

# Das Land ohne Übel ist nicht von dieser Welt

## II Fiktionen über den »Jesuitenstaat« in Paraguay

von Wolf Lustig

### 1 Zwischen Ideendrama und erzählter *memoria*

Das literarische Interesse am »Experiment« der Jesuiten in Südamerika setzte bereits während der Zeit ihres historischen Wirkens ein und scheint bis heute ungebrochen. Mindestens zehn umfangreichere Werke unterschiedlicher Gattungen sind in den letzten 250 Jahren entstanden.<sup>1</sup> Sie stammen von Autoren aus mehreren »beteiligten« oder »unbeteiligten« Ländern, von denen drei durchaus weltliterarischen Rang erreicht haben:

1759	Voltaire	Frankreich	<i>Candide ou l'Optimisme</i>	Novelle
1938	Alfred Döblin	Deutschland	<i>Der blaue Tiger</i>	Roman
1943	Fritz Hochwälder	Österreich	<i>Das Heilige Experiment</i>	Drama
1963	Tomás Cabot	Spanien	<i>La Reducción</i>	Roman
1979	Alcy Cheuiche	Brasilien	<i>Sepé Tiaraju</i>	Roman
1986	Deonísio da Silva	Brasilien	<i>A Cidade dos Padres</i>	Roman
1996	Luis Hernáez	Paraguay	<i>Donde ladrón no llega</i>	Roman
1998	Augusto Roa Bastos	Paraguay	<i>La tierra sin mal</i>	Drama
1999	Félix Álvarez Sáenz	Paraguay	<i>Mburuvichá</i>	Roman
2006	Oscar Riquelme	Paraguay	<i>Misión inolvidable</i>	Verserzählung

Mit Ausnahme der Erzählung von Voltaire, die nicht nur zeitlich als »Frühwerk« aus dem Rahmen fällt, sondern auch durch ihre extrem polemisch-verzerrende Sicht (die Jesuiten erscheinen als menschenverachtende, im Luxus schwelgende Militaristen und sind eher Präfigurationen moderner Diktatoren-Camarillas), machen alle anderen hier angeführten Titel jenes »Randereignis der Geschichte« (Hochwälder) zum zentralen Gegenstand der literarischen Gestaltung.

1 Unser besonderer Dank für seine kompetente Hilfe bei der Suche nach einschlägigen literarischen Bearbeitungen gilt dem in Paraguay lebenden Historiker und Ethnologen P. Bartomeu MELIÀ S.J. – Eine wichtige Handreichung für alle, die sich mit der literarischen und historiographischen Verarbeitung der Reduktionen in Paraguay befassen wollen, ist Bartomeu MELIÀ/Liane Maria NAGEL (Hg.), *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones*. Una bibliografía didáctica, Asunción 1995.

2 Fritz POHLE, »Das Land ohne Tod« – Alfred Döblins Kolumbusfahrt in der Pariser Nationalbibliothek. Versuch einer Annäherung, in: Alfred DÖBLIN, *Das Land ohne Tod*, Frankfurt/M. 1991, 861-1034, hier 867.

3 Zugrunde gelegt wurde die in Anm. 2 genannte Ausgabe. Die nachfolgend in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese zweibändige Edition mit durchgehender Paginierung. Unter den nicht sehr zahlreichen Studien, die sich speziell diesem Werk Döblins widmen, sind

besonders hervorzuheben: Michael Patrick WICHERT, *Erzählte Fremdeheitserfahrung – Studien zu Alfred Döblins »Amazonas«-Trilogie*, Konstanz 2003, (<http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2003/1001///pdf/BlauerTiger.Net.pdf>), und Michael RÖSSNER, Lateinamerika-visionen im frühen 20. Jahrhundert, in: Gustav SIEBENMANN/Hans-Joachim KÖNIG (Hg.), *Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum*, Tübingen 1992, 163-177.

4 POHLE, Land (wie Anm. 2), 988ff.

5 Vgl. POHLE, Land (wie Anm. 2), 870.

Ganz wesentlich für die Form der Behandlung sind freilich die unterschiedlichen Perspektiven, aus denen Europäer und Südamerikaner das Phänomen betrachten. Ist es für die ersten eher eine kuriose Episode, die für allerlei Projektionen aktueller Problemstellungen taugt, sehen die anderen darin eine herausragende Epoche ihrer eigenen Geschichte und einen identitätsbildenden Faktor mit einem hohen schöpferischem Potenzial.

Für Paraguayer und Südbrasilianer ist es eine Herausforderung besonderer Natur darüber zu reflektieren, dass auf ihrem Boden im Verlauf von 150 Jahren gerade im Rahmen der *Conquista espiritual* der autochthone Mythos des »Lands ohne Übel« reale Gestalt anzunehmen schien. Dies wäre ein Thema einer gesonderten Untersuchung, ebenso wie die Frage, ob bzw. warum in den regionalen Literaturen des ehemaligen Reduktionsgebiets in den letzten Jahrzehnten so etwas wie ein »Jesuiten-Boom« zu verzeichnen ist. Wir schließen daher mit *La Tierra sin Mal* nur ein einziges südamerikanisches Werk exemplarisch in unsere Untersuchung ein, dem es in besonderem Maße um die bedrohte Erinnerung an das guarani-jesuitische Vermächtnis in Paraguay geht, und konfrontieren es mit seiner europäischen Vorlage, Hochwälders *Heiligem Experiment*, der in Europa wohl erfolgreichsten Bearbeitung des Stoffes. Während diese beiden Theaterstücke den Konflikt von Kulturen und Ideen in seiner dramatischen Zuspitzung vor Augen führen, sind die beiden anderen hier besprochenen Werke repräsentative Beispiele für eine ganz andere, erzählende Aneignung des Stoffes: Der episch breit angelegte Totalroman von großer philosophischer und religiöser Tiefe bei Döblin und der eher konventionelle historische Roman mit erbaulicher Tendenz in der Tradition des Realismus-Naturalismus im Falle des Spaniers Tomás Cabot.

## 2 Alfred Döblin: *Der blaue Tiger* (1938)

Alfred Döblins zweibändiger Roman *Das Land ohne Tod* ist die umfangreichste und komplexeste literarische Verarbeitung des jesuitischen Unternehmens in Paraguay. Nach übereinstimmender Auffassung der Kritik handelt es sich um »ein bedeutendes und irritierendes, vielschichtiges und nicht eben leicht zugängliches Werk.«<sup>2</sup> Eines der Themen, das der Autor in ausladender Erzählweise umkreist, ist das konfliktreiche Aufeinandertreffen der abendländischen Zivilisation mit südamerikanischer Kultur und Natur vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Der »Erste Roman« widmet sich unter dem Titel *Die Fahrt ins Land ohne Tod* in drei »Büchern« dem mythischen Volk der Amazonen, bei dem Flüchtlinge aus dem Inkareich Zuflucht finden, dem Einfall europäischer Eroberer in das »Reich von Kundinamarca« und schließlich der Figur des Padre Las Casas. Im Mittelpunkt des »Zweiten Romans« mit dem Titel *Der blaue Tiger*<sup>3</sup> wird in zunächst fünf Büchern die Geschichte der Jesuiten in Paraguay von der Ankunft in São Paulo bis zur Ausweisung entfaltet. Die letzten beiden Bücher *Der neue Urwald* und *Abgesang* versetzen den Leser in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts und führen in diesem zeitgenössischen Kontext am mitteleuropäischen und amerikanischen Schauplatz die Auseinandersetzung dreier leitmotivischer Aktanten des Werkes fort: »Die Natur, die Erde, der ›Wald‹, dem sich zunächst die weißen Eroberer und ihre kirchlichen Gegenspieler als einer *äußeren* feindlichen Macht genähert hatten, [...] tritt ihnen nun am vorläufigen Endpunkt der historischen Entwicklung als der *neue Urwald in ihnen selbst* gegenüber.«<sup>4</sup>

Wie diese Deutung schon nahe legt, ist das Sinngefüge des Romans von einer geschichtsphilosophischen und kulturalanthropologischen Reflexion bestimmt, der ein ungleich größeres Gewicht zukommt, als dem Bemühen um geschichtliche »Wahrheit«, wengleich der Autor selbst seiner ureigenen Konzeption des historischen Romans treu bleibt.<sup>5</sup>

Alfred Döblin hat – insbesondere während seines französischen Exils – in der Pariser Nationalbibliothek ein intensives Quellenstudium betrieben.<sup>6</sup> Die gewonnenen Fakten verarbeitet er jedoch in großer schöpferischer Freiheit: Der Text ist frei von Jahreszahlen und konstruiert seine eigene, neue chronologische Abfolge und Parallelität der Ereignisse. Hier scheint er sich einer mythischen Wirklichkeitsauffassung anzunähern, die man sonst gerade den Autoren des neueren spanischamerikanischen Romans bescheinigt und die Geschichte weniger linear als zyklisch begreift. Tatsächlich stellen – nicht nur im ersten Buch von den Amazonen – die Mythen der amerikanischen Völker und besonders der von den Jesuiten missionierten Tupi-Guarani-Völker eine wesentliche Stoffquelle und Interpretationsfolie dar. Eine Schlüsselfunktion kommt dabei dem Romantitel zu, der auf den zentralen Guarani-Mythos des *yvy marãe'ỹ* verweist, jenes »Land ohne Übel«, das Völker des südamerikanischen Tieflandes unter der Führung messianischer Schamanen auf weiten Wanderungen durch den Erdteil zu erreichen suchten. Das zentrale Bild des »blauen Tigers« entstammt einem Schöpfungsmythos der Apapokúva-Guarani, den der Jenenser Völkerkundler Kurt Nimuendaju Unkel in Brasilien aufgezeichnet und 1914 veröffentlicht hat.<sup>7</sup> Der Tiger (gemeint ist die im Deutschen üblicherweise als Jaguar bezeichnete amerikanische Raubkatze), »das böse Untier, der Träger der Vernichtung« (651) steht für die zerstörerische Gewalt, die die heilvolle Weltordnung bedroht: Im Roman ist der blaue Tiger »in einem weiterehenden Sinn [...] Symbol für die europäische Zivilisation« und ihre Auswüchse.<sup>8</sup> Er steht auch für die Bedrohungen, denen – zunächst in Form der Mameluken-Angriffe, dann durch die zunehmende Merkantilisierung und »Verweltlichung« – das »indianische Kanaan« ausgesetzt ist, das irdische Land ohne Tod, als welches die Jesuitenmissionen in ihrer glücklichsten Phase erscheinen.<sup>9</sup> Zugleich ist er eine Anknüpfung an das »grausame Tygerthier«, als welches Las Casas in seiner *Kurzgefassten Beschreibung* die weißen Eroberer denunziert.<sup>10</sup>

Döblin zeichnet in den ersten fünf Büchern des *Blauen Tigers* das Projekt der Jesuiten in Aufbau, Blüte und Niedergang und verknüpft seine Entwicklung mit vier jesuitischen Protagonisten, die nicht zuletzt unterschiedliche Haltungen in der Situation des Kultur- und Religionskontaktes verkörpern. Die folgende Tabelle verdeutlicht die Struktur der Handlung in Döblins Roman anhand der Titel der einzelnen Bücher und ausgewählter Kapitelüberschriften sowie der jeweiligen Protagonisten. Dabei nehmen wir eine Beschränkung auf das von den Jesuiten getragene Geschehen vor, das sich von São Paulo über Guaira bis ins heutige Uruguay (Yapeyu) bewegt, und klammern die stets auch präsente europäische Handlungsebene (»Ich, der König« in Spanien, die Päpste in Rom) aus.

6 Die wichtigsten Quellen werden von POHLE angeführt: ebd., 877.

7 Kurt Nimuendaju UNKEL, Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guarani, in: Zeitschrift für Ethnologie 46 (1914) 284-403.

8 POHLE, Land (wie Anm. 2), 890.

9 Vgl. WICHERT, *Fremdheitsfahrt* (wie Anm. 3), 87, wo der blaue Tiger als »Sinnbild für Zerstörung und Zerfall eines gesellschaftlichen Experiments« gedeutet wird.

10 POHLE, Land (wie Anm. 2), 890.

11 Döblin, der jüdischer Abstammung war, 1941 zum Katholizismus konvertierte und sich in Amerika von Jesuitenpatres taufen ließ, sah schon früh in Wanderung und »Staatsgründung« der Jesuiten Parallelen zur jüdischen Geschichte. Siehe hierzu Alfred DÖBLIN, *Flucht und Sammlung des Judentums*. Aufsätze und Erzählungen, Amsterdam 1935, 116, und POHLE, Land (wie Anm. 2), 1031f.

12 Döblin legt keinen besonderen Wert auf korrekte Schreibung spanischer oder indianischer Namen. Ebenso wird die historische Faktentreue und Chronologie der künst-

lerischen Aussage untergeordnet: Manuel de Nóbrega und Ruiz de Montoya waren nicht als Zeitgenossen in den Reduktionen tätig – im Sinngedanke des Romans ist es aber kohärent, dass sie als ideologisch-theologische Gegenspieler und komplementäre Charaktere auftreten und der eine den anderen in der geistigen Führerschaft ablöst.

13 POHLE, Land (wie Anm. 2), 957.

I	San Paolo	Meerfahrt Überraschungen bei der Ankunft Die Sklavenlager Der Kriegszustand, die Sklavenjagd	
II	Wanderung durch die Wildnis	Auszug aus Piratininga Wallfahrt nach der himmlischen Gnade Indianische Diplomaten Der erste Überfall Marianas Verzauberung	Emanuel de Nobrega Mariana
III	Das indianische Kanaan	Ankunft in Guayra Die Bräuche lassen es nicht zu Man muss wandern Der Regen fällt auf Emanuels Acker Kolonisatoren wider Willen Das Schwungrad rollt König Nikolaus Riubuni	Emanuel de Nobrega
IV	Die Arche Noah	Bau der Arche Noah Man bewaffnet sich Friede über der christlichen Republik Staatsvisite in Yapeyu	Montoya
V	Die Zeitenwende	Das finstere Ende Montoyas Die christliche Republik im Glanz Die Schlacht in der Steppe Spanien räumt mit alten Beständen auf Das Ende der christlichen Republik	Luis de la Roca

Die Jesuitenschar kommt naiv und unerfahren in São Paulo an und durchlebt dort eine Initiation in die raue Wirklichkeit des kolonialen Südamerika. Es dauert seine Zeit, bis ihnen die frommen Schuppen von den Augen fallen und sie sich nicht länger der Tatsache verschließen können, dass die Paulistaner ihre Existenz auf Sklavenjagd und -handel begründen. Die Missionsaktivitäten werden in diesem Kontext zu einem erheblichen Störfaktor und haben hier keinerlei Perspektive.

In einer gewissen Analogie zum Auszug aus der babylonischen Gefangenschaft<sup>11</sup> verlassen sie den verderbten Vorposten der europäischen Zivilisation. Am Ende der langen Wanderung, die von einigen Rückschlägen gekennzeichnet ist, begründet Emanuel de Nobrega in Loretto<sup>12</sup> schließlich das »indianische Kanaan«, ein irdisches »Land ohne Tod«, »Amalgam christlicher resp. *primitiv* frühchristlicher und indianischer Formen und Inhalte, die sich widerspruchsvoll miteinander verbinden.«<sup>13</sup> Dieser Erfolg ist jedoch in hohem Maße dem Interesse der Indianer zu danken, die in den Patres »kampfflustige Zauberer« sehen. Sie sind es nun, die sich – wieder ohne es zunächst zu durchblicken – in das Spiel einlassen. »Wider Willen« werden sie zu Conquistadoren, die den Guarani zivilisatorisches Know-How vermitteln, das nicht selten magisch interpretiert wird. Nur

selten werden von Seiten der Patres Bedenken formuliert: »das ist ja nicht gemeint, um Gottes Willen« (427).

Pater Emanuel stirbt bei einem verheerenden Angriff auf die Reduktion – das Ruder übernimmt Montoya, der die Guarani angesichts der weiter bestehenden Bedrohung durch das Heer von Mameluken und »freien« Indianern unter dem »König Nicolas Riobuni«<sup>14</sup> nach Südwesten führt, um die Mission neu zu begründen. Montoya ist von gänzlich anderem Schlag: verschlossen, »hart, stolz und kalt« (498), ein pragmatischer, strenger Vertreter der europäischen Kirche mit jenem Hang zum Inquisitorischen, der aus seiner *Conquista Espiritual* bekannt ist. Unter ihm verlieren die als »Land ohne Tod« entstandenen Missionen nach dem Auszug aus Guaira ihren paradiesischen Charakter, werden vom »indianischen Kanaan« zur »christlichen Republik« und zur religiös, kulturell und wirtschaftlich abgeschotteten »Arche Noah«. Döblin hat an anderer Stelle zum Ausdruck gebracht – wieder unter Herstellung eines Bezuges zwischen Juden und Jesuiten –, dass solches »ein völlig idealistisches Bemühen, eine Flucht aus der Wirklichkeit [ist], die nicht gelingen kann. [...] Wir haben an den Jesuiten in Paraguay ein Beispiel. Es gibt keine Inseln mehr auf der Erde.«<sup>15</sup>

Eine wesentliche Neuerung, die dem urchristlichen Konzept des Neuen Jerusalem unter dem Pazifisten Nobrega entgegengesetzt ist, liegt in der Bewaffnung der Reduktionen, für die Montoya unter anderem durch eine Reise nach Madrid und Rom die Voraussetzungen schafft. Obgleich sie im Roman auch einem Anliegen der Indianer entspricht, ist sie Konsequenz eines »Teufelspaktes« mit den europäischen Machtstrukturen, dem sich Pater Emanuel strikt verwehrt hatte.<sup>16</sup>

Montoya stirbt als »Albdruck für seine Umgebung«, zu einem Zeitpunkt, als die »christliche Republik im Glanz« steht. Diese Überschrift bezieht sich vor allem auf wirtschaftliche Prosperität dank der Mateproduktion und auf das reibungslose Funktionieren des »Staates«, zu dem die Missionen mehr und mehr geworden sind. Die Indianer bleiben indessen Naturmenschen,<sup>17</sup> resistent gegen den christlichen Glauben und sehen die Mission als einen großen Markt: »Sie brachten Gaben, und die Gabe musste zu dem Wert der erwarteten Gnade stimmen, die Rechnung war minutiös.« (958).

Diese letzte trügerische Blüte ereignet sich unter der Regierung des selbstherrlichen und »majestätischen« (601) Luis de la Roca. Neben seinem realpolitischen Pragmatismus charakterisiert ihn auch eine ans Zynische grenzende Meinung über die Indianer, die als Zeichen allgemeiner geistiger Verflachung und Verhärtung zu deuten ist: »Sehen Sie, es war eine geniale Methode, ein genialer Einfall von unseren ersten Vätern, unsere jesuitischen Grundsätze, einfach unsere eigenen Grundsätze den Leuten beizubringen. Da wird nicht groß gedacht und gefragt, eigenes Urteil gibt es nicht, wer ist denn auch schließlich dazu fähig, schon in Europa, und nun diese Täubchengehirne, es wird gelehrt, einfach, freundlich, und dann wird gefolgt.« (603)

Die Arche steuert indes auf ihren sicheren Untergang zu. Ein Faktor, der den *in loco* moralisch schon besiegelten Niedergang nur noch vollendet, ist die politische Interes-

14 Döblin verarbeitet hier die legendäre Episode eines »Königs« Nicolás I. von Paraguay und »Kaiser« der Mameluken, der angeblich ein Heer um sich sammelte, um die Guarani aus der Versklavung durch den Jesuitenstaat zu befreien. Vgl. hierzu MELIÄ / NAGEL, *Guaranies y jesuitas* (wie Anm. 1), 233, und den dort zitierten Felix BECKER.

15 DÖBLIN, *Flucht* (wie Anm. 11), zit. nach POHLE, *Land* (wie Anm. 2), 974.

16 POHLE, *Land* (wie Anm. 2), 972.

17 »Sie hingen am Halse Sukuruja. Sukuruja ließ sie nicht los.« (598) Sukuruja ist in Döblins Text eine leitmotivisch in Erscheinung tretende Natur- und Wassergottheit, die sich symbolisch-konfliktiv der abendländischen Zivilisation entgegenstellt.

18 »Ihr seid Heiden geworden, wie Mariana!« (474) ist ein für Montoya typischer Vorwurf. Er misstraut im Wortsinne dem »Klima«, d. h. der umgebenden Natur und der in ihr waltenden Kräfte, die schon mehrere Brüder »entführt« und »verzaubert« haben.

senlage in Europa im Zeichen der aufklärerischen »Zeitenwende«. Ein »kurzer Prozess«, der sich wie folgt resümiert: »Mit Haß war ihr Reich am Parana beladen. Sie hatten sich als böses Gewissen in das Land gesetzt, dann fingen sie an, stark zu werden und anderen die Geschäfte zu verderben, sie waren listig und geschickt, keiner war ihnen gewachsen, darüber gingen Jahrzehnte, Jahrhunderte hin. Man nahm jetzt Rache.« (643) »Der Gottesstaat, der großartige, der einzig menschenwürdige Versuch, war [...] missglückt.« (644)

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, alle interessanten Aspekte des jesuitischen Themas in Döblins epischem Roman darzustellen und zu analysieren, zumal es dafür auch einer eingehenderen Würdigung des ersten Teilromans und der restlichen Bücher des zweiten bedürfte. Die Erörterung eines zentralen Motivs mag jedoch zu einem vertieften Verständnis des soeben dargelegten Ablaufs der Handlung beitragen. Es handelt sich um die Frage, wo und inwiefern es im »Land ohne Tod« zu einer kulturellen und natürlich auch religiösen Begegnung zwischen Jesuiten und Indigenen kommt.

Deutlich wurde bereits, dass dies in der V. Phase unter La Roca überhaupt nicht der Fall ist. In einem kulturell ignoranten Paternalismus sieht er die Indianer als unmündige Kinder, wenn nicht als Tiere: von »Pudeln« ist die Rede (603). Dass diese weit von einem Verstehen und Annehmen des christlichen Glaubens entfernt sind, wird nicht einmal wahrgenommen. Auch Montoya – obwohl er als historische Figur unter anderem durch seine grundlegenden Werke über die Guarani-Sprache als herausragender Kenner der Guarani-Kultur und ihrer religiösen Aspekte ausgewiesen ist – fährt in dem Roman eine seinem Charakter entsprechende »harte« Linie. Seine »Arche Noah« ist eine Festung, sie wehrt nicht nur durch die Bewaffnung Bedrohungen von außen ab, sondern weiß auch um die Gefahr, die von innen durch teilweise sogar unter den Brüdern aufkeimendes Heidentum droht.<sup>18</sup>

Zwei Gegenpositionen verkörpern der junge Bruder Mariana und sein Oberer Emanuel. Ersterer ist ein klassischer »Überläufer« und Abtrünniger, der auf dem Marsch von São Paulo ins indianische Kanaan vollkommen in den Bann der indianischen Kultur und Religion gerät, wie es im Kapitel »Marianas Verzauberung« erzählt wird (360-370). Grundlage ist eine große Empfänglichkeit für das indianische Denken und Fühlen, ein Auf-sie-hören-Wollen, das geradezu als Vorschau der erst 70 Jahre später sich konstituierenden *Teología indígena* erscheint: »[...] Oh Gott, du bist mein Gott. Bist du auch der Gott dieser Dunklen? Wie sie mich anblicken, was sie von mir erwarten, ich möchte ihnen gerne etwas sagen. Aber ich weiß nichts. Ich möchte Ihnen zuhören. Jesus, Maria, verzeiht mir, dies ist die Wahrheit: ich möchte ihnen nur zuhören.« (361f)

Dass wirklich ein interreligiöser Dialog mit beiderseitigem Wunsch nach Verstehen erfolgt, macht die Reaktion der »Dunklen« auf Marianas Haltung deutlich: »Wie die Dunklen ihn belauschten. Welch heimliches ernstes Spiel sie mit ihm trieben. Wie sie ihn verstehen wollten. Da bereitete sich doch, fühlten sie, für sie viel vor. Wie schreckliche Sterne leuchteten die andern Priester über ihren Gruppen, dieser aber stieg von seinem Stern herunter, seine Stimme verlor ihr Donnern, nahm die Sprache ihres Volkes an. Er würde ihnen Macht bringen, würde sie dahin in das geheimnisvolle Wunderland der Seligen führen, von dem die großen alten Väter erzählten. Würde er es können? Würden die andern weißen Väter es ihm gestatten?« (36)

Die Antwort auf diese Frage ist selbstverständlich Nein. Diese Form der Akkulturation stößt auf wenig Akzeptanz bei Pater Emanuel. Doch als er die Tragweite der Entwicklung erkennt, ist Mariana schon in die Welt der »Dunklen« eingetreten. Sie verehren ihn als Zauberer und Führer, doch schon bald stirbt er bei dem Versuch, mit seinem Volk den Fluss zu überqueren, einen konsequenten Tod: der Flussgeist, Bruder der Natur- und Amazonas-Gottheit Sukuruja, holt ihn zu sich.

Eine ambivalentere Position nimmt Emanuel selbst ein. Äußerlich gegen die heidnisch-naturreligiöse Verlockung gefeit, unterliegt er doch bis zu einem gewissen Grade dem Zauber der charismatischen Indianerin Maladonata, genannt die »rote Katze« (433). Die folgende Passage ist symptomatisch für Emanuels Gefühl gegenüber dieser Frau und für deren Wahrnehmung und (Miss-)Verständnis der weißen Kultur: »Sie berichtete, sie habe soundsoviel Rosenkränze mit den Frauen gebetet. Er sagte nicht: Rote Katze, wie dein Gesicht blank ist, wie du straff gehst, das ist die Jugend, und was für eine Jugend, Mariana hatte schon recht vor diesem Land zu warnen [...]. Emanuel lobte Maladonata: ›Du wirst noch tüchtig wie eine Äbtissin werden.‹ ›Was ist das?‹ Er erklärte es. Dann ging sie. Sie wollte für ihn eine Äbtissin sein. Er war ihr manchmal gram. Sie war ihm lästig. Er fühlte, daß sie ihm mit Gewalt seinen Willen abzwang und immer weiter war als er. Er tritt im Innern mit ihr: Was maßt du dir an, Geschöpf, du sollst mir vom Leibe gehen, du sollst mich nicht mit deinen grellen Katzenaugen anfunkeln, ich weiß allein, was ich will, ich bin Christ und Soldat und will es bleiben.« (433)

Kurz darauf stirbt Emanuel bei einem Angriff des »Königs« Nicolas Riubuni auf die Reduktion und gerät bei Maladonatas Volk in den Ruf eines großen Zauberers.<sup>19</sup>

Soweit zum Verstehen und Nichtverstehen(-Wollen) auf der Ebene der Figuren. Welches ist aber das Verständnis und die Bewertung des Erzählers gegenüber der dargestellten Wirklichkeit, insbesondere gegenüber dem Jesuitenprojekt und der Kultur und Religion der Dunklen? Hier gewinnt die Opposition *abendländische Zivilisation* vs. *Natur* als – wenn auch vereinfachende – Interpretationsfolie eine tragende Funktion. Der europäische Pol manifestiert sich dabei in zwei grundlegenden Ausdrucksformen: der barbarischen, todbringenden, materialistischen der Konquistadoren, Protagonisten des ersten Teilromans, und in jenem philanthropisch-spirituell-transzendenten Ansatz, der zunächst von Las Casas und nach seinem Vorbild in wiederum unterschiedlichen Realisierungen von den Jesuiten umgesetzt wird. Ihre »Experimente« haben einen äußerst prekären Charakter und stehen unablässig unter innerer und äußerer Bedrohung, sinnfällig verkörpert durch die Naturkraft Sukuruja auf der einen Seite und auf der anderen die machtpolitischen Interessen und Sachzwänge, die bereits unaufhaltsam nach »Globalisierung« drängen.

19 Die interkulturellen Aspekte des Romans werden von WICHERT (*Fremdheitsferfahrung*, wie Anm. 3) im Kap. 3.1.2 herausgearbeitet. Er konstatiert bei dem »eindeutige[n] Christ« Emanuel de Nobrega »verhinderte Fremdheitsferfahrung infolge religiösen Homogenitätsdenkens« (ebd., 76ff). Nobrega steht hinsichtlich seiner Annäherung an die »Dunklen« – auch im Erzählablauf – zwischen Mariana (»Verhinderte Fremdheitsferfahrung infolge totaler Identifikation mit den Anderen«) und dem »Imperialisten« La Roca (»Verhinderte Fremdheitsferfahrung als Rückfall in den Barbarismus«).

20 Bezogen auf Las Casas: »es war ein großer guter Zauberer bei den Weißen, die Weißen selbst haben ihn verraten und zu Tode gebracht.« (281) – »Mendoza war ein großer Zauberer« (550).

21 Anlässlich des 500. Jubiläums der Entdeckung Amerikas galt im spanischen Sprachraum die offizielle

Formel vom *encuentro de dos culturas*, der »Begegnung zweier Kulturen«. Statt dieses sicher euphemistischen Begriffes bevorzugten Kritiker die Rede vom *encontronazo*, bei dem das Suffix *-(on)azo* die schockhaft-gewaltsame Qualität der Begegnung unterstreicht, die sie auch für die von den Jesuiten »reduzierten« Guarani gehabt haben dürfte.

22 Michael MÜLLER, Fritz Hochwälder, in: Walthert KILLY (Hg.), *Literaturlexikon*, Bd. 5, München 1990, 373.

23 Victor ŽMEGAČ, *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 2000, 4470.

24 Ein Indiz dafür ist vor allem der vollkommen hölzern und konstruiert anmutende Auftritt der Kaziken mit den kaum ans Guarani erinnernden Fantasienamen Naguacu und Candia zu Beginn des Stückes. Hier wird ihnen der Gehorsam gegenüber den Jesuiten als Bedingung für die Aufnahme in eine Reduktion abverlangt,

sowie der völlige Verzicht auf Privateigentum, als sei gerade dieses ein wesentliches Element der indigenen Kultur. Ebenso räumen die Patres bei der Widerlegung der Anschuldigungen gegen den »Jesuitenstaat« (sie verwenden selbst diesen Begriff) ein, dass die Verwaltung gänzlich und ausschließlich in ihren Händen gelegen habe, wo doch in Wirklichkeit auf mittlerer und unterer Ebene Indianer in die Organisationsstruktur eingebunden waren (Fritz HOCHWÄLDER, *Das heilige Experiment*. Schauspiel in fünf Aufzügen, Stuttgart 1996, 24. – Die nachfolgend in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe). Auch die uns vorliegende Ausgabe auf der Grundlage der »revidierten Fassung« von 1964 enthält störende und den Anschein der Authentizität stark mindernde Verballhornungen spanischer Ausdrücke wie durchgängig *Herba-Maté* statt *yerba mate* etc.

Bei alledem drifft das Erzählen nie ins Ideologisch-Allegorische ab. Dem baut die dialogisch-polyperspektivische Struktur vor, die den Roman als modernes, »offenes« Kunstwerk konstituiert. Zum einen nimmt der Erzähler nicht selten die kulturell fremde Perspektive der »Dunklen« ein und sieht die Missionare mit deren Augen.<sup>20</sup> Zum anderen herrscht über weite Strecken jene für Döblin typische dialogische Erzählweise, hinter welcher die Stimme eines eventuell wertenden und ordnenden Erzählers vollkommen zurücktritt. Als Beispiel mag die lange Diskussion zwischen dem jesuitenkritischen Renaissance-Bischof Felix und dem Visitor des Königs im Kapitel »Zweierlei Meinung über mehrere Dinge« (506-514) gelten, die in keinsten Weise zu einem »verbindlichen« Ergebnis führt: auf der einen Seite Bewunderung für den in der Reduktion herrschenden »Frieden« und die »Ordnung«, auf der anderen Skepsis gegenüber einer weit reichenden Bevormundungspraxis (»Sie kommandieren alles. Sie überlassen den Leuten gar nichts«, 510) und vielen für den Bischof »unnatürlichen« Auswüchsen der Missionsmethode. Und dabei handelt es sich nur um eine von vielen in dem Roman aufgeworfenen und nicht gelösten Kontroversen. Die literarische Reise in Döblins »Land ohne Tod« beschenkt den Leser mit vielen Erkenntnissen und Visionen über den Versuch einer »christlichen Republik«, gibt ihm aber ebenso viele neue Fragen mit auf den Weg, die weit hinausgehen über den noch oft diskutierten *encontronazo*<sup>21</sup> zwischen Europa und Amerika, Jesuiten und Guarani.

### 3 Fritz Hochwälder: *Das Heilige Experiment* (1943)

Der zu Lebzeiten im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus recht erfolgreiche österreichische Dramatiker (im Schweizer Exil ab 1938) verfasste eine ganze Reihe von historischen Dramen, in denen er den »Konflikt zwischen einem Ideal oder einer Idee und der politischen oder individuellen Realität«<sup>22</sup> gestaltet. Seine Bühnenstücke »repräsentieren [...] die Phase des Interesses an historischen Stoffen. Geschichte erscheint darin, gemäß den Traditionen des historischen Dramas, als ein Spiegel der Gegenwart oder als ein Erfahrungspotential, das zum Vergleichen und Überdenken anregt.«<sup>23</sup>

Diese Überlegung legt die Annahme nahe, dass es dem Autor, dem gewiss eine Affinität zu religiös-historischen Themen bescheinigt werden kann, weniger um den Stoff selbst, als den ihm inhärenten allgemeinmenschlichen und überzeitlichen Konflikt ging. Dies ist sicher einer der Gründe, weshalb das Stück im Vergleich zu den anderen hier behandelten Texten (unter denen es auch das mit dem geringsten Umfang ist) relativ abstrakt, konstruiert und »fleischlos« erscheint. Einiges deutet darauf hin, dass der Autor nur eine recht oberflächliche Kenntnis von der komplexen Thematik und Geschichte der Jesuitenreduktionen in Paraguay und fast gar keine vom kulturellen Hintergrund des Experimentes hatte, in welchen zum Beispiel Alfred Döblin sehr tief eingedrungen war.<sup>24</sup>

Das *Heilige Experiment* wurde dennoch zu Hochwälders bekanntestem Stück, jedoch nicht unmittelbar nach der deutschsprachigen Uraufführung in der Schweiz, sondern erst aufgrund einer französischen Übersetzung, die 1952 in Paris auf die Bühne kam, und den Beifall des Publikums und der Kritik fand – insbesondere des linkskatholischen Romanschriftstellers François Mauriac.

Der fünftaktige Aufbau des Stücks ist klassisch-klar, gehorcht streng den aristotelischen »drei Einheiten« (des Ortes, der Zeit und der Handlung), die Aktion ist maximal komprimiert und der Konflikt fast mathematisch auf den Punkt gebracht. Das Geschehen lässt sich wie folgt resümieren: »An einem einzigen Tag, dem 16. Juli 1767, und an einem Ort,

dem Jesuitenkolleg in Buenos Aires, wird das Schicksal jenes ›heiligen Experiments‹ – die Gründung eines ›Gottesstaates‹ im Urwald von Paraguay – besiegelt, mit dem die Jesuiten die eingeborenen Indios gegen die Versklavung durch spanische und portugiesische Eroberer zu schützen versucht haben. Diese Enklave sozialer Gerechtigkeit ist den weißen Herren des Landes ein Dorn im Auge und Anlaß zu Klagen und Intrigen am spanischen Hof. In Frankreich und Portugal hat man bereits die Auflösung des Ordens erwirkt. Mit Verleumdungen [...] versuchen die Hafenstädte, nun auch in Spanien und damit in den überseeischen Besitzungen das Jesuitenverbot durchzusetzen, um die gefährliche Teekonzurrenz ausschalten und selbst die Schützlinge der Patres als Sklaven übernehmen zu können. Don Pedro de Miura, ein spanischer Grande, der vom König mit der Klärung des Falles beauftragt worden ist, teilt dem Ordensprovinzial Alfonso Fernandez mit, daß während der Untersuchung das gesamte Collegium unter Arrest zu halten sei. Bei der Verhandlung erweist sich die Haltlosigkeit der vorgebrachten Beschuldigungen, aber lediglich ein holländischer Teekaufmann, der Protestant Andre Cornelis, tritt für die Jesuiten ein. Miura erklärt dem Provinzial, daß der Orden in jedem Fall verboten werde, da er das Gleichgewicht der europäischen politischen und wirtschaftlichen Interessen störe: ›Weil ihr recht habt, müßt ihr vernichtet werden!‹ Auf Drängen der Patres läßt der Provinzial Miura gefangennehmen, aber ein Legat des Ordensgenerals befiehlt Fernandez, sich zu unterwerfen. Es gehe nicht um einige hunderttausend Menschenleben, es gehe um ewige Prinzipien. Pater Oros ruft dennoch die Kaziken zum Aufstand auf, ein Wort des Provinzials bringt sie zur Ruhe. Die Anführer der Revolte werden erschossen, die Patres deportiert.«<sup>25</sup>

Die Figurenkonstellation erwächst aus einer rationalen Analyse der politischen, wirtschaftlichen und weltanschaulichen Positionen, die in diesem Moment der Weltgeschichte ebenso dramatisch wie tragisch aufeinander stoßen. Entsprechend dem nachfolgenden Schema lassen sich die *dramatis personae* klar umrissenen Haltungen und Interessen zuordnen:

der Jesuitenorden in Paraguay	Provinzial Alfonso Fernández	P. Ladislaus Oros
Indianer in den Reduktionen	Vier Kaziken	
Politische Interessen des spanischen Königs	Pedro de Miura	
Interessen der Ordensleitung in Europa	Geheimer Legat Querini	
Wirtschaftliche Interessen der Spanier in der Kolonie	Kaufleute Arago und Villano, sowie drei weitere Gutsbesitzer mit dem Bischof von Buenos Aires	
Der »gesunde Menschenverstand«	Der holländische Calvinist und Mate-Händler Cornelis	

Als im engeren Sinne tragische und von inneren Konflikten zerrissene Figur erscheint der Provinzial, der zunächst aus Gewissensgründen den bewaffneten Widerstand gegen die weltliche Macht erwägt, dann aber doch seiner Gehorsamspflicht gegenüber den Ordensoberen nachgibt, während Pater Oros die im Konzept der Reduktionen angelegte militärische Option bis zum Ende verfolgt und dafür mit dem Leben bezahlt.

Die Dialoge dienen – vor allem im expositorischen ersten und im zweiten Aufzug – primär der Information eines Publikums, das nichts oder wenig von jenem »Randereignis der Geschichte«<sup>26</sup> weiß. Hier wird das für das Verständnis des Dramas Notwendige über die historischen Hintergründe und die Situation in Paraguay und am Rio de la Plata vermittelt, konkret anhand der fünf – sogleich widerlegten – klassischen Anklagepunkte gegen die Jesuiten: Aufrichtung eines souveränen Staates, Ungehorsam gegenüber dem König, Betreiben von Silberbergwerken, Bereicherung durch Handel und Wucher und Versklavung der Indianer.

Von da an haben die Dialoge zwischen den »Parteien« überwiegend eine argumentative Funktion. Verschiedene Positionen, Ideologeme und Ideale werden ins Spiel gebracht und »diskutiert«. Dabei wird deutlich, dass Hochwälder von einer durchweg positiven Deutung des jesuitischen Experiments ausgeht. Die Darstellung legt nahe, dass es den Jesuiten tatsächlich gelang, ein »indianisches Kanaan« aufzubauen. Selbst der spanische Visitor weiß dies und erkennt es an: »Ein Reich der Liebe und Gerechtigkeit. Ihr sät und erntet ohne Habgier – die Indios singen Euer Loblied – und laufen unsern Grundbesitzern davon! Eure Produkte gehen in die Welt hinaus – unsere Händler verarmen. Bei euch herrscht Frieden und Wohlstand – im spanischen Mutterland Elend und Unzufriedenheit. [...] Wir dehnen uns durch unsere Kriege aus – ihr durch euren Frieden.« (42)

Die gleiche »Sorge«, dass nämlich in der neuen Welt tatsächlich unter jesuitischer Leitung ein irdisches Paradies entstehen könnte, lässt den Legaten Querini das Projekt stoppen, wenn auch aus einer eher theologischen Argumentation, die sich zum Topos der literarischen Diskussion des Themas entwickelt hat. Es handelt sich um den Verweis auf das Jesuswort in Joh 18,36, hier in der Fassung: »Diese Welt aber ist ungeeignet zur Verwirklichung von Gottes Reich.« (49)

Die idealistische Position, die gegenüber der Staats- und Kirchenräson letztlich in diesem Drama unterliegt, entspricht sicher nicht genau der theologischen Motivation, die zur Begründung der Reduktionen führte. Aus heutiger Sicht nimmt sie jedoch Überlegungen vorweg, die Jahrzehnte später die lateinamerikanische Befreiungstheologie wieder aufgreifen wird: »Wir können nie und nimmer die Seelen retten, wenn wir die Völker schutzlos der Unterdrückung überlassen. Eindeutig müssen wir unseren Platz beziehen an der Seite der Mühseligen und Beladenen.« (50)

Die gleiche Haltung wird noch dezidierter von Fernández' militärischem Gegenpart Oros vertreten: »Und solange ich Kraft habe zu atmen, zu rufen, zu kämpfen – werde ich an der Seite der Armen, der Schwachen und Unterdrückten stehen!« (61) Ein weiteres Konzept, das des Öfteren in der neueren hispanoamerikanischen Romanliteratur diskutiert wird, ist das von »zweierlei Christentum« oder auch einem »lieben« und einem »bösen Gott«. Letzterer wird zumeist mit dem kolonialistischen Antlitz der Kirche in Lateinamerika assoziiert, während in Amerika hier und da ein neues, autochthones, befreiendes Christentum aufkeimt.<sup>27</sup> Bei Hochwälder ist es bezeichnenderweise der indianische Kazike Candia, der

25 REDAKTION KINDLERS  
LITERATUR LEXIKON, Das Heilige  
Experiment, in: Walter JENS (Hg.),  
Kindlers neues Literaturlexikon,  
Bd. 7, München 1988, 913f.

26 Umschlagtext der zitierten  
Ausgabe (Reclam).

27 Vgl. Wolf LUSTIG, *Christliche  
Symbolik und Christentum im  
spanischamerikanischen Roman*

*des 20. Jahrhunderts*, Con un  
resumen en español, Frankfurt a. M./  
New York 1989, 33f. und passim.

dem Jesuiten-Provinzial gegenüber anerkennt: »Der Christus des Bischofs ist nicht der eure« (62). Dem verweltlichten Oberhirten stellt er den quasi »gestorbenen« Christus der Jesuitenpatres gegenüber, der Nahrung, Kleidung und Schutz vor Versklavung bot.

#### 4 Tomás Cabot: *La Reducción* (1963)

Der 1930 in Manresa geborene spanische Historiker und Autor mehrerer historischer Romane wirft in *La Reducción* einen wieder ganz anderen Blick auf das Missionsprojekt.<sup>28</sup> Die Erzählung setzt ein mit der Ankunft des jungen und unerfahrenen spanischen Jesuiten Torrox in der Reduktion Corpus Christi am Paraná Anfang 1638. In einer Vorbemerkung erklärt der Autor, dass sowohl der Name dieser Mission als auch die der handelnden Figuren frei erfunden, aber exemplarisch zu verstehen seien. Der Geistliche findet dort ein blühendes Gemeinwesen vor, das dem Idealbild der Jesuitenreduktionen voll entspricht. Nominell untersteht es dem alten Pater Gálvez, der sich aber durch fortschreitendes Siechtum an der realen Ausübung seiner Leitungsfunktion gehindert sieht. De facto werden die Geschicke der Mission von dem jüngeren Pater Mendavia geführt, der bei den Indianern anerkannt und geschätzt ist. Gálvez wird als Pragmatiker vorgestellt, der nicht nur die Produktion und den Vertrieb von Matete und Zucker effektiv zu betreiben weiß, sondern vor allem auch – in vollem Bewusstsein der akuten Bedrohung durch die Sklavenjäger aus São Paulo – durch Befestigungsanlagen und Bewaffnung die Verteidigung des Dorfes für den Angriffsfall vorbereitet. Diese Aktivitäten widersprechen der streng evangelisch-pazifistischen Haltung des alten Gálvez, der mit Thomas Beckett an der Losung festhält: »La Iglesia de Dios no ha de ser defendida como una fortaleza« (86).<sup>29</sup> Der Konflikt bricht zunächst jedoch nicht auf, weil dem Oberen diese realen Entwicklungen aufgrund seiner Bettlägerigkeit verborgen bleiben. Problematisch wird es, als Mendavia nach Asunción reisen muss und das Führungsgeschäft in die Hände des Neuankömmlings legt: Da es Hinweise auf einen baldigen Überfall durch die *mamelucos* gibt, bitten ihn die Indianer, alle Kräfte auf den Ausbau der Verteidigungsanlagen konzentrieren zu dürfen. Beeinflusst von Pater Gálvez verwehrt er sich aber diesem Anliegen und informiert – von Gewissenszweifeln geplagt – diesen obendrein über die bisher verheimlichten militärischen Vorbereitungen. Beseelt von dem Gebot der Feindesliebe, wohl aber auch eifersüchtig auf den bei den Indianern erfolgreichen und beliebten jungen Mendavia – gibt er den Befehl zur Vernichtung von Waffen und Munition. Wie durch ein Wunder gewinnt er in dieser Situation seine frühere Vitalität und Mobilität wieder und verspricht, im Verteidigungsfall die Angreifer mit Gottes Hilfe und durch die Kraft des Wortes abzuwehren. Tatsächlich greifen die Paulistaner Messtizen, unterstützt von »wilden und grimmigen« Tupi-Indianern das Dorf wenig später an und zerstören es vollständig. In der Gefahrensituation fällt Gálvez wieder in eine körper-

28 Die spanische Zeitung *La Razón* setzte den Roman 2001 auf die Liste der 100 besten Romane des 20. Jahrhunderts, woraus man auf einen gewissen Publikumerfolg schließen darf. *Literaturas.com*, (<http://www.literaturas.com/Documento6LaFieraLiteraria.htm>, Stand 26.3.2007) – Indessen fand der Roman praktisch keine Würdigung von Seiten der Literaturkritik.

29 Tomás CABOT, *La Reducción*, Barcelona 1963. – Die in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe. Alle folgenden Übersetzungen der spanischen Originaltexte stammen vom Vf.

30 Während die meisten der in diesen Kapiteln vermittelten Informationen zutreffend zu sein scheinen und eine wohltdosierte Zusammenfassung des Missionskonzeptes der Jesuiten in Paraguay wiedergeben,

bleibt eines verwunderlich: Verkehrssprache ist nicht das Guarani, das von Montoya und seinen Nachfolgern ja systematisch erfasst und gefördert wurde, sondern das Spanische. Es erscheint gerade als wesentlicher Erfolg des jesuitischen Erziehungssystems, dass es insbesondere P. Mendavia gelungen ist, die Guarani-Indianer sprachlich zu hispanisieren.

liche und psychische Lähmung zurück und bleibt tatenlos und abwesend. Der inzwischen aber aus Gehorsam gegenüber seinem Oberen zum Pazifisten gewordene Pater Mendavia stellt sich den wilden Horden unbewaffnet und widerstandslos entgegen und stirbt, nachdem er Torrox angewiesen hat, den Alten zu beschützen und zu verstecken, einen Märtyrertod. Die Bewohner der Mission werden der Sklaverei zugeführt, und zurück bleiben nur Gálvez, Torrox, der alte Totengräber Quirico und eine fünfzehnfache Guarani-Mutter mit einigen Kleinkindern. Angesichts der Katastrophe wächst in Torrox eine tiefe Verachtung gegenüber Gálvez, die ihren Ausdruck in Schmähungen und Beleidigungen findet. In einer Verfassung tiefster Depression und Verlassenheit trifft ihn der unerwartet aus Rom anreisende Visitator Arellana an, den die Ordensleitung angewiesen hat, den schwerkranken Gálvez zur Pflege nach Asunción zu holen. Als er von den Vorfällen in der Mission und der respektlosen Haltung des Jüngeren hört, treibt er ihn entrüstet zur Reue und erteilt ihm schließlich die Absolution – mit der Bußaufgabe, die Mission selbständig wieder aufzubauen und mit Indianern zu bevölkern. Nunmehr gänzlich allein gelassen, stürzt der junge Priester in ein Wechselbad der Stimmungen und Gefühle, das in den verzweifelten Entschluss mündet, das Dorf entgegen der Verfügung des Visitators zu verlassen. Da taucht jedoch gänzlich unverhofft Manuel auf, der von den Entführern schrecklich misshandelte und todgeweihte kleine Bruder des früheren indianischen Dieners von P. Gálvez. Im Fieberwahn rezitiert er Passagen aus einem Mysterienspiel, an dem er anlässlich des Namenstags von Pater José Gálvez in der Rolle des jungen Jesus teilgenommen hatte. Torrox glaubt für einen Moment, den geschundenen Heiland selbst vor sich zu haben – genug um sich daran zu erinnern, dass die Missionare dazu beitragen müssen, »den Leib Christi, seinen Mystischen Leib, wachsen zu lassen, damit er erstarke und sich über die ganze Erde verbreite und am Ende unter den Menschen triumphiere« (224). Er lässt alle Fluchtgedanken fallen: »Er fühlte ein tiefes Wohlgefühl über sich kommen. Er glaubte, ein neuer Tag breche an; es schien ihm, als lege sich die Morgenröte nicht über Ruinen, sondern über ein strahlendes Dorf. Und dann hörte er Stimmen: die Stimmen der Engel, frohlockende und reine Stimmen, die den Triumph verkünden.« (225)

Mit diesem Satz findet der Roman sein Ende – ein dissonantes Ende, das einen Leser brüskiert, der vor dem Hintergrund des tatsächlichen historischen Schicksals der Missionen in Paraguay (das ja im Roman durchaus angedeutet wird) mit einer so triumphalistischen Interpretation des tragischen Geschehens wenig anzufangen weiß.

Vom literarischen Genre her gibt sich *La Reducción* als historischer Roman, eine Gattung in welcher der Autor als Historiker zweifellos zu Hause ist und die er mit anderen Werken bereichert hat. Zugleich trägt der Text Züge eines psychologisierenden Initiationsromans: Der junge Pater Torrox wird von Mendavia und Gálvez in die widersprüchliche Welt der Missionen eingeweiht, muss seine Prüfungen bestehen, die ihn in eine existenzielle Krise stürzen, aus der er schließlich – durch den Glauben geläutert – siegreich hervorgeht.

Dem Autor bietet dieses Schema die Möglichkeit, den Leser gleichsam durch die Fragen und Erfahrungen des Neuankömmlings, aus dessen Perspektive das Geschehen im wesentlichen vermittelt wird, mit Kenntnissen über Organisation, Geschichte und Probleme der paraguayischen Reduktionen zu versorgen. Systematisch werden so im II. Kapitel die Aktivitäten der im Dorf zusammengeführten Indianer vorgestellt: Landwirtschaft, Handel, Kunsthandwerk und schließlich der konfliktive »Rüstungssektor«. Das III. Kapitel ergänzt diese Gesamtschau durch einen Abriss der Geschichte der Missionierung in Paraguay.<sup>30</sup> Daraufhin entfaltet sich das Geschehen als dramatischer Konflikt zwischen einem mystisch-pazifistischen und einem pragmatisch-militärischen Konzept der Reduktionen, das seine narrative Umsetzung in den Gestalten von Gálvez und Mendavia findet.

Um den Konflikt erzählerisch aufzulösen entfernt sich Cabot jedoch von den Konventionen der *novela histórica*<sup>31</sup> und nimmt Zuflucht zu einer *Deus-ex-machina*-Lösung, als welche die Erscheinung des verletzten Manuel und der von ihr ausgelöste Sinneswandel bei Torrox anmutet. In einer schwer nachzuvollziehenden Weise wird damit die historische Dimension in der zweiten Hälfte des Romans von der mystisch-symbolischen Ebene überlagert, die sich bereits in dem erfundenen, aber nicht willkürlich gewählten Namen der Mission *Corpus Christi* andeutet: Dem göttlichen Heilsplan entsprechend muss das Jesuitendorf widerstandslos leiden und getötet werden, um am dritten Tage – zumindest in der von Manuels Erscheinung inspirierten Vision des Pater Torrox – wieder aufzuerstehen. Diese »Lösung« ist unbefriedigend für einen Leser, der nicht von vornherein die offensichtliche, »orthodoxe« Parteinahme des Erzählers teilt, welche sich in dem leitmotivisch wiederholten »La Iglesia de Dios no ha de ser defendida como una fortaleza« ausdrückt. Der Roman gerät in die Nähe einer kritiklosen Apotheose der »reinen Form« des jesuitischen Projektes in Paraguay. Einer von mehreren Hinweisen darauf ist, dass der zweifelsohne jesuitischem Denken nahe stehende Erzähler im VIII. Kapitel den Visitator auf mehreren Seiten die Erfolge der damals 100jährigen Gesellschaft Jesu aufzählen lässt.

## 5 Augusto Roa Bastos: *La tierra sin mal* (1998)

Augusto Roa Bastos (1917-2005), der bekannteste und erfolgreichste paraguayische Schriftsteller, soll nun als Vertreter einer »lokalisierten« Perspektive in den Blick rücken. Viele seiner Werke haben die Geschichte und hispano-guaranitische Kultur seines Landes zum Gegenstand, und so kommt auch die Thematik der Jesuitenreduktionen – besonders in den großen Romanen *Hijo de hombre* (1960) und *Yo, el Supremo* (1974) – immer wieder zur Sprache, wenn auch eher am Rande. In einem seiner weniger beachteten Theaterstücke<sup>32</sup> steht sie im Mittelpunkt: Es handelt sich um das fünftaktige Drama *La Tierra sin Mal* (Das Land ohne Übel), das 1998 in Asunción uraufgeführt wurde.<sup>33</sup>

Das Stück weist eine verblüffende inhaltliche und strukturelle Ähnlichkeit zu dem besprochenen Drama von Fritz Hochwälder auf, das Roa Bastos auch im Vorwort erwähnt; ja man kann sagen, dass es sich um eine »paraguayisierte Bearbeitung« und mit modernen

31 José T. CABOT, Dos posibilidades para la «nueva novela» española«, in: Índice 24 (1969) 33-34.

32 Bartomeu MELIÀ/Augusto ROA BASTOS, En busca de la tierra-sin-mal y de la memoria perdida, in: Bartomeu MELIÀ, *El Paraguay inventado*, Asunción 1997, 123-130; Alberto LUNA PASTORE S.J., La tierra sin mal - utopía y tragedia, in: *Acción* (Asunción) 184 (1998) 20-24. – S. Vuskovic hat in einem kurzen Beitrag Roas Interpretation der Jesuitenmissionen als vorweg genommene Globalisierungskritik gewürdigt (Sergio VUSKOVIC R., En busca de la raíz de la utopía moderna, in: *Globalización* (Nov. 2001), vgl. <http://www.rcci.net/globalizacion/2001/fg204.htm>, Stand 26. 3. 2007).

33 Roa Bastos brachte das Stück bei der Rückkehr aus dem französischen Exil mit nach Paraguay, so dass von einer Entstehung Mitte der 1990er Jahre auszugehen ist. Vgl. MELIÀ / ROA BASTOS, Busca (wie Anm. 32), 123. Der Text wurde veröffentlicht in: Augusto ROA BASTOS, *Obras teatrales de Augusto Roa Bastos: Yo el supremo, La tierra sin mal*, Asunción 1998. Die nachfolgend in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

34 Bartomeu MELIÀ, *El guaraní conquistado y reducido*, Asunción 1993, 198b.

35 *Nuestro Dios-Último-Primer* ist eine Übertragung des von Roa Bastos wiederholt aufgegriffenen Guaraní-Begriffs *Nande Ru Papa Tenonde*, die aus den von León Cadogan aufgezeichneten und unter

dem Titel *Ayvu rapyta* (»Sitz des Wortes«) publizierten heiligen Gesängen der Mbya-Guarani stammt (León CADOGAN, *Ayvu rapyta*, Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá, Asunción 1992). Weitere Ausdrücke, wie der vom *quechuita* (< *jesuita*) sind ebenfalls Reminiszenzen an Roas Lektüre ethnographischer Quellen.

36 MELIÀ, *Guaraní* (wie Anm. 34), 268ff.

37 Hierin lag in der Tat ein wesentliches Motiv für die Abfassung dieser »Variation« über Hochwälders Stück, wie aus dem Beitrag von Luna Pastore hervorgeht, der Roa mit folgenden Worten zitiert: »quería ver la presencia, al menos de silueta, de los indígenas, pasando por ahí para que el drama adquiriera su verdadera dimensión.« – LUNA PASTORE, *Tierra* (wie Anm. 32), 21.

szenischen Mitteln verfremdete Version der etwa 60 Jahre zuvor entstandenen Vorlage handelt. Übernommen wird die Konzentration des dramatischen Geschehens auf einen einzigen Tag – in diesem Fall allerdings im August 1768 – und die Handlung wird quasi »heimgeführt«, indem die heute noch zu besichtigenden Ruinen (!) der Reduktion Trinidad als Schauplatz fungieren. Als gespenstisch anmutende Vermittlungsinstanz, welche die Geschehnisse aus einer nebulösen Erinnerung wachzurufen scheint, tritt Segismundo Asperger als letzter und »vergessener« Jesuitenpater auf.

Zahlreiche Figuren, Motive und Handlungselemente sind direkt von Hochwälder entlehnt, so zum Beispiel die Lektüre des Ausweisungsdekrets vom 27.2.1767, die Anschuldigungen des Königs und deren Widerlegung, die Figuren des Geheimen Legaten, der ortsansässigen spanischen Siedler und Matehändler, der indianischen Kaziken und des militärisch ambitionierten Paters, der für Widerstand optiert (letzterer konstituiert hier unter anderem durch seinen Nachnamen *Torres* einen der zahlreichen Lateinamerika-Zeitbezüge). Die Akzentuierung ist jedoch insgesamt eine andere und erschöpft sich keineswegs in diesen Konkretisierungen. Das zeigt sich besonders am Ausgang des Stückes, das in Form einer blutigen indianischen Revolte gestaltet ist: Aus Enttäuschung und Wut über den Wortbruch der Jesuväter tötet der Häuptling Ñesu den Provinzial und die Oberen von Trinidad und San Ignacio mit seiner Streitkeule. Bevor er selbst von spanischen Soldaten exekutiert wird, richtet er eine Anklage an die Jesuiten, die die Sicht der Eroberten wiedergibt: »Euren Verrat an dieser Erde sollt ihr mit eurem Blut besiegeln! Den Verrat an einer Religion, die ihr mit euren Lügen befleckt habt, mit eurer Feigheit! ... Empfiehlt eure Seelen eurem bösen Christengott, denn ihr werdet nun sterben!« (189)

Insgesamt gewinnt in Roas Version das Guarani-Element der paraguayischen Kultur an Gewicht und Konsistenz. Das verdeutlicht auch der Titel des Werks, der wie bei Döblin die Bedeutung unterstreicht, die der zentrale Mythos vom »Land ohne Übel« für das Gelingen des jesuitischen Projekts gehabt haben dürfte. Er geht dabei im Wesentlichen von der Position aus, die Bartomeu Melià in seinem Essayband *El guaraní conquistado y reducido* entwickelt.<sup>34</sup> Etwas zugespitzt kehrt sie in den Worten des Geheimen Legaten wieder, der über erstaunliche Kenntnisse der Guarani-Kultur verfügt: »Der zentrale Mythos der Guarani ist ihre heilige Utopie des Landes ohne Übel hier auf Erden. Ihr habt sie durch die christliche Utopie des Reichs Gottes in der ewigen Seligkeit des Himmels ersetzt. Ihr habt ihnen die Erde und den Himmel genommen.« (176)

Wie schon in Döblins Roman wird das Motiv des kulturellen und religiösen Missverständnisses angesprochen. Die theologische Problematik formuliert ein Schamane aus der Sicht der »reduzierten« Guarani: »Die ewige Seligkeit im Himmel, die ihr uns verspricht und dabei unsere Brüder mit der Taufe betrügt, wollen wir nicht! Nur die Christen kommen dorthin. Wir haben unsere eigene Religion. Unser Allerletzter-Erster Gott wird uns in das Land ohne Übel führen, wo unsere Vorfahren wohnen ... das ist das Paradies, das unsere Religion uns verheißt! Hier auf der Erde!« (128)<sup>35</sup>

Auch wenn Roa hier möglicherweise in das verfällt, was B. Melià die »anthropologische Reduktion«<sup>36</sup> nennt (nämlich eine verfälschend-vereinfachende sprachliche Übertragung und Interpretation der Guarani-Weltsicht im kolonialistischen Kontext), bleibt unbestritten, dass er auf diese Weise genau auf die bei Hochwälder zu konstatierende Blutarmut, mangelnde Authentizität und »Reduktion« der indoamerikanischen Realität antworten will. Während jener den Guarani-Indianern die Funktion marionettenhafter Statisten zuweist, übernehmen sie bei Roa vor allem in der Figur von Ñesu eine Hauptrolle.<sup>37</sup>

So wie das Stück auf der einen Seite eine paraguayische Antwort auf Hochwälders Geschichtsdeutung ist, so ist es auf der anderen Seite eine weitere Variation des Themas der

*Macht*, um das sich nach Roas eigener Aussage sein gesamtes Werk dreht.<sup>38</sup> Aus dieser Sicht leuchtet ein, dass eine zentrale Aussage des *Heiligen Experiments* seinen Widerspruch provoziert. Dort werden die Jesuiten ausgewiesen, weil bzw. obwohl sie mit ihrem Projekt »Recht hatten« – ihr Ansatz wird gänzlich positiv bewertet, scheitert nur eben leider an der (europäischen) Realität. Roa Bastos hingegen stellt die Absolutheit und Verbindlichkeit dieser Machtstrukturen in Frage. Der bedingungslose Gehorsam gegenüber dem königlichen Edikt erscheint als »Verbrechen wider die Menschlichkeit« (116). Des weiteren sieht sich der Orden dem Vorwurf ausgesetzt, die kolonialen Strukturen nicht wirklich konsequent in Frage gestellt und nicht erkannt zu haben, dass die Brüder selbst Teil des Systems und somit »kollektive Sünder« waren.<sup>39</sup> Die Reduktionen hätten – zumal aufgrund ihrer wirtschaftlichen, militärischen und nicht zuletzt geistig-kulturellen Autarkie – die Keimzellen eines unabhängigen indoamerikanischen Staates sein können, doch der *καίρως* wurde verpasst, der Weg nicht zu Ende gegangen, Gehorsam und resignative Ohnmacht hinderten daran.<sup>40</sup> Nicht zuletzt wird die paternalistische Struktur und die aus ihr resultierende Infantilisierung der indigenen Neophyten als eine der Ursachen der bis heute andauernden politischen Unmündigkeit des paraguayischen Volkes in Betracht gezogen.<sup>41</sup>

Roa Bastos begreift seine Version des Finaldramas der Jesuiten in Paraguay aber nicht nur als »autochthone« Antwort auf Hochwälder, sondern er will damit auch eine vernachlässigte und wegen ihres »utopischen« Potenzials doch so wichtige Episode der paraguayischen Geschichte ins nationale Gedächtnis rufen. Bei aller Kritik erkennt er an, dass sich im jesuitischen Modell zwei »alternative« Ansätze der paraguayischen Nationalidentität vereinen: die trotz allem gegen das Kolonialsystem gerichtete Grundhaltung der Jesuiten und die des bodenständigen *teko yma*, der althergebrachten Seinsweise der Guarani, der die Missionen zumindest in Form der Sprache Raum gewährten. Nach Roa Bastos nehmen Historiker und Intellektuelle dieses Erbe zu wenig wahr und er versteht *La Tierra sin Mal* daher als notwendigen Beitrag gegen das »doppelte Vergessen«.<sup>42</sup>

## 6 Die gescheiterte Utopie: ein Drama ohne Ende

Die Analyse der vier hier vorgestellten literarischen Variationen über die Geschichte der Jesuiten in Südamerika hat ein facettenreiches, scheinbar sehr heterogenes Bild zu Tage gebracht. Die unterschiedlichen ideologischen, kulturellen und politischen Prämissen der Autoren lassen das verständlich erscheinen – vor allem die paraguayische Interpretation des »Heiligen Experiments« hat vor Augen geführt, dass die amerikanische Perspektive eine andere als die europäische sein muss und von den Nachkommen der *reducidos* gerade erst entdeckt wird. Bei alledem erkennt man auf formaler und thematischer Ebene auffällige Gemeinsamkeiten, die auch den heutigen Menschen zu einer erneuten Beschäftigung mit der historischen Erfahrung der Jesuiten in Amerika einladen.

38 »La meditación sobre el poder es la línea y el hilo conductor de toda mi obra.« – MELIÀ/ROA BASTOS, *Busca* (wie Anm. 32), 130.

39 »Los jesuitas quisieron salvar a los oprimidos, como si estuvieran solos en una parte del mundo, pero se olvidaron de los opresores que dominaban el mundo entero.« (114)

40 Der weitblickende Geheime Legat formuliert diese Perspektive:

»este poder representa la avanzada de un eventual apoyo a la causa independentista que gana terreno día a día en toda América.« (179)

41 »El descalabro y destrucción de la obra jesuítica se produjo a causa de un poder exterior real, pero también a causa de sus propios errores tácticos, políticos, humanos y tal vez religiosos. Uno de los principales, y tal vez imperdonable, fue el haber

mantenido inmaduros e infantilizados a sus discípulos en el »disimulado cautiverio« de las Reducciones.« – MELIÀ/ROA BASTOS, *Busca* (wie Anm. 32), 128f.

42 MELIÀ/ROA BASTOS, *Busca* (wie Anm. 32), 124.

43 Dieses Attribut verwendet Döblin mehrfach für Patres im Zustand der fortgeschrittenen Akkulturation, deren Prototyp Mariana wäre.

Da ist zum einen die *dramatische* Dimension der Geschehnisse, die sich aus zweierlei Konfrontationen ergibt: zum einen diejenige der abendländischen Zivilisation mit der stark im Naturraum verwurzelten indigenen Kultur der neuen Welt – in diesem Falle der Guarani. Die Wucht dieses bis heute nachwirkenden *encontronazo* vermitteln nur die Werke Döblins – quasi ein halber Amerikaner – und des Paraguayers Roa. Der andere Konflikt ist derjenige zwischen den nach 150 Jahren in Paraguay schon »anindianisierten«<sup>43</sup> Jesuiten und jenem Europa der Mächte, das sie in letzter Minute noch einholt, definitiv »reduziert« und wieder heimholt. Auf individueller Ebene konkretisiert er sich in der Gewissensfrage, ob die Verteidigung des idealen Gemeinwesens im »Land ohne Tod« mit Waffengewalt erfolgen darf, denn um diesen Preis – so die Botschaft der Texte – hätte es 1767/68 einmal diese Möglichkeit gegeben. Verpasste Chance oder Paradoxon? Außer bei Döblin (wo das Dilemma auch gestaltet wird, aber in der epischen Komplexität untergeht) führt die Brisanz der Frage zu einer direkten und zentralen Konfrontation des Gehorsamen mit dem Rebellen, denn auch Cabot gestaltet den Konflikt – obwohl in Romanform – dramatisch und personal, führt ihn allerdings einer jenseitigen und für die meisten Leser kaum noch nachvollziehbaren Auflösung zu.

Die Nicht-Spanier konstatieren mit einer Art existenzieller Trauer das Scheitern einer Utopie. Sie tun sich wesentlich schwerer mit der Frage, ob und warum »Das Land ohne Übel« auf dieser Welt nicht sein konnte, bzw. nicht sein kann. Für den Leser in Europa und Lateinamerika scheint gerade heute von Interesse, dass sie mit ihren Werken – obgleich ausgehend von einer fast vergessenen Episode der Kirchen- und Religionsgeschichte – über die theologische Erörterung dieser Frage hinausgehen und sie in aktuell-weltliche Kontexte wie den der Globalisierungsproblematik überführen.

### Zusammenfassung

Der Beitrag unterzieht eine Auswahl von literarischen Werken des 20. Jh., in denen das Missionswerk der Jesuiten in Paraguay und insbesondere das Scheitern des Unternehmens literarisch thematisiert wird, einer detaillierteren Analyse: Es zeigen sich beachtliche Parallelen, z. B. die von allen Autoren diskutierte Frage, ob das jesuitische »Land ohne Übel« hätte militärisch verteidigt werden sollen. Deutlich wird aber auch, dass die amerikanische (paraguayische) Sicht auf die Ereignisse sich fundamental von der europäischen unterscheidet.

### Summary

The contribution analyses in detail a selection of literary works of the 20th century in which the missionary work of the Jesuits in Paraguay and in particular the failure of their undertaking are discussed. Striking parallels come to light, e.g. the question discussed by all the authors of whether the Jesuit »Land without Evil« should have been defended militarily. It becomes clear, however, that the South American (Paraguayan) perspective on the events differs fundamentally from the European view.

### Sumario

El artículo analiza pormenorizadamente una selección de obras literarias del siglo XX en las que se refleja la obra misionera de los jesuitas en el Paraguay, sobre todo el fracaso del experimento. El análisis muestra interesantes paralelismos, como, por ejemplo, que todos los autores discuten la cuestión de la posible defensa militar de »la tierra sin mal« de los jesuitas. También queda claro que la visión americana (paraguaya) de los acontecimientos se distingue fundamentalmente de la europea.