

Der abschließende dritte Teil des Bandes bringt Dokumente und Bilder. Diese lassen die Beschreibungen anschaulich werden, da Bilder mitunter mehr übermitteln als jede Schilderung. Eine Liste der Mönchsschüler Nyânatilokas, das Schriftenverzeichnis Nyânatilokas und Hinweise auf Sekundärliteratur runden den Band ab.

In gewohnter Manier hat HECKER viele Dokumente und Quellen zusammengetragen, um ein Gesamtportrait dieses großen Mönches zu zeichnen. Zieht man jedoch die Darstellung zu Nyânatiloka durch den Anthropologen Michael Carrithers in seinem Buch *The Forest Monks of Sri Lanka* (Oxford 1983, 26–45) heran, so wirkt HECKERS Portrait etwas spröde und gewissermaßen »hanseatisch kühl«. Carrithers lag auch die Autobiografie Nyânatilokas vor. In Auszügen und Kommentaren verstand er es äußerst kompetent, den bildungsbürgerlichen und romantischen Hintergrund Nyânatilokas herauszuarbeiten. Motive der deutschen Romantik wie Einsamkeit, Entsagung, Selbstkultivierung und moralischer Heroismus kulminierten seinerzeit für Entschlossene im buddhistischen Mönchstum. Erst vor diesem Hintergrund wird die Anziehungskraft nachvollziehbar, die das Leben als buddhistischer Mönch für Europäer ausübte, z.T. heute noch ausübt. Wenn auch solch ideengeschichtliche Kontextuierung in HECKERS dokumentarischem Portrait fehlt, gebührt ihm nichtsdestotrotz das große Verdienst, die Lebensgeschichte des für die westliche Buddhismus-Rezeption wohl wichtigsten Mönches ediert und festgehalten zu haben.

Hannover

Martin Baumann

Hermes, Gundula: *Otorongo und Puma. Ethnohistorische Studien zur Raubkatzensymbolik in der Inka- und Aymara / Quechua – Kultur.* S. Roderer-Verlag, Ethnologie Bd. 3 / Regensburg 1995; 240 S.

Die Studie füllt eine Lücke in der Erforschung zur hochandinen Tiere-Symbolik. Schramm (1988) eruierte aus Mythen und »cuentos« den Stellenwert von Fuchs, Kondor und Adler in andiner Religion und Ethik. GUNDULA HERMES erarbeitet in ethnohistorischen Quellen – Chronisten des 16./17. Jh. und »cuentos« der Neuzeit – den Symbolwandel von Jaguar / otorongo und Puma / poma.

Bei den Inkas ist der Puma ein Wappentier des kultivierten Hochlandes. Der Jaguar steht symbolisch für das Tiefland am Rande des Reiches, für unberechenbare Fremde.

Selbstbewusst überarbeiten Inkas den ursprünglich kosmogonischen »Zwillingsmythos«: Jaguar / otorongo wird zum »genius maligno«, Repräsentant von »manqha pacha«, der Welt der Höhlen der Urzeit. Symbolisch ist der otorongo des Tieflandes der Widerpart des lichtbringenden Gottes Inti / Sonne und der Inkas als Kulturheroen. Poma de Ayala (1615) zitiert den zugehörigen Ritus: Die Tiefländer »verehren nicht Idole, sondern Jaguar und Schlange« (34–72).

Als Besieger des Tieflandes haben die Inkas in ihrer Kosmvision gleichwohl dem Jaguar einen Platz zugewiesen. Auf dem Altar der »Coricancha« in Cuzco ist der Jaguar unter dem schwachen Licht von Mond und Abendstern, von Regenwolken und See als »Himmelsfelide« eingetragen. Der Jaguar wird zum ambivalenten Symbol. Er ist Sternbild, das Menschen schützt (Cobo 1653) vor Jaguaren, die als »cazas« mit Hagel Vieh und Ernte schlagen (73–89).

Ambivalent ist der Jaguar noch in Riten der Neuzeit. In den Minen von Oruro verehren Bergleute den Herrn der tiefen Stollen als Jaguar-Supay. Wenn im Hochland zwischen Ende April und Anfang Juni die Pleyaden als Symbol der Ordnung verschwinden, stimmen flötenspielende Tänzer in Jaguarfellen Otorongo günstig (90–93).

In den Mythen ist auch der Puma / poma (94–133) noch ambivalent. Als Mondfresser macht er aus Dunkelheit Finsternis – weist jedoch Viracocha, der seine Frau sucht, den Weg.

Im Kernland der Inka, vor allem in Cuzco, wird alles positiv im Puma-Symbol. Poma garantiert die Wasserversorgung der Stadt, Reife, Mut, Ausdauer und Schnelligkeit der Männer (108–110). Als Raum-Metapher wird dem Grundriss von Cuzco der Puma-Körper zugrundegelegt (113–122). Geschlechter nennen sich poma. Hügel, Häuser, Quellen, Steine werden poma geweiht.

In der Kolonialzeit (136–166) wird die inkaische, unterscheidbare Wertung für Jaguar und Puma nivelliert. Für Poma de Ayala (1615) sind betrügerische, spanische Wirte »Jaguare«, ausbeuterische encomenderos »Pumas«, »Tiere, die Gott nicht fürchten und arme Indianer quälen«. In der messianischen Inkarrí-Mythe stehen die Eroberer-Symbole »Jesus-Christus und die Schrift« im Zeichen des Puma (156–166) – die ins Tiefland geflohenen Takisongos-Inkas tanzen und kämpfen wie der Teufel-Jaguar (Cristobal de Molina, 1573).

In den »leyendas« der Neuzeit (173–181) kapitulieren campesinos vor der Übermacht der Weißen und Kreolen. Puma, das Symbol des Widerstandes gegen Überfremdung, wird echt harmlos. Die »cuentos« (181–195) hingegen entfalten in der Defensivposition ein aufgeklärtes, selbstkritisches Potential. Aus dem helfenden Puma des religiösen Kontextes wird in der Ethik ein lächerlicher Puma, der Situationen stets unterschätzt. Vielleicht geschieht diese Abwertung unter dem Einfluss aufklärerischer spanischer Märchen (194f).

Die Studien von GUNDULA HERMES deuten mit Hilfe einer akribisch gehandhabten Quellenkunde. Gezeigt wird der Stellenwert von Jaguar und Puma in der hochandinen, symbolischen Logik. Der nachgewiesene Wertewandel in der Geschichte dieser beiden Raubkatzen-Symbole ist ein kritischer Beitrag in einer Symbolforschung, die seit Ernst Cassirer manchmal zu ästhetischen Verallgemeinerungen neigt.

Aachen

Norbert Schiffers

van der Heyden, Ulrich: *Die publizistische Entdeckung Amerikas. Deutschsprachige Publikationen anlässlich des 500. Jahrestages der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus. Ein Literaturbericht*, Edition Berliner Debatte / Berlin 1994; 126 S.

Der »Quinto Centenario«, das 1992 begangene 500-Jahr-Gedenken der europäischen Entdeckung Amerikas, hat auch im deutschsprachigen Raum zu einer kaum überschaubaren Fülle von Veröffentlichungen geführt. Daher ist es grundsätzlich zu begrüßen, dass diese Fülle *post festum* gesichtet und gewichtet wird. Einen solchen Versuch unternimmt der Verfasser als Historiker mit dem Schwerpunkt der Kolonialgeschichte. Dabei fasst er die deutschsprachige Literatur ins Auge, die im Jubiläumsjahr 1992 und im unmittelbaren Vorfeld dieses Ereignisses erschienen ist. Ausnahmen von diesem Kriterium erlaubt sich der Verfasser vielfach bei Neuauflagen älterer Werke. Insgesamt sind es etwa 200 Titel, die der Verfasser in seinem kommentierenden Literaturbericht bespricht. Dabei finden sowohl Quellenwerke und wissenschaftliche Literatur als auch polemische Literatur »gleichwertige Berücksichtigung« (4). Da die besprochene Literatur mithin von höchst unterschiedlicher Qualität ist, weil sie von solider Forschung bis zur Betroffenenrhetorik alles umfasst, ist zu erwarten, dass der Verfasser die Stärken und Schwächen deutlich benennt. Um die Flut »etwas zu systematisieren« (5), gliedert der Verfasser sein Buch in zwölf Kapitel, wobei das Prinzip der Systematisierung leider nicht genannt wird. Die Kapitel selbst sind meistens an inhaltlichen Gesichtspunkten orientiert, was Überschneidungen und Zuordnungsprobleme mit sich bringt. So befassen sich von den inhaltlich definierten Kapiteln zwei mit der Kolumbusliteratur,