

JOSEPH JURT

Die Kannibalen : erste europäische Bilder der Indianer -
von Kolumbus bis Montaigne

Joseph Jurt

Die Kannibalen : erste europäische Bilder der Indianer - Von Kolumbus bis Montaigne

I

Die Mißbildungen des menschlichen Körpers haben stets die Menschen beschäftigt. Der Medizinhistoriker Josef Neumann wies darauf hin, daß man innerhalb der medizinischen und naturwissenschaftlichen Tradition der Antike Mißbildungen des menschlichen Körpers natürlichen Ursachen zuschrieb, so im *Corpus hippocraticum* den klimatischen Bedingungen; nach der teleologischen Sichtweise von Aristoteles verfehlt die Natur bei den körperlichen Mißbildungen ihre eigene Zweckursache (Neumann 1992). Etwas anders ist indes die Deutung in der antiken Reise- und Geschichtsliteratur. Dort werden Mißbildungen auf die an der *Peripherie* der damaligen Welt lebenden Völker projiziert. Schon Hesiod spricht im Fragment 153 von den wunderbaren Völkern der „Halbhunde“ (*Hemikynes*) und der „Hundsköpfe“ (*Kynekephaloi*), die er zusammen mit den Mikrophalen und den Pygmäen nennt. Plinius der Ältere erwähnt im siebten Buch der *Historia naturalis* seltsame, am Rande der Welt lebende Völker, deren Augen und Zähne verändert seien, die Gift unter der Haut hätten, hundsköpfig seien und das Gesicht auf dem Bauch trügen, sich mit einem Bein im Sprunge fortbewegten oder sich mit dem verbreiterten Fuß bei großer Hitze beschatteten (*Skiapodes*). Plinius wertet diese Abweichungen der peripheren Randvölker, für die er zahlreiche Gewährsmänner zitiert, nicht; er schreibt deren Entstehung den unbegrenzten Möglichkeiten der Natur zu, die der Mensch in den einzelnen Erscheinungen, jedoch nicht als Ganzes zu erkennen vermöge. Das, was der Mensch als wirklich ansehe, sei letztlich nur eine Frage der Gewohnheit, was schon Montaignes Einsicht vorwegnimmt, nach der wir das ‘widernatürlich’ nennen, was gegen die Gewohnheit verstoße. So fragt Plinius:

Denn wer hat wohl an Äthiopier geglaubt, bevor er sie gesehen hat? Oder was erscheint nicht als Wunderding, wenn es erstmals zur Kenntnis gelangt? Wie vieles wird als unmöglich beurteilt, bevor es wirklich geschehen ist? (zit. N. Neumann 1992: 215-227).

Die traditionelle Vorstellung der Monster und Fabelwesen wurde durch Isidor von Sevillas *Etymologiae* ins Hochmittelalter hineingetragen, um später auch das Bild der außereuropäischen Völker zu bestimmen. So erscheinen, wie Hugh Honour ausführt (Honour 1982: 24), in der *Schedelschen Weltchronik* von 1493 die Bewohner der südlichen Hemisphäre als „Einfüßler“ oder „Skiapodes“, die ihre übergroßen Füße wie einen Sonnenschirm emporhalten. Kopflöse Menschen sind auch auf einem Kupferstich von

Jodocus Hondius in einer 1599 in Nürnberg veröffentlichten Beschreibung Guayanas zu sehen und auch noch in einer Darstellung der Bewohner 'Mittelamerikas' in Joseph-François Lafitau's *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).

II

Wenn Kolumbus die ersten Indianer beschreibt, die peripheren Völker seiner Welt, da unterstreicht er in seinem Bordbuch zunächst deren Schönheit: „Sie gehen nackend umher, so wie Gott sie erschaffen [...] Dabei sind sie alle sehr gut gewachsen, haben einen schön geformten Körper und gewinnende Gesichtszüge“ (Kolumbus 1986 : 46-47). Als er an der Nord-Küste Kubas angekommen war, berichteten ihm einige Indianer, daß nicht weit von hier in südöstlicher Richtung große Mengen Gewürze zu finden seien. „Außerdem glaube ich“, so fährt Kolumbus fort,

aus ihren Reden verstanden zu haben, daß in diesem Land größere Schiffe und Waren zu finden seien; dies alles sei im Südosten anzutreffen. Noch weiter entfernt treffe man Männer, die nur einäugig seien, und solche, die eine Hundeschnauze hätten, welche sich von Menschenfleisch nährten und jeden Menschen, dessen sie habhaft würden, sofort enthaupteten, um sein Blut zu trinken und ihn zu entmannen (Kolumbus 1986: 92-93).

Diese Stelle ist durchaus bezeichnend. Kolumbus berichtet hier nicht etwas, was er *de visu*, mit eigenen Augen, erkannt hat, wie etwa die physische Erscheinung der Indianer, sondern er interpretiert Gehörtes (er „glaubt“, „verstanden zu haben“), projiziert auf die peripheren Völker die Bilder, die seit der Antike tradiert wurden (*monoculi* und *kynokephaloi*), und assoziiert mit diesen Bildern dasjenige der Anthropophagie. Kolumbus hat diese Bilder nach Frank Lestringant im *Imago mundi* von Pierre d'Ailly finden können (Lestringant 1984: 52-53). Dieselben Bilder tauchen wieder auf, als Kolumbus das Gespräch der Indianer wiedergibt, die ihn nach Bohío (Haiti) begleiten:

Sie berichteten, daß dieses Land sehr groß sei und dort Menschen lebten, die ein Auge mitten in der Stirn hätten, und andere, die sie als Kannibalen bezeichneten, und vor denen sie scheinbar große Angst hatten. Als sie gewahr wurden, daß ich mich anschickte, jenes Land anzulaufen, verloren sie vor Schreck fast die Sprache, da sie erklärten, daß die Kannibalen sehr gut bewaffnet seien, sie ergreifen und verzehren würden (Kolumbus 1986: 116-117).

Es handelt sich hier um das erste Auftreten des Begriffes „Kannibale“, um eine anthropophage Gruppe zu bezeichnen, wie Frank Lestringant hervorhebt. Das Wort *caniba* stammte aus der Arawak-Sprache aus Kuba als eine Abänderung des Wortes *cariba* als Bezeichnung der Karib-Indianer der kleinen Antillen. Kolumbus glaubte aber im Begriff „canibal“ das lateinische Wort *canis* zu erkennen. So wurde das Begriffspaar *monoculi* und

kynekepaloi ersetzt durch *monoculi* und Kannibalen. Die Projektion *caniba* und *canis*, die aus dem europäischen Imaginären stammte, wird dann von Kolumbus zugunsten einer anderen Projektion aufgegeben, die aus seiner Vorstellung erwuchs, er sei auf dem Weg nach Asien: „Ich war der Meinung, daß die Indianer die Unwahrheit sprachen, und hegte den Verdacht, daß die gefürchteten Menschenfresser nichts anderes als Untertanen des Großen Khan waren, die sie in Gefangenschaft schleppten“ (Kolumbus 1986: 123).

Der Begriff *canibal*, der zum ersten Mal im antillanischen Kontext auftauchte, sollte in Zukunft immer mehr mit anthropophag deckungsgleich werden, während die Mongolen-These von Kolumbus durch die Fakten dementiert wurde und sich in der Folge kaum mehr fand. Der Mythos der peripheren Völker als hundsköpfige Monster – über eine Phantasie-Etymologie über *canis* als anthropophage Kannibalen interpretiert, sollte jedoch noch lange weiterleben. Ein Beleg dafür ist etwa ein Holzschnitt aus dem Jahre 1530 aus Straßburg aus dem Band *Underweisung und uszulegen*. Der *Cartha Marina*, hundsköpfige Kannibalen, zeigt, die Menschenfleisch mit der Axt zubereiten. Wenn sich die teratologische Projektion allmählich verliert, so hält sich doch die Assoziation Indianer mit Kannibalismus. Das belegt ein Holzstich aus Nürnberg aus dem Jahre 1505, der Indianer mit ihrem Federschmuck zeigt, die mit Vergnügen Menschenfleisch verzehren.

III

Der Begriff Kannibale war in der Folge kaum mehr Objekt semantischer Reflexionen. Er war nun mit anthropophag identisch. Die Debatte bezog sich jetzt auf die Anthropophagie selber und auf die Probleme ihrer moralischen und kulturellen Interpretation. Anthropophagie wurde nicht mehr allein auf den antillanischen Kontext, sondern vielmehr auf Brasilien bezogen, vor allem auf die Tupinamba-Indianer, die ins französische Blickfeld traten während der kurzen Periode der französischen Kolonisation von Brasilien unter Villegagnon zwischen 1555 und 1560. Einer der ersten französischen Berichte über Brasilien sind die *Singularités de la France antarctique* des Franziskaners André Thevet (1557), der 1555 Villegagnon auf seiner Brasilien-Expedition begleitet hatte. Die Vorstellung der anthropophagen Bewohner Brasiliens wurde vor allem durch das sehr populäre, illustrierte Buch Hans Stadens aus dem Jahre 1557 verbreitet: *Warhaftig Historia und beschreibung eyner Landschaft der Wilden/Nacketen/Grimmigen Menschenfresser Leuthen/ in der Newenwelt America gelegen*. Staden, 1553/54 unfreiwilliger Gefangener der Tupinambas, wäre beinahe Opfer der Anthropophagie geworden und konnte so als unmittelbarer Zeuge berichten. Seine Informationen und Abbildungen gelten darum größtenteils und heute noch

als ethnographische Dokumente für die materielle Kultur der historischen Tupinambas (Luchesi 1982: 71-74).

Thevet beschreibt die Anthropophagie der Tupinamba sehr detailliert, ohne dabei Ekel oder Widerwillen zu empfinden. Bei Kolumbus war es klar, daß die Anthropophagie nur eine diskursive Existenz hatte. Wie aber war es bei Staden, Thevet und de Léry, die relativ detaillierte Berichte lieferten und die sich teilweise Resultate von Beobachtungen ansprachen? Karl-Heinz Kohl wies darauf hin, daß das Vorkommen eines rituellen Kannibalismus bei den indigenen Völkern Südamerikas von den Ethnologen heute (1982) bestritten würde. Die Redundanz des Motivs in der Reiseliteratur des 16. Jahrhunderts versucht er durch folgende Hypothese zu erklären:

Daß der im Jahrhundert der Reformation und der Religionskriege zwischen Katholiken, Lutheranern und Calvinisten mit Heftigkeit geführte Streit über die wahre Substanz des christlichen Abendmahls den Blick für die wirklichen oder vermeintlichen anthropophagen Sitten der 'Wilden' geschärft und so zu mancher Projektion Anlaß gegeben haben mag, erscheint durchaus wahrscheinlich (Kohl 1982: 11).

Wenn es keine Belege für eine tatsächliche Anthropophagie gibt, dann sind alle diesbezüglichen Darstellungen reine Projektion oder Phantasie. Die negative These läßt sich allerdings heute nicht mehr aufrechterhalten. Eine franko-amerikanische Forschungsgruppe hatte 1999 in einer Grotte in Moula-Guercy menschliche Knochen- und Schädelreste zusammen mit tierischen Knochen gefunden, die nach derselben Methode zerkleinert worden waren, was auf Anthropophagie verwies. Ein noch eindeutiger Beweis gelang einer Gruppe von Medizinern von Denver unter der Leitung von Jennifer und Richard Marler. In einer präkolumbischen Siedlung der Anasazi in der Gegend von Mesa Verde im Staate Colorado entdeckten sie, wie sie in einem Artikel in *Nature* vom September 2000 festhielten, in Kochtöpfen und in menschlichen Exkrementen Spuren von menschlichem Myoglobin, das zweifelsfrei von der Nahrungsaufnahme menschlichen Fleisches herrührt (Vincent 2000: 25). Nach Catherine Vincent stellt das Anthropophagie-Verbot im Unterschied zum Inzest-Verbot ein Tabu dar, das überschritten werden darf, allerdings nur innerhalb eines extrem stark kodifizierten Rituals. Die Ethnologen unterscheiden zwischen einer Endo-Anthropophagie, bei der Angehörige des eigenen Standes verzehrt werden, was der Kohärenz der Gruppe dienen und den Toten den Status von Vorfahren verleihen soll, und einer Exo-Anthropophagie, wo der Feind verzehrt wird aus Rache oder um sich dessen Tugenden einzuverleiben.

Staden, Thevet oder de Léry waren keineswegs Ethnologen. Bei Staden, der mehrere Monate Gefangener der Tupinamba war, fällt immerhin der sachliche Stil auf; er vermeidet

persönliche Urteile und sucht die Fremdheit nicht zu unterschlagen. Aber die genannten Autoren näherten sich der Neuen Welt auch mit ihrem intellektuellen Handwerkszeug. Heidi Peter-Rücher hatte so schon 1994 zu den genannten Autoren festgehalten:

Es handelt sich oft um Augenzeugenberichte, jedoch zeugen die nicht von kannibalistischen Handlungen, sondern vom vorausgehenden Tötungsritual, und sie sind glaubwürdig, insofern ihnen tatsächliche Beobachtungen zugrunde liegen. In den Quellen ist die Sitte der Küstenstämme ausführlich beschrieben, Gefangene zu machen und diese nach einiger Zeit im Rahmen eines Festes auf eine bestimmte Weise zu töten und zu zerlegen [...] Die Grundzüge der Gefangenentötung stehen außer Zweifel [...] es ist davon auszugehen, daß die Beobachter vieles mißverstanden und fehlinterpretierten, ferner aber auch davon, daß es sich nicht immer um Augenzeugen der kannibalistische Vorgänge handelte, sondern um die Wiedergabe von Informationen, die unter den Europäern dieses Gebiets bekannt waren (Peter-Rücher 1994: 196).

Es geht hier also nicht um Phantasien, sondern um Interpretationen, die stets standortbezogen sind.

Die Anthropophagie der Tupinamba scheint Thevet einem kulturellen Code und nicht dem kruden Naturinstinkt zu gehorchen. Er bezieht sich hier auf die Kategorien 'Rache' und 'Ehre', die innerhalb des aristokratischen Referenzsystem in Europa eine große Rolle spielen und die er darum auch verstehen kann. Der Autor sieht so eine Ökonomie der Rache am Werk, die erklärt, daß die Gefangenen ihre Opferung akzeptieren, weil sie wissen, daß sie gerächt werden. Trotz des Todes der Individuen scheint sich eine Art kompensatorischen Gleichgewichts zwischen den Gruppen auszubilden. Thevet beschreibt detailliert das ganze Verfahren des anthropophagen Rituals. Der Gefangene wird gut behandelt, gut genährt; man gibt ihm eine Frau als Gefährtin. Die Opferung ist nicht eine wilde Schlächterei, sondern wird nach den Regeln dieses Rituals organisiert. Im Zentrum der Zeremonie als Opfer zu stehen hat nichts Abstoßendes an sich: „Ils le feront mourir, estimant cela pour un grand bonheur.“ (Thevet 1983: 86-87). Die Opferung ist ein kollektiver Akt, an dem die Mitglieder der Gemeinschaft teilnehmen, die sich für diesen Tag schön herrichten.

Der magisch-rituelle Charakter wird in Thevets Bericht dadurch unterstrichen, daß die männlichen Kinder in Blut gewaschen werden, das ihnen Kraft und Mut verleihen soll. Daß es sich um eine Kommunion und nicht um einen wilden Ernährungsakt handelt, schein sich auch darin zu manifestieren, daß die Körperstücke, die, wie Thevet schreibt, nach ihrer Art gebraten wurden, an alle verteilt werden.

Die Tupinambas, die die Franzosen in der Gegend von Guanabara kennengelernt hatten, erscheinen aufgrund ihrer exogenen rituellen Anthrophagie als „Bons Anthropophages“. Thevet stellt diesen die „Mauvais Anthropophages“ entgegen, die Potiguaras-Indianer aus dem Nord-Osten Brasiliens und die Kariben in Venezuela, die er als „Cannibales“ bezeichnet.

Bei denen handele es sich bloß um eine Ernährungs-Anthropophagie von äußerster Grausamkeit. Diese Anthropophagie habe nichts mit dem Ritual zu tun, und damit auch nichts mit Kultur, sie sei der animalischen Dimension zuzurechnen.

Cette canaille mange ordinairement de la chair humaine comme nous ferions du mouton, et ils y prennent encore plus grand plaisir [...] Il n'y a pas de bête au désert d'Afrique ou d'Arabie si cruelle et qui appète si ardemment le sang humain que ce peuple sauvage plus que brutal. (Thevet 1983: 156-157).

IV

Jean de Léry war 1557 zusammen mit den Calvinisten aus Genf auf dem Fort Coligny in der Bucht von Guanabara angekommen. Villegagnon zwang die Calvinisten, sich auf das Festland niederzulassen, wo sie mit den Tupinambas zusammenlebten. Diese Erfahrung beschrieb Jean de Léry 1578 in seinem Buch *Voyage faict en la Terre du Brésil*. Bei Léry nimmt das Bild des Kannibalen geradezu obsessionelle Züge an, die man auch auf bestimmte Umstände seines Lebens zurückführen kann (Hungersnot auf dem Schiff und später in Sancerre). Die Anthropophagie war im übrigen ein generelles Thema zur Zeit der Religionskriege im 16. Jahrhundert. Frank Lestringant hat aufgezeigt, daß das Thema des Kannibalismus ähnlich wie das des Inzests als radikale Tabu-Transgression immer mit religiösen Kategorien interpretiert wird, als Folge oder als Ursache des Zornes Gottes gegenüber der Menschheit (Lestringant 1982a: 22-39).

Der Anthropophagie-Verdacht wurde innerhalb des protestantischen Diskurses vor allem auch gegen die Katholiken im Zusammenhang mit den Verbrechen der Bartholomäus-Nacht erhoben. Dieses Argument weitete sich dann aus zum Vorwurf der symbolischen Anthropophagie der Katholiken, die an die Realpräsenz Christi in den beiden Gestalten der Eucharistie glaubten. Jean de Léry wird diese symbolische Anthropophagie, die auf Fort Coligny, wie gesagt, heftig diskutiert wurde, mit dem exogenen Kannibalismus der Indianer in Verbindung bringen. „Les catholiques“, so schreibt er, „voulaiènt néanmoins non seulement grossièrement, plutôt que spirituellement, manger la chair de Jésus-Christ, mais qui pis était, à la manière des sauvages nommés Ouetacas [...] ils la voulaiènt mâcher et avaler toute crue“ (Léry 1972: 77). Die Katholiken werden hier mit den *Ouetacas* in Verbindung gebracht, die die Rolle der ‘Mauvais Anthropophages’ spielen, die Thevet den ‘Kannibalen’ des brasilianischen Nordostens zuschrieb.

Die gute und die schlechte Anthropophagie wird bei Léry auch über das Kriterium „roh“ und „gekocht“ bestimmt, Kategorien, die im übrigen in Lévi-Strauss' strukturaler

Anthropologie eine zentrale Rolle spielen werden. Für Jean de Léry ist die Anthropophagie der Tupinambas nicht Ausdruck eines unkontrollierten Instinkts; sie gehört nicht zum Register der „Natur“, sondern ist eine „Kulturtechnik“, weil sie durch bestimmte Regeln genau festgelegt ist. Léry beschreibt darum ganz genau - und ohne sichtliche Rührung - den Ablauf des Aktes ritueller Anthropophagie. Zuerst ist die Rede von den Tänzen, Gesängen und Begrüßungszeremonien, die bis sieben Stunden dauerten. Dann wird der Tötungs- und Zubereitungsvorgang beschrieben. Der Gefangene wird erschlagen, dann gereinigt, in Stücke geschnitten, auf einem Rost gebraten und gemeinsam verzehrt, wobei jedem Mitglied der Gemeinschaft ein Stück zukommt.

Léry liegt es sehr daran zu betonen, daß diese exogene Anthropophagie nicht durch den Nahrungstrieb motiviert ist, sondern als identitätsstiftende Manifestation der Stärke des Stammes betrachtet wird, die so potentielle externe Feinde einschüchtern soll: Anthropophagie als Ausweis eigener Stärke und Tapferkeit werde darum bewußt nach außen dargestellt durch die Ausstellung der Schädel als Trophäen und durch die Tätowierung, die an den Anthropophagie-Akt erinnere. Der Autor unterstreicht den Konsens, den die verschiedenen Stämme hinsichtlich dieses Rituals teilten, das auch für ihn auf einer Art Ökonomie der Rache beruht. Er beschreibt die Anthropophagie und versucht sie in ihrer Funktion innerhalb der Eingeborenen-Kultur zu verstehen. Er geht aber nicht so weit, sie zu idealisieren oder zu verherrlichen. Er hält nach der Beschreibung nicht mit der moralischen Wertung zurück, spricht von „ces meurtres“, „cette tant étrange tragédie“ (Léry 1972: 181); diese „barbares [essayent] d’exterminer ainsi, tant qu’il leur est possible, la race de ceux contre lesquels ils ont guerre“ (Léry 1972: 182).

Die Verurteilung ist aber nicht absolut. Die Indianer Brasiliens werden durch die beschriebene und verurteilte Anthropophagie nicht singularisiert. Léry geht eher von der These einer universellen Anthropophagie aus, die überall zu verurteilen sei. Aus seiner Position als Dominiertes, als Angehöriger der verfolgten kalvinistischen Minorität, relativiert er die brasilianische Anthropophagie in Bezug auf europäische Untaten, die ebenso sehr zu verurteilen seien. Der symbolische Kannibalismus in Europa erscheint ihm schlimmer; man möge bloß an die Wucherer denken, die das Blut und das Knochenmark aus Leibern der Witwen, Waisen und Armen saugten. Er macht so keinen Unterschied zwischen der wörtlichen und der metaphorischen Bedeutung des Begriffs. Léry formuliert dann aber auch den Vorwurf der realen Anthropophagie gegenüber den Katholiken der Bartholomäusnacht. Darum sei es ungerechtfertigt, in ausschließlicher Weise den Kannibalismus der ‘Wilden’ anzuklagen; ja die europäische Anthropophagie sei schlimmer, weil sie endogen sei.

Man kann nun keineswegs behaupten, Léry instrumentalisieren die Beschreibung der brasilianischen 'Kannibalen', um letztlich - noch schlimmere - europäische Zustände zu geißeln. Das kulturvergleichende Verfahren dient vielmehr dazu, die absoluten Urteile zu relativieren. Wenn Jean de Léry weder die Europäer noch die Indianer idealisiert, dann auch weil er als Theologe beide einer universellen Kategorie zuordnet, der des „sündigen Geschlecht Adams“. Diese pessimistische theologische Sicht postuliert eine Gleichheit der Menschen in der Sünde, was erlaubt, die kulturellen Unterschiede in einem weniger absoluten Licht zu betrachten.

V

Bei den ersten Berichten über die Neue Welt stand so der Kannibalismus weitgehend im Vordergrund. Obwohl viele Reisende hiervon bloß vom Hörensagen erfahren hatten, scheint gerade dieses Faktum für die Illustratoren und Leser eine große Faszination ausgeübt zu haben. Die Anthropophagie tauchte nicht nur in den Buchillustrationen auf, sondern wurde zum charakteristischen Merkmal der Neuen Welt in der damaligen Kunst. In den Erdteilallegorien des 16. und 17. Jahrhunderts wurde 'America' fast durchgängig als schöne und nackte Menschenfresserin dargestellt, die ihre 'Eroberung' durch die Europäer zu legitimieren schien (Kohl 1982: 17-18). In der Tat hatte sich vor allem in Spanien eine Diskussion entwickelt, die darauf hinauslief, die Ausbeutung und Unterdrückung der Indianer durch theologische und anthropologische 'Argumente' zu rechtfertigen. Da mußte die These der kannibalistischen Indianer als Argument für deren anthropologische Inferiorität und gleichzeitig als Legitimation ihrer Versklavung dienen. Bei Thevet und Léry spielte die aus dem spanischen Kontext stammende Argumentationskette keine Rolle. Wenn die beiden Autoren auch vom theologischen Argumentationshorizont ausgingen, so war doch ihre Interpretation der Anthropophagie nicht ausschließlich verurteilend, selbstverständlich nicht idealisierend, sondern doch vom Versuch geprägt, den rituellen Zusammenhang zu beschreiben und zu verstehen. So sind auch bei Staden sowohl die Beschreibung als auch die Illustrationen der anthropophagen Szenen relativ nüchtern. Erst in den Illustrationen von Stadens Buch durch de Bry findet die Verstellung eines guten Wilden ihren ikonographischen Ausdruck, indem er den Bewohnern der Neuen Welt antikisierende Züge verlieh, die er in ihrer Körperstatur und Physiognomie dem klassischen Schönheitsideal anglich (Kohl 1982 : 17).

Die Fremden, die bei Staden keinen physischen Ausdruck bekommen hatten, werden in den Kupferstichen de Brys nahezu körperlich greifbar, die Distanz zum Betrachter wird zugunsten

einer Verfremdung aufgehoben, welche durch das Verhältnis der klassizistischen Figuren zu ihrem gestischen und mimischen Ausdruck wie auch zu den gezeigten Handlungen entsteht (Luchesi 1982: 73).

Die Fremden werden so bei de Bry als Inszenierung dargestellt. Sie werden

in einer Weise auf den europäischen Beobachter bezogen, die eine gewisse Nähe zum Betrachter suggeriert und die reale gesellschaftliche und ethische Distanz abschwächt, so daß die tatsächlichen Verschiedenheiten auf dem Muster von Ähnlichkeiten in der Interpretation vereinnahmt und in ihrer möglichen politischen 'Brisanz' entschärft werden (Luchesi 1982 : 74).

Es lassen sich dergestalt drei Typen der Indianer-Darstellungen unterscheiden: die abwertenden Urteile, die durch materielle oder religiös-ideologische Interessen bestimmt waren, dann Idealisierungstendenzen, die schon früh in der europäischen Amerika-Rezeption auftauchen, und schließlich die deskriptiven Darstellungen, die sich nicht durch eine durchgehende Tendenz bestimmen lassen.

In der Tat gab es neben den abwertenden Urteilen auch in Spanien von Kolumbus bis zu Las Casas eine positive Tendenz, auf deren Basis sich der Mythos des 'Edlen Wilden' ausbilden konnte. Angela Enders erklärt diesen Mythos, der schon im Mythos des Goldenen Zeitalters der Antike vorgebildet war, nicht nur aus der geographischen Horizonterweiterung durch die Entdeckungreisen, sondern auch aus der Neu-Einschätzung der *nature*. In der Renaissance wird die Natur nicht mehr bloß als Gegenbegriff zum *supernatural* verstanden (Enders 1993: 84). Der Mythos war nach derselben Autorin aber auch Ausdruck einer Kulturkrise, Mittel der Kulturkritik, sowie der Versuch, neue Sicherheit zu gewinnen. In der Forschungsliteratur wurde Jean de Léry als einer der frühesten Verfechter, ja als Begründer des Mythos vom *bon sauvage* betrachtet. Angela Enders widerspricht dieser These entschieden. In der Regel mischten sich in den Indianerdarstellungen der Reiseberichte immer positive und negative Charakterisierungen,

so daß von einer einfachen Idealisierung oder gar 'Mythisierung' der Indianer keine Rede sein kann.

Keiner der Reisebericht-Autoren der frühen Neuzeit entwirft das ungetrübte Bild eines *bon sauvage*; diese ethnographische Konzeption entsteht erst später und unter anderen kulturgeschichtlichen Voraussetzungen (Enders 1993: 87).

Bei der Mythenbildung wurde auf einzelne Elemente des Reiseberichts zurückgegriffen, die so den Rohstoff lieferten. Eine systematische Idealisierung findet sich hier noch nicht. Angela Enders schätzt so das Indianerbild Lérys als „außerordentlich differenziert und komplex“ (89) ein; trotzdem finden sich bei Léry in rudimentärer Form Elemente, die zum Kernbestand des Mythos des Edlen Wilden gehören.

Ähnlich wie Kolumbus schreibt Léry den Eingeborenen Schönheit und Robustheit zu und stellt die fast völlige Abwesenheit von körperlichen Mißbildungen fest. Die physische

Integrität wird dem positiven Einfluß der Umweltbedingungen zugeschrieben: „le bon air et bonne température [...] sans gelées ni grandes froidures“. Dann aber führt Léry auch psychologische Gründe an. „le peu de soin et de souci qu'ils ont des choses de ce monde“ (Léry 1972: 96). Darauf gleitet die Argumentation zu moralischen Gründen über:

Et de fait, comme je le montrerai encore plus amplement ci-après, ou ainsi qu'ils ne puissent, en façon que ce soit en ces sources fangeuses, ou plutôt pestilentielles, dont découlent tant de ruisseaux qui nous rongent les os, sucent la moelle, atténuent le corps et consomment l'esprit, bref nous empoisonnent et font mourir par-deça devant nos cours; à savoir, en la défiance, en l'avarice qui en procède, aux procès et brouilleries, en l'envie et ambition, aussi rien de tout cela ne les tourmente, moins les domine et passionne (Léry 1972 : 96).

Auch hier finden wir eine positive Wendung eines Begründungszusammenhangs von physischen Mißbildungen, wie man sie allerdings nicht in der Antike kannte, wo man die Mißgestalt des Menschen entweder als 'Fehler' (Aristoteles) oder als Spielart der erfinderischen Natur (Plinius) deutete. In der Theologie des Augustinus erhielt jedoch die moralische Interpretation der Mißgestalt paradigmatische Bedeutung, durch die die Entstehung und Existenz andersartiger körperlicher Gestalt als Ausdruck des Bösen erklärt wurde (Neumann 1992: 223-29). In spiegelbildlicher Weise wird die psychische Integrität der Tupinamba bei Jean de Léry als Folge einer moralisch vorbildlichen Existenz gedeutet.

Wenn die Nacktheit der Körper der Indianer mit Schönheit und physischer Integrität in Verbindung gebracht wird, dann wird diese, wie gesagt, wiederum auf moralische Vorbildlichkeit zurückgeführt. So erscheint es durchaus logisch, daß Léry berichtet, daß die Indianer ihre Nacktheit als unschuldig empfänden:

Au reste, chose non moins étrange que difficile à croire à ceux qui ne l'ont vu, tant hommes, tant femmes qu'enfants, non seulement sans cacher aucune partie de leurs corps, mais aussi sans montrer aucun signe d'en avoir honte ni vergogne, demeurent et vont coutumièrement aussi nus qu'ils sortent du ventre de leurs mères (Léry 1972: 97).

Diese Feststellung steht jedoch im Gegensatz zu den theologischen Grundannahmen, die von der Genesis abgeleitet werden: Die Scham ist eine Folge der Sünde und die Kenntnis der Sünde ein Folge der Kenntnis des Gesetzes. Menschen in Unschuld ohne Scham verweisen auf den Zustand des Paradieses vor dem Sündenfall, was für die Theologen unannehmbar ist. Nicole Pellegrin spricht von einem „problème théologiquement insoluble“ (Pellegrin 1957: 512), das umgangen werde. Die schlichte Beschreibung der Fakten stellt die orthodoxen Vorgaben in Frage: „Nous assistons dans ces textes“, so meint ein Interpret, „à une sourde érosion des croyances, à un subtil déplacement des représentations“ (Marouby 1990: 132). Léry fängt sich aber wieder auf und erinnert sich an die theologischen Vorgaben: „Ce n'est

pas cependant que contre ce que dit la Sainte Ecriture d'Adam et d'Eve, lesquels, après le péché, reconnaissant qu'ils étaient nus furent honteux, je veuille en façon que ce soit approuver cette nudité“ (Léry 1972: 109). Der calvinistische Theologe widersetzt sich der Rehabilitierung der Nacktheit, wie sie von den Adamiten propagiert wurde, die so den Sündenfall zu leugnen schienen: „Plutôt détesterai-je les hérétiques qui, contre la loi de nature [...] ont autrefois voulu introduire [la nudité] par-deçà“ (109). Er gesteht auch ein, daß diese „loi de la nature“ – und damit ist für den Theologen noch das biblische Gebot gemeint – „n'est nullement observée entre nos pauvres Américains“ (109). Diese Verurteilung wird aber gleich wieder relativiert. Die Nacktheit wird im europäischen Kontext mit sexuellen Exzessen in Verbindung gebracht. Diese als universell geltende Annahme wird durch die ethnographische Bestandsaufnahme in Frage gestellt. Der sexuelle Exzeß ist gerade nicht auf Seiten der 'Wilden' und der Nacktheit festzustellen, sondern bei den 'Zivilisierten' und Bekleideten. Léry verneint so „que la fréquentation entre ces sauvages tout nus, et principalement parmi les femmes, incite à lubricité et paillardise“ und stellt fest: „Cette nudité ainsi grossière en telle femme est beaucoup moins attrayante qu'on ne cuidrait“ (Léry 1972: 108-09). Die sexuelle Aufreizung geht vielmehr von der Raffinesse der Kleidung der europäischen Frauen aus:

Je maintiens que les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillés, grands collets fraisés, vertugales, robes sur robes et autres infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deçà se contrefont et n'ont jamais assez, sont sans comparaison cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages, lesquelles cependant, quant au naturel, ne doivent rien aux autres en beauté (Léry 1972: 109).

Die Evozierung der indianische Welt wird so bei Jean de Léry auch zu einem Mittel der moralischen Kritik an den Zuständen der europäischen Welt. Er bleibt hier in der Tat nicht bloß deskriptiv; er wertet die außereuropäische Kultur vor dem Hintergrund der Kenntnis der europäischen Schwächen, für die er als Angehöriger einer verfolgten Minderheit besonders sensibel ist, auf, währenddem Vertreter der dominanten Mehrheit mehr in Gefahr geraten, die eigene Kultur zu verabsolutieren. Die Position Lérys verabsolutiert aber auch nicht die fremde Kultur im Sinne eines utopistischen Modells. Er geht durchaus von den eigenen theologischen Standpunkten aus, die ihm aber auch erlauben, nicht so sehr den eigenen kulturellen Horizont, wohl aber transkulturelle, moralische Normen zum Parameter zu erheben. Die Position Lérys ist so keineswegs monistisch – „afin que je dise le *pro* et le *contre*“ (Léry 1972: 128), ermahnt er sich selbst im Laufe der Ausführungen. Seine Haltung ist auch durch eine innere Spannung geprägt: die Widersprüche werden dargelegt, jedoch nicht geglättet. Nacktheit erscheint so zunächst als Unkultur, dann aber auch als Indiz von

Gesundheit und physischer Integrität, die sich moralisch exemplarischem Verhalten verdankt. Die Nacktheit ohne Scham steht im Widerspruch zum biblischen ‘Naturgesetz’, verführt aber weit weniger zur sexuellen Ausschweifung als die Kleidung der Zivilisierten.

Man findet so bei Léry ähnlich wie bei Thevet eine neutrale Beschreibung der Nacktheit; eine uneingeschränkte Apologie, wie es der Topos des *bon sauvage* verlangen würde, trifft man bei ihm jedoch nicht (Enders 1993: 100). Wenn Léry Indianer mit guten Eigenschaften ausstattet, dann geht es ihm weniger darum, so betont Angela Enders zu Recht, das Bild eines ‘Edlen Wilden’ als vielmehr das eines ‘mauvais européen’ zu zeichnen. Die Indianer werden nur mit den schlechten, nie jedoch mit den guten Europäern verglichen.

VI

Montaigne widmet das berühmte Kapitel XXXI des Ersten Buches seiner *Essais* 1580 den Kannibalen (‘Des cannibales’); er stützt sich auf die Aussagen von Thevet und Jean de Léry. Der Begriff Kannibale hat hier nicht mehr die negative Konnotation, die Thevet den Indianern des brasilianischen Nordostens und Jean de Léry den Ouetacas zugeschrieben hatte. Mit ‘Cannibales’ bezeichnet Montaigne schlicht die Tupinamba. Wie bei Jean de Léry werden die Begriffe ‘Barbarei’ und ‘Wilde’ relativiert durch die Bezugnahme auf die noch größere Barbarei der Europäer. Es gibt bei Montaigne wohl eine implizite Kritik der Anthropophagie; gleichzeitig wird den Europäern die Legitimität abgesprochen, aus einer übergeordneten Perspektive zu urteilen. Man könnte die Tupinamba vom Gesichtspunkt der Vernunft aus als Barbaren bezeichnen, aber nicht aus der Perspektive der Europäer, die diese an Barbarei noch überträfen. Auch Montaigne assoziiert die Anthropophagie mit dem aristokratischen Ehren- und Rache-Kodex; die ‘schlechte Anthropophagie’ wird bei ihm nicht in ein räumliches Außen situiert – wie bei Thevet und Jean de Léry –, sondern in einem zeitlichen Früher: bei den Skythen. Die Anthropophagie als Akt selber wird im Text von Montaigne fast aufgelöst, mit zwei Sätzen erledigt. Das Ritual, das bei Thevet und de Léry breit geschildert wurde, taucht kaum auf. Das Körperliche wird zum Diskurs. Die Auseinandersetzung zwischen den Stämmen ist in den Augen von Montaigne vor allem ein diskursives Ereignis. Man will vor allem die verbale Anerkennung des Siegers. Man will von den Besiegten das ausgesprochene Eingeständnis der Unterwerfung.

Wenn Montaigne einen kulturell relativistischen Vergleich der verschiedenen Typen der ‘Barbarei’ vornimmt, so assoziiert er doch die Anthropophagie nicht mit der Kultur. Die kannibalische Gemeinschaft ist in seinen Augen der Natur nahe: „Ces nations semblent être encore fort voisines de leur naïveté originelle“ (Montaigne 1962: 213). Die Gemeinschaft

wird einem mythischen goldenen Zeitalter zugerechnet. Dieser positiven mythischen Vision, die sich am Paradigma der Natur orientierte, kam jedoch ein weit geringerer ethnographischer Erkenntniswert zu als den detaillierten Beschreibungen von Thevet und Jean de Léry, die sich am Leitwert der „Kultur“ orientierten. Was bei allen vier Autoren auffällt, von denen drei eine unmittelbare Kenntnis der Neuen Welt hatten, das ist, daß sie die autochthonen Völker immer über ein antithetisches Modell klassifizieren. Die friedlichen Arawak-Indianer stehen bei Kolumbus in Opposition zu den hundsköpfigen Kannibalen, die Tupinamba als ‘Bons Anthropophages’ werden von Thevet gegenüber den ‘Kannibalen’ des Nordostens und bei Jean de Léry von den Ouetacas abgegrenzt. Montaigne grenzt die Kannibalen, die nur in Diskursform als solche handeln, von den barbarischen Skythen ab.

Das negative Bild, das als Gegensatzfolie dient, beruht fast nie auf Beobachtung; meistens sind es hypothetische Imaginationen, die Topoi einer mythischen Vergangenheit aufgreifen, die auf den Raum der Peripherie projiziert werden, als ob man eine Neue Welt beschwören müßte, die noch nicht das vertraute Gesicht der alten hatte.

Bei Montaigne findet sich eine neue Qualität des Indianer-Bildes. Die Indianer werden dem reinen Naturzustand zugerechnet, der der pervertierten Zivilisation entgegengestellt wird. Montaigne rezipiert aus den Reiseberichten nur das, was seinem einheitlichen Bild einer indianischen Gesellschaft entspricht, in der der Mensch mit der Natur als versöhnt erscheint. Während Léry und Thevet von der beschwerlichen Arbeit der Indianer sprechen, entwirft Montaigne das Bild eines glücklichen indianischen Lebens ohne Arbeit. Er erfindet eine naturgeleitete Indianergesellschaft, um die eigene Gesellschaft zu kritisieren. Bei ihm findet sich so das typische Argumentationsmuster des *bon sauvage*. Wenn man auch bei Thevet und Léry in Ansätzen Idealisierungen der indianischen Gesellschaft entdecken konnte, so fügen sich die Elemente erst bei Montaigne zu einem systematisch positiven Bild zusammen. Das wird ganz besonders deutlich bei der Behandlung des Themas der Anthropophagie, die für die europäische Perzeption der archaischen Gesellschaft immer das extremste Problem darstellte. Gegenüber der relativ sachlich-neutralen Beschreibung von Léry und Thevet nimmt Montaigne bei seiner Beschreibung der Antropophagie, wie Angela Enders zu Recht unterstreicht, deutliche Akzentverschiebungen vor, indem er bestimmte Details, die er in seinen Quellen vorführt, verschweigt oder sie im Vergleich zu europäischen kannibalistischen Praktiken uminterpretiert: „Idealisierung durch Uminterpretation“ (Enders 1993: 227). Angela Enders interpretiert so Montaignes Stilisierung der Indianer als Reaktion auf eine doppelte Heteronomie-Erfahrung:

Die indianische Gesellschaft erscheint ihm – nach seiner selektiven Interpretation der Reiseberichte – als ein zweifaches Gegenbild der eigenen Kultur. Die Indianer kennen weder die

Zwänge der Zivilisation noch das Chaos einer vom Sittenverfall und allgemeinen Auflösung bedrohten Gesellschaft (Enders 1993: 260).