausg.]

Stöcklein, Joseph (Hrsg.)

1726–32 *Der Neue Welt-Bott*. Allerhand So Lehr- als Geistreiche Brief, Schrifften, und Reis-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien, und andern uber Meer gelegenen Ländern seit An. 1642 biß auf das Jahr 1726 in Europa angelanget seynd. Augspurg: Veith.

Thwaites, Reuben Gold

1898 The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610–1791. The Original French, Latin, and Italian [sic] Texts, with English Translations and Notes; Illustrated by Portraits, Maps, and Facsimiles. Vol. 1: Acadia. 1610–1613. Cleveland: The Burrows Brothers.

Wynne, John J.

1934 Kateri Tekakwitha, die Lilie der Mohawks. (Nach der 3. Aufl. frei bearb. v. L. Weyand. Mit Geleitw. v. G. Timpe.) Kevelaer: Butzon & Bercker.

Zas Friz, Rossano

2012 Ignatianische Mystik (Teil II). Französische Autoren vom 16. bis 20. Jahrhundert. *Geist und Leben* 85/2: 120–135.