



Die “Ayuda a bien morir” der *Doctrina Christiana y Catecismo* (Lima 1585)

Übersetzung, Analyse und Kontextualisierung
eines kolonialzeitlichen spanischen und Quechua-Textes aus Peru

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz und Frederike Meyer

Abstract. – The paper examines how the church in colonial Peru dealt with the concept of dying and death as part of its efforts at Christianizing the indigenous population. For this purpose a Quechua text which forms part of the 1584/85 Lima Council “Doctrina Christiana y Catecismo,” the “Ayuda a bien morir,” the “help for dying well,” is analyzed as to its contents as well as linguistic forms and concepts used by the missionaries in their translation. The article finishes with a brief look at modern Andean concepts of dying, death, and afterlife which shows that some indigenous and Christian beliefs have merged over the centuries. [*Colonial Peru, Andes 16th century, Christianization, Quechua language, concepts of dying, death and afterlife, Christian doctrine*]

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, M. A., Dr. phil., Habilitation in Altamerikanistik und Ethnologie an der Universität Bonn. 1992–1994 Teaching and Research Fellow, Acting Director am Institute of Amerindian Studies der University of St. Andrews, Großbritannien. Seit 1997 Mitarbeit am IAE Bonn. – Forschungsgebiete: Andine indigene Sprachen (Quechua, Aymara, Chipaya); Ethnohistorie und neuere Geschichte der indianischen Völker der Anden. – Publikationen u. a.: *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica* (Bonn 1984); *Inka pachaq llamanpa willaynin – Uso y crianza de los camélidos en la época incaica* (Bonn 1990); *Una gramática colonial del quichua del Ecuador* (Hrsg.; Bonn 1993); Mitherausgeberin mehrerer Werke; zahlreiche Beiträge in Fachbüchern und Fachzeitschriften; s. auch Zitierte Literatur.

Frederike Meyer, M. A. in Ethnologie und Altamerikanistik (Bonn 2001) – Interessenschwerpunkte: andine Ethnohistorie der Kolonialzeit, insbesondere Themen im Zusammenhang mit Religion und christlicher Missionierung. – Publikationen: Die Samen zwischen Folklorisierung und ethnischer Wiederbelebung (mit S. Neumann, M. Thiem und C. Uhlemann). In:

M. Heinz und S. Neumann (Hrsg.), *Ethnische Minderheiten in Westeuropa* (Bonn 1996); s. auch Zitierte Literatur.

Einleitung

In diesem Beitrag soll untersucht werden, wie die Kirche im kolonialzeitlichen Peru mit dem Konzept des Sterbens und Todes umging. Dazu wird ein in Spanisch, Quechua und Aymara¹ abgefasster und 1585 publizierter Text, eine “Ayuda a bien morir”, also eine ‘Hilfe zum guten Sterben’, hinsichtlich seines Kontextes innerhalb der indigenen Glaubensvorstellungen analysiert.

Zunächst wird kurz der Rahmen skizziert, in dem die Christianisierungsbemühungen stattfanden.

1 In den Anden wurden zur Zeit der spanischen Eroberung viele Sprachen gesprochen; einige jedoch hatten bereits unter den Inka den Status von so genannten *lenguas generales* (allgemein bekannten Sprachen) inne. Dazu gehörte – mit der größten Verbreitung – das durch die Inka geförderte Quechua (das noch heute von fast 10 Millionen Menschen in Ecuador, Peru, Bolivien und kleinen Teilen Kolumbiens, Chiles und Brasiliens gesprochen wird), das Aymara (in Bolivien und im südlichen Peru und nördlichen Chile, heute noch von ca. 2 Millionen Menschen gesprochen), aber auch das inzwischen ausgestorbene Puquina Südperus und Nordboliviens und die Muchic-Sprache der peruanischen Nordküste (s. dazu Dedenbach-Salazar Sáenz 1999a). Für alle diese Sprachen gab es in der Kolonialzeit Texte zur Christianisierung.

den (1). Danach wenden wir uns den in verschiedenen Quellen überlieferten Konzepten von Sterben, Tod und Jenseits zu. Auf eine Reihe kolonialzeitlicher Texte, zumeist aus dem missionarischen Umfeld, gestützt, stellen wir dar, welche Vorstellungen die indianische Bevölkerung davon hatte (2.1). Dies gibt uns die Ausgangslage, mit der sich die Missionare konfrontiert sahen. Wie die Spanier auf diese Glaubensvorstellungen der indianischen Bevölkerung reagierten und wie sie dies in den Akten des 3. Provinzialkonzils von Lima formulierten, wird anschließend besprochen (2.2).

Nach der Situierung des zu untersuchenden Textes im Gesamtwerk der *Doctrina Christiana y Catecismo* von 1584/85 (3.1) folgt die Übersetzung vom Spanischen und Quechua jeweils ins Deutsche, mit Kommentaren sowohl zum unterschiedlichen Textinhalt in Spanisch und Quechua als auch Erläuterungen zu bestimmten sprachlichen Phänomenen (3.2). Dabei steht die Frage im Vordergrund, was die Texte (in Spanisch) aussagten und wie dies durch die Übersetzung von der indigenen Bevölkerung verstanden worden sein mag (3.3).

Abschließend folgen einige Bemerkungen zur Auswirkung dieser Art der Christianisierungsmethode auf die Glaubensvorstellungen der indianischen Bevölkerung, und wir werfen einen Blick auf heutige andine Konzepte, die mit Sterben, Tod und Jenseits verbunden sind. Hier zeigt sich, dass im Glauben der andinen Bevölkerung unserer Zeit indigene und christliche Vorstellungen miteinander verbunden werden (4).

1 Die ersten Provinzialkonzile von Lima (Peru) und die Christianisierung der indigenen Bevölkerung der Anden (1551–1585)

Bereits 1545 hatte der dominikanische Bischof von Lima, Jerónimo de Loayza, Richtlinien für die in der Missionierung tätigen Geistlichen in Peru verfasst. Sein Werk mit dem Titel “Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales” (Anleitung, wie die religiöse Unterweisung der Eingeborenen zu handhaben ist) stellt den ersten Versuch dar, bei der Missionsarbeit systematisch vorzugehen. Alle Priester, die in der Seelsorge der indigenen Bevölkerung tätig waren, mussten sich unter Androhung einer Geldstrafe an die Richtlinien dieser “Instrucción” halten. Im Werk Loayzas wurde festgelegt, in welchen wichtigsten Grundlehren des Christentums die indigene Bevölkerung unterwiesen werden sollte. So

sollte ein einheitliches Vorgehen in der Missionierung der *indígenas* erreicht werden. Zwar gab es um 1545 einige Elementarbücher (*cartillas*) in indianischen Sprachen, doch waren diese, so befand Loayza, nicht immer mit der offiziellen christlichen Glaubenslehre konform. Die spanischen Geistlichen sollten sich stärker anstrengen, um die indianischen Sprachen zu lernen, damit sie der indigenen Bevölkerung zumindest die Beichte in deren eigenen Sprachen abnehmen konnten.²

Das Bemühen, die Verbreitung der christlichen Lehre zu vereinheitlichen, setzte sich mit dem ersten Konzil fort, das von 1551 bis 1552 in Lima stattfand. Loayza, inzwischen Erzbischof von Lima, sah darin eines der Hauptziele des Konzils. Eine im Rahmen des Konzils beschlossene Musterpredigt sollte den Geistlichen als Anhaltspunkt für die Konzeption eigener Predigten dienen. Die große Bedeutung, die indianischen Sprachen zu lernen, wurde abermals betont. Mit dem ersten Konzil von Lima wurde eine verbindliche Vorgehensweise in der Missionierung der indigenen Bevölkerung Perus über die Grenzen des Erzbistums Lima hinaus festgelegt und damit umfassende Grundlagenarbeit für die nachfolgenden Konzile geleistet.

Das zweite Provinzialkonzil von Lima fand von 1567 bis 1568 statt. In ihm wurden die Beschlüsse des Konzils von Trient (1545–1563) approbiert; wesentliche Neuerungen gegenüber dem ersten Konzil wurden nicht eingeführt. Die Mahnung, die Bischöfe sollten die ihnen unterstellten Geistlichen mit Strenge dazu bewegen, Quechua und Aymara zu lernen, zeigt, dass die seit 1545 immer wieder gestellte Forderung noch keine durchschlagende Wirkung erzielt hatte.

Toribio Alfonso de Mogrovejo, zu jener Zeit Erzbischof von Lima, und Vizekönig Martín Enríquez de Almansa beriefen das Dritte Konzil von Lima ein, das von 1582 bis 1583 dauerte. In den Dekreten dieses Konzils findet der Wunsch Ausdruck, eine effizientere Organisation der Kirche und somit eine Intensivierung der Evangelisierung zu erreichen. Nun wird die Erstellung einheitlicher Lehrwerke verwirklicht, die zuvor schon oft gefordert worden war. Die didaktischen Materialien für den Gebrauch in den indigenen Gemeinden sollten den Priestern eine Hilfe sein, die ungeachtet der jahrzehntelangen Bemühungen kirchlicher und

² Der ursprüngliche Text Loayzas von 1545 wurde 1549 überarbeitet; dies ist die Version, die heute vorliegt (Loayza [1549] 1952: 139–148).

weltlicher Autoritäten das Quechua oder Aymara immer noch nicht beherrschten.³

Das als *Doctrina Christiana y Catecismo* bekannte Werk des dritten Provinzialkonzils von Lima besteht aus drei Teilen: Die 1584 gedruckte *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé* (Christliche Lehre und Katechismus zur Anleitung der indigenen Bevölkerung und der weiteren Personen, die in unserem heiligen Glauben unterwiesen werden müssen, hier zitiert als *Doctrina christiana*) enthält im Wesentlichen zwei Katechismen, einen kurzen und einen längeren. In dem 1985 vom Consejo Superior de Investigaciones Científicas in Madrid publizierten Faksimiledruck der Werke schließt sich der 1585 gedruckte zweite Teil an, ein Beichtspiegel mit dem Titel *Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus ritos: y exhortación para ayudar a bien morir: y suma de sus privilegios: y forma de impedimentos del matrimonio* (Beichtspiegel für die Pfarrer der indigenen Bevölkerung. Mit der Unterweisung gegen ihre Riten, Ermahnung zur Hilfe beim guten Sterben, Zusammenstellung ihrer besonderen Rechte und [Beschreibung der] Art von Ehehindernissen; zitiert als *Confessionario*). Diesem folgt der ebenfalls 1585 gedruckte *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana, por sermones. Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los yndios y a las demás personas* (Dritter Katechismus und Darlegung der christlichen Lehre in Predigtform. Damit die Pfarrer und anderen Geistlichen der indigenen Bevölkerung und weiteren Personen predigen und sie unterrichten können; zitiert als *Tercero catecismo*), in dem in 31 Predigten die wichtigsten Glaubenssätze abgehandelt werden. (Es wird die moderne durchgehende Nummerierung dieser Ausgabe von 1985 verwendet, wobei das Gesamtwerk als *Doctrina Christiana y Catecismo* zitiert wird.) Der Gebrauch der *Doctrina christiana* und des *Confessionario* war obligatorisch.⁴

Es ist anzunehmen, dass die dreisprachig abgedruckten Werke (Spanisch, Quechua, Aymara) den in der Missionierung tätigen Geistlichen eine große Hilfe waren. Zwar hatte man schon früh erkannt, dass ohne das Erlernen der autochthonen Sprachen eine nachhaltige Missionierung kaum möglich war, jedoch hatten die verschiedenen diesbezüglichen Erlasse nicht die gewünschte Wirkung gezeigt. So wurde es bereits 1578 explizit untersagt, indigene Gemeinden an Personen zu übertragen, die der lokalen einheimischen Sprache nicht mächtig waren. Aber noch 1614 beschwerte sich der Erzbischof von Lima in einem Brief an den spanischen König darüber, dass die Mehrzahl der Geistlichen die indigenen Sprachen nicht beherrschte (Gareis 1987: 373).

2 Konzepte von Sterben, Tod und Jenseits im kolonialzeitlichen Diskurs

2.1 Die Vorstellung von Sterben, Tod und Jenseits bei der indigenen Bevölkerung

Eine Reihe von Texten, die in der Kolonialzeit von Spaniern in Peru verfasst wurden, können heute Aufschluss über die Vorstellungen von Sterben, Tod und Jenseits geben, wie sie bei der indigenen Bevölkerung dieser Zeit verwurzelt gewesen sein mögen. Diese Werke (die oft von Autoren mit kirchlichem Hintergrund stammen) können als 'ethnographische' Quellen über andine Religion genutzt werden. Allerdings muss dabei berücksichtigt werden, dass aus heutiger Sicht nicht mehr deutlich zu trennen ist, an welchen Stellen solche Beschreibungen ein eher unverfälschtes Bild der autochthonen Glaubensformen gaben, und an welchen der christlich-europäische Hintergrund ihrer Autoren eingeflossen ist. Genau genommen handelt es sich also nicht um Beschreibungen der andinen Religion, wie sie tatsächlich war, sondern es wird stets die Sichtweise wiedergegeben, die

3 Für Literatur zum historischen Hintergrund der Konzile von Lima s. Armas Medina (1953), Durán (1982, 1984/90), Lisi (1990); für eine zusammenfassende Darstellung vgl. auch Meyer (2000).

4 Die Frage nach den Autoren dieser Werke ist nicht zweifellos geklärt. Durán (1982) behandelt das Thema ausführlich und kommt zu dem Ergebnis, dass es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Hauptautor oder -redakteur mit mehreren Mitarbeitern handelt. Eine wichtige Rolle spielte der Jesuit José de Acosta, der von Durán zusammen mit Juan de Balboa als Hauptautor der *Doctrina christiana*, des *Confessionario* und des *Tercero catecismo* genannt wird (Durán 1982: 239–255, 266). Juan de Balboa, Alonso Mar-

tínez, Bartolomé de Santiago, Francisco Carrasco, Alonso de Barzana und Blas Valera, in Peru geborene Spanier und Mestizen, sollen die Texte ins Quechua und Aymara übersetzt haben (Durán 1982: 256–262; *Tercero catecismo*, S. 358; Mateos 1944/II: 17). Blas Valera, ein Mestizo aus Chachapoyas, war für seine guten Quechua-Kenntnisse bekannt (Mateos 1944/I: 58 f.); Bartolomé de Santiago, ein Mestizo aus Arequipa, soll sehr gutes Wissen in einer indianischen Sprache gehabt haben, aber es ist nicht klar, in welcher (1944/I: 275). Der Jesuit Barzana soll Kenntnisse in Quechua, Aymara und Puquina gehabt haben (1944/II: 61). Wenn wir also auch nicht viel über diese Übersetzer wissen, so wird doch deutlich, dass sich theologisch und sprachlich kompetente Gelehrte unter ihnen befanden.

die Spanier auf diese Religion hatten. Somit kann heute in etwa nachvollzogen werden, mit welcher Situation sich die Missionare im Peru des 16. Jahrhunderts konfrontiert sahen.

Wie sich der Glaube der andinen Bevölkerung in Bezug auf Sterben und Tod den kolonialzeitlichen Quellenautoren darstellte, soll im Folgenden zusammenfassend wiedergegeben werden. Dabei spielen vor allem solche Texte eine Rolle, die vor dem Dritten Konzil bereits fertig gestellt waren, oder die im Auftrag dieses Konzils verfasst wurden.⁵

Fast alle kolonialzeitlichen Autoren gehen davon aus, dass den *indígenas* schon in vorkolonialer Zeit das Konzept einer unsterblichen Seele bekannt war. So wird in den Predigten des *Tercero catechismo* die große Sorgfalt bei der Durchführung der indigenen Bestattung interpretiert (Predigt I, S. 365). Die Verstorbenen wurden mit besonders schöner Kleidung geschmückt, über die man drei Decken als Leichentücher legte. Dem Grab wurden Kokablätter und Nahrung beigegeben, außerdem einige Schmuckstücke aus dem Besitz des Verstorbenen. Es wird berichtet, dass manchmal Silber an verschiedene Stellen des Körpers – wie etwa in den Mund und in die Hände – platziert wurde.⁶ Begründet wurden die Grabbeigaben mit dem Glauben der indigenen Bevölkerung nicht nur an eine unsterbliche Seele, die nach dem Tod

versorgt werden musste, sondern auch an die körperliche Wiederauferstehung (Molina [ca. 1575] 1943: 61 f.). Die Grabbeigaben sollten die Umgebung des Toten für ihn angenehm gestalten und ihm im Jenseits nützlich sein.⁷ Um diesem Glauben entgegenzuwirken, wird der Zuhörer der im *Confessionario* enthaltenen „Exhortacion“ darauf hingewiesen, dass die toten Körper nicht essen und nicht fühlen können, sondern langsam verfallen. Die Seelen dagegen, die überdauern, ernähren sich nicht von irdischem Essen (*Confessionario*, S. 245 f.). In den Predigten des *Tercero catechismo* wird den indianischen Zuhörern immer wieder erklärt, dass die Grabbeigaben den Verstorbenen nichts nutzen können, weil niemand etwas aus dieser Welt in ein anderes Leben nach dem Tod mitnehmen kann (Predigt XXX, S. 735).

Die Begräbnisfeierlichkeiten, die bis zu acht Tagen dauerten, wurden mit Trauergesängen und reichlich Essen und Trinken begangen. Auch die Wiederkehr des Todestages wurde jährlich oder sogar monatlich mit einem Fest und Opfergaben für den Toten (Maisbier, Kleidung, Silber und anderes) gefeiert. In der Kolonialzeit gingen die formal christianisierten *indígenas* all diesen Zeremonien mit großer Heimlichkeit nach (Polo de Ondegardo [1585] 1985a: 257). Das ist auch den Autoren des Dritten Konzils bekannt gewesen, und nur so ist die Frage im *Confessionario* an den Beichtenden zu verstehen, ob er den Toten etwas dargebracht habe (*Confessionario*, S. 208).

Den großen Wert, den die indianische Bevölkerung der Kolonialzeit darauf legte, ihre Toten nach den Riten der Vorfahren bestatten zu können, dokumentiert folgende Information: Konnte vor den Augen des örtlichen Geistlichen keine Bestattung nach autochthonem Ritus durchgeführt werden, so kam es vor, dass bereits begrabene Körper heimlich wieder vom Kirchfriedhof entwendet und an die Grabstätten der Vorfahren gebracht wurden

5 S. a. Meyer (2000, 2003). Zum Zeitpunkt des Dritten Konzils (1582–1583) gab es bereits eine Vielzahl schriftlicher Quellen, von denen einige Informationen zu den indianischen Bestattungsformen enthielten. Diese Werke könnten den Autoren der vom Konzil beschlossenen Lehrtexte als Informationsgrundlage gedient haben. Eine besonders wichtige Rolle spielt dabei Polo de Ondegardo. Viele Informationen zur indigenen Religion enthält eines seiner Werke, das unter dem Titel „Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y aueriguacion que hizo el licenciado Polo“ auf Beschluss des Dritten Konzils von Lima im *Confessionario* von 1585 abgedruckt wurde (S. 265–283). Der Text, der möglicherweise sogar schon 1559 fertig gestellt gewesen war, war 1567 bereits vom Zweiten Provinzialkonzil von Lima autorisiert worden und kursierte seit dieser Zeit als Manuskript (Duviols 1971: 111; Porras Barrenechea 1986: 338). Im Jahre 1603 wurde er in einem Neudruck der Werke des Dritten Konzils reproduziert, was für seine anhaltende Aktualität spricht (Porras Barrenechea 1986: 338 f.). Zwei weitere anonym abgedruckte Texte im *Confessionario* von 1585 stammen vermutlich von Polo de Ondegardo: „Instrucion contra las ceremonias, y ritos que vsan los indios conforme al tiempo de su infidelidad“ (S. 253–262) und „Supersticiones de los indios, sacadas del segundo concilio provincial de Lima, que se celebrou el año de sesenta y siete“ (S. 263 f.). So ordnet Porras Barrenechea (1986: 339) beide Werke Polo de Ondegardo zu; auch Urteaga y Romero (1916) haben sie in ihre Ausgabe der Werke dieses Autors aufgenommen.

6 Atienza ([ca. 1575] 1931: 154), Molina ([ca. 1575] 1943: 34), Acosta ([1588] 1954: 563), Polo de Ondegardo ([1585] 1985a: 256). Sehr bekannt sind die Gräber der Herren von Sipán an der Nordküste Perus (vgl. Ausstellungskatalog „Gold aus dem Alten Peru“ 2001), die lange vor der Inkazeit angelegt wurden und – wie auch andere vorinkaische Gräber aus den Anden – die große geographische Verbreitung und die zeitliche Tiefe solcher Glaubensformen zeigen. Zu andinen Bestattungsriten (auch aus archäologischer Perspektive) vgl. Dillehay (1995) und Doyle (1988).

7 Polo de Ondegardo ([1585] 1985a: 256). Aus diesem Grund wurden in der Inkazeit Verstorbene von hohem sozialen Rang mit ihren lebendigen Lieblingsfrauen beigegeben (Atienza [ca. 1575] 1931: 154–156). Dies erwähnt auch der Chronist Cieza de León, der von Begräbnisriten in der Region des Collao berichtet ([1553]: Kap. CI; 1984: 275).

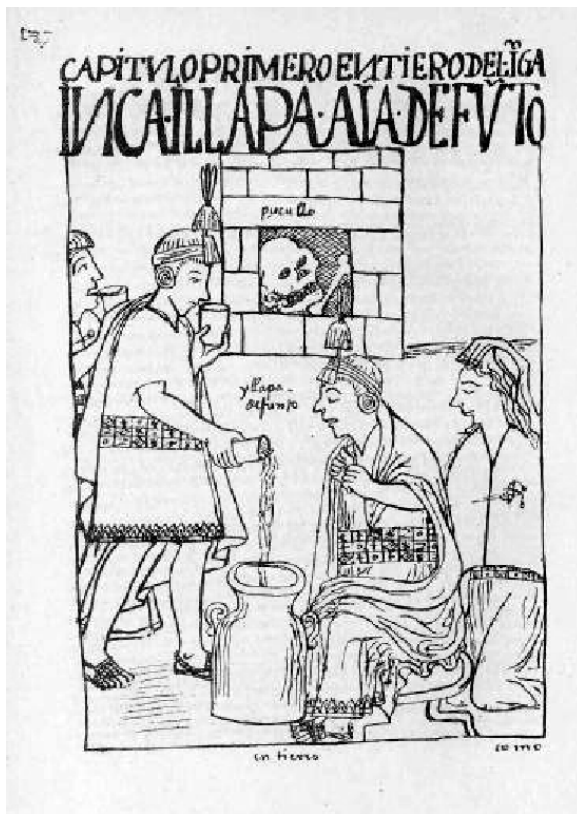


Abb.: Darstellung einer Bestattung (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 287).

(Atienza [ca. 1575] 1931: 154–156). Dies gab es vor allem bei indigenen Herrschern, die zu Lebzeiten durch eine Art Testament verfügt hatten, unter keinen Umständen ein christliches Begräbnis bekommen zu wollen. Nach der Umbestattung standen manchen hohen Persönlichkeiten eigene Diener zur Verfügung, die die Grabstätte mit Opfern zu versorgen hatten. Jedoch wird nicht nur von Umbestattungen in die Grabstätten der Vorfahren berichtet, sondern auch davon, dass die Toten mitunter von den Lebenden mit in ihre Häuser genommen wurden, damit sie dort mit Nahrung versorgt werden konnten (Polo de Ondegardo [1585] 1985a: 256, 264; [1585] 1985b: 266 f.). Auch im Beichtspiegel werden die Umbestattungen thematisiert: dem Beichtenden wird die Frage gestellt, ob er einen Toten vom Kirchfriedhof ausgegraben und gestohlen habe, um ihn an eine indianische Grabstätte zu bringen (*Confessionario*, S. 208). Die in einem Quechua-Wörterbuch von 1560 angegebene Bezeichnung "Ayácta, çurcuni gui", die mit 'Tote ausgraben' übersetzt wird (Santo Tomás [1560] 1951: 231) bezieht sich ebenfalls auf diese vielbeklagnete Sitte. Einem 1621 publizierten Text zufolge begründen die *indigenas* die Umbestattung-

gen auf Nachfrage damit, dass die Toten sich auf dem Kirchfriedhof nicht wohl fühlten, da sie mit Erde bedeckt seien. In den Grabstätten der Vorfahren, auf dem freien Feld und nicht begraben, seien sie an der Luft, und daher ginge es ihnen dort besser (Arriaga [1621]: Kap. VI; 1968: 216).

Zwar gibt es in den indigenen Vorstellungen vom Jenseits regionale Unterschiede, doch ist aus den Quellen klar ersichtlich, dass es in den Anden die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode gab. Ursprünglich verschwanden die Menschen nach dem Tode nicht endgültig, sondern kehrten nach einigen Tagen wieder zurück auf die Erde. Dies änderte sich jedoch bereits in alten Zeiten, um die Welt vor Überbevölkerung und damit auch vor Nahrungsmangel zu schützen – so berichtet eine in Quechua aufgezeichnete Erzählung von Huarochirí vom Anfang des 17. Jahrhunderts (*Tradiciones de Huarochirí* vor 1608: Kap. 1; 1967: 27). Eine andere Erzählung von Huarochirí (vor 1608: Kap. 9; 1967: 66 f.) beschreibt, dass ein toter Angehöriger bei der Gottheit Pariacaca sei und man ihn dort besuche. Dabei wird in den Eingeweiden eines Lamas wahrgeschaut. Ist das Ergebnis schlecht, so bedeutet dies, dass der Verstorbene Pariacaca zu Lebzeiten erzürnt hat und man den Gott für diese Sünde um Verzeihung bitten müsse. Hier verbindet sich die Totensphäre mit dem Konzept der Schuld.

Ganz sicher war die im Christentum vertretene Auffassung, dass ein rechtes Leben nach dem Tod Belohnung und ein schlechtes Bestrafung bringt, in der Neuen Welt schon vor der Ankunft der Spanier existent. Eine Textquelle von 1575 bezieht sich auf dieses Prinzip von Lohn und Strafe; sie berichtet von dem indianischen Glauben, dass die Verstorbenen, die kein 'gutes' Leben geführt haben, an einen der christlichen Hölle vergleichbaren Strafort gelangen, wo sie Hunger und Durst leiden müssen und wo die einzig verfügbare Nahrung aus zu Kohle verbranntem Essen oder Schlangen besteht. In der Entsprechung zum christlichen Himmelreich sind die andinen Toten dagegen mit reichlich Speisen und Getränken versorgt (Molina [ca. 1575] 1943: 61 f.).

Einer anderen Quelle zufolge glauben die *indigenas*, dass die Seelen der Verstorbenen einsam und ziellos durch diese Welt wandern. Dabei fühlen sie wie die Lebenden Hunger, Durst, Kälte oder Wärme und Müdigkeit. Besuchen sie ihre Verwandten oder andere Personen, so gilt dies als Zeichen, dass der Besuchte bald stirbt oder dass ihm etwas Schlimmes widerfahren wird (Polo de Ondegardo [1585] 1985a: 257).

Dass die Toten weiter Teil der Sphäre der Lebenden waren und bis heute sind, zeigt der Brauch,

zu Allerseelen Speisen auf die Gräber⁸ – und in einer Erzählung von Huarochirí sogar in die Kirche – zu bringen (*Tradiciones de Huarochirí* vor 1608: Kap. 28; 1967: 153).

2.2 Die Vorstellung von Sterben, Tod und Jenseits in den Akten der Konzile von Lima

Informationen über Tod und Jenseits finden sich nicht nur in der ethnohistorischen Quellenliteratur und in den vom Dritten Konzil verabschiedeten christlichen Lehrtexten, sondern auch in den Akten der Provinzialkonzile von Lima.

Bereits in der Gesetzgebung des Zweiten Konzils (1567–1568) hält ein Dekret fest, dass streng darauf geachtet werden müsse, ob sich die *indígenas* tatsächlich an die christlichen Bestattungsregeln hielten. Es solle dafür gesorgt werden, dass der ‘Aberglaube’ der *indígenas*, den Verstorbenen Kleidung, Nahrung und Getränke mit ins Grab zu geben, aufhöre. Es war also sehr wohl bekannt, dass die *indígenas* glaubten, ihre Toten würden im Jenseits von den Speisen essen, die man an ihre Gräber stellte. Daher sollten die Geistlichen verstärkt darauf achten, dass die *indígenas* ihren Verstorbenen – besonders an Allerseelen – keine gekochten Speisen darbrachten. Würden Fälle bekannt, in denen Verstorbene auf eigenen Wunsch oder den ihrer Verwandten in den Grabstätten der Vorfahren bestattet werden, so sollten die Verantwortlichen an weltliche Gerichte übergeben werden. Unter besonders schwerer Strafe stand es, bereits Bestattete wieder auszugraben – egal, ob sie christlich getauft waren oder nicht. Wer eines solchen Vergehens überführt wurde, dem drohte die Exkommunikation (*excommunicationis latae sententiae*), zusammen mit einer Strafe von 100 Pesos (Vargas Ugarte 1951: 253–255).

In den Akten des Dritten Konzils wird deutlich, dass die Christianisierung der *indígenas* noch nicht das erwünschte Ausmaß erreicht hatte. Dennoch sollte das Sakrament der Letzten Ölung auch den *indígenas* gespendet werden, die im christlichen Glauben noch nicht sehr gefestigt waren (Vargas Ugarte 1951: 330). Ausdrücklich wird verfügt, dass es keinen Grund gebe, einem todkranken *indígena* die Letzte Ölung zu verweigern; wichtig sei nur, dass der Sterbende Reue zeige. Im Dritten Konzil wird auch der im folgenden Kapitel zu

untersuchende Text, die “Ayuda a bien morir”, beschlossen. Das betreffende Dekret trägt den Titel: “Que ayuden a bien morir los curas a sus feligreses” (Dass die Geistlichen ihren Gemeindemitgliedern helfen sollen, gut zu sterben); und es besagt, dass die Geistlichen dringend versuchen müssen, anwesend zu sein, wenn jemand aus ihrer Gemeinde stirbt. Der Augenblick des Todes wird in diesem Dekret als gefährliche Phase beschrieben und ist die letzte Gelegenheit, jemanden als Christen sterben zu lassen. Die “Ayuda a bien morir” ist eigens dazu verfasst worden, sterbenden *indígenas* Trost und Hilfe zu spenden (Vargas Ugarte 1951: 334).

3 Ein christlicher Text als Hilfe zum “guten Sterben”

3.1 Kontext und Text

Der uns hier interessierende zweite Teil der oben erwähnten *Doctrina Christiana y Catecismo* von 1584/85 (1985), das *Confessionario*⁹, der Beichtspiegel also, enthält auch die aus dem zweiten Konzil hervorgegangenen und die von Polo de Ondegardo übernommenen Instruktionen gegen die indigenen Zeremonien und Riten bzw. eine Abhandlung über die Irrtümer und den Aberglauben der indigenen Bevölkerung (aus denen oben bereits zitiert wurde). Wir können annehmen, dass die potentiellen Leser und Benutzer dieses Werkes sich hier über die für ihre Aufgaben relevanten andinen Gebräuche informieren sollten. So findet sich dann in der Instruktion auch ein Kapitel über die Verstorbenen und ein weiteres über die Seelen und die Verstorbenen.¹⁰

An diesen Teil des *Confessionario* schließt sich unmittelbar die Abhandlung über das Sterben an: zunächst das Konzilsdekret über ‘die Ermahnung oder Vorbereitung, um dem guten Sterben zu

⁸ Eine ausführliche Dokumentation der Regionalregierung in Puno (Peru) beklagte noch zu Anfang des 20. Jh.s diese Gebräuche und forderte die Beamten auf, ihnen Einhalt zu gebieten (*Archivo Regional de Puno* 1902).

⁹ Inhalt: Confessionario; Instrvccion contra las cerimonias, y ritos que vsan los indios conforme al tiempo de su infidelidad; Sypersticiones de los indios, sacadas del segundo Concilio Prouincial de Lima, que se celebrou el año de sesenta y siete; Los errores y sypersticiones de los indios sacadas del Tratado y aueriguacion que hizo el Licenciado Polo; Decreto del sancto concilio provincial, sobre la exhortacion, o preparacion para ayudar a bien morir [Ex actione II. Cap. XXIX.]; Exhortacion breve para los indios que estan ya mvy al cabo de la vida; para que el Sacerdote, o algun otro les ayude a bien morir; Otra exhortacion mas larga para los que no estan tan al cabo y tienen necesidad de disponer su anima; Letania; Oracion . . .

¹⁰ *Confessionario*, Kap. III der “Instrvccion”, 256 f. bzw. Kap. II “Los errores”, 266 f.

helfen', dann die im Folgenden vorzustellende 'Exhortacion breve'.

Das Dekret ist in lateinischer Sprache abgedruckt:

IIS, qui è vita decedunt, dent operam Pàrochi, vt assistant, & maximè periculoso tẽpore animas sibi commissas juuent. Quod si per se non possint, certè aliquem idoneum substituant, qui morientem ex citet, & cohortetur. Atque indis præsertim Exhortatione ab hac Synodo euulgata opitulentur (Aus der 2. Actio, cap. XXIX, im *Confessionario*, S. 284).

Die Pfarrer mögen sich denjenigen, die aus dem Leben scheiden, widmen, so dass sie anwesend seien und die Seelen unterstützen, die ihnen in dieser höchst gefährlichen Zeit anvertraut sind. Wenn sie es selbst nicht könnten, solle sie wenigstens jemand Geeigneter vertreten, der den Sterbenden bewegt und eindringlich mit ihm spricht. Und besonders sollen sie den *indígenas* durch die Ermahnung helfen, die von dieser Synode veröffentlicht wird (Übersetzung Dedenbach-Salazar Sáenz).

Eine auf die im Weiteren zu besprechende kurze "Exhortacion" folgende längere Ansprache an den Sterbenden enthält, neben den Ermahnungen, die Sünden zu bereuen und sich zu Gott zu bekennen, auch Hinweise auf die andine Religion. Es wird gesagt, dass das, was die einheimischen Gottheiten und 'Hexer' empfehlen (wie sich zu betrinken, sich mit Frauen einzulassen und zu faulenzen), in Wirklichkeit ein Betrugsmanöver des Teufels sei (*Confessionario*, S. 298). Diese "Exhortacion" schließt mit einer Litanei des Anrufs der Heiligen und einem auf das Sterben bezogenen Gebet ab, in dem Gott darum angerufen wird, barmherzig zu sein und dem Reuigen seine Sünden zu vergeben.

Auch eine Predigt des *Tercero catecismo* bezieht sich auf den Moment des Todes, der für die Autoren des Dritten Konzils die letzte Möglichkeit darstellte, die Seele eines sterbenden *indígena* für das Christentum zu gewinnen. Darin wird viel Sorgfalt darauf verwendet, der zuhörenden Gemeinde genau zu beschreiben, was zu tun ist, wenn das Leben zu Ende geht. In der Todesstunde entscheidet sich, ob man errettet oder verdammt wird; und wer diesen letzten Kampf gegen das Böse gewinnt, wird für immer gerettet sein. Die Letzte Ölung ist deshalb so wichtig, weil nun, da der Sterbende schwächer wird, Dämonen versuchen, von ihm Besitz zu ergreifen. Dass dem sterbenden *indígena* der Gedanke kommt, der christliche Gott hätte ihm im Leben nicht viel gegeben und nur die indianischen Gottheiten könnten Gutes für die Menschen bewirken, gehört zu solchen Versu-

chungen Satans. Sollte kein Geistlicher verfügbar sein, der die Beichte abnehmen und das Sakrament der Letzten Ölung spenden kann, wird von den Anwesenden verlangt, dass sie dem Sterbenden von Gott erzählen. Eine große Sünde ist es, einen indianischen religiösen Spezialisten herbeizurufen, auf die alten Gottheiten zu vertrauen oder Meer-schweinchen zu opfern (*Tercero catecismo*, Predigt XVII, S. 537–546).

In der vorliegenden *Doctrina Christiana y Catecismo* findet der Geistliche also alles, was er braucht, um seinen andinen Pfarrkindern die mit dem Sterben und dem Tod zusammenhängenden christlichen Riten verständlich zu machen und sie in der Praxis auch anzuwenden.

3.2 Kommentierte Übersetzung des spanischen und Quechua-Textes

Im Folgenden präsentieren wir nun den Text der "Exhortacion breve" von 1585 (*Confessionario*, S. 285–289) und die Übersetzung vom Spanischen und vom Quechua jeweils ins Deutsche, mit Kommentaren sowohl zum unterschiedlichen Textinhalt in Spanisch und Quechua als auch zu bestimmten sprachlichen (grammatischen¹¹ und semantischen) Phänomenen. Dabei fragen wir danach, was die Texte (in Spanisch) aussagen und wie dies durch die Übersetzung von der indigenen Bevölkerung verstanden worden sein mag.

¹¹ Für einen Überblick über die Grammatik des modernen Quechua von Ayacucho, das dem in der *Doctrina Christiana y Catecismo* verwendeten ähnlich ist, s. Dedenbach-Salazar Sáenz y Masson (1987). Für kolonialzeitliche Grammatiken s. Anónimo (1586, [1586] 1951) und González Holguín ([1607] 1975).

“Ayuda a bien morir” aus dem *Confessionario* von 1585
(*Doctrina Christiana y Catecismo* [1584/85] 1985: 285–289)¹²

Spanisch	Deutsch aus dem Spanischen	Deutsch aus dem Quechua	Quechua
1 ¹³ Exhortacion breve para los indios qve estan ya mvy al cabo de la vida para que el Sacerdote, o algun otro les ayude a bien morir.	Kurze Ermahnung für die Indios, die sich schon sehr am Ende des Lebens befinden, damit ihnen der Priester oder jemand anders hilft, gut zu sterben.		
2 <i>Hermano</i> mio, nuestro Señor Iesu Christo sea con tu anima, y la salue en esta hora de tus <i>enemigos</i> .	Mein <i>Bruder</i> , unser Herr Jesus Christus sei mit deiner Seele und rette sie in dieser Stunde deiner <i>Feinde</i> .	[Mein] <i>Kind</i> ¹⁴ , unser Herr Jesus Christus sei mit deiner Seele: und er wird dich in der Zeit deines Sterbens vor deinen <i>teuflichen Feinden</i> ¹⁵ retten.	<i>CHVRI</i> [y] <i>apunchic</i> ¹⁶ Iesu Christo animayquihuan cachun: paytac cay <i>huañuynijqui pachapi cupay aucayquicunamanta quis-pichissunqui</i> .
3 Agora es tiempo que te acuerdes de DIOS, y le llames en tu coraçon para que te ayude.	Jetzt ist es Zeit, dass du dich Gottes erinnerst und ihn in deinem Herzen anrufst, damit er dir helfe.	Jetzt musst du beginnen, Gott in deinem Herzen zu erinnern, indem du sagst: “Hilf mir”, und du musst ihn gar laut anrufen.	Cunanmi soncoyquipi Diosta yuyarincayqui, yanapahuay ñispa huacayarincayquipacha.
4 Ya ves como tus parientes y amigos no te pueden librar de la muerte, ni te aprouechan ya las cosas de este mundo.	Du siehst schon, wie deine Verwandten und Freunde dich nicht vom Tod befreien können; noch nutzen dir mehr die Dinge dieser Welt.	Schon siehst du jetzt, dass weder deine Brüder, noch die Mitbewohner deines Dorfes, noch deine Freunde dich vom Tode retten könnten: was immer es auf dieser Welt auch sei, es würde dir mit Sicherheit nicht helfen.	Ñam ricanqui [sic: ricunqui] cunanca, huaqueyquicunapas, runamacijquicunapas, cochomacijquicunapas manam huañuymanta quis-pichissunquimanchu: <i>cay pachapi ymacapas manatacmi yanapassunquimanchu</i> .

12 Transkription von Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz und Frederike Meyer; Übersetzung von Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz.

Die Transkription folgt in der Orthographie sowohl im spanischen als auch im Quechua-Text dem Original. Allerdings sind Abkürzungen aufgelöst. Im Quechua werden eckige Klammern verwendet, um morphologisch sinnvolle Buchstaben einzufügen, die aber bei der Aussprache assimiliert werden und deshalb im Text manchmal fehlen. Augenscheinliche Fehler werden in eckigen Klammern verbessert.

13 Die Felder und Nummerierung teilen den Text in syntaktische Einheiten (Zeilen), um ihn übersichtlicher zu gestalten.

14 Hier werden Wörter kursiv gesetzt, deren Form oder Bedeutung im spanischen und Quechua-Text voneinander abweicht. Sie werden in Fußnoten kurz kommentiert.

Während im spanischen Text der Sterbende als ‘Bruder’ angesprochen wird, findet sich im Quechua-Text ‘Kind’ im Sinne von ‘Sohn oder Tochter vom Mann aus gesehen’, was zeigt, dass die Beziehung zwischen dem spanischen

Geistlichen und dem *indígena* ausgesprochen asymmetrisch ist.

15 Offensichtlich hält der Übersetzer des Textes es für notwendig, die ‘Feinde’ mit dem Zusatz *cupay* (s. Erläuterungen) zu qualifizieren, damit klar wird, dass es sich nicht um Feinde im normalen, irdischen Sinne handelt, sondern um die Gegner Gottes, die versuchen werden, die Seele des Sterbenden an sich zu reißen (vgl. eine ähnliche Formulierung im Kapitel über die Letzte Ölung im Katechismus des tridentinischen Konzils 1567: *Catechismus* 1567: 364; 1902: 2. Teil, Kap. 6, Abschnitt 15, S. 235). Dadurch, dass im Quechua-Text im Gegensatz zum spanischen Text der Indikativ (Futur) verwendet wird, erhält die Aussage mehr Sicherheit; in der spanischen Version dagegen handelt es sich um eine Bitte an Gott.

16 Unterstrichene Wörter und Grammatikformen markieren für das Quechua typische und für das Verständnis oft problematische Termini und Formen, die unten erläutert werden (3.3).

Spanisch	Deutsch aus dem Spanischen	Deutsch aus dem Quechua	Quechua	
5	Pero mira a tu Dios y llámale con todo tu corazón: que el es el verdadero padre; y tu hazedor, y te quiere salvar, y lleuar a aquella vida del cielo, donde tendras perpetuo descanso y alegría,	Aber sieh deinen Gott an und rufe ihn mit ganzem Herzen an: denn er ist der wahre Vater und dein Schöpfer, und er will dich retten und dich zu jenem Leben des Himmels führen, wo du ewige Ruhe und Freude haben wirst,	Deshalb rufe deinen lieben Gott an, rufe ihn laut mit deinem ganzen Herzen an, wahrhaftig ist er dein Vater, der dich gemacht hat. Er will dich retten: "Zum glücklichen ewigen Leben des Himmels werde ich dich führen", sagt er zu dir.	Chayraycu Diosni ^{ll} ayqui-man cahuari[y] payta tucuy soncoyquihuan huac ^{ar} iy[,], paymi ⁱ checam-puni yayayquica, rura-queyquica. Paymi quispi-chijta munassunqui hanac pacha viñay cussi cauçay-man pussassac ñissunqui.
6	si tu agora te encomiendas a Iesu Christo, y le llamas de todo tu corazón, teniendo grande arrepentimiento de los peccados que has hecho y proposito que si te diese mas larga vida le seruirias y viuirias bien.	wenn du dich jetzt Jesus Christus anvertraust und ihn mit deinem ganzen Herzen anrufst, mit großer Reue der Sünden, die du begangen hast und dem Vorsatz, dass du ihm dienen wirst und gut leben wirst, wenn er dir ein längeres Leben gäbe.	So ist es; zu Jesus Christus, unserem Gott, bete inbrünstig mit deinem ganzen Herzen, indem du zu ihm sagst: "Hilf mir"; rufe laut aus deinen Sünden heraus: "Mich sorgend, trauernd, oh je, wofür habe ich nur gesündigt", indem du das sagst, denke über dich selbst mit ganzem Herzen gründlich nach. "Oh Gott, 'er solle jetzt nur noch ein wenig leben', das könnte er zu mir sagen, ich würde nur ihm dienen, ich würde nur ihn lieben", sag dieses. Wenn du dies alles tust, wirst du in den Himmel gehen, dort wirst du für immer fröhlich sein und ausruhen.	Chay ari; IESV Christo Diosninchicta tucuy soncoyquihuan muchaycuy: payta yanapahuay ñispa huac ^{ar} iyij huchayquicu-namanta llaquicuspa, puticuspa, Athac, ymapaccha huchallicurcani ñispa tucuy soncoyquihuan yu-yaycucuy. A DIOS, cunan asllaracca cauçachun ñihuanman, payllatam siruijman, payllatam munayman ñispa ñij. Cay cayta ruraspam hanac pachaman rinqui chaypim viñaypac cussicunqui çamacunqui.
7	Llama a Iesu Christo <i>hermano</i> mio que es tu Dios, y tu padre, y dile en tu alma (si no puedes con la boca) O señor mio Iesu Christo hijo de Dios viuo, que moristes por mi en la cruz por redimir mi anima ¹⁷ , no permitays que esta criatura vuestra se pierda:	Rufe zu Jesus Christus, mein <i>Bruder</i> , der dein Gott und Vater ist, und sag ihm in deiner Seele (wenn du es nicht mit dem Mund kannst): "Oh mein Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, der Ihr für mich am Kreuz gestorben seid, um meine Seele zu retten, erlaubt nicht, dass diese Eure Kreatur verloren gehe:	[Mein] <i>Kind</i> , rufe laut Jesus Christus an, er ist dein Gott: "Oh Vater", wenn du auch nicht sprechen kannst, sprich dies nur in deinem Herzen: "Oh Jesus Christus einziger Sohn Gottes, mein lieber Vater, um meine Seele zu retten, warst Du am Kreuz festgebunden, bist du den Leidenstod gestorben, damit ich, Dein von Dir gemachter Mensch, nicht verloren-gehe. ¹⁸	<i>Churi</i> [y] Iesu Christocta huac ^{ar} iyij, paymi Diosnij-qui yayaya mana rimayta atispaspari soncollayquipica, cayta rimacunqui. A Iesu Christo Diospa çapay churin yayallay, ñicap animayta quispihincay-quiraycum cruzpi chacatasca ñacaricuy huañuyta huañurcanqui, Amatac cay rurascayqui runayqui chincasacchu.

17 Der Unterschied zwischen *alma* und *ánima*, der sich aus dem Gebrauch der beiden Wörter in diesem Text ergibt, ist, dass *alma* die innere Seele des Menschen ist, also ein

Teil von ihm, während *ánima* offensichtlich der Mensch als Seele – im Gegensatz zum Menschen als körperlichem Wesen – ist.

Spanisch	Deutsch aus dem Spanischen	Deutsch aus dem Quechua	Quechua	
8	pues tanto padecistes por mi, no me dexeyes en poder de mis enemigos; mas libradme señor que en vos confio yo, y a vos llamo, y a vos quiero por Dios y señor, y no tengo ni adoro otro Dios.	denn so sehr habt Ihr für mich gelitten, lasst mich nicht in der Macht meiner Feinde, sondern befreit mich, Herr, der ich in Euch vertraue und Euch rufe und Euch als Gott und Herr liebe, und ich habe und verehere keinen anderen Gott.	Wegen mir hast Du denn so sehr gelitten. Aber lass mich nicht in der Hand der teuflischen Feinde, sondern Herr Gott, errette mich; ich erwarte Dich; zu Dir rufe ich laut, Dich liebe ich als meinen Gott, als meinen Herrn; <i>Du Alleineinziger bist mein Gott</i> ¹⁹ , Du bist es, den ich zu verehere habe.	Ñocaraycum ari chica muchurcanqui. Amatac <u>cupay</u> aucaycunap maquimpica <u>çaquehuaychu</u> : yallinrac <u>apu</u> DIOS quispi-chihuay, cammanmi suyacu <i>uni</i> : camtam huacyayqui, camtam Diosnijpac <u>apuypac</u> munayqui, cam <u>çapallayquim</u> Diosnicanqui, <u>muchancay</u> canqui.
9	Yo soy christiano baptizado: y aunque peccador yndigno soy hijo de la sancta Yglesia, y tengo y creo firmemente, todo lo que ella tiene y cree.	Ich bin getaufter Christ, und obwohl ich ein unwürdiger Sünder bin, bin ich ein Sohn der heiligen Kirche, und ich habe und glaube fest alles, was sie hat und glaubt.	Und ich bin ein Christ, wenn auch voller Sünden. Ein Kind der Kirche bin ich, all das, was sie glaubt, was sie ehrt, das glaube und ehre auch ich mit meinem ganzen festen Herzen.	Ñocari christianom cani, <u>huchaçapa</u> caspapas. Yglesiap huahuanmi cani, paypa llapa yñiscanta, yu-paychascanta ñocapas tucuy taquiac soncoyuanmi yñini yupaychani.
10	Yo soy vuestra hechura y vuestro sieruo.	Ich bin Euer Geschöpf und Euer Diener.	Ich bin von Dir gemacht, ich bin Dein Diener,	Ñocam campa <u>rurascayqui</u> cani, <u>yanayqui</u> cani,
11	No desecheys ni oluideys en esta hora a este miserable.	Stoßt den Unglücklichen in dieser Stunde nicht von Euch und vergesst ihn nicht.	In dieser Zeit meines Sterbens verstoße mich, diese Deine verlassene Waise, nicht, sag mir nicht 'Entferne dich', und vergiss mich auf keinen Fall.	cay <u>huañuynij</u> <u>pachapi</u> cay vçuc huacchayquicta ama carcuhuaychu, ama anchuy ñihuaychu, amatac concahuaychu.
12	O señor yo fuy malo y peque muchos peccados.	Oh Herr, ich war böse und habe viele Sünden begangen.	Oh je, und ich war nicht gut, gewiss sind meine Sünden sehr zahlreich.	Athac yma mana allim cani, <u>huchayca</u> ancha nanaçpunim.
13	A mi me pesa en el coraçon de aueros enojado y ofendido.	Es liegt mir schwer auf dem Herzen, Euch geärgert und beleidigt zu haben.	Ich bin sehr traurig, ich denke sehr darüber nach, womit ich Dich, meinen Gott, verärgert habe, womit <i>ich Deine Gebote gebrochen habe</i> ;	Anchamllaquicuni yuyay-cucuni cam Diosnija pi-ñachiscaymanta <u>simijquita pampachascaymanta</u> ²⁰ .

18 Der Quechua-Text schmückt den Tod Jesu sehr viel stärker aus als der spanische Text. Der Wortreichtum und die direkte Rede emotionalisieren diese Passage. Sowohl Predigt-Theoretiker als auch die Autoren des Dritten Katechismus des Provinzialkonzils von Lima stellten fest, dass man in Predigten am besten an die Emotionen und nicht so sehr an den Verstand appelliere (*Tercero catechismo*, Proemio, S. 356; vgl. Dedenbach-Salazar Sáenz 1994).

19 Diese Formulierung, 'Alleineinziger', soll wahrscheinlich hervorheben, dass Gott trotz seiner Dreifaltigkeit Einer ist und dass es nur den einen Gott gibt.

20 Das kolonialzeitliche Lexikon von González Holguín ([1608] 1989: 276) hat hier eine eigens für die christliche Unterweisung entwickelte Übersetzung. Die wörtliche Übersetzung würde allerdings in etwa lauten: "womit ich Dein Wort ausgeglichen habe", was einerseits nicht leicht verständlich ist, andererseits, sollte es denn zu verstehen sein, eher eine positive als eine negative Konnotation beinhalten dürfte.

	Spanisch	Deutsch aus dem Spanischen	Deutsch aus dem Quechua	Quechua
14	Yo he confessado al Padre mis peccados todos los que me he acordado,	Ich habe dem Pater meine Sünden gebeichtet, alle, an die ich mich erinnern kann,	und alle diese meine Sünden, alle, an die ich mich erinnern kann, habe ich schon dem Pater gebeichtet.	cay llapa huchaytari yu-yascaytamaca ñam padreman confessacuni;
15	perdonadme vos pues soys piadoso y amoroso: acordaos deste pobre que os llama.	vergebt mir, denn Ihr seid barmherzig und liebevoll: erinnert Euch an diesen Armen, der zu Euch ruft.	Oh Mitleidiger, oh liebender Gott, vergib mir meine Sünde, meine Schuld; erinnere Dich an diesen Deinen laut zu Dir Rufenden.	A, llaquipayac, A cu[ya]-payac Dios, <u>huchayta</u> , <u>camayta</u> pampachapullahuay, cay huacyariquey- <u>quita</u> yuyarimullahuay.
16	Si me days mas larga vida, yo me enmendare y os seruire quanto yo pudiere: y si soys seruido de me lleuar agora, yo lo tengo por bien:	Wenn Ihr mir ein längeres Leben gebt, vertraue ich mich Euch an und werde Euch soviel dienen, wie ich kann; und wenn es Euch gefällt, mich jetzt mitzunehmen, halte ich es für gut;	Wenn Du mir sagst: 'Ein klein wenig soll er noch leben', werde ich [mich Dir an]vertrauen, ich werde Dir mit meiner ganzen Kraft dienen. Wenn Du mir aber sagst: 'Und er soll sterben', dann werde ich auch gut sterben, ich werde ganz Deinem Wort gemäß sein.	Asllaracca cauçachun ñihuaptijquica huanassacmi callpaycamam siruiscayqui. Huañuchuntacñihuaptijquica, allim huañusacpas simijquicamam cassac.
17	y esto solo os pido que no me oluideys, ni me dexey:	und nur dies erbitte ich von Euch: dass Ihr mich nicht vergesst, nicht verlasst,	Dieses aber erbitte ich von Dir: 'Verlass mich nicht'.	Caytam ychaca mañacus-cayqui, ama caquehuay-chu [sic: çaquehuaychu].
18	y por vuestra sancta passion, y por los meritos de la virgen Maria madre vuestra, y abogada de los peccadores, y por todos vuestros Sanctos saluadme DIOS mio, para que vaya a gozar de la vida eterna.	und um Eures heiligen Leidens willen und um der Verdienste der Jungfrau Maria, Eurer Mutter willen, der Fürsprecherin der Sünder, und um aller Eurer Heiligen willen errettet mich, mein Gott, damit ich mich des ewigen Lebens erfreue.	Sondern wegen Deines königlichen Blutes, wegen Deines Leidens, wegen der Heiligen Jungfrau Maria, wegen dessen, was sie Gutes als Fürsprecherin unserer großen Sünden wegen getan hat, wegen Deiner Heiligen errette mich bloß, mein mächtiger Gott, damit ich im Himmel fröhlich leben kann, für meine Errettung.	Yallinrac <u>capac</u> yahuarijquiraycu, muchuscayquiraycu, mamayqui virgen sancta Maria, ñocaycu <u>huchaçapacunap</u> marcaycup alli rurascanraycu Sanctoyquicunaraycu quispichillahuay <u>capac</u> Diosnij, <u>hanac pacha</u> cus-si cauçancayman qui[s]-pincaypac.
19	O Señor quien meresciese tanto bien.	Oh Herr, der soviel Gutes verdient."	Oh Gott, diesem, der das wahrlich Gute verdient."	A Dios cay chica allip <u>camallan</u> cayman.

Spanisch	Deutsch aus dem Spanischen	Deutsch aus dem Quechua	Quechua
20 Iesus sea contigo <i>hermano</i> mio, Iesus te ayude, Iesus te libre de tus enemigos, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Spiritu sancto vn solo Dios verdadero, en quien tu crees, esse te salue, y sea contigo.	Jesus sei mit dir, mein <i>Bruder</i> , Jesus helfe dir, Jesus erlöse dich von deinen Feinden; Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist, ein einziger wahrer Gott, an den du glaubst, jener rette dich und sei mit dir.	[Mein] <i>Kind</i> , Jesus sei mit dir. Jesus wird dir helfen, und Jesus wird dich von deinen <i>teuflichen Feinden</i> erretten. "Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist nur Einer wahrhaftig, ich werde an Dich glauben, Gott." Und er selbst wird dich retten, er wird dich bewachen.	<i>Churi</i> [y], Iesus camhuan cachun. Iesus yanapassunqui Iesustac <i>cupay aucay</i> -quicunamanta quispichisunqui. DIOS <i>Yaya</i> , Dios Churi, Dios Spiritu sancto huella checan yñiscayqui Dios, Pay quiquintac quis-pichissunqui, huacaychassunqui.
21 El que te hizo y te redimio con su sangre, esse mismo te lleuara a su gloria.	Derjenige, der dich gemacht hat und dich mit seinem Blut gerettet hat, jener selbst wird dich zu seinem Ruhm bringen.	Gott, der dich gemacht hat, der dich mit seinem Blut eingelöst hat, er selbst wird dich zur Welt des fröhlichen Lebens ²¹ führen.	Dios <i>ruraquey</i> qui, yahuarinhuan rantiqueyqui pay quiquinmi <i>cussi caucay pachaman</i> pussassunqui.
22 No permitays DIOS nuestro, que se condene esta anima que tu heziste a tu ymagen y semejança; defendela señor de sus enemigos, y perdonale sus peccados, lleuala a lugar de descanso con tus escogidos; que a ti llama y en ti confia.	Erlaubt nicht, unser Gott, dass diese Seele, die Du gemacht hast und zwar nach Deinem Bild und Deiner Ähnlichkeit, verdammt werde; verteidige sie, Herr, vor ihren Feinden und vergib ihr ihre Sünden, führe sie zu einem Ort der Ruhe mit Deinen Auserwählten; denn Dich ruft sie an und in Dich vertraut sie.	Oh unser mächtiger Gott, möge die Seele dieses Menschen, nach Deinem Aussehen, nach Deinem Zeichen von Dir geschafften, von Dir gemacht, möge sie nicht zum Teufel gehen; verteidige sie vor ihren <i>teuflichen Feinden</i> . Und vergib ihr ihre Sünden, damit sie mit Deinen wenigen Auserwählten dort leben kann. Führe sie bitte zur Welt der Ruhe; sie ruft Dich laut an, sie bleibt bei Dir.	A capac Diosniju amatac cay runap animan, camparicchaynijquiman, vnanchayquiman <i>camascay</i> qui, <i>rurascay</i> quica <i>cupay</i> man richunchu, <i>cupay aucan</i> -cunamanta amachacullay. <i>Huchancunactari</i> pampachapullay acllascayquicunahuan huaquilla cauçancampac. <i>Camacuy pachaman</i> pussallay; camtam huacyassunqui, campim suyacun.
23 O buen Iesus ten piedad de aquesta anima y lleuala a la vida eterna, que nos prometiste, para que te goze y alabe para siempre, que eres vn DIOS con el Padre, y con el Spiritu sancto. AMEN.	Oh guter Jesus, habe Erbarmen mit jener Seele und bring sie zum ewigen Leben, das Du uns versprochen hast, damit sie Dich immer erfreue und Dich lobe, der Du ein Gott bist, mit dem Vater und mit dem Heiligen Geist. Amen.	Oh, gesegneter Jesus, liebe diese Seele immer, und führe sie bitte zum ewigen Leben, von dem Du gesagt hast: "Ich werde es geben", damit sie Dich für immer erfreue, damit sie Dich für immer verehere. Denn Du bist zusammen mit Gott Vater und auch Gott dem Heiligen Geist, ein einziger Gott. Amen.	A, collanan Iesus cay animacta cuyapayay, cossac ñiscayqui viñay cauçayman pussallay, camhuan viñaypac cussicuncampac, camta viñaypac <i>muchassuncay</i> quipac. Canmi ari Dios <i>yayahuan</i> DIOS SPIRITV SANCTO huampas, huella DIOS canqui AMEN.

21 Hier umschreibt das Quechua den etablierten Begriff 'gloria' mit einem sehr konkret vorstellbaren Begriff vom 'fröhlichen Leben'.

3.3 Erläuterungen

Diese Art Ermahnung fand sich als Teil der Sterbeliturgie der christlichen Lehre in den als "Rituale" bezeichneten Büchern und war auch durch eine eigene literarische Gattung, die "Ars moriendi", vertreten.²² Somit konnten die Autoren der *Doctrina Christiana y Catecismo*, die ja ein kompaktes Handbuch vorlegen wollten, auf eine bereits mehrere Jahrhunderte zurückgehende Tradition zurückgreifen, wie beispielsweise die Ars moriendi-Texte von Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux oder Johannes Gerson. Sowohl die Sterbeliturgie der Ritualien als auch die Artes moriendi enthalten der hier in Spanisch und den andinen Sprachen abgedruckten "Exhortacion" sehr ähnliche Elemente: so sind die Abkehr vom Bösen, die Gefahr durch Versuchungen des Teufels und die Barmherzigkeit Gottes häufig Themen der Sterbeliturgie; auch die Bitte um Vergebung der Sünden, der Hinweis auf das Leiden Jesu, die Anrufung der Heiligen (Litanei) und die Gebete der Ritualien weisen Ähnlichkeiten mit den Texten der *Doctrina Christiana y Catecismo* auf.²³ Interessanterweise wird in der *Doctrina Christiana y Catecismo* von Lima mit der "Exhortacion" nicht – wie häufig in den "Artes" und Ritualien angeregt – ein Fragenkatalog bzw. Beichtspiegel verbunden, sondern es wird nur eine der Beichte ähnliche Passage geliefert, die der Sterbebegleiter dem Sterbenden quasi in den Mund legen bzw. wohl für ihn sprechen soll. Dies mag damit zu tun haben, dass man sich der sprachlichen Limitationen beider, der spanischen Priester (oder anderer christlicher Sterbebegleiter) und der indigenen Bevölkerung, sehr wohl bewusst war.²⁴

22 Es gab schon seit dem 11./12. Jh. solche Handbücher, die zunächst natürlich nur handschriftlich, später auch gedruckt vorlagen, und die die Autoren des Konzils von Lima inspiriert haben mögen. Was es – im Gegensatz zum "Misale Romanum", dem Messbuch – nicht gab, war eine verpflichtende Fassung; und das auf Anregung des tridentinischen Konzils entstandene "Rituale Romanum" wurde erst 1614, also dreißig Jahre nach der *Doctrina Christiana* von Lima, publiziert (Reifenberg 1999: Spalte 1207–1208). Interessanterweise war zum Beispiel auch noch in einer französischen Ausgabe des "Rituale Romanum" von 1667 (*Rituel Romain*) der dem Sterbenden vorzutragende Text in lateinischer Sprache abgefasst und lediglich die Instruktionen für die Geistlichen in Französisch. Ein frühes Beispiel einer Ars moriendi in spanischer Sprache ist die "Arte de bien morir" aus Zaragoza von 1479–84, in der Anweisungen für die Sterbebegleitung gegeben werden. Die Übersetzung des Textes in indianische Sprachen stellte also eine beeindruckende Neuerung dar.

23 Rudolf (1957) für die "Ars moriendi"; *Rituel Romain* (1667: Première partie, Quatorzième instruction, S. 229–252).

Die Hauptthemen, die sich durch diesen Text ziehen, sind die Sünden und wie man davon erlöst werden kann, sowie das Leben nach dem Tod. Es ist daher wichtig, diese Aspekte im indigenen andinen Kontext zu situieren, d. h. zu fragen, was die Sünde für die Menschen der Anden im 16. Jahrhundert bedeutete, und ob und gegebenenfalls wie man sich ein Leben nach dem Tod vorstellte.

In Kap. 2.1 haben wir ausgeführt, dass es in den Anden sehr wohl die Vorstellung davon gab, dass die Menschen nach dem Tode nicht endgültig verschwanden, und auf die Frage nach dem Konzept von Sünde und Schuld gehen wir im folgenden Abschnitt hinsichtlich sprachlicher Konzepte nochmals ein.

Wer von den Priestern nun aber die anderen bereits damals verfügbaren Texte über indigene Religion nicht kannte und nur das Buch der *Doctrina Christiana y Catecismo* vorliegen hatte, verfügte immerhin über die in den erwähnten Abschnitten gegebene Information, dass die Toten als Seelen (*ánimas*) weiterlebten, wobei die Guten die Seligkeit erlangten und die Schlechten bestraft wurden. Auch heißt es, dass die Seelen umherwanderten. All dies sei, so die Texte in der *Doctrina Christiana y Catecismo*, ein Grund dafür, den Toten Speis und Trank ans Grab zu bringen (*Confessionario*, S. 256 f., 266 f.; vgl. auch oben 2.1).

Wenden wir uns nun vor diesem Hintergrund der Übersetzung des Textes zu. Die Übertragung ins Quechua ist relativ wortgetreu, um die Implikationen und Feinheiten der andinen Sprache möglichst exakt wiederzugeben. Im Quechua wird die zitierte Rede immer wörtlich (nicht indirekt, wie im Deutschen) ausgedrückt und durch den Zusatz *ñispa*, '[dies] sagend'²⁵ gekennzeichnet. Auch dies wird hier beibehalten. Im Quechua werden viele die Verbhandlung modifizierende sogenannte Modalsuffixe verwendet, die auch in diesem Text vorkommen (wenn auch nicht mit der Häufigkeit, mit der sie ein Muttersprachler verwenden würde). Beispiele dafür sind *-lla*, das auch mit Substantiven verwendet wird und eigentlich einschränkend wirkt, aber auch Höflichkeit zum Ausdruck bringt, hier vor allem Reverenz Gott gegenüber; *-cu* impliziert sowohl persönlichen Rückbezug als auch

24 Evtl. sollte die im *Tercero catecismo* enthaltene Modellpredigt über das Sakrament der Letzten Ölung (s. 2.1) diesen Schwierigkeiten entgegenwirken.

25 Im Kommentar verwenden wir die kolonialzeitliche Schreibweise. Quechua-Wörter und -Ausdrücke werden kursiv gesetzt, Glossen, Übersetzungen und Erklärungen in einfache Anführungszeichen, wörtliche Zitate in doppelte Anführungszeichen.

persönliche Verwicklung und Engagement; zusammen mit dem intensivierenden *-yca* verleiht es dem Inhalt des Verbs eine stark persönlich involvierte Komponente. Dies zeigt, dass die Übersetzer des Textes mit dem grammatischen Gebrauch des Quechua vertraut und auch bemüht waren, bestimmte Nuancen zu vermitteln.

Da das Quechua keine unterschiedlichen Formen für die vertraute und die höfliche Anrede kennt, wird immer die zweite Person Singular verwendet, aber Suffixe wie das erwähnte *-lla* und *-yca* können eingesetzt werden, um dem Angesprochenen besondere Höflichkeit entgegenzubringen.

Im Übergang von Grammatik und Diskurs findet sich im Quechua das Phänomen der Evidenz, was bedeutet, dass der Sprecher immer die Quelle seiner Daten markieren muss, d. h. er muss angeben, ob eine Information z. B. auf seiner Augenzeugenschaft basiert oder vom Hörensagen stammt. Das Suffix *-mi* markiert im Quechua, dass eine Aussage auf persönlicher Kenntnis beruht, ist also quasi ein grammatisches Zeichen für Augenzeugenwissen. Dem entgegen steht *-si*, das reportatives Wissen, also solches aus zweiter Hand, markiert. Es ist linguistisch nicht möglich, Aussagen wie hier – dass Gott der Vater des Angesprochenen ist – im Quechua als durch persönliches Wissen erfahren zu markieren, da der Sprecher nicht gesehen hat oder aus eigener erlebter Kenntnis weiß (indem er z. B. die ganze Familie persönlich kennt), dass Gott der Vater und Schöpfer seines Gegenübers ist. So wiesen dann auch indianische Mythen des 17. Jahrhunderts, deren Wahrheitsgehalt niemand bezweifelte, immer das reportative *-si* auf, niemals *-mi*. Es wäre grammatisch falsch, Letzteres zu verwenden (s. Dedenbach-Salazar Sáenz 1997a; 1999b: 230–232; 2003b: Kap. 7.5.3). Die Vertreter der christlichen Religion bedienen sich jedoch seit jeher und bis heute der Augenzeugenevidenz, wenn sie von Glaubensangelegenheiten sprechen. So wird auch in der Bibel immer *-mi* verwendet (*Chuya qellqa* 1987: passim) – wahrscheinlich, um dem Gesagten nach europäischer Ansicht mehr Gewicht zu verleihen. Dabei werden ideologische Kriterien linguistischen Gegebenheiten auferlegt.

Die syntaktische Struktur dieses Textes entspricht den zahlreichen anderen Texten aus dem christlich-religiösen Bereich und weicht damit etwas vom Satzbau in Erzählungen ab. Es ist aber nicht eindeutig zu klären, ob dies auf ein eigens für den Missionsgebrauch konstruiertes Quechua hinweist oder aber unterschiedliche Diskursgattungen widerspiegelt (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003b: Kap. 7.1). Was also die grammatische Ebene be-

trifft, so dürfte das hier präsentierte Quechua den Einheimischen keine Verständnisprobleme bereitet haben.

Eine besondere Herausforderung für die Missionare war der Wortschatz. Um die christliche Botschaft in den indianischen Sprachen zu vermitteln, konnte man zum einen indigene Wörter verwenden, indem man sie mit erweiterten oder veränderten Bedeutungen versah; zum anderen konnte man einzelne Quechua-Wortelemente zu neuen Ausdrücken zusammensetzen; und schließlich konnte man spanische Lehnwörter ins Quechua übernehmen. Während die ersten beiden Möglichkeiten die Gefahr von Missverständnissen bargen, hätte die dritte Option lediglich zu Unverständnis geführt. So finden sich denn auch nur wenige spanische Wörter im Quechua-Text. Fast immer werden indigene Wörter verwendet, wobei deren Umdeutung oft eine rein christliche ist.

Die eigene Bedeutungsbelegung aller Wörter des Quechua, die die Missionare benutzten, machte es besonders im religiösen Bereich zu einer delikaten Angelegenheit, christliche Konzepte in dieser andinen Sprache zum Ausdruck zu bringen. Dass sich die Übersetzer der Konzilstexte dieser Problematik bewusst waren, zeigt ein am Ende des ersten Bandes der *Doctrina Christiana y Catecismo* eigens angefügtes Vokabular (*Doctrina christiana* [1584] 1985: 172–174) über 'schwierige Vokabeln'. Hierbei ist zu bedenken, dass es zur Zeit der Erstellung dieser Texte nur das in Spanien gedruckte Lexikon von Domingo de Santo Tomás ([1560] 1951) gab, das zudem einen anderen Dialekt repräsentierte. Erst kurz nach dem Dritten Konzil von Lima und wahrscheinlich im Zusammenhang damit entstand das von einem anonym gebliebenen Autor verfasste Lexikon (Anónimo 1586), das sich auf sehr kurze Glossen beschränkte. Mehr als zwanzig Jahre später publizierte der Jesuit González Holguín ([1608] 1989) sein ausführliches, ca. 700 Seiten umfassendes Wörterbuch, das die Problematik der Wortwahl in der Christianisierung sehr deutlich werden lässt. So findet man bei González Holguín immer wieder andine Bedeutungen und daneben deren Umdeutung bzw. Neuinterpretation für den Zweck der Missionierung. Einige Beispiele dieser Wörter, die auch im vorliegenden Text verwendet werden, möchten wir hier besprechen. Ihre Verwendung im christlichen Kontext zeigt, wie problematisch die Übersetzung christlicher Glaubenstexte war, denn sie erlaubte es der indigenen Bevölkerung der Anden – so unsere Hypothese –, ihre eigenen Glaubensvorstellungen beizubehalten und sie sogar in den neuen Glauben zu integrieren.

Die Anrede des christlichen Gottes²⁶ erfolgt mit den Ehrerbietung ausdrückenden Wörtern *apu* (Ayuda a bien morir, Zeilen 2, 8) und *yaya* (Ayuda a bien morir, Zeilen 5, 7, 20, 23), beides Verwandtschaftstermini. *Apu* bezieht sich laut González Holguín auf die Vorfahren, die Älteren, die Alten. Daher wird das Wort auch verwendet, um diejenigen zu bezeichnen, der die ersten Generationen von Menschen schuf (Doyle 1988: 52) und deshalb als gemeinsamer Vorfahr sozialer Gruppen gesehen wurde. González Holguín ([1608] 1989: 31) betont in seinen Lexikoneinträgen außerdem den semantischen Aspekt des Richters: 'großer Herr oder hoher Richter, oder oberer Häuptling, *sapay apu*, König'.

Neben der auf die biologische Verwandtschaft bezogenen Bedeutung von 'Vater' impliziert *yaya* auch eine Respekts- und Machtposition, und wird als 'Herr' übersetzt.²⁷ So wurde *yaya* denn auch in der andinen Welt für die Anrede von Göttern verwendet, indem man die Gottheiten Inti (Sonne), Punchau (Sonne, wörtl.: Tag) und Pachacamac (Welteneinrichter) als *yaya* bezeichnete.²⁸ In Gebeten an diese einheimischen Gottheiten tritt häufig *apu* oder *capac apu* auf, was möglicherweise sowohl eine respektvolle Haltung gegenüber dem Gott als auch eine angenommene Abstammungsverbindung zu der Gottheit implizierte (z. B. Guaman Poma [ca. 1615] 1980: 78).

In den kolonialzeitlichen, von Einheimischen auf Quechua abgefassten Texten von Huarochirí (*Tradiciones de Huarochirí* vor 1608; s. a. 1967, 1987, 1991), die von der indigenen religiösen Welt in den Zentralanden handeln, indem sie Mythen wiedergeben und Riten beschreiben, werden beispielsweise die Priester im Dienste des regionalen Gottes bei der Wahrschau der Innereien eines Lamas folgendermaßen zitiert: "A. atac manam allicho pacha huauqui quipampica cay **pariacaca yayanchic** puromancatacaci", 'Ach, es ist keine gute Zeit, Brüder; und später wird **unser Vater Pariacaca** verlassen werden' (vor 1608: Kap. 18; 1967: 102, unsere Übersetzung und Hervorhebung), d. h. sie titulieren ihren Gott mit *yaya*,

genauso wie der uns vorliegende christliche Text Gott anredet. Auch *apu* findet sich in den Texten von Huarochirí als Anrede für eine Gottheit, z. B. für Tamtañamca, mit dem Zusatz *capac*, 'mächtig' (vor 1608: Kap. 5; 1967: 36); und ebenso wird der Inka betitelt (vor 1608: Kap. 23; 1967: 125). Interessant ist auch, dass die Priester der Gottheit Pariacaca als *yana*, 'Diener', bezeichnet werden (vor 1608: Kap. 18; 1967: 104).

Übertragen wir nun dieses Verständnis auf den Text zum 'guten Sterben', so dürfte es ein Leichtes gewesen sein, den christlichen Gott und seine Gläubigen in das Weltbild der andinen Götter und ihrer Diener einzupassen, denn der christliche Gott wurde zu einem vertrauten Wesen, das wie die einheimischen Götter Vater- und Machtfunktionen innehatte.²⁹

Für das Konzept des Teufels verwendeten die christlichen Autoren *çupay* (Ayuda a bien morir, Zeilen 2, 8, 20, 22), einen sehr vielschichtigen Begriff, der in den Anden Vorfahren und der Schattenwelt angehörende Wesen bezeichnete, in keinem Fall aber ein böses Wesen (Taylor 1980; Crickmay 1994, 1995), wie überhaupt die übernatürlichen Kräfte und Wesen je nach der Behandlung, die sie durch die Menschen erfahren, gut oder böse sein können, oder, anders formuliert, sich zum Vorteil oder Nachteil der Menschen verhalten können. Dies kommt zum Ausdruck, wenn Santo Tomás 1560 (1951: 198–200) von *mana alli çupay* spricht, dem 'nicht guten *çupay*' also, um den Teufel des christlichen Glaubens zu bezeichnen (Dedenbach-Salazar Sáenz 1994). González Holguín ([1608] 1989: 88) gibt, neben der christlich uminterpretierten Bedeutung in 'Teufel' noch 'Gespenst' und 'Erscheinung' für *çupay* an, was die ursprüngliche Bedeutung erahnen lässt.

Rura- (Ayuda a bien morir, Zeilen 5, 7, 10, 21, 22) und *cama-* (Ayuda a bien morir, Zeilen 15, 19, 22), beides Wörter, die für die Schöpfung des Menschen im christlichen Sinne verwendet werden, tauchen in kolonialzeitlichen andinen religiösen Texten auf, wenn von der 'Einrichtung' der Welt die Rede ist. In den Anden wird die Welt immer schon als gegeben angesehen; sie wird allerdings mit all den ihr zugehörigen Wesen von übernatürlichen Wesen quasi 'ingerichtet'. Somit weicht diese Vorstellung vom christlichen Schöpfungskonzept aus dem Nichts ab (Crickmay 1999, 2004). Die Sektion der 'schwierigen Voka-

26 Für die Besprechung einiger der folgenden und weiterer Termini in Texten der *Doctrina Christiana* von 1584/85 s. a. Dedenbach-Salazar Sáenz (1997b).

27 Santo Tomás ([1560] 1951: 298, 315); González Holguín ([1608] 1989: 225, 366, 405).

28 Guaman Poma ([ca. 1615] 1980: 285 [287], 245 [247], 276 [278], 309 [311], 912 [926]). Die Seitenangaben beziehen sich auf die Ausgabe von 1936 (Hrsg. P. Rivet); wenn sie von der konsistenten von Murra/Adorno (Guaman Poma 1980) erstellten Zählung abweichen, wird diese zusätzlich in eckigen Klammern angegeben. Molina (ca. 1575: Gebet 10, fol. 17v).

29 Im heutigen Kirchenlied auf Quechua lebt diese Terminologie weiter, wenn Gott als "Apu yaya Jesucristo" und "Apu Jesús" angesprochen wird (*Apu Jesús – Música religiosa andina* 1992).

beln' (*Doctrina christiana* [1584] 1985: 174) weist auf diese beiden Wörter hin, sieht dabei allerdings keine Probleme bezüglich der unterschiedlichen Auffassung von christlicher 'Schöpfung' und andiner 'Einrichtung' der Welt, sondern sagt, dass *rura-* und *cama-* prinzipiell austauschbar seien, dass aber für den 'Schöpfer' nur *ruraquen* (*hazedor*) verwendet wird, weil *camaquen* benutzt wird, um die 'Seele' (*alma*) zu bezeichnen. Im vorliegenden Text wird dann auch fast immer *rura-* benutzt, um die Schöpfung (des Menschen) zu bezeichnen, aber in einem Fall werden beide Wörter in einer Parallelkonstruktion synonym verwendet (Zeile 22), ein Parallelismus als Stilmittel, der auch in andinen Gebeten üblich ist.³⁰

Auch der Begriff der 'Welt', *pacha* im Quechua, ist vielschichtig³¹ und nicht unbedingt mit der abendländischen Vorstellung identisch. *Pacha* ist das andine Konzept der 'Welt', mit zeitlichen und räumlichen Bedeutungskomponenten, *hanac pacha* die 'Welt oben', *cay pacha* 'diese Welt hier' und *ucu pacha* die 'Welt unten' oder 'innen', wobei trotz jahrhundertelangen christlichen Einflus-

ses noch heute autochthones andines Verständnis durchscheint, wenn beispielsweise im Inneren der Erde (*ucu pacha*) kleine Wesen leben sollen (Carvallo de Núñez 1979). In unserem Text wird *cay pacha* (Zeile 4) und *hanac pacha* (Zeilen 5, 6, 18) ganz offensichtlich die christliche Bedeutung zugeschrieben: 'Diesseits' bzw. 'Himmel', aber es finden sich auch die Worte: *huañuy pacha* (Zeilen 2, 11), 'die Zeit des Sterbens', *cussi cauçay pacha* (Zeile 21), 'die Welt des fröhlichen Lebens', und *çamacuy pacha* (Zeile 22), 'die Welt des Ausruhens', die der andinen Vorstellung des ganzheitlichen Weltbegriffes sicher sehr nahe kamen.

Hucha (Ayuda a bien morir, Zeilen 6, 9, 12, 14, 15, 18, 22), im christlichen Kontext immer mit 'Sünde' wiedergegeben, bedeutet auch im Quechua 'Schuld', wenn beispielsweise eine Verpflichtung gegenüber den Göttern nicht erfüllt wird. In Huarochirí hieß es, dass, wenn die Huacasa genannten jungen Männer einen Tanz für den Gott nicht ausführten und dann starben, dies die Strafe für ihre Unterlassungssünde war (*Tradiciones de Huarochirí* vor 1608: Kap. 9; 1967: 65). So wird dann auch das größte Opfer, das Menschenopfer, das gebracht wird, um eine Schuld zu bereinigen, *capac hucha*, wörtlich 'mächtige Schuld', genannt (*Tradiciones de Huarochirí* vor 1608: Kap. 22; 1967: 124; vgl. Duviols 1976). In den 'schwierigen Vokabeln' widmet die *Doctrina christiana* ([1584] 1985: 173) einen Eintrag dem Wort *hucha*, das aber lediglich als 'Sünde' wiedergegeben wird, und es werden Komposita davon vorgestellt, wie *huañuy hucha*, 'Todsünde'. González Holguín ([1608] 1989: 199 f.) hingegen trägt der komplexen Bedeutung von *hucha* Rechnung. Zwar findet sich auch bei ihm die Übersetzung als 'Sünde', aber *hucha* bedeutet auch 'Geschäft' oder 'Streit'. So heißt ein bestimmter spanischer Verwaltungsbeamter "Virrey hucha yachak. El Secretario del Virrey", was wörtlich bedeutet: 'derjenige, der die Geschäfte des Vizekönigs kennt'.

Ebenso wie bei der Übertragung dieses Wortes auf christliche Vorstellungen stieß die Verwendung von *mucha-* (Ayuda a bien morir, Zeilen 6, 8, 23) auf bekannte Vorstellungen. *Mucha-* bezeichnet die Verehrung der Gottheiten, aber auch das Küssen. González Holguín ([1608] 1989: 246) gibt die folgenden Grundbedeutungen an: 'verehren, bitten, Respekt erweisen, ehren, verehren, oder küssen', was ein respektvolles Verhalten gegenüber anderen Personen oder Wesen impliziert. Viele Chronisten verwendeten das Wort im Spanischen, indem sie von *mochar* sprachen, wenn sie sich auf den 'Götzendienst' der indigenen Bevölkerung durch die Anbetung ihrer 'Idole' bezogen (z. B. Guaman

30 Sehr ähnliche Parallelismen finden sich u. a. in Gebeten an andine Götter, wie sie in den *Tradiciones de Huarochirí* zitiert werden, z. B. "coniraya viracocha runacamam pachacamam . . .", 'Cuniraya Viracocha, Menschenbeseeler, Weltenbeseeler' (vor 1608: Kap. 1; 1967: 21, Übersetzung Dedenbach-Salazar Sáenz, s. dazu auch Dedenbach-Salazar Sáenz 2003b: Kap. 7.8.3.2.1).

Die ganze Spannweite von *cama(-)* schildert González Holguín ausführlich in seinen Wörterbucheinträgen ([1608] 1989: 45–48); das Wort bezieht sich in erster Linie auf 'Fähigkeiten, Mittel haben'; erstreckt sich in seinen verbalen und nominalen Ableitungen aber auch auf 'Schuld (haben)' (Ayuda a bien morir, Zeile 15), 'beraten', 'anordnen', 'passen', 'passender (An-)Teil', 'versuchen', 'verdienen' (Zeile 19), 'Verpflichtung', 'gleichen'. Wenn auch die Bedeutungen sehr vielfältig sind, so wird doch klar, dass das Wort offensichtlich nicht in erster Linie das 'Schaffen' oder 'Schöpfen' (Zeile 22) gemeint haben kann. Vgl. auch Taylor (1974–76). (Es gibt *-cama* auch als grammatische Form, als Suffix also, mit der terminativen Bedeutung 'bis' und der distributiven Bedeutung 'jede(r/s), alle(r/s).')

Auf S. 322 erklärt González Holguín ([1608] 1989) das Verb *rura-* und seine Ableitungen, allerdings im Wesentlichen als 'schaffen' und 'machen'. Dabei scheinen die wichtigsten semantischen Komponenten das 'Werk' (*obra*) und das 'Aufziehen' (*criar*) zu sein, welche die Grundbedeutung von *rura-* doch von der christlichen Bedeutung des Schaffens abheben lassen.

31 González Holguín ([1608] 1989: 268–270) stellt dies in seinen Lexikoneinträgen dar. Eine wichtige Bedeutungskomponente scheint danach das 'Ganze, Ganzheitliche' und das 'Selbst' zu sein, womit *pacha* umfassender als das abendländische Raum-Zeit-Konzept ist. *-pacha* wird auch als grammatische Form, als Suffix also, mit der Bedeutung 'selbst, sogar' verwendet.

Poma [ca. 1615] 1980: 67). Im hier vorliegenden Text wird *mucha*- ausschließlich für das christliche Konzept der 'Verehrung' verwendet, was also eine direkte Übertragung andiner Verehrungspraktiken auf den christlichen Glauben erlaubt.

Gott in seiner Dreifaltigkeit wird allein in diesem relativ kurzen Text zweimal erwähnt (Zeilen 20, 23). Die andinen Völker kannten sehr wohl mehrfaltige Gottheiten, die Mehrere in Einer waren. So gibt es im Huarochirí des 17. Jahrhunderts die fünffaltige Chaupiñamca in Gestalt eines fünfflügeligen Steines (*Tradiciones de Huarochirí* vor 1608: Kap. 10; 1967: 72) und den mehrgestaltigen Pariacaca (vor 1608: Kap. 16; 1967: 95 f.; s. a. Dedenbach-Salazar Sáenz 2003a). Damit dürfte es nicht schwierig gewesen sein, auch den christlichen Gott in seiner Dreifaltigkeit in die andine Vorstellungswelt zu integrieren.

Stellen wir uns nun vor, was für eine Bedeutung bei der indigenen Bevölkerung angekommen sein mag, wenn sie Texten christlichen Inhalts, aber in ihrer eigenen Sprache, ausgesetzt war. Vorteilhaft war, dass sie überhaupt verstand, worum es ging; von Nachteil für die Absicht der Missionare dürfte aber gewesen sein, dass es ein Leichtes gewesen sein muss, andine Konzepte beizubehalten und den christlichen Gott mit seinen besonderen Charakteristika in das andine Pantheon und die indigene Glaubenswelt aufzunehmen.

Wie muss die hier zitierte Botschaft dem Sterbenden vorgekommen sein, der das Privileg hatte, einen Priester oder Sterbebegleiter an seinem Lager zu haben (was sicherlich eher die Ausnahme war, wenn man bedenkt, wie wenig fest etablierte kirchliche Vertreter es in jener Zeit auf dem Land gegeben hat)? Er wird vieles, was dort gesagt wird, als das Seine im andinen Verständnis wieder erkannt haben. Auch dürfte er verstanden haben, dass es ein Leben nach dem Tode geben würde und die Art dieses Lebens von seinen Sünden und deren Reue bzw. Bestrafung abhing, beides Dinge, die ihm ja bereits durch den Katechismusunterricht bekannt gewesen sein dürften, wenn er sich nicht erst auf dem Totenbett zum Christentum bekehrte, die er aber natürlich auch aufgrund seiner eigenen religiösen Vorstellungen glaubte. Ob dabei aber auch die Unterschiede zwischen indigenen und christlichen Feinheiten in den Glaubensformen klar wurden, ist eher zweifelhaft.

4 Verstehen und Missverstehen: Anmerkungen zu Sterben, Tod und Jenseits in den heutigen Anden

Wie der kommentierte Text zum 'guten Sterben' und dessen Übersetzung ins Quechua gezeigt hat, trafen in der Kolonialzeit abendländisch-christliche und indigen-andine Konzepte aufeinander, die sich teilweise und in gewissen Ausformungen ähnelten (wie die Vorstellung von Schuld, die man Gott gegenüber auf sich lädt, der Glaube an eine Existenz nach dem Tod, die Mehrfaltigkeit der Gottheit). Die Vermittlung des christlichen Glaubens in den indigenen Sprachen bis ins späte 17. Jahrhundert hinein mag dazu beigetragen haben, dass christliche Vorstellungen in das andine Weltbild integriert werden konnten, wobei sie teilweise, wahrscheinlich nicht zuletzt dadurch, dass sie missverstanden wurden, neu interpretiert werden konnten (Dedenbach-Salazar Sáenz 1997b: 202 f.). Im heutigen Leben der Andenbevölkerung sind einige dieser Vorstellungen erhalten geblieben, andere haben sich durch den christlichen Einfluss verändert.

So kennen wir aus den Anden einige Riten, die mit den Toten in Verbindung stehen und in denen andine und europäische Vorstellungen präsent sind. Beispielsweise wird bei dem Verstorbenen eine Totenwache gehalten, die oft mit besonderen Spielen verbunden ist. Eines davon ist das in Ecuador bekannte Huairu-Spiel, bei dem um den Nachlass des Toten gewürfelt wird (Cipolletti 1989: 258–263). Auch heute noch werden im andinen Hochland den Toten zu Allerseelen Speisen und Getränke ans Grab gebracht, und ein Vorbeter spricht Gebete für die Verstorbenen.³²

Wenn jemand stirbt, begibt er sich auf den Weg zu Gott. Eine Frau aus der Region Ayacucho erzählte, dass sie versehentlich in noch jungem Alter zu Gott gerufen wurde, der sie dann aber, als er sah, dass ihm die falsche Person gebracht worden war, wieder zurückkehren ließ. Sie erinnert sich an jenes Erlebnis so, als ob es ein Traum gewesen sei. Der Weg führte sie damals durch ein Dornendorf, an schrecklichen Hunden vorbei, in starker Hitze und durch tiefen Sand zu einer in der Höhe liegenden Kirche. Von deren Mitte aus sah sie schließlich die Hölle und traf auf Gott, der am Tor zur Hölle saß (Zuidema y Quispe 1968).

32 Für eine detaillierte Beschreibung dieser Gebräuche bei den quechuasprachigen Callawayas in Bolivien s. Rösing (1988, 1987); für eine Studie zum Tod und Sterben in Südamerika s. Cipolletti (1983).

Die Welt nach dem Tode ist vielschichtig, und die Toten können, wenn sie im Leben schwere Sünden wie Inzest begangen haben, keine Ruhe finden. Sie vagabundieren dann umher und stellen eine Gefahr für die Lebenden dar. Dies schildert Asunta, eine Frau aus Cuzco, in ihrer Lebensgeschichte auf eindringliche Art:

Aber so ist es: wegen der Sünden, die es auf dieser Welt gibt, bedeutet das Leben nur Leiden. Alle Lebewesen, von der kleinsten Motte hin bis zum *Puma Awki* [Puma-Vorfahr] der Berge, bis zum größten Baum oder zur unbedeutendsten Pflanze, die über den Boden hinkriecht, sind wir alle seit der Zeit unserer Vorfahren nur Gäste in diesem Leben. Aber unsere Seele, die unser Geist ist, verschwindet nicht. So sind auch die Seelen der alten *Nawpas* [Vorfahren], unserer Urväter, sowie die unserer Angehörigen und Bekannten nicht verschwunden, sie leben im Jenseits [wörtl. in jenem anders seienden Leben], im *Ukhupacha* [wörtl. im Weltinneren] oder im *Hanaqpacha* [wörtl. in der Welt oben], im Himmel. Dort ruht man aus von den Leiden dieses tränenreichen Lebens und es fehlt an nichts. In das andere Leben gehen wir ein, wenn wir sterben. Unsere Seele kommt nur am Tag des Jüngsten Gerichts auf der Suche nach unseren Körpern aus dem Jenseits zurück. An diesem Tag des Jüngsten Gerichts werden wir alle mit Leib und Seele vor Unseren Herrn des *Hanaqpacha* treten, damit Gericht gehalten werde. Und wenn wir gerichtet werden, stehen wir wie Angeklagte im Gerichtssaal. Unsere Körper werden dort im Angesicht Unseres Herrn durchsichtig wie Glas sein, wenn wir uns in diesem Leben als Menschen mit einem guten Herzen verhalten haben. Sind aber unsere Herzen voller Bosheit, dann werden unsere Körper nicht durchsichtig, sondern undurchsichtig und voller Flecken sein, wie dunkles Glas. So werden wir also an jenem Tag durch Unseren Herrn nach den guten und bösen Taten, die wir in diesem Leben vollbracht haben, gerichtet werden. Auch im anderen Leben gibt es Verdammte [span. und quechua: *condenados*].

Wenn wir aus diesem Leben scheiden, treten unsere Seelen vor den Herrn hin und er bestimmt, wo unsere Seelen bis zum Jüngsten Gericht bleiben soll[en]. Wenn eine Seele sich in diesem Leben beschmutzt hat, eine Sünde begangen hat, die Unseren Herrn kränkt, dann wird sie dazu bestimmt, als Verdammter in dieses Leben zurückzukehren. Diese Seelen, die ihre Körper beschmutzt haben, indem sie sich an ihrer Mutter oder ihren Töchtern vergingen oder weil sie ihre Eltern geschlagen haben, die werden abgewiesen, sie können sich Unserem Herrn gar nicht nähern. Deshalb geht auch das Gerücht um [wörtl. die Rede], daß für all jene, die mit ihrer Mutter oder ihren Töchtern sündigten, nicht einmal Platz in der Hölle ist. Wenn sie also in dieses Leben zurückkommen, holen sich diese Seelen ihren Körper dort, wo man sie beerdigt hat. Wenn die Angehörigen von dem sündigen Tun des Menschen wissen, zupfen sie ihm die Augenbrauen und Augenwimpern

mit den Wurzeln aus, reißen die Fußnägel heraus und brennen ihm mit Punagras die Füße und Hände an. So beerdigen sie ihn bäuchlings, den Rücken unserem Vater, der Sonne, zugewandt. Auf den Rücken legt man ihm einen Felsblock. So verhindern sie, daß der Verdammte seinen Körper mitnimmt, wenn er zu seinem Grab zurückkommt. Die Person, mit der die Seele ihren Körper beschmutzt hat – sei es nun die Schwester oder die Mutter –, die hüten sie nach der Beerdigung. Man schließt sie acht Tage in ein Zimmer ein, das voller Kreuze ist. In dieser Zeit kann der Verdammte nämlich zurückkommen und diese Person, mit der er die Sünde begangen hat, lebendig mit sich nehmen.³³

Während Asunta die Vorstellung von der Vergänglichkeit des Lebens und des Jüngsten Gerichts dem Katechismus entnommen zu haben scheint, findet sich in der Art, wie sie die Transparenz der Menschen vor Gott sieht – durchsichtig, wenn sie gut waren; undurchsichtig, wenn sie schlecht waren – wohl eher eine individuelle Interpretation. Der Glaube an *condenados*, 'Verdammte', schließlich und wie man damit umzugehen hat, ist in den Anden weit verbreitet, sei er ursprünglich dort heimisch gewesen oder nicht. In jedem Fall spiegelt Asuntas Bild, das sie von der Zeit unmittelbar nach dem Tod hat, wider, was auch schon die kolonialzeitlichen christlichen Geistlichen im Dritten Provinzialkonzil von Lima formuliert hatten, wenn sie von 'dieser höchst gefährlichen Zeit' sprachen.

Wie auch in der abendländischen Kultur finden sich im andinen Volksglauben und dem der Individuen religiöse Anschauungen und Praktiken, die nicht immer mit der von der Theologie systematisierten Glaubenswelt übereinstimmen. In den hier beispielhaft zitierten Bräuchen der Menschen in den Anden erkennen wir alte indigene, aber auch europäische Traditionen und Glaubensformen wieder.³⁴ Um besser die Verflechtung indigen-amerikanischer und altspanischer Züge zu erfassen, bedarf es jedoch noch eines gründlichen Studiums beider Welten zur Zeit der Konquista.

33 Condori Mamani 1985: 186 f.; Zusätze in eckigen Klammern Dedenbach-Salazar Sáenz; in Valderrama y Escalante 1981: 104 f. Weitere Betrachtungen zum Sterben und Tod finden sich in ihrer Lebensgeschichte und der ihres Mannes Gregorio Condori Mamani (Valderrama y Escalante 1981); Gregorios Arbeit auf dem Friedhof und seine Träume von den Seelen (47 f.); eine *condenado*-Erzählung (58 f.); der Tod von Gregorios Sohn (64 f.); Tod seiner ersten Frau (71 f.); weitere Gedanken Asuntas über den Tod (116).

34 Auch in der Alten Welt, sowohl im Mittelalter als auch noch in der Neuzeit, ja bis ins 19. Jh., war im Volksglauben die Grenze zwischen Leben und Tod undeutlich; die Seelen der Lebenden konnten ins Totenreich reisen; Tote schienen zu leben; man denke auch an den verbreiteten Glauben an Vampire (Fitschen 2002: 609, 611).

Zitierte Literatur

Acosta, José de

1954 De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias. [1588]. In: J. de Acosta, Obras del Padre José de Acosta de la Compañía de Jesús. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos; pp. 387–608. Madrid: Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles, 73)

Anónimo

1586 Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española. Los Reyes (Lima): Antonio Ricardo.

1951 Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua, 1586. Prólogo y notas de Guillermo Escobar Risco. Lima: Edición del Instituto de Historia de la Facultad de Letras; Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Apu Jesús – Música religiosa andina

1992 Apu Jesús – Música religiosa andina. Coro Polifónico "Qosqos", Orquesta de Cámara "Qosqo". [Audiokassette]

Archivo Regional de Puno

1902 Archivo Regional de Puno (Peru). Prefectura 381/2, Circular No. 841, 842, 849, 915, 919, 927, 954, 973, 979, 997, 1000. [Ms.]

Armas Medina, Fernando de

1953 Cristianización del Perú (1532–1600). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos. (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 75)

Arriaga, Pablo José de

1968 Extirpación de la idolatría del Pirú. [1621]. In: F. Esteve Barba (ed.), Crónicas peruanas de interés indígena; pp. 192–277. Madrid: Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles, 209)

Arte de bien morir – Breve confesionario

1479–84 Arte de bien morir – Breve confesionario. Zaragoza: Pablo Hurus y Juan Planck. [San Lorenzo de El Escorial: Monasterio, 32-V-19. CNUM 3712. BOOST3 703. Transkription Michael Gerli. Gesamt-Transkription: <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Wolfgang.Roth/morir.htm> (06. 11. 2004)]

Atienza, Lope de

1931 Compendio historial del estado de los indios del Perú . . . [ca. 1575]. In: J. Jijón y Caamaño (ed.), La religión del imperio de los incas. Tomo 1, Apéndices; pp. 1–235. Quito: Salesiana.

Carvallo de Núñez, Carlota

1979 Oshtawan allpa uku runachakuna. In: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (ed.), Cuentos y tradiciones en quechua. (Para expresión oral en quechua en Primer y Segundo Grados). Erzählung Nr. 16. Ayacucho: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Programa Experimental de Educación Bilingüe.

Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini

1567 Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. Pont. Max. Köln: Henricus Aquensis.

1902 Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. Pont. Max. Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. und Clemens XIII.

herausgegeben. Uebersetzt nach der zu Rom i. J. d. H. 1845 veröffentlichten Ausgabe. Regensburg: Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz.

Chuya qellqa

1987 Chuya qellqa. La Biblia en quechua ayacuchano. Traducción directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego. Lima: Sociedad Bíblica Peruana.

Cieza de León, Pedro de

1984 La crónica del Perú [1553]. In: C. Sáenz de Santa María (ed.), Pedro de Cieza de León. Obras completas I; pp. xix–357. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo". (Monumenta Hispano-Indiana. V Centenario del Descubrimiento de América, 2)

Cipolletti, María Susana

1983 Jenseitsvorstellungen bei den Indianern Südamerikas. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

1989 Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich (mit einem Beitrag von Ute Ritz-Müller). Frankfurt: Museum für Völkerkunde. (Roter Faden zur Ausstellung, 17)

Condori Mamani, Gregorio [und Asunta]

1985 "Sie wollen nur, daß man ihnen dient . . .". Autobiographie. Aus dem Spanischen von Karin Schmidt. Frankfurt: Suhrkamp. (Edition Suhrkamp N. F., 230.). [Span. Ausgabe s. Valderrama y Escalante (eds.) 1981]

Confessionario para los cvras de indios

1985 Siehe unter *Doctrina Christiana* . . . Parte 2.

Crickmay, Lindsey

1994 Ancestral Spirit and Andean Devil. Divergence of a Single Concept. (Vortrag am Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews, St. Andrews.). [Ms.]

1995 Outward Change, Inner Continuity. (Vortrag anlässlich des Symposiums "Entidades maléficas y la concepción del mal en las religiones de América Latina", XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones. México 1995). [Ms.; Publikation in Vorbereitung in: I. Gareis (ed.), Entidades maléficas y la concepción del mal en las religiones de América Latina / Evil Entities and the Concept of Evil in Latin American Religions. Bonn. (BAS)]

1999 Speaking to God. Observations on the Vocabulary of Andean Prayer and Suggestions for the Reconsideration of Its Interpretation. In: S. Dedenbach-Salazar Sáenz y L. Crickmay (eds.), La lengua de la cristianización. Catequización e instrucción en lenguas amerindias de Latinoamérica; pp. 151–167. Markt Schwaben: Anton Saurwein. (BAS, 32. CIASE, Occasional Papers, 29)

2004 Las oraciones andinas quechuas de la época colonial temprana. Sugerencias para un análisis. In: S. Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.), Lenguas y culturas de los Andes – Homenaje a Alfredo Torero. (BAS)

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

1994 Sermon and Satire. Christian and Andean Instances of a Religious Discourse Genre in 16th and 17th Century Peru. (Vortrag anlässlich des "11th International Symposium of Latin American Indian Literatures", State University of Pennsylvania at McKeesport, Juni, 1994). [Ms.]

1997a Point of View and Evidentiality in the Huarochirí Texts (Peru, 17th Century). In: R. Howard-Malverde (ed.), Creating Context in Andean Cultures; pp. 149–167.

- New York: Oxford University Press. (Oxford Studies in Anthropological Linguistics, 6)
- 1997b La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. In: M. H. Preuss (ed.), *Latin American Indian Literatures. Messages and Meanings*; pp. 195–209. Lancaster: Labyrinthos.
- 1999a Las lenguas andinas. In: L. G. Lumbreras (ed.), *Historia de América Andina. Vol. 1: Las sociedades aborígenes*; pp. 499–536. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- 1999b "... luego no puedes negar que ay Dios Criador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac" – La lengua de la cristianización en los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* de Fernando de Avendaño (1649). In: S. Dedenbach-Salazar Sáenz y L. Crickmay (eds.), *La lengua de la cristianización. Catequización e instrucción en lenguas amerindias de Latinoamérica*; pp. 223–248. Markt Schwaben: Anton Saurwein. (BAS, 32. CIASE, Occasional Papers, 29)
- 2003a "... por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro". The Christian Trinity and the Multiplicity of Andean Deities. Indigenous Beliefs and the Instruction of the Christian Doctrine in Quechua in the Colonial Period. (Vortrag im CIASE, Department of Social Anthropology, University of St. Andrews, Schottland, April 2003.) [Ms., 32 Seiten]
- 2003b Die Stimmen von Huarochirí. Indianische Quechua-Überlieferungen aus der Kolonialzeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit – Eine Analyse ihres Diskurses. Aachen: Shaker Verlag. (BAS, 39) [CD-ROM sowie <http://hss.ulb.uni-bonn.de/ulb_bonn/diss_online/phil_fak/2003/dedenbach-salazar_saenz_sabine/>]
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine, y Peter Masson**
- 1987 Los sufijos en el quechua ayacuchano. Esbozo de una sistemática didáctica y analítica. *Indiana* 11: 277–320.
- Dillehay, Tom D.** (ed.)
- 1995 Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios*
- 1985 Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios. Parte 1: Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios ..., 1584; pp. 5–188. Parte 2: Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus ritos ..., 1585; pp. 189–332. Parte 3: Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones ..., 1585; pp. 333–778. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Corpus Hispanorum de Pace, 26-2.). [Facsimile del texto trilingüe (des Exemplars der Bibliotheca Diocesana de Cuenca). Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio de Ricardo. 1584/85]
- Doyle, Mary Eileen**
- 1988 The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth-Century Central Peru. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Durán, Juan Guillermo**
- 1982 El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584–1585). Buenos Aires: El Derecho. (Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires")
- 1984/90 Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI–XVIII). Tomo 1: Siglo XVI. [1984]. Tomo 2: Siglo XVI. [1990]. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.
- Duviols, Pierre**
- 1971 La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'Extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660. Lima: Institut Français d'Etudes Andines. (Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, 13)
- 1976 La capacocha. *Allpanchis* 9: 11–57.
- Fitschen, Klaus**
- 2002 Tod IV. Kirchengeschichtlich. In: G. Müller et al. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 33; pp. 605–614. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gareis, Iris**
- 1987 Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft. Hohenschäftlarn: Klaus Renner. (Münchner Beiträge zur Altamerikanistik, 19)
- Gold aus dem Alten Peru*
- 2001 Gold aus dem Alten Peru. Die Königsgräber von Sipán. (Katalog herausgegeben von Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland.) Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.
- González Holguín, Diego**
- 1975 Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca. Georgetown: Vaduz. [Reprint. Original: Ciudad de los Reyes (Lima) 1607]
- 1989 Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca. Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. [Faksimile der Ausgabe von 1952, enthält Addenda. Original: Ciudad de los Reyes (Lima) 1608]
- Guaman Poma de Ayala, Felipe**
- 1936 Nueva corónica y buen gobierno [ca. 1615] (Codex péruvien illustré). (Ed. Paul Rivet). Paris: Université de Paris. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23).
- 1980 El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]. 3 vols. [ca. 1615]. (Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste). México: Siglo Veintiuno. (Colección América Nuestra. América Antigua, 31)
- Lisi, Francesco Leonardo**
- 1990 El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Salamanca: Universidad de Salamanca. (Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos, 233)
- Loayza, Jerónimo de**
- 1952 Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales [1549]. In: R. Vargas Ugarte (ed.), *Concilios Limenses (1551–1772)*. Tomo 2; pp. 139–148. Lima: Peruana.
- Mateos, Francisco** (ed.)
- 1944 Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional. Tomo 1: Historia General y del Colegio de Lima.

Tomo 2: Relaciones de colegios y misiones. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Meyer, Frederike

- 2000 Der "Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones (1585)". Untersuchung seines Entstehungskontextes und der Darstellung sozioreligiöser Konzepte. Bonn. [Unveröffentlichte Magisterarbeit]
- 2003 Der *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones* (1585) – Eine Predigtsammlung aus dem kolonialen Peru. In: K. Angelis-Harmering, A. Czibulinski, R. Lucht, F. Meyer, A. Nowotny, P. Sapper, A. Wenker, Zeugen der kolonialen Welt in den Anden. Beiträge zur quellenkritischen Analyse ethnohistorischer Texte; pp. 119–154. Aachen: Shaker. (Bonner Amerikanistische Studien, 37)

Molina, Cristóbal de [el cuzqueño]

- ca. 1575 Relacion de las fabulas i ritos de los yngas. (Ms. 3169, fol. 2–36.) Madrid: Biblioteca Nacional.
- 1943 Fábulas y ritos de los incas ... [ca. 1575]. In: C. de Molina y C. de Molina, Las crónicas de los Molinas. (Prólogo bio-bibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico-bibliográfico por Raúl Porras Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza); pp. 5–84. Lima. (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie 1, 4)
- 1989 Relacion de las fabulas i ritos de los ingas ... [ca. 1575]. In: H. Urbano y P. Duviols (eds.), C. de Molina y C. de Albornoz. Fábulas y mitos de los Incas; pp. 47–134. Madrid: Historia 16. (Crónicas de América, 48)

Polo de Ondegardo, Juan

- 1985a Instrvccion contra las cerimonias, y ritos que vsan los indios conforme al tiempo de su infidelidad. In: *Doctrina Christiana y Catecismo ...* Parte 2; pp. 253–262. [1585. Anonym abgedruckt. Polo de Ondegardo zugeschrieben]
- 1985b Los errores y sversticiones de los indios sacadas del tratado y aueriguacion que hizo el licenciado Polo. In: *Doctrina Christiana y Catecismo ...* Parte 2; pp. 265–283. [1585. Text wurde spätestens 1567 verfasst.]
- 1985c Sversticiones de los indios, sacadas del segundo concilio prouincial de Lima, que se celebrou el año de sesenta y siete. In: *Doctrina Christiana y Catecismo ...* Parte 2; pp. 263–264. [1585. Anonym abgedruckt. Polo de Ondegardo zugeschrieben. Text wurde ursprünglich 1567 verfasst.]

Porras Barrenechea, Raúl

- 1986 Los cronistas del Perú (1528–1650) y otros ensayos. (Edición, prólogo y notas de Franklin Pease). Lima: Ediciones del Centenario; Banco de Credito del Perú. (Biblioteca Clásicos del Perú, 2)

Reifenberg, Hermann

- 1999 Rituale. In: W. Kasper et al. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 8; Sp. 1207–1209. Freiburg: Herder. [3. Aufl.]

Ritvel Romain

- 1667 Rituel Romain dv Pape Pavl V. a l'vsage dv diocese d'alet. Avec les Instructions & les Rybriques en François. Paris: Charles Savreux Libraire-Juré.

Rösing, Ina

- 1987 Die Verbannung der Trauer (Llaki Wij'chuna). Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Nördlingen: Franz Greno. (Mundo Ankari, 1)
- 1988 La fiesta de Todos los Santos en una región andina. El caso de los "médicos Callawayas". *Allpanchis* 32: 43–71.

Rudolf, Rainer

- 1957 *Ars Moriendi*. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens. Köln: Böhlau Verlag.

Santo Tomás, Domingo de

- 1951 *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Edición del Instituto de Historia; Universidad Nacional Mayor de San Marcos. [Facsimile. Original: Valladolid 1560]

Taylor, Gerald

- 1974–76 *Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la Société des Américanistes* 63: 231–244.
- 1980 Supay. *Amerindia* 5: 47–63.

Tercero catecismo y exposicion de la Doctrina christiana

- 1985 Siehe unter *Doctrina Christiana ...* Parte 3.

Tradiciones de Huarochirí

- vor 1608 Runa yndio ñiscap machoncuna ñaupá pacha ... (Ms. 3169, fol. 64–114.) Madrid: Biblioteca Nacional.
- 1967 Francisco de Avila. In: H. Trimborn und A. Kelm (Hrsg.), *Francisco de Avila*; pp. 19–198. Berlin: Gebr. Mann Verlag. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 8)
- 1987 Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. (Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor). Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Institut Français d'Études Andines. (Historia Andina, 12. Travaux de l'IFEA, 35)
- 1991 *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. (Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Annotations and Introductory Essay by Frank Salomon. Transcription by George L. Urioste.) Austin: University of Texas Press.

Urteaga, Horacio H., y Carlos A. Romero (eds.)

- 1916 Información acerca de la religión y gobierno de los incas. Tomo I. Lima: Peruana. (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, 4)

Valderrama Fernández, Ricardo, y Carmen Escalante Gutiérrez (eds.)

- 1981 Gregorio Condori Mamani. Autobiografía. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Biblioteca de la Tradición Oral Andina, 2) [Segunda edición]

Vargas Ugarte, Rubén (ed.)

- 1951 *Concilios Limenses (1551–1772)*. Tomo 1. Lima: Peruana.

Zuidema, R. Tom, y U. Quispe M.

- 1968 A Visit to God. The Account and Interpretation of a Religious Experience in the Peruvian Community of Choque-Huarcaya. *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 124: 22–39.

