

Hélène Clastres

Das Land ohne Übel. Der Tupi-Guaraní-Prophetismus 2020

<https://doi.org/10.25969/mediarep/19065>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Clastres, Hélène: Das Land ohne Übel. Der Tupi-Guaraní-Prophetismus. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Heil versprechen, Jg. 7 (2020), Nr. 1, S. 118–125. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/19065>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/https://www.degruyter.com/document/doi/10.14361/zfk-2020-140111/html>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Das Land ohne Übel. Der Tupi-Guaraní-Prophetismus

Hélène Clastres

Einleitung

Von ihren ersten Beobachtern wurden die Tupi Menschen ohne Glauben genannt. Sie seien die »Theologen Südamerikas«, schrieb man kürzlich über die Guaraní. Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Urteilen liegen vier Jahrhunderte Geschichte: die Conquista, und für die Guaraní hundertfünfzig Jahre Leben in den ›Reduktionen‹ der Jesuiten. Welten liegen, so scheint es, zwischen den von den Chronisten beschriebenen Völkern, die so wenig für das Sakrale übrig hatten, und den Mystikern, die die Guaraní heute sind. Wenn man die beiden Momente in der Geschichte dieser Kultur jeweils einzeln betrachtet, scheint der Kontrast derart ausgeprägt, dass man sich fragen könnte, ob es sich um dieselbe Kultur handelt. Bedeutet es, dass die Conquista und die darauffolgende Christianisierung einen endgültigen Bruch herbeigeführt haben, sodass es nunmehr unmöglich ist, an die Tradition anzuknüpfen, um zu verstehen, was die Guaraní heute sagen?

Im 16. Jahrhundert lebten die Tupi-Guaraní verstreut in einem sehr ausgedehnten Gebiet. Die Tupi siedelten im mittleren und unteren Amazonasbecken und an den Hauptzuflüssen des rechten Ufers. Sie beherrschten einen großen Teil der Atlantikküste von der Amazonasmündung bis nach Cananéia. Die Guaraní bewohnten den Küstenabschnitt zwischen Cananéia und Rio Grande do Sul, von dort breiteten sie sich ins Landesinnere bis zu den Flüssen Paraná, Uruguay und Paraguay aus. Vom Zusammenfluss des Paraguay und des Paraná aus verteilten sich die Indianerdörfer entlang des ganzen Ostufers des Paraguay und beider Ufer des Paraná. Ihr Gebiet wurde im Norden durch den Rio Tietê und im Westen durch den Paraguay begrenzt. Jenseits davon lebte, durch den Chaco von dieser Einheit getrennt, ein anderes Guaraní-Volk, die Chiriguano, die sich an den Grenzen des Inka-Reichs niedergelassen hatten.

Von all diesen Gesellschaften sind die Küstenbewohner bei Weitem die bekanntesten. Die Reisenden und Missionare des 16. Jahrhunderts, Zeugen einer damals intakten Kultur, fertigten Beschreibungen an, darunter einige bemerkenswerte. Etwa jene von Jean de Léry: 1555 macht dieser Schüler Calvins eine Reise nach Brasilien. Im selben Jahr gründet Villegagnon, ein Malteserritter, in der Bucht von Rio de Janeiro eine bescheidene Kolonie: Er hatte Hugenottenpastoren und Léry (damals Theologiestudent) mit dem Versprechen

ins ›antarktische‹ Frankreich gelockt, sie könnten ihren reformierten Glauben dort frei ausüben. Wie das ausging, ist nur allzu gut bekannt.¹ Bereits ein Jahr vor Léry begibt sich André Thevet, Kosmograf des Königs und ehemaliger Franziskanermönch, zu den Tupinamba. Auch er hält sich in der Gegend von Rio auf, später besucht er, entweder auf derselben Reise oder auf einer weiteren, deutlich weiter nördlich siedelnde Tupi-Stämme. Zehn Jahre zuvor, nämlich 1545, hatte Hans Staden, ein deutscher Abenteurer, ebenfalls einige Monate bei den Tupinamba in der Gegend von Rio verbracht, allerdings gegen seinen Willen, als Gefangener der Indianer. Die *Warhaftige Historia* seines Abenteurers, voller naiver Betrachtungen über die Bräuche der Tupinamba, ist ein kostbares Dokument. Zu den Berichten all dieser Reisenden kommen jene der Missionare. Die ersten Jesuiten erreichen 1549 Brasilien. In ihrem Streben zu missionieren sind sie ständig unterwegs: So liegen uns heute von allen damals zugänglichen Küstenabschnitten Erfahrungsberichte vor.

Die Gesellschaften an der Küste, die als erste mit den Europäern in Kontakt kommen, verschwinden auch als erste: Ganz zu Beginn des 18. Jahrhunderts gibt es an der gesamten Küste keinen einzigen Tupi-Stamm mehr. Etwas anders ist das Los der Guaraní. Das Eindringen der Europäer in ihr Gebiet beginnt im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts, vollzieht sich in den ersten Jahrzehnten nur an bestimmten Orten und zudem recht ungewiss. Das 1537 gegründete Asunción ist nur ein kleines Fort. 1588 erreichen die ersten Jesuiten Asunción und suchen die Provinz Guairá auf. Zu dieser Zeit beschränkt sich das Missionieren auf seine einfachste Bedeutung. Die Missionare bemühen sich nicht darum, unter den Indianern zu verweilen; sie begnügen sich damit, die Dörfer zu durchqueren und in aller Eile tausende Menschen zu taufen. Erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts gibt es erste niedergelassene Missionen. 1609 erteilt der König von Spanien dem damaligen Gouverneur von Paraguay, Hernandarias de Saavedra, auf dessen Bitte hin der Societas Jesu das Recht, die spirituelle Eroberung der hundertfünfzigtausend Guaraní von Guairá zu unternehmen. Im darauffolgenden Jahr gelingt es den beiden Jesuitenpatres José Cataldino und Simon Maceta, einige hundert ›Wilde‹ in der ersten ›Reduktion‹ zu versammeln. Pater Antonio Ruiz de Montoya, der berühmteste Missionierer der Guaraní, gründet zwischen 1622 und 1629 elf Reduktionen. So beginnt die Umsetzung von etwas wirklich Erstaunlichem: Später sollte es ›Gottes Reich auf Erden‹, die ›kommunistische katholische Republik‹ oder ganz einfach der ›jesuitische Staat Paraguay‹ genannt werden.

Mehr als eineinhalb Jahrhunderte lang (bis die Jesuiten 1768 verbannt werden) schirmen die dreißig Städte dieses prosperierenden und ziemlich autonomen Staats (nur der Papst und der Spanische König haben Kontrollrecht) die Guaraní (mehr als zweihunderttausend Indianer) von der spanischen, kolonialen Welt ab. Nachdem die Jesuiten fort waren, fiel die Führung der Missionen Franziskanern zu, die von Verwaltern kontrolliert wurden: Sofort drangen Kolonisten in die ehemaligen Reduktionen ein und es dauerte nicht lange, bis das kollektivistische Wirtschaftssystem sich in ein System der

1 Villegagnons autoritärer Führungsstil und seine unorthodoxe Auslegung der Heiligen Schrift führte am Ende zum Zerwürfnis mit den Calvinisten, die auf das brasilianische Festland exiliert und später zurück nach Frankreich geschickt wurden. Fünf Personen, die sich weigerten, ließ Villegagnon exekutieren. 1559 verließ er selbst seine Kolonie, die 1567 endgültig von den Portugiesen zerstört wurde. Vgl. Lestringant 2016, Anm. KH.

gnadenlosen Ausbeutung verwandelte. Zu Tausenden verließen daraufhin die Guaraní die Reduktionen, die meisten siedelten sich in spanischen Dörfern an. Dreißig Jahre nach der Verbannung lebten nur noch weniger als die Hälfte der Indianer in Reduktionen. In der Folge vernichteten mehrere Kriege, was von den Städten übrig war. Jene Guaraní, die dabei nicht massakriert wurden, siedelten sich in kleinen Dörfern an, unweit der Standorte der einstigen Reduktionen. 1848 allerdings zwang der Diktator Carlos Antonio Lopez diese Indianer (etwa sechstausend), ihre Dörfer zu verlassen und in jene der Paraguayer zu ziehen. Das ist in groben Zügen die Geschichte der Guaraní seit Kolumbus: Hundertfünfzig Jahre lang der Kolonialherrschaft entzogen, verschmolzen sie später nach und nach mit der paraguayischen Bevölkerung.

Eine Reihe von Guaraní-Stämmen war allerdings den Jesuiten und den Kolonisten entkommen; sie konnten sich ihre Unabhängigkeit bewahren, weil sie sich in einem lange Zeit unzugänglichen Gebiet angesiedelt hatten: Daher wurden sie auch Caaigua oder Caingua (= Menschen des Waldes) genannt. Um 1800 lebten die Caingua an den Quellen des Iguatemi-Flusses, im Norden siedelten sie bis zur Kordillere San José, nahe den Quellen des Ypané. Von den Caingua stammen wahrscheinlich die drei Guaraní-Gruppen ab, die heute in Paraguay leben: Mbya, Chiripa und Pa'i. Ihre Zahl übersteigt wohl insgesamt nicht dreitausend. Die Mbya leben verstreut in kleinen Dörfern im heutigen Departamento Guairá, zwischen Yuty im Süden und San Joaquín im Norden. Die Chiripa haben ihre Dörfer im Norden von San Joaquín angesiedelt; die Pa'i, noch weiter im Norden, in der Nähe des Paraná, leben noch weiter entfernt. Zu Beginn dieses Jahrhunderts bewohnten sie ein größeres Gebiet; es fanden sich auch mehrere Caingua-Gruppen in Brasilien, darunter die von Nimuendajú studierten Apapokuva. 1912 schätzte Nimuendajú die Gesamtheit der brasilianischen Caingua auf dreitausend Menschen, heute sind sie allerdings fast verschwunden.

Die drei Guaraní-Gemeinschaften in Paraguay sind, jede auf ihre eigene Weise, doch alle unvermeidlich, in Auflösung begriffen: Sie haben ihre politische Unabhängigkeit verloren (abgesehen vom ›religiösen Führer‹ steht an ihrer Spitze ein zumeist von den paraguayischen Behörden eingesetzter *capitán*), ebenso ihre wirtschaftliche (wahrscheinlich bepflanzen die Guaraní immer noch ihre eigenen Brandrodungen in der Nähe der Dörfer, doch viele arbeiten bei den Paraguayern). Die Mbya haben ihre Sprache erhalten, die Chiripa allerdings sprechen nur noch das paraguayische Guaraní. Kurz gesagt, die Guaraní-Gemeinschaften haben ein Ablaufdatum. Bis jetzt haben sich trotzdem alle eine eigenständige religiöse Tradition bewahrt und deshalb umso mehr an dieser festgehalten, als sie nur darin alle gemeinsam Mittel und Zweck des Widerstands gegen die Welt der Weißen gefunden haben. Alle Ethnologen, die nach Nimuendajú die Guaraní studiert haben, konnten nicht anders, als die Bedeutung hervorzuheben, die diese Indianer ihrem religiösen Leben beimessen. Egon Schaden zum Beispiel schreibt dazu Folgendes: »Es gibt auf der Welt kein Volk, keinen Stamm, auf den der Bibelspruch ›Mein Reich ist nicht von dieser Welt‹ mehr zutreffen würde als auf die Guaraní. Das ganze geistige Leben der Guaraní ist auf das Jenseits gerichtet« (Schaden 1954). ›Theologen‹ also. Hier liegt das Problem. Wie sind diese kürzlich gemachten – und sicher unbestreitbaren – Beobachtungen mit jenem Bild vereinbar, das uns die Chronisten von den Guaraní und Tupi hinterlassen haben?

Eine Erklärung scheint sich aufzudrängen: Der Einfluss des Christentums könnte der Ursprung dieses Aufblühens des religiösen Lebens sein, egal, ob er nun aus der Zeit der ›Reduktionen‹ stammt oder aus späterer Zeit. So führt etwa J. Vellard in einem Kommentar zu Mbya-Gebeten (Vellard 1937) eine Unterscheidung in jene ein, die – weil kümmerlich und schablonenhaft – ganz offensichtlich indianisch seien, und jene, die er als schön und von hoher Spiritualität einschätzt: Folglich stammten sie von den Jesuiten und seien in der mündlichen Tradition der Mbya bewahrt worden. Sehen wir über die Voreingenommenheit hinweg und betrachten wir nur die aufgestellte Hypothese: Die Mbya seien also Nachkommen der Guaraní, die einst in Reduktionen gelebt haben. Das ist durchaus nicht gesichert, auch L. Cadogan etwa teilt diese Auffassung nicht: In langen Nachforschungen entdeckte dieser, dass die Mbya von den ›Wilden‹ des Mbaè Vera abstammen, die Dobrizhoffer in seiner *Historia de Abiponibus* erwähnt und die, der Aussage des Paters zufolge, gerade zu dem Zeitpunkt Schutz und Hilfe bei den Jesuiten suchten, als diese verbannt wurden (Cadogan 1970). So hätten die Mbya kaum die Möglichkeit gehabt, in den Missionen zu leben. Im Übrigen weiß man ungefähr, was aus den Guaraní wurde, die in den Reduktionen lebten: Sie vermischten sich mit den Kolonisten, die nur auf den Abzug der Jesuiten gewartet hatten, um von Guairá Besitz zu ergreifen. Bestenfalls könnte man annehmen, dass einige Gruppen ihre frühere Lebensweise wiederaufnehmen konnten – und auch bei diesen problematischen Gruppen müsste man voraussetzen, dass sie zuvor aus eigenem Antrieb die Missionen kurz vor deren Zerstörung aufgesucht hätten. Tatsächlich wird allzu oft vergessen, welch radikalen Umsturz der traditionellen Gesellschaft die neue, von den Jesuiten auferlegte Ordnung bedingte: Die Form der Dörfer und der Häuser, des Tagesablaufs, die Ökonomie, das Verwandtschaftssystem, die Beziehungen der Stämme untereinander ... alles wurde verändert. Eine gänzlich andersartige Gesellschaft wurde auf den Ruinen der vorhergehenden aufgebaut und etablierte sich bis etwa 1660. Die heftig umstrittene Frage, ob die Patres aus den Guaraní echte Christen machten oder nur eine oberflächliche Konversion erreichten, tritt in den Hintergrund: Sie zwangen ihnen derart andere Lebensumstände auf, dass es schwerfällt zu glauben, die Guaraní hätten nach einem Jahrhundert einfach in den Wald zurückgehen können. Doch genau das behauptet E. Schaden, der sich hauptsächlich damit beschäftigt, im Sprechen der heutigen Guaraní Hinweise auf das Christentum zu finden:

»Aufgrund von Differenzierungen, die auf die Zeit vor der Ankunft der Europäer zurückgehen, besaß die Kultur der Guaraní wegen der Isolation der verschiedenen Untergruppen ohnehin nur eine sehr relative Gleichförmigkeit in Bezug auf Sprache, Religion, Mythentradition und die anderen Bereiche der Kultur. Die Differenzierung wurde in der Kolonialzeit nur noch verstärkt, als ein Teil der Bevölkerung mehr als ein Jahrhundert lang unter der Vormundschaft der Jesuiten stand und nach der Verbannung der Missionare zu seinen primitiven Lebensumständen zurückkehrte« (Schaden 1962: 18, ÜS PM).

Der zweite Teil dieser Behauptung wirft natürlich einige Probleme auf. Was jedoch ist vom ersten zu halten? Und warum hat es Schaden nötig, der Conquista vorausgehende Differenzierungen zu behaupten, die im Widerspruch zu allen Erfahrungsberichten stehen?

Vielleicht will er (indem er die Fähigkeit zur Veränderung zu einem Aspekt der Guaraní-Kultur macht) die Erklärung stärken, die er für die aktuelle Religion liefert – nämlich Synkretismus; oder er will die Trennung rechtfertigen, die er zwischen den Mbya aus Paraguay (die ihm zufolge »ihre Traditionen in ihrer ursprünglichen Reinheit bewahrt zu haben scheinen«) und allen anderen Guaraní-Gruppen vornimmt (deren »auch nur oberflächlichste Betrachtung zeigt, dass sie eine Reihe christlicher Elemente angenommen haben«, Schaden 1959, ÜS PM). Dabei scheinen die kulturellen Unterschiede zwischen jenen Guaraní-Gruppen, die seit Beginn dieses Jahrhunderts studiert wurden, so groß nicht zu sein, wenn man zum Beispiel die Tänze, die Namensgebungsriten, den großen Zwillingmythos usw. bei den Chiripa, den Mbya und den Apapokuva vergleicht. Im Gegenteil, diese sind bemerkenswert homogen. Liegt der behauptete Unterschied dann in der stärkeren oder schwächeren Annahme christlicher Elemente? Es ist allerdings nicht immer leicht, solche Elemente auszumachen, jedenfalls bräuchte es eine weniger oberflächliche Analyse, um deren Wichtigkeit und Bedeutung einzuschätzen: Nimuendajú bemerkte zum Beispiel, das ›Christentum‹ der Apapokuva sei nur Fassade. Wie ist das zu lösen? Synkretismus oder ›ursprüngliche Reinheit‹? Grundsätzlich scheint uns angesichts der angeführten theoretischen Voraussetzungen weder das Eine noch das Andere überzeugend: Ersteres nicht, weil es voraussetzt, dass das religiöse Denken der Indianer recht wenig Kohärenz aufweist, wenn es beliebige fremde Elemente zulassen kann; letzteres nicht, weil es voraussetzt, dass das religiöse Sprechen (das Sprechen über den Menschen und die Welt, auch das Sprechen einer Gesellschaft über sich selbst) unbeweglich bleiben kann, wenn sich die Gesellschaft verändert hat. Letztlich loten beide in einer ähnlichen Weise die Geschichte dieser Kulturen aus: rückwärts, indem sie die Vergangenheit der Tupi-Guaraní anhand dessen rekonstruieren, was man heute von ihrer Religion weiß oder zu wissen glaubt.

Fasst man das Problem in diese Begriffe, weicht man ihm damit eher aus, denn man greift bereits der Lösung vor. Folglich muss man den Blickwinkel verändern: Wir haben für die andere Partei ergriffen und entschieden, noch einmal zum Anfang der Geschichte zurückzugehen. Dabei hatten wir einen roten Faden: Die heutigen Guaraní sprechen vom ›Land ohne Übel‹, das jedoch bereits ein uraltes Thema und bei allen Tupi-Guaraní im 16. Jahrhundert bezeugt ist. Unsere erste Aufgabe ist folglich, zu versuchen zu verstehen, welche Bedeutung es damals hatte, in einem historischen und kulturellen Kontext, der nicht der heutige war. Damals waren die Tupi-Guaraní-Gesellschaften frei und stark, heute liegen sie im Sterben: Das wissen wir wohl, aber auch die Indianer wissen es, und sie sprechen es offen aus. Doch was mögen sie früher gesagt haben? Das gilt es herauszufinden: Und vielleicht wird man die schönen Worte,² die die Guaraní heute sprechen, mit anderen Ohren hören, wird man wissen, ob ihr Sprechen das Ihre ist oder nicht, ob es sich verändert hat und inwiefern. Schließlich zwingt uns niemand, unsererseits die Behauptungen der alten Chronisten zu wiederholen und ihren Meinungen denselben Wert beizumessen wie ihren Informationen. Beim erneuten Lesen werden wir sehen, ob sie uns vielleicht, ohne es zu wissen, das Wesentliche der indianischen Religion überliefert haben.

[...]

.....
2 Vgl. dazu den zweiten Abschnitt über Prophetismus.

Der Prophetismus

Land ohne Übel: Ein Raum ohne markierte Orte, in dem die gesellschaftlichen Verhältnisse aufgelöst sind, eine Zeit ohne Anhaltspunkte, in der die Generationen abgeschafft sind. Das ist *Aguyje*, die Vollkommenheit; die Menschen gemeinsam und doch jeder bei sich, aufgehoben die doppelte Distanz der gegenseitigen Abhängigkeit und der Trennung von den Göttern – das gesellschaftliche Gesetz, das Naturgesetz: das radikale Übel.

Das widerstreitende Verhältnis zur gesellschaftlichen Ordnung und das nicht-theologische Verhältnis zum Übernatürlichen werden in ein und demselben Diskurs hergestellt, der umso erstaunlicher ist, als er hier das Feld des Glaubens absteckt. Darum fällt der Diskurs der Tupi-Guaraní, auch wenn er an andere, bekanntere erinnert, in keinem Punkt mit diesen zusammen. Das Land ohne Übel ist das goldene Zeitalter, wenn man so will, doch ist es verkündet und nicht bereits seit jeher vorbei. Es ist ein gelobtes Land auf Erden, jedoch kein Königreich, sondern im Gegenteil die Abschaffung jeder Form von Macht. Es ist ein unerwarteter Diskurs, der das verknüpft, was man als getrennt erwarten würde, der die Sprachen umkehrt – jene des Glaubens dort setzt, wo man eher den Mythos erwarten würde –, und der eine neue Art, den Menschen, die Erde, den Himmel, die Götter zu denken impliziert, in der der Sinn zersplittert und die Wahrheit verpufft.

Und schließlich ist das Erstaunliche und Neue an diesem Denken seine prophetische Berufung. Prophetismus bezieht sich hier nicht nur – und auch nicht im Wesentlichen – darauf, dass der entsprechende Diskurs eine bestimmte Zukunft verkündet – das Aufkommen des Gott-Menschen –, sondern darauf, dass er sich, um die Möglichkeit dieses unmöglichen Begehrens aufrechtzuerhalten, für das Risiko entscheidet, alle Gewissheiten zu verlieren: jene der sesshaften Lebensweise und auch jene der gültigen Wahrheiten. Wenn das Denken der Tupi-Guaraní prophetisch ist, dann insofern, als es die Erlösung als unerreichbar ahnt und weiß, dass es, um trotzdem daran zu glauben, stets über jede Grenze hinausgehen, das heißt, auf jegliche Form der Verwurzelung verzichten muss. Auf diesen Verzicht verweist die Suche nach dem Land ohne Übel sowohl als Bedingung als auch als Folge. Ebenso ist er das gemeinsame Maß des prophetischen Lebens und Denkens: Die Suche nach dem Land ohne Übel machte einst das Leben unstat; heute sind die Worte der Propheten auf der Suche nach einer immer schon verborgenen Wahrheit.

Weil es von der unerträglichen Last des Gesetzes erzählte, musste das Wort der früheren Propheten, wenn es sich Gehör verschaffen wollte, von außen kommen (die ausgesonderte Position der Propheten), und durfte auch nur außerhalb Wirkung zeitigen (das politische Versagen der Propheten). Außerhalb: nämlich außerhalb des Gesetzes, das im markierten Raum eines Stammesgebiets, in der durch eine Genealogie erfassten Zeit jedem seinen Platz zuweist. Weil sich das Wort im Voraus jenseits jeder Gesetzmäßigkeit stellt, bringt es einen neuen Raum und eine neue Zeit hervor, außerhalb des Raums und der Zeit der Gesellschaft, das heißt: ohne Differenz. Folglich ist jede Festlegung in Bezug darauf unmöglich, und weil zugleich die früheren Verweise auf Abstammung und lokale Gruppen unmöglich sind, gibt es keinen differenzierten Status mehr und die früheren Verhältnisse verschwinden. Auf einmal ist unter den nun rechtmäßig gleichgestellten Menschen eine andere Solidarität möglich: jene des *Mborayu*, der Gegenseitigkeit. Das ist nur möglich, weil Beziehungen hergestellt werden, die nicht in Raum und Zeit markiert sind, jene des nomadischen Lebens: Außerhalb der Grenzen eines Gebiets sind *Hier* und

Jetzt nur noch der Ort und der Moment des Unbeständigen, des Provisorischen, folglich kann keine Hierarchie errichtet werden.

Wird das prophetische Wort einmal gehört, zerbricht der gesamte Rahmen, der die Lebensweise garantierte, der gesamte abgesteckte und differenzierte gesellschaftliche Raum. Das Umherschweifen isoliert die Leben und stellt sie nebeneinander, weil es die räumlichen und zeitlichen Koordinaten durchbricht, die sie einander unterordneten. Plötzlich ist jeder ein Prophet, es zu sein ist kein Status mehr. Im unbegrenzten und undifferenzierten Raum des endlos durchstreiften Waldes kann man nur leben, aber nicht wohnen; man kann auskommen, aber nicht produzieren; man hinterlässt Tote, ohne dass dabei eine Abstammung entstünde. Es ist ein reines Fortbewegen, das weder ein Zurückgehen noch irgendein Erreichen mit sich bringt. Unmöglich, woanders neues Gebiet zu erschließen, neue Gesetze zu erstellen, denn die Erlösung bleibt immer jenseits, immer unerreichbar: Kaum erblickt, ist sie schon wieder verloren. Der Raum wird, weil unbegrenzt, auf einmal ausweglos.

Das erklärt sicherlich die Notwendigkeit des Hindernisses, das zwar der Reise ein abruptes Ende setzt, diese aber zugleich rechtfertigt und eine Fortsetzung ermöglicht. Die unüberwindbare, *unheilvolle See* garantiert dadurch, dass sie dem Weiterkommen im Wege steht, die Existenz eines ›Jenseits‹ als Ort der Ruhe. Ein Hindernis im doppelten Sinn also, denn sie verhindert nicht nur, das Land ohne Übel zu erreichen, sondern zugleich auch, den Glauben daran zu verlieren. So ist die Suche also nicht umsonst und die Reise kann weitergehen.

Das Wort der Propheten hat eine vorantreibende Kraft, die erst durch die endlose Bewegung, die es hervorbringt, möglich und legitim wird. Ein wirkungsvolles und ebenso ohnmächtiges Wort, das sich mit derselben Bewegung aufhebt, in der es sich erfüllen will: gleich einem imaginären Werk, das nur unter der Bedingung gleichzeitiger Auflösung voranschreiten kann und sich so auf einen niemals festen Punkt verkleinert.

Im Einklang mit einer Existenz, die unfähig ist, sich je herzustellen, einem Denken, das zu keinerlei Behauptung fähig ist. Denn die schönen Worte heben die Distanz auf, die der Diskurs gewöhnlich herstellt. Die schöne Sprache allein würde nicht die Verhältnisse verschieben, da sie sich mehr an die Götter als an die Menschen richtet: Es ist eine verhältnislose Sprache – eine inspirierte, sozusagen. In ihr ist derjenige, der spricht, zugleich auch derjenige, der zuhört. Und wenn er fragt, dann weiß er, dass es keine andere Antwort gibt als seine eigene Frage, in unendlicher Wiederholung. Der Prophet, der schöne Worte macht, richtet sich an niemanden, teilt nichts mit, verkündet keine Wahrheit. Er wird nur zurückgeworfen auf die Leere seines Denkens in einem Selbstgespräch, das weder Anfang noch Ende hat.

Wiederum höre ich zu. Wiederum frage ich. In den schönen Worten gibt es immer ein ›Wiederum‹, das, obwohl es sich natürlich auf den täglich wiederkehrenden Ritus bezieht, doch eher aufzutauchen scheint, um eine wesentliche Eigenschaft der schönen Worte zu markieren: Sie haben keinen Anfang, sie werden stets wieder aufgenommen. Man könnte sagen, es liege nicht in der Macht des Propheten, diesen Diskurs zu eröffnen, die im Gegenteil ihn zu ergreifen scheint und zu deren Echo er sich selbst bloß machen kann, ohne sie je zu beherrschen. Vielleicht ist dieser Diskurs deshalb nur eine immer offene Frage. Als hätten die Auserwählten, allzu unvollkommen trotz all ihrer Bemühungen, keine andere angemessene Form des Hörens als das Fragen, ohne jemals zu

behaupten: Werden die Götter endlich das *fruchtbare Wort* sprechen, jenes, das die Regeln des Verweilens enthüllt? Eine Frage, die keine Antwort verlangt. Oder, wie die schönen Worte eher anzudeuten scheinen: Frage und Antwort sind gleichermaßen unmöglich. Es genügt, auf Tempus und Form der Verben zu achten: Behauptungen stehen nur in Vergangenheit und Zukunft; die Gegenwart ist stets die Zeit der Verneinung. Es heißt: *Du hast das Wort bereits gesprochen*, oder: *Wiederum wirst du das fruchtbare Wort sprechen*. Der zuhörende und sprechende Prophet stößt jedoch immer nur auf Abwesenheit: *Du sagst nichts, du sagst absolut nichts*. Einsamkeit eines Denkens, das so verzweifelt ist, bis zu einem Punkt zu gehen, an dem Denken unmöglich wird. Dieselbe Machtlosigkeit, die einst ihre Praxis kennzeichnete, kennzeichnet nun den Diskurs der Propheten. Und die Eigenheit des Wortes, das stets als *fruchtbar* gefordert oder gesprochen wird – dermaßen fruchtbar, könnte man meinen, dass es unmöglich zu begreifen ist –, verweist vielleicht auf eine tiefergründigere Eigenheit, das Gegenstück zur Machtlosigkeit, nämlich die Macht, etwas Wahres auszusprechen, das nicht auf etablierte Dogmen zurückzuführen ist. Wenn das schöne Wort jenes ist, das sich nicht auf ein paar gesicherten Wahrheiten ausruhen kann, dann versteht man vielleicht besser, warum die Guaraní sich entschieden haben, es *schön* zu nennen (statt zum Beispiel ›wahrhaftig‹ oder ›heilig‹, was es ja ebenfalls ist). Im fruchtbaren Strom des Wortes, der unmöglich aufgehalten werden kann, zeigt sich ein Denken, das, weil es weder ausschließen noch unterteilen will, bis zum abgelegensten Punkt des Denkens führt, wo es sich selbst als Hindernis, als jene Grenzlinie vorfindet, die es zugleich er- und verunmöglicht – wie der Horizont: die Grenzlinie, an der sich die Gegensätze berühren, Himmel und Erde, Menschen und Götter.

Der Prophet: Ewig horcht er auf das fruchtbare und niemals gesprochene Wort, ist dabei selbst zum einzigen festen Punkt eines Diskurses geworden, der sich ihm immer entzieht und dem eine offenbar nomadisch gewordene Wahrheit innewohnt.

* *Auszug, erstes und letztes Kapitel; auf Frz. erschienen bei Éditions du Seuil, 1975. Aus dem Französischen von Paul Maercker, durchgesehen von Karin Harrasser. Mit freundlicher Genehmigung der Autorin.*

Literatur

- LESTRINGANT, Frank (2016): »Villegagnon, Entre Légende Noire Et Légende Dorée.« In: *Revue D'histoire Du Protestantisme*, 1: 1, 35–53.
- CADOGAN, León (1970): »Ywira ñe'ery, fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guarani.« In: *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 5: 1–2, 7–111.
- SCHADEN, Egon (1954): »O estudio do Indio Brasileiro: ontem e hoje.« In: *América Indígena* 14: 3, 233–252.
- SCHADEN, Egon (1959): »Nota Preliminar.« In: *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, hg. v. León Cadogan, Universidade de São Paulo, Antropología 5, Boletim 227, 5–6.
- SCHADEN, Egon (1962): *Aspectos Fundamentais de cultura guarani*, São Paulo Editorial: E. P. U.
- VELLARD, Jehan-Albert (1937): »Textes Mbiwha recueillis en Paraguay.« In: *Journal de la société des américanistes* 29: 2, 373–386.