

RELIGION HEISST DIENST AN DEN GÖTTERN

Eine kultur- und religionswissenschaftliche Untersuchung
zu den Grundlagen des

mesoamerikanischen Polytheismus



von Hans Juergen Kremer

Das Deckblatt zeigt zwei Repräsentanten des mesoamerikanischen Kernpantheons. Es handelt sich um den Regen- Gewitter- und Erdgott TLALLOC (links im Bild), zu Deutsch <flach wie Land...> oder <flach auf dem Land liegt er da>, der sein Handlungsprofil mit dem der Göttin CHALCHIUHTLI ICUE (rechts im Bild), zu Deutsch <[aus] Jade ist ihr Rock> verbindet, die seine Frau und/oder Schwester war und die in Bächen, Flüssen und Seen, also insgesamt im Süßwasser, Gestalt annahm. Diese ist in der Signalfarbe <rot> der Göttin CHICOME COATL, zu Deutsch <sieben [als] Schlange> dargestellt, die in Gestalt der Kulturpflanzen auftrat. Sie ist daher am ganzen Körper rot geschminkt und auch vollständig rot gekleidet. Die üblicherweise für CHALCHIUHTLI YCUE verwendete rituelle Signalfarbe war <blau>.

RELIGION HEISST DIENST AN DEN GÖTTERN

Eine kultur- und religionswissenschaftliche Untersuchung

zu den Grundlagen des

m e s o a m e r i k a n i s c h e n P o l y t h e i s m u s

Dissertation

zur Erlangung der Würde des

Doktors der Philosophie

des Fachbereichs Kulturgeschichte

und Kulturkunde

der Universität Hamburg

vorgelegt von

Hans Juergen Kremer

aus Schwerte a. d. Ruhr

Hamburg 2013

1. Gutachter PD Dr. Andreas Koechert

2. Gutachter Dr. Alexander Voß

Datum der Disputation: 10. November 2010

Tag des Vollzugs der Promotion: 15. Januar 2013

Danksagung

An erster Stelle bedanke ich mich bei Herrn Professor Dr. Michael Schnegg für die Möglichkeit, unter seiner Ägide als Sprecher des Fachbereichs Kulturgeschichte und Kulturkunde der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg, im Fach Mesoamerikanistik promovieren zu können.

Die in meiner Dissertation präsentierten Einsichten und Erkenntnisse wären dennoch vermutlich <Papiertiger> geblieben, hätte Herr PD Dr. Andreas Koechert sich nicht meiner Arbeit angenommen und mir bei der Bewältigung des umfangreichen Stoffes, seiner akademisch angemessenen Aufbereitung und schließlichen Darstellung in Form einer Dissertation mit Rat und Tat zur Seite gestanden, mir für die Hauptlinien meiner Argumentation Perspektiven eröffnet und Grenzen aufgezeigt.

Auf einfühlsame und zugleich professionell zuverlässige Art und Weise hat Herr PD Dr. Koechert als Erstgutachter auch den zweispurig-komplementären, zugleich mesoamerikanistisch und religionswissenschaftlich unterfütterten Diskurs meiner Arbeit moderiert und mir dabei <Kurs und Fahrt> gewiesen, bis ich schließlich bei dem nunmehr vorgelegten Konzept eines <analytischen Rahmens> mit sechs getrennten und dennoch eng miteinander verflochtenen <Analysekomplexen> angekommen war. Dass er dabei stets unnachgiebig die akademischen Maßstäbe und das hohe wissenschaftliche Niveau der Universität verfolgte, in deren Namen und Auftrag er tätig ist, gibt mir die Gewissheit, eine epistemisch rundum fundierte Arbeit geleistet zu haben, die geeignet ist, der Mesoamerikaforschung neue Impulse zu geben und der Religionswissenschaft neue Perspektiven zu eröffnen.

Bei dem Unternehmen, die vermeintlich <historisch> intendierten Text- und Bildaussagen der Mayamonumente und Mayahandschriften aus dem Rahmen ihrer bisherigen, vorwiegend säkularistisch angelegten Interpretations- und Deutungsmuster herauszulösen und sie in den jeweils zutreffenden Kontext von Kulthandlungen und kultunterstützenden Maßnahmen einzuordnen, war mir mein Zweitgutachter, Herr Dr. Alexander Voß, eine große Hilfe. Herr Dr. Voß hat sich dieser kritischen Aufgabe mit großer epigraphischer Sachkenntnis und bemerkenswertem Einfühlungsvermögen in die «polytheistisch geprägte Mentalität» (BRELICH 1960: 132), die die geistig-religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur hervorgebracht hat, gestellt und mir damit die Gewinnung von Erkenntnissen ermöglicht, die im Vorhinein so nicht absehbar waren. Ihm sei an dieser Stelle ganz herzlich für seinen tatkräftigen Einsatz gedankt.

Darüber hinaus haben mir mit Hinweisen auf Quellen und einschlägige Publikationen, sowie durch Überlassung noch nicht veröffentlichten Materials helfend und beratend die folgenden Wissenschaftler zur Seite gestanden: Prof. (em.) Dr. Hanns J. Prem, ehemals Universität Bonn, was die religiösen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas, sowie Prof. (em.) Dr. Burkhard Cardauns, ehemals Universität Karlsruhe, was den römischen Polytheismus und seine Besonderheiten betrifft. Ihnen sei an dieser Stelle ausdrücklich für ihre stets prompte und bereitwillige Hilfeleistung gedankt.

Bei der Identifizierung religionswissenschaftlicher Fachliteratur war Herr Ulrich Vollmer MA, Universität Bonn, eine unschätzbare Hilfe. Herrn Jürgen Weschler, Puebla, gilt mein besonderer Dank für die über viele Jahre geleistete logistische Unterstützung auf der Schiene Deutschland-Mexiko-Deutschland. Organisatorisch war mir meine Tochter Annette Kremer-Königs eine unschätzbare Hilfe. Für die technische Beratung und Unterstützung sage ich ein ganz herzliches Dankeschön meinem Sohn Jens Kremer Flores. ¡Gracias, hijo! Meiner Frau Amira de Jesús Flores Pech gilt mein ganz besonderer Dank. Ihr und ihren amerindischen Vorfahren ist diese Arbeit gewidmet.

Inhalt	Seite
Abkürzungen	14
Konzeptionelle, methodische und arbeitstechnische Informationen	22
Einleitende Bemerkungen	22
1. Zitate und Schreibweisen von Eigennamen	23
2. Begriffe und ihre Markierung	23
3. Sprachen und Übersetzungen	24
4. Quellennachweis im Literaturverzeichnis	25
5. Wissenschaftliche Grundlagen und Vorarbeiten	25
6. Forschungslage und Forschungsziel	29
7. Investigative Vorgehensweise	31
8. Einschränkungen und Auslassungen	35
9. Aufbau und Gliederung	36
10. Didaktische Gesichtspunkte	37
11. Quellen und Fachliteratur	38
Anmerkungen zu den konzeptionellen etc. Informationen	42
Prolegomena zum Studium der Religion Mesoamerikas	43
Einleitende Bemerkungen	43
1. Kultur und Religion Mesoamerikas nach den Quellen	43
2. Mesoamerika als religionswissenschaftlich gewonnene Vorstellung	45
3. Götter und Menschen auf dem Boden Mesoamerikas	48
4. Die bestimmenden Merkmale des Forschungsvorhabens	49
a. Der religionswissenschaftliche Forschungsansatz	50
b. Die der Realität verhafteten Göttinnen und Götter	51
c. Die Götter und Göttinnen nach monotheistischem Verständnis	55
d. Die investigativen Parameter	57

4. <Religion> als kulturelle Ausdrucksform Mesoamerikas	96
a. Der reaktivierte polytheistische Religionsbegriff	96
b. Der Begriff <Mesoamerika> und seine Ableitungen	97
c. Modelle von Mesoamerika	100
Das aztekische Modell	100
Die Maya-Modelle	102
d. Religion als der <kulturelle Wirkstoff> Mesoamerikas	103
e. Religion als das Eigentliche an Mesoamerika	105
f. Das kognitive Defizit in der Mesomerikaforschung	108
5. <Vorwissenschaftliche Normierungen> bei Mesoamerikanisten	111
a. Religion in der Archäologie Mesoamerikas	111
b. Religion als kulturelle Ausdrucksform der Vereinigten Staaten	112
c. Die <sakralisierte Demokratie> als politische Religion	113
d. Religion im <kulturellen Gedächtnis> der Vereinigten Staaten	115
6. Religion in der Fachliteratur zu Mesoamerika	115
a. Wissenschaftlichkeit und Aussagewert	115
Robert J. Sharer zur <Religion der Maya>	116
Claude François Baudez zur <Geschichte der Mayareligion>	117
Henry B. Nicholson zur <Religion Altmexikos>	119
Alfredo López Austin zur <Religion Mesoamerikas>	121
b. Auswertung und Ergebnisse	125
c. Das Dilemma und seine Bereinigung	128
7. Religion als Forschungsobjekt der Religionswissenschaft	129
a. Die europäischen Kennlinien der Religionswissenschaft	129
b. Zum epistemischen Profil der Religionswissenschaft	130
c. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft	132
d. Religionswissenschaft und Textwissenschaften	132
Anmerkungen zu Abschnitt A	135

5. Abgrenzungen und Vorbehalte des Forschungsvorhabens	59
a. Zur Epigraphie und Ikonographie des Mayaraumes	59
b. Zur ethnologischen und anthropologischen Vorgehensweise	59
c. Zur Vorstellung von <Religion an sich>	60
6. Das religiös fundierte Gesellschaftsgefüge Mesoamerikas	61
a. Die Doppelrolle der Clanführer	62
b. Die Einheit von Kult und Gesellschaft	63
c. Götter in der Führung - Clanführer im Kultdienst	65
7. Religionswissenschaft und Mesoamerika	67
a. Die epistemologische Position der Religionswissenschaft	68
b. Bedeutsame religionswissenschaftliche Axiome	68
c. Religion als Produkt und Ausdruck von Kultur	70
d. Religionswissenschaftliche Begriffe und ihr Gebrauch	71
Anmerkungen zu den Prolegomena	74
A. Der Westen und die Religion Mesoamerikas	79
Einleitende Bemerkungen	79
1. Religion als Ausdruck westlicher Kultur	79
a. Zur Religion des Westens als der <einzig wahren>	80
b. Zur Kultur des Westens als der <stets überlegenen>	81
2. Zum <religiös-diesseitigen> Erbe des Christentums	83
a. Das Irrationale an <Christlicher Gewalt>	84
b. Epistemisches zur <Christlichen Gewalt>	86
c. Mit Gewalt zum <Christentum>	88
Die <Bekehrung> der Maya	88
Das <Religions- und Kulturgeschenk> der Spanier	90
3. Zur <religiös-diesseitigen> Ordnung in der Religion des Westens	92
a. Die <Apparate> westlicher Religion	92
b. Der Monotheismus als westlich bestimmter Ordnungsbegriff	93

B. Die Quellenwerke zur Religion Mesoamerikas	139
Einleitende Bemerkungen	139
1. Zur kritischen Auswahl der Quellen	139
2. Zu den Besonderheiten mesoamerikanischer Quellen	140
a. Die Faltbücher (Codices)	141
b. Die lateinschriftlichen Quellen	142
c. Die indianischen Wörterbücher	147
3. Die Quellenwerke religiösen Inhaltes und ihre Entstehung	149
a. Die <transkulturellen> Bild- und Text - Handschriften	151
Zum quellenkritischen Forschungsstand	151
Zum religionswissenschaftlichen Untersuchungsansatz	153
Die Herkunft der exzerpierten Faltbücher	153
Die Bilder und Zeichen, Beischriften und Erklärungen	155
Der Ursprung der in Spanisch abgefassten Informationen	156
Der Verwendungszweck der Codices vom Typ <Magliabechi>	161
Die Anzeichen <polytheistisch geprägter Mentalität>	165
Die Ergebnisse im religionswissenschaftlichen Zusammenhang	172
d. Zur verschrifteten oralen Tradition	173
e. Zu den vorspanischen Bilderhandschriften	175
f. Zu den lateinschriftlich verfassten Quellenwerken	177
g. Die Texte und Bilder des Mayaraumes	178
C. Die Religion Mesoamerikas als empirisch gewonnene Vorstellung	180
Einleitende Bemerkungen	180
1. Die Bestimmung der eigenen Vorstellung von Religion	180
a. Das epistemische Erfordernis	181
Die <ostensive Definition>	181
Die <religio Romana>	182
b. Operationalisierung	183
c. Methodik	185

2. Zur Definition der <Religion Mesoamerikas>	187
a. Anforderungen an die Definition	188
b. Beabsichtigte Vorgehensweise	188
c. Melford E. Spiro's <anthropologische Definition>	189
d. M. Tullius Cicero's <polytheistische Definition>	190
e. Bernardino de Sahagún's <franziskanische Definition>	191
3. Sahagún's COLLOQUIOS in genetischer und formaler Analyse	192
a. Zur Textvorlage der COLLOQUIOS und ihrer Bearbeitung	193
b. Zum Inhalt und Aussagewert	196
c. Zur Authentizität und Genese	198
d. Zum indigenen Charakter der Informationen	203
e. Zur Urheberschaft des Nahuatl-Textes	204
f. Zur Stellung der COLLOQUIOS unter den Werken SAHAGÚN'S	206
4. SAHAGÚN'S COLLOQUIOS - Gewährsleute und Sprachmittler	207
a. Die Kultfunktionäre (sacerdotes, papas)	209
b. Die örtlichen Führer (señores, caçiques)	210
c. Die Ausbildung im CALMECAC	212
d. Die alten Männer (viejos, ancianos principales)	216
e. Die Schüler und Studenten von TLATELOLCO (latinos, gramáticos)	221
Zum Eintritt in den CALMECAC	222
Zur Schließung des CALMECAC	226
Zu den biographischen Daten der TLATELOLCO-Zöglinge	231
Erläuterungen zu den Übersichten	235
f. Kritische Überlegungen und Schlussfolgerungen	239
Zu den Zöglingen des TLATELOLCO-Kollegs	239
Zu den vier <Alten Männern>	241
Zu Fray Bernardino de Sahagún	243
5. Die HUEHUETLATOLLI	249
a. Zur Bedeutung des Begriffes	249
b. Zur Handhabung der HUEHUETLATOLLI	249

c. Zur Klassifizierung der HUEHUETLATOLLI	250
d. Die HUEHUETLATOLLI als <gesprochene Kultobjekte>	251
e. Das siebente Kapitel der COLLOQUIOS als HUEHUETLATOLLI	254
6. Die Bedeutung der COLLOQUIOS als Quellenwerk	260
a. Leben durch die Götter	262
b. Wesen und Funktion der Götter	263
c. Die Liste der Nahrungsmittel	264
d. Die Liste der Indikatoren gesellschaftlicher Wertigkeit	264
7. Die <deskriptiven Listen> als Ausdruck polytheistischer Mentalität	272
a. Das HUEY TECUILHUITL - Fest	273
b. Das HUEY TOZOZTLI - Fest	274
c. TOLLAN und TEOTIHUACAN	276
d. Orthopraxie und wahrnehmbare Realität	279
8. Religion - definiert für Mesoamerika	281
a. Wortlaut	281
b. Erläuterungen	281
Götter	282
Ortsansässigkeit und Raumstabilität	285
Dienst	290
Wohlergehen	293
9. Die Einheitlichkeit mesoamerikanischer Religion	294
a. TONALPOHUALLI - die Kalkulation der Tagesprognosen	295
Der Grundgedanke des Rituals und seine praktische Umsetzung	295
Die Verkennung des Rituals durch Angehörige westlicher Kultur	297
Zeittiefe und räumliche Verbreitung des Rituals	299
b. XIHUITL - das <Kultjahr> der 18 Götterfeste	304
c. Zur Kritik an der <unidad religiosa mesoamericana>	308
KUBLER	308
JIMÉNEZ MORENO	314
LÓPEZ AUSTIN	323

Abschließende Überlegungen	325
d. Die Einheitlichkeit der Religion Mesoamerikas als Axiom	326
e. Die Einheitlichkeit der Religion Mesoamerikas als Perspektive	327
f. Die religionsgeographischen Beobachtungen von LAS CASAS	328
10. Religion und Kultur in Mesoamerika	332
Anmerkungen zu Abschnitt C	337
D. Die Götter und Göttinnen Mesoamerikas	344
Einleitende Bemerkungen	344
1. Vom Wesen der Götter	345
a. Die Götter als handelnde Personen	345
b. Das Handeln der Götter in <Handlungsprofilen>	346
2. Der Polytheismus als die Religionsform Mesoamerikas	348
a. Quellenaussagen zum mesoamerikanischen Polytheismus	348
b. Die bisherigen Erkenntnisse zum Polytheismus Mesoamerikas	349
c. Zur Fremdartigkeit des mesoamerikanischen Polytheismus	351
d. Zur Morphologie des mesoamerikanischen Polytheismus	353
e. Polytheismus definiert für Mesoamerika	354
f. Vom Wesen, Wollen und Wirken der Götter	355
3. Das Pantheon	357
a. Erklärung und Erläuterung des Begriffs	359
b. Funktion	361
c. Stärke	362
4. Plausibilität im Handeln der Götter und Göttinnen	364
a. Die Götter als personifizierte Wirklichkeit	366
b. Unsterblichkeit	369
c. Gestaltannahmen	375
Anthropomorphe Gestaltannahmen	376
Die Kultbilder	380
Die Kultfiguren	387

Die <lebenden Kultbilder>	389
CHICOME COATL / CHALCHIUH CIHUATL	390
ILAMA TEUHCTLI / CIHUACOATL	393
TEZCATL IPOCA / TITLACAUAN	397
Der Status des Kultempfängers	400
Metamorphe Gestaltannahmen	403
Die Bündel	404
Götterspezifische Metamorphosen	417
Berge	418
Tiere	421
Bäume	422
Die Dinge, die Angst und Schrecken einjagen	423
Unsichtbarkeit	425
Zusammenfassung	426
d. Die Handlungsprofile	427
5. Die Ordnung der Götter und Göttinnen	430
a. Die Handlungsprofile als Ordnungsmittel	435
b. Beabsichtigte Vorgehensweise	435
c. Die naturgegebenen Handlungsprofile	438
TLALLOC / TLALLOC TLAMACAZQUI	442
Die TEPICTOTON / TLALOQUE	449
QUETZALCOATL I	452
CHALCHIUHTLI YCUE	455
OPOCHTLI	457
Die Passatgötter im Verbund	458
d. Die sozial ausgelegten Handlungsprofile	462
TEZCATLIPOCA	463
Das Kultbild als Wiedergabe des Handlungsprofils	466
Bestandsaufnahme der Morpheme	467
Verknüpfung der Morpheme	468

Der Göttername TEZCATLIPOCA und seine Bedeutung	471
Das Handlungsprofil in der rituellen Praxis	475
Der emotionale Faktor	476
Die Dominanz der Verbalriten	476
TEZCATLIPOCA und die Einsetzung der Clanführer	484
Die Kultanleihen der MEXICA	486
TEZCATLIPOCA im Mayaraum	489
TEZCATLIPOCA aus früher religionswissenschaftlicher Sicht	491
HUITZILOPOCHTLI und PAYNAL	493
HUITZILOPOCHTLI	494
PAYNAL	490
Der Göttername HUITZILOPOCHTLI und seine Bedeutung	496
HUITZILOPOCHTLI als Kultbild und Kultempfänger	500
Die <Polytheisierung> des HUITZILOPOCHTLI	504
QUETZALCOATL II	511
Die Berichte der Quellen	512
Das QUETZALCOATL - Ritual	515
QUETZALCOATL als Kultstifter	519
Die Untersuchungen Henry B. NICHOLSON'S	520
Das vermeintlich <Historische> an QUETZALCOATL	521
Die mit QUETZALCOATL bezeichneten Kultfunktionäre	523
Der Göttername QUETZALCOATL und seine Bedeutung	524
Der QUETZALCOATL-Kult der Mexica	525
6. Götter und Handlungsprofile: Zusammenfassung	527
Anmerkungen zu Abschnitt D	530
E. Heiliges und Sakrales in Mesoamerika	535
Einleitende Bemerkungen	535
1. <heilig / sakral> als Vorstellung	536
a. <heilig> / <sakral> nach römischer Vorstellung	536

b. <heilig> / <sakral> nach Josef PIEPER	539
c. Die Bedeutung von K'UUL im Mayaraum	540
d. <heilig> / <sakral> für den kognitiven Gebrauch	542
e. <heilig> / <sakral> im kultischen Kontext	543
f. <heilig> / <sakral> in der Kultur Mesoamerikas	545
2. <Heiliges / Sakrales> als Objektklasse	547
a. Eingrenzung von Inhalt und Umfang der Analyse	547
b. Lage und Funktion <sakraler Orte>	548
c. Anlage und Betrieb <sakraler Orte>	550
Das <fanum> und <profanum> in der Antike	551
Das <fanum> und <profanum> in Mesoamerika	552
3. Die heiligen Orte Mesoamerikas	554
a. TEOTIHUACAN	555
TEOTIHUACAN auf dem Gelände von TOLLAN	555
TLALLOC als der führende Kultempfänger TOLLAN'S	557
Das Kultbild des TLALLOC in TOLLAN	558
Art und Umfang des in TOLLAN praktizierten Kultes	559
Das <Opferritual> im Kult TOLLAN'S	561
TEOTIHUACAN als Kultstätte - der Bericht der COLLOQUIOS	564
TEOTIHUACAN als Kultstätte - der Bericht SAHAGÚN'S	569
Das Toponym TEOTIHUACAN und seine Bedeutung	572
TEOTIHUACAN als die führende Kultstätte TOLLAN'S	574
b. TLALOCAN	575
TLALLOC - der Berg, <der TLALLOC ist>	575
TLALOCAN - der <Ort, wo TLALLOC ist>	578
Anmerkungen zu Abschnitt E	584
F. Der Götterkult Mesoamerikas	590
Einleitende Bemerkungen	590
1. Der Analysekomplex <Götterkult Mesoamerikas>	590

a. Inhalt und Umfang	590
b. Die Kernrituale als Analyserahmen	592
2. Der morphologische Teil der Kultanalyse	593
a. Zur Morphologie des TLALLOC - Kultes	596
b. Zur Morphologie des HUITZILOPOCHTLI - Kultes	597
c. Zur Morphologie des CHICOME COATL - Kultes	598
d. Zur Morphologie des TEZCATLIPOCA - Kultes	598
e. Zur Morphologie des QUETZALCOATL - Kultes	599
f. Zur Morphologie der Kulthandlungen: Zusammenfassung	601
3. Der systematische Teil der Kultanalyse	603
a. TLACOQUIXTILIZTLI - das Ritual des <Hindurchziehens von Ruten>	603
Die Syntax des TLACOQUIXTILIZTLI-Rituals	604
IN UITZTLI - die <Agvestacheln>	605
TLATICATLAHUILIZTLI - die <brennenden Fackelleuchten>	605
MAMALHUAZTLI - das Sternbild des <Feuerbohrers>	606
YOALTEUHCTLI YACAUITZTLI - der Gott im <Feuerbohrer>	608
ÇACATAPAYOLLI - die <Grasballen> zur Ablage der Agvestacheln	609
Das TLACOQUIXTILIZTLI-Ritual im Mayaraum	611
Die Adressaten des TLACOQUIXTILIZTLI-Rituals	612
Anlässe und Ziele des TLACOQUIXTILIZTLI-Rituals	613
b. HUEY TOZOZTLI - das Ritual des <großen Ausschau Haltens>	617
Der TLALLOC -Teil des Festes	617
Der CHICOME COATL - Teil des Festes	619
Der QUETZALCOATL - Teil des Festes	620
c. TLATLATLACUALILIZTLI - das Ritual der <Ernährung der Götter>	622
Die Beschaffung der Götternahrung	622
Das sogenannte <Menschenopfer>	623
Die Schlachtung der Senatoren und Ritter von PERUSIA	626
d. TLAMICTILIZTLI - das Ritual des <Schlachtens von Artgenossen>	630
Wortbedeutungen und Terminologie	631

Der Ablauf der Schlachtung im mexikanischen Hochland	632
Vor- und Nachbereitung der Schlachtungen	634
Der Ablauf der Schlachtung im Mayaraum	636
Die Beköstigung der Götter	638
Der Verzehr der TEOMICQUE	640
Die transkulturellen Informationen	641
Die gesetzlichen Regelungen der spanischen Krone	645
Die Seinsform <Mensch> in Mesoamerika	649
e. TONALPOHUALIZTLI - das Ritual der <Abzählung der Tage>	650
Technik, Struktur und Funktionsweise des Prognoserituals	651
Die Anwendung des Prognoserituals nach den Quellen	653
Das Prognoseritual in der Gedankenwelt der Missionare	655
Das Prognoseritual in der Hand von Mesoamerikanisten	656
4. Das rituelle Gefüge	658
Anmerkungen zu Abschnitt F	661
G. Epilegomena zur Analyse des mesoamerikanischen Polytheismus	670
Einleitende Bemerkungen	670
1. Ergebnisse und Erkenntnisse	671
a. Zu Religion als kultureller Ausdrucksform	672
b. Zur Religionsform des Polytheismus	673
c. Zum polytheistischen Kult	673
d. Zum verbundenen Gefüge von Kultur und Religion	674
e. Zur Mesoamerikanistik als wissenschaftlicher Disziplin	676
2. Was offen bleiben musste	676
a. Die Morphologie	677
b. Die Mythen	677
c. Die Magie	678
d. Der Krieg	679
e. Die <Kultmetropolen>	680

f. Die <Streckung des Kultjahres>	682
Anmerkungen zu Abschnitt G	684
H. Literaturverzeichnis	688
1. Wissenschaftliche Veröffentlichungen	688
2. Quellenwerke in griechischer und lateinischer Sprache	732
3. Quellenwerke in / Veröffentlichungen zur Maya-Hieroglyphenschrift	733
4. Vorspanische Codices aus Zentralmexiko	735
5. Transkulturelle Codices aus Zentralmexiko	736
6. Quellenwerke in Maya, lateinschriftlich	737
7. Quellenwerke in Nahuatl, lateinschriftlich	748
8. Quellenwerke in spanischer Sprache	740
9. Quellenwerke in deutscher und englischer Sprache	745
10. Lexika und Grammatiken	746
11. Kataloge und Nachschlagewerke	750
I. Erläuterungen zu den Bildtafeln	752
Einleitende Bemerkungen	752
1. Erläuterungen zu den Tafeln im Einzelnen	754
2. Bildnachweise	765

Bildtafeln

Lebenslauf

Abkürzungen

ADEVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz
AlvarI	Volumen I des Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial von Cristina Álvarez (UNAM 1980)
AlvarII	Volumen II des Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial von Cristina Álvarez (UNAM 1984)
AlvarIII	Volumen III des Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial von Cristina Álvarez (UNAM 1997)
AnQuauh	Die Annalen von Quauhtitlan. Erster, so bezeichneter Teil der HistColMex (Lehmann 1938: 49 - 321)
AnTlaK	Die Anales de Tlatelolco in der Transkription und Übersetzung ins Spanische von Susanne Klaus (Verlag A. Saurwein 1999)
AnTlaT	Anales de Tlatelolco. Paleografía y traducción por Rafael Tena (CONACULTA 2004)
Ara	Das Vocabulario de lengua tzeldal des Fray Domingo de Ara (UNAM 1986)
AZ	Archäologische Zone
BEARC	The Boundary End Archaeological Research Center of Barnardsville, NC
BenHist	Benavente (Motolinia), Historia (Ausgabe Porrúa 2001)
BenMem	Benavente (Motolinia), Memoriales (Ausgabe Colegio de México 1996)
BMTV	Bocabulario de Mayat'an, Viena (UNAM 1993)
CantDzit	Die Cantares de Dzitbalché in der Ausgabe von Alfredo Barrera Vásquez (INAH 1965)
CantMex	Die Sammlung der unter der Bezeichnung <Poesía Náhuatl> von Ángel María Garibay herausgegebenen kultischen Tanzlieder, bekannt unter den Bezeichnungen <Romances de los Señores de la Nueva España> (Tomo I) und <Cantares Mexicanos> (Tomos II & III) (Ausgabe UNAM 2000)
ChilBal	Die Bücher des Chilam Balam in der von Helga-Maria und Wolfgang Miram besorgten Gesamtausgabe (Hamburg: Toro, 1988)
ChimMem	Chimalpahin: Das „Memorial Breve“ und weitere ausgewählte Teile aus den „Diferentes Historias Originales“. Text und Übersetzung von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher (Ausgabe Stuttgart 1958)

- ChimRelT Chimalpahin: Las Ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan, 2 Bände. Text und Übersetzung von Rafael Tena (CONACULTA 2003)
- ChimRelZ Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's, 2 Teile. Text herausgegeben von Günter Zimmermann (Hamburg 1963)
- ChimSepRel Chimalpahin: Séptima Relación de las Différentes Histoires Originales in der Ausgabe von Josefina García Quintana (UNAM 2003)
- ChonAcal Das Chontal von Acalan, eine Ch'ol-Sprache, in der das sog. Paxbolon-Maldonado Dokument von 1610/12 abgefasst ist.
- CMHI Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions (Cambridge (1975-dato))
- CMM Der Calepino Maya de Motul in der von Ramón Arzápalo Marín besorgten dreibändigen Ausgabe (UNAM 1984)
- CodBod Códice Bodley (SMA 1960)
- CodBorb Codex Borbonicus (ADEVA 1974)
- CodBorg Codex Borgia (ADEVA 1976)
- CodCalk Códice de Calkini (UNAM 2009)
- CodChim Codex Chimalpahin I und II (University of Oklahoma Press 1997)
- CodCol Códice Colombino (SMA 1966)
- CodCos Codex Cospi (ADEVA 1968)
- CodDresF Codex Dresdensis (sog. Förstemann II-Ausgabe, Dresden 1892)
- CodDresV Codex Dresdensis (sog. Villacorta-Ausgabe, Guatemala 1930)
- CodDresB Codex Dresdensis (Ausgabe Berlin 1962)
- CodDresA Codex Dresdensis (ADEVA-Ausgabe, Graz 1975)
- CodDresS Codex Dresdensis (elektronische Version der Förstemann II-Ausgabe im PDF-Format, besorgt von Linda Schele)
- CodDurMs Fray Diego Duran's <Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme> von 1579 (Códice Durán). Digitalisierte Kopie des Manuskriptes in der Biblioteca Nacional de España
- CodFerMay Codex Fejérváry-Mayer (ADEVA 1971)

CodFlor	die in der <Biblioteca Medicea-Lorenziana> in Florenz aufbewahrte, als <Códice Florentino> oder <Florentine Codex> bezeichnete Handschrift von Bernardino de Sahagún's <Historia general de las Cosas de Nueva España> als Originalmanuskript in digitalisierter Form
CodLaud	Codex Laud (ADEVA 1960)
CodMaglia	Codex Magliabechiano (ADEVA 1970)
CodMagliaB	Codex Magliabechiano mit Kommentar von Elizabeth H. Boone (Berkeley 1968)
CodTelRem	Codex Telleriano-Remensis (UT Press 1995)
CodTroCo	Codex Tro-Cortesianus (ADEVA 1967)
CodTud	Codex Tudela (Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1980)
CodVatA	Codex Vaticanus A 3738 (Edition Loubat 1900)
CodVatB	Codex Vaticanus B 3773 (ADEVA 1972)
CodVinMex	Codex Vindobonensis Mexicanus 1 (ADEVA 1974)
Cogolludo	Fray Diego López de Cogolludo's <Los Tres Siglos de la Dominación Española en Yucatan>, 2 Bde. (ADEVA 1971)
colloquios	Sahagun's Colloquios y Doctrina christiana (Ausgabe Kohlhammer 1949)
colloquiosF	Sahagun's Colloquios y Doctrina christiana, Facsímile (Ausgabe UNAM 1986)
CronMex	Die Cronica Mexicana des D. Hernando Alvarado Tezozomoc (Ausgabe Porrúa 1987)
dediv	Marcus Tullius Cicero's zwei Bücher <Über die Wahrsagung> - de divinatione (Tusculum-Ausgabe von 2002)
dedivP	M. Tulli Ciceronis zwei Bücher <Über die Wahrsagung> - de divinatione (Nachdruck der Ausgabe von A.S. Pease, WBG 1963)
defat	Marcus Tullius Cicero's Buch <Über das Schicksal> - de fato (Tusculum-Ausgabe von 2000)
denat	Marcus Tullius Cicero's drei Bücher <Vom Wesen der Götter> - de natura deorum (Tusculum-Ausgabe von 1978)
DesYax	El Deslinde de las Tierras de Yaxkukul de 1554 (México 1984)

DiazCast	Bernal Díaz de Castillo's Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España (Madrid 1982)
DMC	Diccionario Maya Cordemex (Mérida 1980)
DML	Victoria Bricker's Dictionary of the Maya Language of Hocabá, Yucatán (Salt Lake City 1998)
DMP	Das Diccionario Maya Popular der Academia de la Lengua Maya de Yucatán (Mérida 2003)
DMSF	Diccionario Maya de San Francisco (ADEVA 1976)
DRAE	Diccionario de la Real Academia Española - Diccionario de Autoridades - (Madrid 1990)
Dur I	Duran's <Libro de los Ritos y Ceremonias.... > und <El Calendario Antiguo> im ersten Band der Porrúa-Ausgabe von 1984
Dur II	Duran's <Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme> im zweiten Band der Porrúa-Ausgabe von 1984
ESGA	Eduard Selers Gesammelte Abhandlungen (ADEVA 1960-1967)
EvPri	Evans-Pritchard, E.E.
FCE	Fondo de Cultura Económica
FlorCod	Florentine Codex. Sahagun's Historia General de las Cosas de Nueva España. Aztekischer Text mit englischer Übersetzung (Utah / New México 1963-1982).
HerreraA	Antonio de Herrera's Historia General de los Hechos de los Castellanos, en las Islas, y Tierra-Firme de el Mar Oceano. Tómo VII. (Ausgabe Buenos Aires 1945)
HerreraJ	Padre Juan P. de Herrera's Relación de las Cosas y sus Nombres de esta Provincia del Yucal-Peten (Ausgabe Hannover/Ciudad de Guatemala 2001)
HistGen	Sahagun's Historia General de las Cosas de Nueva España. Spanischer Text, 4 Bde. (Ausgabe Porrúa 1981)
HistColMex	Historia de los Reynos de Colhuacan y de México - Geschichte der Königreiche von Colhuacan und México. (Lehmann 1938)
HistMech	Histoire du Mechique. In: Garibay 1996: Teogonía e Historia de los Mexicanos. (Ausgabe Porrúa 1996: 91-120)

- HistPint Historia de los Mexicanos por sus pinturas. In: Garibay 1996: Teogonía e Historia de los Mexicanos. (Ausgabe Porrúa 1996: 23-90)
- HistTlax Historia de Tlaxcala von Diego Muñoz Camargo (Ausgabe Editorial Innovación 1978)
- HistTolChi Historia Tolteca-Chichimeca (Ausgabe INAH-SEP 1976)
- HMAI Handbook of Middle American Indians (Austin 1971-1986)
- HNAI Handbook of North American Indians (Washington 1979)
- HomHym Die Homerischen Hymnen, griechisch und deutsch, herausgegeben von Anton Weiher (München 1961)
- HrwG Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
- INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
- JPP 1877 Juan Pío Pérez: Diccionario de la Lengua Maya (Mérida 1877)
- JPP 1898 Juan Pío Pérez: Coordinación Alfabética de las Voces del Idioma Maya (Mérida 1898)
- Kartt Frances Karttunen's Analytical Dictionary of Nahuatl (Austin 1983)
- LandMani Frauke Johanna Rieses Analyse des Landvertrages von Mani (Hamburg 1981)
- LasCasApoAnt Las Casas' Apologética Historia - Antología - (Porrúa 1999)
- LasCasApoSum Las Casas' Apologética Historia Sumaria, 2 Bde. (UNAM 1967)
- LasCasHist Las Casas' Historia de las Indias, 3 Bde. (FCE: 1981)
- LevSt Lévi-Strauss, Claude
- LeySol (L) Leyenda de los Soles. Veröffentlicht in: Lehmann 1938: Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und México, Teil II, Seiten 322-388 (Kohlhammer)
- LeySol (R) Leyenda de los Soles. 2007 veröffentlicht unter dem Titel <Aztekische Schöpfungs- und Stammesgeschichte> von Berthold Riese (LIT Verlag)
- Lizana Bernardo de Lizana's Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual de Yucatán von 1633 (Ausgabe UNAM 1995)

LopMed I	Sammlung ausgewählter Originaldokumente aus der Feder Tomás López Medel's unter dem Titel : Colonización de América. Informes y Testimonios (C.S.I.C. 1990)
LopMed II	De los Tres Elementos. Tratado sobre la Naturaleza y el Hombre del Nuevo Mundo. Kommentierte Ausgabe von Berta Ares Queija. Madrid 1990: Alianza Editorial
Malin	Malinowski, Bronislaw
MatrHuex	Matricula de Huexotzico. (Ms.mex. 387 der Bibliothèque Nationale Paris) Graz : ADEVA
MatTrib	Matricula de Tributos. Die von der ADEVA, Graz, 1980 veröffentlichte, farbige Faksimile-Ausgabe des Codex
M/L I	Diese Abkürzung mit nachfolgender dreistelliger Buchstaben- und Zahlenkombination bezeichnet ein Graphem der Maya-Hieroglyphenschrift nach dem New Catalog of Maya Hieroglyphs, Volume I. The Classic Period Inscriptions. (Macri &Looper 2003)
M/V II	Diese Abkürzung mit nachfolgender dreistelliger Buchstaben- und Zahlenkombination bezeichnet ein Graphem der Maya-Hieroglyphenschrift nach dem New Catalog of Maya Hieroglyphs, Volume II. The Codical Texts. (Macri & Vail 2009)
MemBrev	Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan des D. de S.A.M. Chimalpahin (Kohlhammer 1958)
Mendieta	Historia eclesiástica Indiana. Cuarta Edición Facsimilar (Porrúa 1993)
Mol C/M	Erster Teil, spanisch/nahuatl, in Fray Alonso de Molina's Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana (Ausgabe Porrúa 2001)
Mol M/C	Zweiter Teil, nahuatl/spanisch, in Fray Alonso de Molina's Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana (Ausgabe Porrúa 2001)
MonIndP	Fray Juan de Torquemada's Monarquía Indiana von 1615. 3 Bde. (Ausgabe Porrúa 1986)
MonIndU	Fray Juan de Torquemada's Monarquía Indiana in der kommentierten und orthographisch modernisierten Ausgabe von 1976. 7 Bde. (UNAM)
MS	Manuskript
MYC	Maya Yucateco Colonial

MYM	Maya Yucateco Moderno
NCMH1	The New Catalog of Maya Hieroglyphs von Martha J. Macri und Matthew G. Looper (Norman 2003)
NCMH2	The New Catalog of Maya Hieroglyphs von Martha J. Macri und Gabrielle Vail (Norman 2009)
persuasio	Persuasio ad bellum modo antiquo. Biblioteca Nacional de Mexico, MS 1477, F. 240r - F. 241r. (INDIANA 8, 1983)
PetMatL	Petrus Martyr de Angleria's <De orbe Novo Decades Octo Epistolarum> in der Faksimileausgabe des lateinischen Originals der ADEVA
PetMatD	Peter Martyr von Anghiera's <Acht Dekaden über die Neue Welt> in der übersetzten deutschen Ausgabe der WBG Darmstadt von 1975
PrimMem	Sahagun's Primeros Memoriales (Ausgabe Oklahoma 1997)
PrimMemF	Sahagun's Primeros Memoriales, Faksimile (Ausgabe Oklahoma 1993)
RadBr	Radcliffe-Brown, A.R.
RD	Die Fragmente von M. Terrentius Varro's Antiquitates Rerum Divinarum samt Kommentar, in der Ausgabe von Burkhardt Cardauns (Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1976)
RelChim I	Die Relaciones des D. de S.A.M. Chimalpahin Q. (Hamburg 1963)
RelChol	Relación de Cholula (UNAM 1985)
RelGeo	Die von René Acuña besorgte Gesamtausgabe der Relaciones Geográficas del Siglo XVI (UNAM 1985 - offen)
RelTlax	Relación de Tlaxcala (UNAM 1985)
RelYuc I RelYuc II	Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán. 2 Bde. (UNAM 1983)
SatMorD	Mareike Sattlers Grammatik des Ch'olti auf der Grundlage von Fray Francisco Moran's Arte y Vocabulario in deutscher Sprache (Hamburg 1993)
SatMorE	Mareike Sattlers Grammatik des Ch'olti auf der Grundlage von Fray Francisco Moran's Arte in englischer Sprache (Salt Lake City 2004)
SibW	Sibyllinische Weissagungen (Tusculum-Ausgabe von 2002)

Sim	Rémi Siméon's Diccionario de la Lengua Nahuatl o Mexicana (Ausgabe Siglo Veintiuno 1988)
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología
T	Der Buchstabe <T> mit nachfolgender zwei-, drei- oder vierstelliger Zahl bezeichnet ein Graphem der Maya-Hieroglyphenschrift nach dem Thompson-Katalog (J.E.S.Thompson 1962)
Tezozomoc	Die Crónica Mexicana des D. Hernando Alvarado Tezozomoc von 1598 (Ausgabe Porrúa 1987)
TonAub	Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung (Seler 1900).
UADY	Universidad Autónoma de Yucatán
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
VocTril	Bernardino de Sahagun's Manuskript eines dreisprachigen Wörterbuches (Spanisch-Latein-Nahuatl) im Besitz der Newberry Library, Chicago. Ayer Collection MS 1478
VTzC	Fray Domingo de Ara's Vocabulario de Lengua Tzeldal según el Orden de Copanabastla von 1571 (UNAM 1986).
WBG	Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Z	Der Buchstabe <Z> mit nachfolgender ein-, zwei-, drei- oder vierstelliger Zahl bezeichnet ein Graphem der Maya-Hieroglyphenschrift nach dem Zimmermann-Katalog (Zimmermann 1956)
ZA	Zona Arqueológica
Zorita I Zorita II	Alonso de Zorita's Relación de la Nueva España (Ausgabe in zwei Bänden, CONACULTA 1999)

Konzeptionelle, methodische und arbeitstechnische Informationen

Die vorliegende Untersuchung gilt den <religiösen Ausdrucksformen> mesoamerikanischer Kultur. So liegt es nahe, dass sie sich der Erkenntnisse und Methoden der Religionswissenschaft als der «einzig legitimen Wissenschaft von der Religion und ihren Objektivationen» bedient (KÖRBER 1988: 208). Auch wenn KÖRBER'S Einschätzung, was den Aspekt der <Legitimität> betrifft, angesichts radikal neuer Forschungsperspektiven und ebensolcher Methoden, die eine <rechnergestützte Wissenschaftlichkeit> eröffnet (MÜHLMANN 1996: 1-11, 98 ff.) aber auch in Anbetracht zunehmend durchlässiger werdender Grenzen zwischen den in Deutschland und Europa historisch gewachsenen und gesellschaftlich etablierten <Wissenschaften> (RÜPKE 2007: 153 ff.) nicht mehr so recht zu stimmen scheint, eines ist sicher:

Für einen Forschungsansatz, der okzidentaler Denkweise verpflichtet ist und daher <wissenschaftlich> zu sein hat, hält allein die Religionswissenschaft mit dem Angebot einer strikt auf beobachtetes und beobachtbares religiöses Verhalten reduzierten und daher auch nur empirisch zu verfolgenden Forschungsperspektive (KÖRBER 1988: 205, 208) ein methodisches und begriffliches Instrumentarium bereit, mit dem sich wissenschaftliche Erkenntnisse zu den - aus christlich-abendländisch geprägter Sicht - höchst fremdartigen, bisweilen befremdlichen religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer <Kultur> überhaupt nur gewinnen, verständlich beschreiben und verifizierbar veröffentlichen lassen.

Von den verschiedenen und sehr unterschiedlichen Auffassungen, was unter dem Begriff <Kultur> in geisteswissenschaftlicher Anwendung zu verstehen ist, eignet sich die von Heiner MÜHLMANN vorgeschlagene Vorstellung von Kultur als eines <Lebewesens> (MÜHLMANN 1996: 7) im Kontext der vorliegenden Untersuchung deswegen noch am ehesten, weil sie auf eine konkrete Entsprechung in den COLLOQUIOS, einer der wichtigsten Quellen zur mesoamerikanischen Religion überhaupt, trifft (COLLOQUIOS 765-766). Das bedeutet jedoch nicht, dass MÜHLMANN'S <kulturgenetische Theorie> hier <in toto> übernommen und auf mesoamerikanische Verhältnisse angewendet oder gar übertragen werden soll. Jedoch liefern seine Gedankengänge eine ganze Reihe von Ansatzpunkten, aus denen sich okzidentales Verständnis für <mesoamerikanische Kultur> ohne unzulässige Simplifizierung oder forcierte Uminterpretation ihrer Ausdrucksformen entwickeln lässt, was den Versuch, hier das <kulturelle Rad> noch einmal neu zu erfinden, überflüssig macht.

Wenngleich Inhalt und Rahmen der Analyse eindeutig dem Arbeitsbereich und Promotionsfach der <Mesoamerikanistik> zuzuordnen sind (jedenfalls gilt das im Rahmen der derzeit gültigen akademischen Strukturen), so entstammen die analytischen <Werkzeuge>, d.h. die Methoden, die Begriffe und die Metasprache, doch unverändert dem epistemischen Instrumentarium der Religionswissenschaft. Eine Verknüpfung dieser Art ist jedoch nichts grundsätzlich Neues, hat doch bereits Joachim WACH bei der <wissenschaftstheoretischen Grundsteinlegung> der Religionswissenschaft auf die

«[Selbst]Verständlichkeit hingewiesen, in der Religionswissenschaft mit der Völkerkunde // aufs naheste verbunden ist und verbunden sein muss» (WACH 1924: 12).

Religionswissenschaft wird heute als Kulturwissenschaft bzw. als eines ihrer Teilgebiete verstanden und betrieben (SABBATUCCI 1988: 53-58; GLADIGOW 1988: 32 - 36, 2005: 23-61; MANCINI 2007: 291-292), und so löst sich der Eindruck epistemologischer Inkompatibilität, die zwischen Mesoamerikanistik und Religionswissenschaft auf den ersten Blick zu bestehen scheint, in der übergreifenden Zielsetzung kulturwissenschaftlicher Forschung auf. Diese besteht darin, den biologischen und sozialen Vorgängen auf die Spur zu kommen, nach denen Kultur entsteht und die Prinzipien zu entdecken, nach denen sie im Einzelfalle <funktioniert > oder auch - in dem erwähnten Sinne MÜHLMANN'S - lebt, wächst und wie alles Lebendige schließlich stirbt.

1. Zitate und Schreibweisen von Eigennamen

Ausgewertet und zitiert werden grundsätzlich nur veröffentlichte, allgemein zugängliche Arbeiten. Der in den eigenen Text eingebrachte Wortlaut der Zitate wurde mit einigen wenigen Ausnahmen eigenhändig der betreffenden Veröffentlichung entnommen. Zitiert werden Begriffe, Satzteile, Sätze und Abschnitte. Sie werden zur Kennzeichnung in doppelte Dreiecksklammern « .../... » gesetzt. Die Namen der Autoren werden - wie alle anderen Eigennamen auch - in leicht verkleinerten Großbuchstaben wiedergegeben. Bei fremdsprachlichen Eigen- und Ortsnamen wird der Klarheit halber der deutsche Genitiv dem Vorbild ZIMMERMANN'S folgend als <... 's> geschrieben, also z.B. MOTEUHCZOMA'S, HUITZILOPOCHTLI'S, TORQUEMADA'S, LANDA'S usw., dagegen jedoch beispielsweise FÖRSTEMANN'S, SELERS, KOHLS, ZIMMERMANN'S usw. bei deutschen Namen.

2. Begriffe und ihre Markierung

Zur begrifflichen Klarheit wird die Metasprache der Religionswissenschaft verwendet, wie sie im <Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe> (HrwG) und einigen später erschienenen Fachaufsätzen erfasst und erläutert ist. Wo dieser Metasprache bei der Beschreibung und Analyse von Ausdrucksformen mesoamerikanischer Religion die zutreffenden Begriffe fehlen, werden diese aus der Objektsprache oder aus dem Vokabular einer anderen wissenschaftlichen Disziplin ergänzt und hierzu bei Beginn ihres Gebrauches zur Kenntlichmachung in dreieckige Klammern gesetzt. Beispiele: <Verdienststerwerb>, <Schlachtung von Artgenossen>, <physiomorph>.

Die dreieckige Klammer wird auch dann benutzt, wenn es darum geht, bestimmte Begriffe als solche im Diskurs hervorzuheben, Beispiele: <Religion>, <Krieg>, <Frömmigkeit>, oder ihnen zu Beginn ihres Gebrauches eine definitive Autorschaft zuzuweisen. Beispiele: <Denkbemühungen> (KÖRBER 1988: 205), <Gattungswesen>

(SOFSKY 1996: 217) <Orthopraxie> (RÜPKE 2001: 86), <Handlungsprofil> (GLADIGOW 2005: 128), <rituelle Syntax> (RÜPKE 2007: 102-103). Wo Autorenverweise dieser Art fehlen, sind die solcherart hervorgehobenen Begriffe und begrifflichen Ausdrücke bereits vorher verwendet und dabei referenziert worden oder sie stammen von mir.

Konjekturen werden in rechteckige Klammern gesetzt. Sie dienen ausschließlich dem besseren Verständnis eines fremdsprachlichen Textes, nicht dessen textwissenschaftlicher Korrektur oder Verbesserung.

3. Sprachen und Übersetzungen

Wenngleich es grundsätzlich angesagt ist, wissenschaftliche Arbeiten als Originalpublikationen, das heißt, in der vom Autor gewählten Sprache zu verwenden, so lässt sich dieser Grundsatz doch nicht immer und unter allen Umständen durchhalten. Auch bei international erfahrenen Forschern haben die Fremdsprachenkenntnisse irgendwo eine Grenze. Als Beispiele für solche Kenntnisse im <fremdsprachlichen Grenzbereich> seien die maßgeblichen Quellenwerke zum sogenannten <Schamanismus> angeführt, die für den sibirischen <Schamanismus> durchweg in Russisch (ELIADE 1964: 215 ff.) und für die in Südostasien und Ozeanien praktizierte Variante zumeist in Niederländisch verfasst sind (ELIADE 1964: 337 ff.).

In solchen Fällen sind autorisierte Übersetzungen in ein dem Forscher geläufiges Idiom, aus Sicherheitsgründen eigenen <Übersetzungsbemühungen> vorzuziehen. Daher habe ich mich bei Veröffentlichungen in italienischer und französischer Sprache professionell erstellter, autorisierter Übersetzungen ins Englische und Deutsche bedient.

Zu den wichtigsten Publikationen auf dem Gebiet der Religionswissenschaft gehören diejenigen, die in Deutsch konzipiert und geschrieben wurden. Das hat sich seit den Tagen Joachim WACHS, der die wissenschaftliche Erforschung von <Religion> als akademische Disziplin begründet hat (WACH 1924; RÜPKE 2007: 15-32) nicht geändert. Die fünf Bände des HrWG tragen der Bedeutung, die der deutschen Sprache für die Religionswissenschaft insgesamt zukommt, in besonderer Weise Rechnung.

An den deutschen Universitäten, die sich der Erforschung der Kultur Mesamerikas widmen, ist andererseits der Besitz angemessener Kenntnisse insbesondere der spanischen aber auch der englischen Sprache, sowie der Erwerb von Grundkenntnissen in einer oder mehreren der einschlägigen Indianersprachen unverzichtbare Voraussetzung für ein erfolgreiches Studium und anschließendes wissenschaftliches Arbeiten.

Quellentexte und Zitate aus wissenschaftlichen Arbeiten, die in Spanisch oder Englisch verfasst sind und zur Auswertung herangezogen werden, erhalten daher auch nur dort, wo es um die Herausstellung besonderer Feinheiten in der Semantik oder um übergreifend bedeutsame Inhalte geht, eine deutsche Übersetzung. Quellentexte in Latein,

Griechisch, Nahuatl und Maya werden dagegen stets mit einer parallelen Übersetzung ins Deutsche versehen.

4. Quellennachweis im Literaturverzeichnis

Bei wissenschaftlichen Arbeiten, deren Substanz - wie im vorliegenden Falle - in hohem Maße auf den Aussagen, der Auswertung und der Interpretation schriftlicher Quellen beruht, hat es sich als zweckmäßig erwiesen, Quellenwerke und Sekundärliteratur in der Bibliographie getrennt auszuweisen. Angesichts der Schlüsselfunktion, die die Quellenwerke und ihre philologische Analyse vor allem in der Religionswissenschaft haben, muss bei einer Arbeit auf diesem Sektor rasch erkennbar sein, mit welchen Quellen ihr Autor gearbeitet hat.

Die Qualität einer religionswissenschaftlich angelegten Arbeit ist nicht zuletzt an der Art und Auswahl ihrer Quellen zu erkennen. Im Literaturverzeichnis übersichtlich zusammengefasst, vermitteln sie auf einen Blick einen gültigen Eindruck von dem empirischen Fundament, auf dem die Arbeit beruht. Gleichzeitig wird in einem derart angelegten Literaturverzeichnis «Rechenschaft über den potentiell auch für andere Forschungsvorhaben verfügbaren Quellenbestand abgelegt» (KÖRBER 1988: 206-207).

Als Beispiel für ein derart am Thema orientiertes, funktional strukturiertes Literaturverzeichnis sei SCHALLENBERGERS Studie zu CICERO'S *de fato* von 2008 (Seiten 307-344) angeführt. Das genaue Gegenteil findet sich in ARENS' <Manifest> zum angeblich nicht existenten <Verzehr von Artgenossen> in den eingeborenen Kulturen Afrikas und der Neuen Welt (*The Man Eating Myth*) von 1980, in dem die Referenzen auf das Quellenmaterial über die gesamte, Bibliographie (Seiten 189-201) verstreut sind. Dessen bruchstückhafte Auswahl und thematisch völlig unzulängliche Zusammenstellung fällt so auf den ersten Blick gar nicht auf. Der zusätzliche Umstand, dass ARENS seine Quellen ausschließlich mit Hilfe englischer Übersetzungen verarbeitet, führt weiter dazu, dass über die Unzulänglichkeit seines Literaturverzeichnisses hinaus auch das Werk in seiner Gesamtheit für den wissenschaftlichen Gebrauch ungeeignet ist.

5. Wissenschaftliche Grundlagen und Vorarbeiten

Der Durchbruch zu einer «dezidiert geisteswissenschaftlichen, strikt religiös-diesseitig angesetzten, empirisch-operationalen Verfahrensweise im Umgang mit Religion» (KÖRBER 1988: 205-206, 208), wie sie die <moderne Religionswissenschaft> kennzeichnet, ist Mitte des vergangenen Jahrhunderts den Religionshistorikern der sogenannten <Römischen Schule>, hier vor allem PETTAZZONI und BRELICH gelungen. Ihnen ist es zu verdanken, dass wir in Europa heute <Religion> als eine Ausdrucksform von Kultur, das heißt, als eine unter mehreren anderen, gleichrangigen und gleichwertigen <kulturellen Errungenschaften> verstehen und sie damit wissenschaftlich erforschen

können, ohne dabei von vorwissenschaftlich determinierten, regulierenden und reglementierenden Mechanismen wie Dogmen und Doktrinen, Geboten und Verboten beeinflusst zu werden oder gar abhängig zu sein (KÖRBER 1988: 199; MASSENZIO 2005).

Wenn heute die Göttinnen und Götter Mesoamerikas, ihre Handlungsprofile und Kultbilder, sowie die ihnen zugedachten Riten und Rituale überhaupt als solche identifiziert und systematisch untersucht werden können, so ist das noch immer weitgehend den Transkriptionen, Übersetzungen, textwissenschaftlichen Analysen und kulturspezifisch angelegten Interpretationen zu verdanken, die Eduard SELER bereits Anfang des vergangenen Jahrhunderts zu maßgeblichen Quellenwerken mesoamerikanischer Religion vorgelegt hat (NOWOTNY 1961a: 198).

Auf dem 38. Internationalen Amerikanistenkongress, Stuttgart-München 1968, haben CASO, KIRCHHOFF und NICHOLSON die Ergebnisse ihrer bis dahin separat betriebenen Forschungen zu bestimmten religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur, denen nach ihrer Feststellung etwas unübersehbar Gemeinsames, regional Übergreifendes anhaftete, zusammengelegt und ihr Material sowohl nach morphologischen wie methodischen Gesichtspunkten gemeinsam kritisch untersucht. Das Ergebnis des von CASO arrangierten Symposiums zum äußeren Rahmen mesoamerikanischer Religiosität war die konkrete, auf empirischer Grundlage entwickelte Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana>. In der Einheitlichkeit der <religiös-geistigen> Ausdrucksformen Mesoamerikas erkannten die genannten Forscher zugleich aber auch eine neuweltliche Variante der Religionsform des Polytheismus (CASO 1971b; KIRCHHOFF 1971; NICHOLSON 1971a).¹⁾

Der Begriff des <Religiös-Geistigen> wurde seiner für Mesoamerika in besonderer Weise zutreffenden Gesamtaussage wegen für die vorliegende Arbeit so von ZIMMERMANN übernommen (ZIMMERMANN 1974: 218). Der Grund hierfür liegt in dem Umstand begründet, dass die Resultate aller indigenen <Denkbemühungen> (KÖRBER 1988: 205), die sich nach moderner okzidentaler Auffassung auf naturwissenschaftlich erfass- und erklärbar Phänomene beziehen, in <polytheistischer Mentalität> (BRELIICH 1960: 132) dem <Handlungsprofil> (GLADIGOW 2005: 128) eines oder mehrerer realitätsimmanenter Götter zuzuordnen sind und daher ausschließlich in Form von religiös geprägten, das heißt konkret, von Göttinnen und Göttern persönlich verkörperten Vorstellungen und Begriffen auftreten.

Das bedeutet, dass alle <Denkbemühungen> innerhalb eines kultisch definierten, die Götter <a priori> mit einbeziehenden Kontextes angestellt wurden. Zur Beschreibung dieser Geisteshaltung, die er als Ausdruck eines «besonderen Niveaus religiöser Weltanschauung» ansah, verwendet BRELIICH den schon vorgestellten Begriff der <polytheistischen Denkform> oder auch <polytheistischen Mentalität>. Diese besteht darin, dass «jede wichtige Angelegenheit persönlichen Göttern und Göttinnen anvertraut wird» (BRELIICH 1960: 132, 135).

Unter <polytheistischer Mentalität> oder <polytheistisch geprägter Mentalität> - das sei an dieser Stelle vorab erläuternd eingefügt - soll im Verlaufe der vorliegenden Arbeit derjenige, nicht von <individuellen Subjekten> verkörperte und/oder beeinflusste, <unpersönliche Inhalt des Denkens> verstanden werden, in dem Realität in der Gestalt von Göttern und Göttinnen wahrgenommen und verarbeitet wird. Dieser Wahrnehmungsmodus bildete die Grundlage des göttergestützten Selbstverständnisses der mesoamerikanischen Gemeinwesen, von ihm war das <alltägliche Leben> ihrer Mitglieder <automatisch> und unterschiedslos <bis in die letzte Faser durchdrungen> (LE GOFF 1974, zitiert in SCHÖTTLER 1989: 88; ZIMMERMANN 1974: 217; BRELICH 1960: 127).

Die Abstützung auf dieses grundlegende Charakteristikum polytheistischer Religionen führt bei einem religionswissenschaftlich konzipierten Forschungsansatz, der auf die Gewinnung von Erkenntnissen zur neotropischen, in Mesoamerika gewachsenen Variante des Polytheismus gezielt ist, zu einem nicht gerade einfach zu lösenden Problem. Dieses resultiert aus dem Umstand, dass alle Informationen zum Polytheismus mesoamerikanischer Prägung bereits bei ihrer Erhebung ausnahmslos und von vorneherein unter dem Vorzeichen ihrer anschließenden proselytischen Verwendung standen (FlorCod Introductory Volume: 45-46). Das heißt, sie waren dazu gedacht, die Ausbreitung der seit ihrer Begründung auf Vorherrschaft ausgelegten christlich-katholischen Religion (PETTAZZONI 1954a: 8) auch auf dem zentralamerikanischen Festland zu fördern, zugleich aber auch den Zerfall und Untergang des hier praktizierten Götterkultes zu beschleunigen und schließlich herbeizuführen (HGCNE I: 159, 8.). Bekanntlich ist das Christentum eine der vier existenten Ausprägungen der Religionsform des Monotheismus (PETTAZZONI 1954a: 6). Es hat auch den Inhalt dieses im Zuge der Aufklärung entstandenen Begriffes geprägt (BALIBAR 2006: 67, 71 ff.).

Die Vorstellungen, zum Teil auch die Begriffe, in denen mesoamerikanische Religiosität in den Quellen präsentiert und erläutert wird, reflektieren eindeutig die später in christlichem Denkmilieu entwickelte und mit <Monotheismus> bezeichnete virtuelle Gottesvorstellung. Diese ist nun aber - wie im Einzelnen noch erläutert und an Beispielen aufgezeigt werden wird - zur Erkenntnisgewinnung innerhalb des Gefüges einer polytheistischen Religion wie der Mesoamerikas rundweg untauglich, weil sie den realitätsimmanenten Charakter der Göttinnen und Götter als Objekten menschlicher Wahrnehmung nicht zu erfassen, folglich auch nicht zu beschreiben vermag (BRELICH 1960: 127).

Wo monotheistische Gottes- und Kultvorstellungen samt ihrer modernen, kulturwissenschaftlich erfassbaren Derivate (BALIBAR 2006: 84) dennoch im Rahmen des polytheistisch fundierten mesoamerikanischen Gesellschaftsgefüges operationalisiert wurden und werden, sind sie epistemisch kontraproduktiv, bringen in jedem einzelnen Falle nur <Scheinrealität> als angebliche Erkenntnis hervor. Als zwei signifikante Beispiele für solche <Scheinerkenntnisse> seien die <Aztekischen Gedankensysteme> von Eike HINZ

(HINZ 1978) und die <Maya Kings and Queens> von Simon MARTIN und Nikolai GRUBE (MARTIN and GRUBE 2000) angeführt.

Die Lösung des Problems, Informationen zum mesoamerikanischen Polytheismus trotz ihrer <monotheistischen Verpackung> wissenschaftlich auswerten und verarbeiten zu können, liegt in der Verfolgung zweier religionswissenschaftlich bewährter Forschungsansätze: das ist einmal die Vorab-Konzentration auf die Erarbeitung der <Morphologie> des mesoamerikanischen Polytheismus (BREICH 1960: 129, 131) und sodann die Anwendung einer auf die erkannten Morpheme dieser Religion angesetzten aber auch beschränkten <Komparatistik> (WACH 1924: 179-184).

Zur Beschreibung <polytheistisch geprägter Mentalität> (BREICH 1960: 132, 135) und ihrer unzähligen Kulturprodukte verwende ich in der vorliegenden Untersuchung wahlweise die Begriffe <indigen> und <autochthon>. Diese wertfreien Qualifikatoren sollen so, wie ich sie hier zum Tragen bringe, nicht nur die Vorstellung von einer <Fremdkultur> sondern auch die von der mit dieser Kultur unabtrennbar verwobenen <Fremdreligion> signalisieren. Diese wird im Sinne der von Alfonso CASO und Paul KIRCHHOFF empirisch nachgewiesenen und von Henry B. NICHOLSON als neuweltliche Form des Polytheismus identifizierten <einheitlichen mesoamerikanischen Religion>, der <unidad religiosa de Mesoamérica> verstanden (CASO 1971b, KIRCHHOFF 1971, NICHOLSON 1971a).

In dem <ethologischen Komplex> einheitlicher mesoamerikanischer Religiosität, in dem auf der einen Seite die besonderen, in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes aktiven <naturräumlichen Kräfte> als <übermenschliche Wesen> mit zumeist gewaltiger Potenz und häufig vernichtender Wirkung auftraten und andererseits die Religionsform des Polytheismus mit ihren vielfältigen Möglichkeiten gemeinschaftlichen rituellen Handelns es ermöglichte, differenzierte, existenz- und überlebenssichernde <menschliche Gegenkräfte> zu entwickeln, finden die von SELER vorgelegten Forschungsergebnisse auf morphologischer Ebene und der methodologische Durchbruch der Religionswissenschaftler (Religionshistoriker) der <Römischen Schule> unbeschadet der ganz unterschiedlichen räumlichen, zeitlichen und gesellschaftlichen Umstände, die bei ihrer Entstehung jeweils mitgespielt haben, widerspruchslos zueinander.

Die vorliegende Arbeit fasst die drei genannten kulturwissenschaftlichen Erkenntniskomplexe, den methodologischen der <Römischen Schule>, den morphologischen SELERS und den konzeptionellen des CASO - Symposiums von 1968 zu einem einzigen Forschungsansatz zusammen. Dieser Verbund wird mit dem Ziel <in Betrieb genommen>, neue und gesicherte, nachvollziehbare und nachprüfbar, insgesamt also kulturwissenschaftlich tragfähige Erkenntnisse zu den religiös-geistigen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur zu gewinnen. Diesem Ansatz kommt die Entwicklung der im Deutschen Sprachraum betriebenen Religionswissenschaft in besonderer Weise entgegen.

Hier handelt es sich einmal um das Ergebnis der Anstrengungen, die zur Schaffung eines einheitlichen Verständnisses von den in der Religionswissenschaft gebräuchlichen Begriffen und Termini unternommen wurden und die im <Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe> (HrwG) zu einem greifbaren und in vieler Hinsicht sehr nützlichen Endprodukt geführt haben (HrwG - Hrsg.: CANCIK, GLADIGOW, KOHL / LAUBSCHER. 5 Bde, 1988-2001).

Zum anderen haben uns Forschungen, wie sie GLADIGOW und RÜPKE zum abendländischen, insbesondere römischen Polytheismus realisiert haben, eine in vieler Hinsicht neue Vorstellung von dieser Religionsform beschert, in der ihr funktionaler Charakter als der eines differenzierten, diversifizierten, höchst flexiblen, kultisch betriebenen Kommunikationssystems eine maßgebliche Rolle spielt (GLADIGOW 1993: 44-47; RÜPKE 2001: 219-222; 2007: 35-36, 73-77, 82-87).

Schließlich darf eine Reihe bemerkenswerter Beiträge zur religionswissenschaftlichen Forschung nicht unerwähnt bleiben, die der Schweizer Altphilologe und Religionswissenschaftler Walter BURKERT zur Rekonstruktion der vermutlichen religiösen Ausdrucksformen in urgeschichtlicher Zeit geliefert hat. Den zumeist auf griechischen Quellen beruhenden Deduktionen BURKERTS kommt in Anbetracht der ausschließlich lithischen Waffen- und Geräteausstattung mesoamerikanischer Kultur und der mit dieser Ausstattung zwangsläufig noch stets verbundenen <paläoindianischen> (paleoindian) ²⁾ Denk- und Handlungsroutrinen für die komparatistische Anwendung im Rahmen der vorliegenden Untersuchung eine besondere Bedeutung zu (BURKERT 1996, 1997).

6. Forschungslage und Forschungsziel

Grundlage jeder religionswissenschaftlichen Untersuchung muss eine empirisch fundierte <Morphologie> sein, in der die <kulturelle Bedingtheit> der religiösen Ausdrucksformen, denen die Untersuchung gilt, objektiv erfasst ist und mit eindeutigen, nachvollziehbaren Begriffen angesprochen wird (WACH 1924: 174; SABBATUCCI 1988: 54-56).

Der Begriff der <Morphologie> (Adjektiv: morphologisch), hier in dem von BRELICH benutzten religionswissenschaftlichen Sinne (BRELICH 1960: 125, 126, 131) definiert, soll zunächst und zuerst auf die <Götter und Göttinnen> angewendet werden, und zwar insofern, als diese in polytheistischer <Mentalität> oder <Denkform> (BRELICH 1960: 132, 135) die verschiedensten, menschlicher Wahrnehmung zugänglichen <Formen> annehmen können. Sodann soll mit dem Begriff alles in ihrem Kult bedeutsame oder zur Anwendung kommende <Gegenständliche>, sei es fest, flüssig, gas- oder wellenförmig, angesprochen werden. Schließlich soll der Begriff auch auf die formal fixierten, d.h. <kanonischen> Äußerungen, Bewegungen und Handlungen angewendet werden, in denen die <Dynamik> der Kulthandlungen ihren Ausdruck findet (BRELICH

1960: 129). Die zu diesen drei Kategorien gehörenden einzelnen Elemente werden als <Morpheme> bezeichnet.

Eine vergleichbare, normierte begriffliche Basis existiert in der Mesoamerikanistik nicht. Dieser Umstand wird an Veröffentlichungen deutlich, die Autoren wie THOMPSON (1970), MARCUS (1978), LÓPEZ AUSTIN (2001), BAUDEZ (2002/2004) und andere zu den religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas oder eines seiner Subareale vorgelegt haben. In diesen Arbeiten finden sich trotz ausführlicher Beschreibungen und zum Teil tiefeschürfender Analysen an keiner Stelle Definitionen und/oder Erläuterungen zu den verwendeten Begriffen religiös-geistigen Inhaltes, sodass davon auszugehen ist, dass die Autoren hier jeweils ihre persönlich gehegten Vorstellungen, Präferenzen und Überzeugungen von <Religion> unter Anwendung eines auch nur ihnen selbst geläufigen, individuell gestalteten Begriffsinventars zum Tragen gebracht haben (SPIRO 1966: 90).

In Verbindung mit derart arbiträr geprägten religiös-geistigen Begriffen finden sich - in den Worten KÖRBERS - häufig auch Hinweise auf «vorwissenschaftliche Werthorizonte, die sich nur zu oft im Bewusstsein des Wissenschaftlers zu einem meist unerkannt bleibenden Normierungshintergrund verfestigen und in die sachliche Argumentation mit einfließen» (KÖRBER 1988: 199). Als Beispiele für derart «vorwissenschaftliche Normierung» mögen, was Arbeiten zu den religiös-geistigen Ausdrucksformen Mesoamerikas betrifft, die entsprechenden Ausführungen von LÓPEZ AUSTIN (1994: 23-29, 2001: 242-250), LEÓN-PORTILLA (2003) und GARIBAY (in *Poesía Nahuatl I: XVII-XVIII*) dienen.

Vorrangiges Ziel muss es daher sein, für die religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas zunächst eine solide, aus dem Quellenmaterial entwickelte Morphologie zu erarbeiten. In der vorliegenden Arbeit geht es also in erster Linie um die Gewinnung religionswissenschaftlich zuverlässiger Informationen zu den Göttern, den Göttinnen und ihren Handlungsprofilen und sodann um die Annäherung an das kulturspezifische Verständnis von den in ihrem Dienst verwendeten Kultgegenständen und deren Gebrauch, von den mit diesen Objekten vollzogenen Riten und Ritualen, von deren Verknüpfung zu Kulthandlungen höherer Größenordnung und von der dabei beobachteten <objektzentrierten> kanonischen Praxis oder <Orthopraxie> (RÜPKE 2001: 86-88).

Dass bei dieser Vorgehensweise - in Anbetracht der Fülle und Unterschiedlichkeit des Quellenmaterials, sowie der jeweils spezifischen Anforderungen an seine philologische und argumentative analytische Aufbereitung - nicht immer der Detaillierungsgrad mesoamerikanistischer und/oder religionswissenschaftlicher Fachaufsätze erreicht werden kann, ist in Kauf zu nehmen. In keinem Falle jedoch geschieht das auf Kosten der semantischen Solidität der zu erarbeitenden Morpheme und ihrer «rituell-syntaktischen Verknüpfungen» (RÜPKE 2007: 98-100).

Hierbei liegt der Schwerpunkt auf denjenigen Morphemen und morphologischen Verknüpfungen, die für die religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas in besonderer Weise charakteristisch sind, nicht jedoch auf solchen, für die - auf der Grundlage teils diskriminierender, teils verniedlichender, immer jedoch unangemessener, häufig verfälschender Verallgemeinerungen - vermeintliche Entsprechungen zu Ausdrucksformen westlicher Kultur und Religion angeboten werden (DUBUISSON 2007: 9; PREM 2008: IVX). Die Fremdartigkeit dieser Ausdrucksformen, die in okzidentaler Empfindung - ob berechtigt oder unberechtigt, sei hier dahingestellt - zum Teil Widerwillen, Abscheu und Ekel hervorrufen, erfordern vom kulturwissenschaftlich tätigen Forscher Selbstbeherrschung, Augenmaß und Disziplin.

Hier ist nicht Pluralität in der Betrachtungsweise (RÜPKE 2007: 162) sondern Disziplin in der Verhaltens- und Verfahrensweise angesagt: Disziplin, was die Erkennung, Disziplin, was die Analyse und Disziplin, was die Beschreibung des mesoamerikanisch Fremdartigen betrifft. In der <disziplinierten Haltung> gegenüber einem solchen Forschungsgegenstand war mir Wolfgang SOFSKY Vorbild und Wegweiser (SOFSKY 2005, 2008).

7. Investigative Vorgehensweise

Die Arbeit durfte, was die verschiedenen <Subareale> der Kultur Mesoamerikas betrifft, nicht zu breit angelegt sein, weil sonst - bedingt durch die defizitäre Quellenlage in vielen Regionen - eine <morphologische Basis> der religiös-geistigen Ausdrucksformen, die diese Bezeichnung verdiente, aus schierem Mangel an Substanz nicht hätte erarbeitet werden können. Aufs Ganze gesehen sind für die räumliche Verteilung der Quellen zu den religiös-geistigen Ausdrucksformen Mesoamerikas zwei Charakteristika kennzeichnend: Bündelung und Konzentration (clustering) auf der einen, sowie Lückenhaftigkeit bis hin zum völligen Fehlen einschlägiger Quellen (gaps) auf der anderen.

Das gilt sowohl für die Bilderhandschriften wie auch für das sogenannte <ethnohistorische>, also das lateinschriftlich verfasste Quellenmaterial. Ausführlich hat Henry B. NICHOLSON die Quellenlage zu Mesoamerika im Band 15 des <Handbook of Middle American Indians> (NICHOLSON 1975) unter Abstützung auf die detaillierten Erhebungen beschrieben, die in den Bänden 12 - 15 dieser Enzyklopädie insgesamt veröffentlicht wurden und die - jedenfalls, was den Quellenbestand betrifft - noch immer aktuell sind. Dieser Arbeit NICHOLSON'S wurde auch die obige Kurzdarstellung zur räumlichen Verteilung der Quellen entlehnt (NICHOLSON 1975: 489-490).

So können nur dort, wo wirklich verlässliche Quellen mit konkreten Aussagen verfügbar sind, aus diesen die Morpheme, aus denen die religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas im einzelnen gebildet sind, herausgefiltert und diese dann dort, wo die Quellen lückenhaft und ungenau sind oder nur als Fragmente existieren, bei der

Rekonstruktion von Riten und Ritualen in <Füller>- oder <Brückenfunktion> eingesetzt werden.

Entscheidend bei dieser Vorgehensweise ist der Bezug auf bekannte, ebenfalls aus <polytheistischer Mentalität> (BRELICH 1960: 132) erwachsene <Morpheme> und <morphologische Verknüpfungen> (BRELICH 1960: 129; Rüpke 2007: 99-102) innerhalb des übergreifenden Rahmens, den CASO, KIRCHHOFF und NICHOLSON zusammenfassend mit <unidad religiosa Mesoamericana> bezeichnet haben. In Anbetracht dieser Lage galt es, aus der Not eine Tugend zu machen und sich dabei der besonderen Beschaffenheit zweier <Bündelungskomplexe> im Quellenbestand zu Mesoamerika zu bedienen.

Das ist einmal das ansehnliche Corpus lateinschriftlicher Quellenwerke und vorspanischer Bilderhandschriften, in denen - trotz aller auch hier feststellbaren <Lückenhaftigkeit> (ZIMMERMANN 1974: 218) - die Götter und Göttinnen in der Darstellungsweise des zentralmexikanischen Hochlandes sowie die ihnen zugeordneten Kulthandlungen auf breiter Basis dokumentiert sind (NICHOLSON 1971a: 223-225, 1975). Ausführliche und detaillierte Kommentare zum Inhalt der wichtigsten Bilderhandschriften religiös-geistigen Inhaltes hat vor geraumer Zeit bereits SELER in den Jahren 1900, 1902 und 1904-06 vorgelegt. Auch die wichtigsten lateinschriftlichen, in Nahuatl abgefassten Quellenwerke aus Zentralmexiko sind nach dem Tode SELERS, sei es unter Nutzung seines Nachlasses oder in Fortsetzung seiner editorischen Bemühungen, in textwissenschaftlich zuverlässiger, zum Teil mustergültiger Form editiert, veröffentlicht worden.

Einen weiteren, umfassenden Fundus an Informationen zu den Göttern und Riten Mesoamerikas liefern die Mayainschriften. ZIMMERMANN (1956: Vorwort) hat ihre Inhalte «als eine durch ihre Ursprünglichkeit besonders wertvolle Quelle» bezeichnet. Die Erkenntnis, dass es sich bei den Mayahieroglyphen um eine logographisch-syllabische Schrift handelt, der weitere Umstand, dass für einen ansehnlichen Teil des hieroglyphischen Formeninventars inzwischen diskussionswürdige, zum Teil plausible Entzifferungsvorschläge in Form von Lautwerten vorliegen, sowie schließlich die Publikation eines umfangreichen Sortiments hieroglyphischer Texte und sie begleitender bildlicher Darstellungen im <Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions> (CMHI) ermöglichen grundsätzlich auch den Zugang zu den hieroglyphischen Mayatexten religiös-geistigen Inhaltes. Die originalgetreuen, verzerrungsfreien Reproduktionen, die Justin KERR von dem umfangreichen - wenngleich nahezu vollständig aus Grabplünderungen stammenden - Bestand an bemalten und beschrifteten Keramiken angefertigt hat, ergänzen das CHMI und andere, weniger ambitiös angelegte Publikationen von Mayainschriften gerade auf dem Gebiet des Religiös-Geistigen auf wirkungsvolle Weise (KERR 1989-2002, 6 Bände). Jedoch unterliegen weder die «Nomenklatur und Verschlüsselung der Zeichen», noch die «Katalogisierung des Zeichenbestandes», noch auch die «Evaluierung der vorgeschlagenen Entzifferungsergebnisse» objektiven, systematisch erarbeiteten und ebenso systematisch anwendbaren Regeln (RIESE 2006a).

Daher ist bei der beabsichtigten Verwendung entzifferter, transkribierter, übersetzter und interpretierter hieroglyphischer Mayatexte größte Vorsicht und höchste Zurückhaltung geboten. Dieses gilt umso mehr, als sich der geschilderte Prozess nicht an einem quellengestützt rekonstruierten kulturellen Gefüge orientiert, in dem sich das Denken und Handeln der als <Maya> bezeichneten Amerindier mit ihren noch stets <paläoindianisch> geprägten Denk- und Handlungsrouninen und ihrer <polytheistisch geprägten Mentalität> (BONNICHSEN and LEPPER 2005; BRELICH 1960: 132) durchaus abgespielt haben könnte, sondern sich der Vorstellungen, Begriffe und Wertmaßstäbe unserer heutigen <zielvermindernden westlichen Kultur als eines kognitiven Systems> bedient (MÜHLMANN 1996: 123, 140-142).

Anhand der eklatanten, bisweilen absurden Widersprüche zwischen den materiellen und immateriellen Erzeugnissen autochthoner, d.h. polytheistisch geprägter Mentalität, wie sie in den Quellen dokumentiert ist, auf der einen und deren neuzeitlich-westlicher, mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit präsentierten Darstellung als angeblich authentischer Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur auf der anderen Seite, lassen sich kognitive Fehlleistungen wie beispielsweise das <Aztekische Imperium> und das <Großreich von Teotihuacan> auf der Makroebene, sowie die <Visionschlangen> und die <Heldenzwillinge> auf der Mikroebene mesoamerikanischer Kultur und Religion jedoch verhältnismäßig leicht identifizieren. Die hier angesprochenen Beispiele für okzidentale Fehlkonstruktionen auf mesoamerikanischem Kulturboden - und dazu weitere - werden im Folgenden jeweils kontextbezogen noch einmal aufgegriffen und besprochen werden. Im Interesse ernsthaft betriebener Mesoamerikaforschung sollten sie - soviel lässt sich jedoch bereits an dieser Stelle sagen - möglichst bald <aus dem Verkehr gezogen> werden.

Darüber hinaus zeigt sich beim Vergleich der morphologischen Bestandteile eines in den Quellen des zentralmexikanischen Hochlandes ausführlich geschilderten, lateinschriftlich fixierten Rituals mit Text und Bild eines Mayamonumentes gleicher ritueller Thematik sehr bald, was in dem kolonialzeitlichen Dokument autochthone kultische Tradition und was humanistisch inspirierte und/oder apostolisch intendierte Interpretation des betreffenden spanisch-katholischen Autors ist.

Die methodische Solidität solcher Vorgehensweise ist in dem Umstand begründet, dass in dem Moment, da kulturelle Ausdrucksformen religiösen Inhaltes mit religionswissenschaftlichen Methoden untersucht werden, die üblichen historisch wirksamen Faktoren <Zeit> und <Raum> die vertrauten Größenordnungen regelmäßig transzendieren. Der Ursprung dieser Transzendenz liegt in zwei konstitutiven Merkmalen der <Kultempfänger> theistischer Religionen begründet: <Unsterblichkeit> und <Omni-präsenz>. Kommt dann noch ein in die Zukunft weisender <Stiftungsauftrag> für die Durchführung einer bevorzugten rituellen Handlung hinzu, wird diese <zeitlos> und entzieht sich damit jedem zukünftigen Versuch substantieller Veränderung im formalen und/oder inhaltlichen Sinne.

Das Ritual bleibt, wie es ist, es funktioniert <für immer und ewig> und das überall dort, wo der entsprechende <kultische Bedarf> für seine Anwendung und/oder Inszenierung vorliegt. Quellenmäßig belegte Beispiele für den praktizierten <Ewigkeitscharakter> eines Rituals sind <das Vaterunser>, Stifter: JESUS von NAZARETH (MATTHÄUS 6, 5-15; LUKAS 11, 1-4)³⁾ und das Prognoseritual von 260 Tagen, Stifter: QUETZALCOATL von TOLLAN (FlorCod - Introductory Volume: 61; Book 7: Illustrations, Beitext zum sogenannten <Calendar Wheel>).⁴⁾

Die römische Religion, der Jahwismus und der Islam liefern weitere signifikante Beispiele für derart permanente, sozusagen <in Beton gegossene>, auf unbeschränkte Gültigkeit und Dauer hin angelegte Riten, Rituale und andere religiöse Ausdrucksformen. Als solche stehen sie nach GLADIGOW «symbolhaft für die unbezweifelbaren, kollektiv verbindlichen und autoritativ vorgegebenen Prinzipien eines religiösen Deutungssystems» (GLADIGOW 2005: 35). Konkretisiert und auf den Polytheismus mesoamerikanischer Prägung bezogen, sind diese <Prinzipien> nichts anderes als die <Unsterblichkeit> und die <Omnipräsenz> der Göttinnen und Götter, Eigenschaften die daher auch zu den bestimmenden Faktoren ihrer Handlungsprofile gehören. <Unsterblichkeit> tritt nach den Quellenaussagen besonders deutlich im Handlungsprofil des QUETZALCOATL, <Omnipräsenz> in dem des TEZCATL IPOCA hervor.

Unter Berücksichtigung dieser, in der Religionswissenschaft wohlbekannten <Ewigkeitsperspektive> (LANG 1998b: 448-449) lassen sich trotz ihrer zeitlichen Distanz von rund 800 Jahren Riten und Rituale, die in der Spät- (Kontakt-) Zeit Mesoamerikas im zentralen Hochland praktiziert wurden, und solche, die in gleicher oder ähnlicher Form auf Mayamonumenten des 7. und 8. Jahrh. bildlich dargestellt und/oder im Text zum Ausdruck gebracht werden, komparatistisch legitim, d.h. mit dem Ziel der Erkenntnisgewinnung unmittelbar zueinander in Beziehung setzen und dabei die geschilderten Vorteile beider Quellengruppen, die Fülle und Vielfalt der zentralmexikanischen Quellen (NICHOLSON 1971a: 223-225) und die Unverfälschtheit und <Ursprünglichkeit> der hieroglyphischen Inschriften und bildlichen Darstellungen des Mayaraumes (ZIMMERMANN 1956: Vorwort) praktisch nutzen (vergleiche KREMER 2007).

Mit <komparatistisch> bezeichne ich hier eine methodische Vorgehensweise, die sich ausschließlich auf der Ebene der Morpheme und ihrer Verknüpfungen abspielt. Es handelt sich um einen anhand von sakralen Objekten und Kulthandlungen, zwischen den verschiedenen Subarealen Mesoamerikas angestellten sach- und handlungszentrierten Vergleich. Als Beispiel für ein sakrales Objekt sei die <Lorbeerblattspitze> <paläo-indianischer> Genese aus Flint und Obsidian, wie sie im Ritual der Schlachtung von Artgenossen verwendet wurde, als Beispiel für einen Ritus die mit <Mikrolithen> aus demselben Material vollzogene Perforation von Zunge, Ohrläppchen, Penis und anderen Körperteilen erwähnt. Ein Vergleich dieser Art trägt also eher den Charakter eines auf Vergleich beruhenden <Messvorgangs>, wie er auch in anderen Wissenschaftszweigen und Disziplinen in gleicher oder ähnlicher Weise praktiziert wird (WACH 1924: 179-180).

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit dient Komparatistik also dem Ziel, die <dynamische Morphologie> des <mesoamerikanischen Polytheismus> im Sinne BRELICH'S, was ihre Substanz und Funktion und im Sinne CASO'S, was ihre Bedeutung als greifbare Manifestation der <unidad religiosa mesoamericana> betrifft, zu erheben und zu dokumentieren (BRELICH 1960: 129-130; CASO 1971b). Es geht nicht darum, hypothetische <Parallelen in der Geschichte der Religionen> (WACH 1924: 180-181) nachträglich mit zweckdienlichen Argumenten zu unterfüttern, wie das beispielsweise León-Portilla in seiner <Reflexión sobre el Sacrificio Humano> jüngst getan hat (LEÓN-PORTILLA 2003).

Voraussetzung dabei ist allerdings, dass einmal der rituelle Charakter der hieroglyphischen Mayatexte und sie begleitenden Ikonographie sowohl im Einzelfalle wie auch insgesamt als solcher erkannt und verifiziert wurde, dass zweitens die in ihnen jeweils angesprochenen morphologischen Komponenten (Kultobjekte und Kulthandlungen) nach Beschaffenheit und Funktion positiv identifiziert wurden (NICHOLSON 1971a: 224-225) und dass drittens das einheitliche polytheistische Gefüge mesoamerikanischer Religiosität, die <unidad religiosa mesoamericana> (CASO 1971b, KIRCHHOFF 1971), oberhalb der höchst differenzierten und diversifizierten Morphologie des Polytheismus mesoamerikanischer Prägung als <tertium comparationis> zur Erkenntnisgewinnung in Ansatz gebracht wird. Keine dieser drei kognitiven Basisroutinen ist der Fachsparte <Maya> oder einem anderen Fachkomplex innerhalb der Mesoamerikaforschung bisher geläufig.

8. Einschränkungen und Auslassungen

Im Ergebnis können daher auch mit der vorliegenden Arbeit erst nur <Halterungen> und <Verankerungen> angeboten, <Orientierungslinien> und <Perspektiven> aufgezeigt werden. Diese sind dazu gedacht, einem neuen, bisher nicht verfolgten Forschungsansatz auf die Kultur Mesoamerikas Substanz zu verleihen, ihm eine epistemisch solide und vertrauenswürdige Basis zu verschaffen und ihm konkrete <Aufhänger> für weitere Forschungsvorhaben einzusetzen. Wenngleich die Ergebnisse meiner religionswissenschaftlichen <Denkbemühungen> (KÖRBER 1988: 205) zu Mesoamerika auch stets auf Quellenaussagen beruhen und diese überdies kritisch untersucht und systematisch geordnet präsentiert werden, so haben sie dennoch - ganz im Sinne der einschlägigen Forschung (WACH 1924: 173; KÖRBER 1988: 202, 205) - keineswegs normativen oder gar dogmatischen, sondern allenfalls wegweisenden Charakter.

Eine Reihe neu gewonnener Erkenntnisse betreffen die Identifizierung wichtiger mesoamerikanischer Götter und Göttinnen im Mayaraum. Als Grundlage dienten mir hier die Analyse ihrer <Handlungsprofile>, sowie die ihrer Manifestationen als <aktiv handelnder Subjekte> (GLADIGOW 2005: 127-128). Weitere Untersuchungen, die methodisch derselben Linie folgen müssten, bieten sich an.

Sie betreffen vor allem diejenigen Götter und Göttinnen, die in Gestalt von Zahlen und Zeiten auftreten können. Jedoch muss eine Arbeit mit diesem Ziel wegen der Beschränkung des vorliegenden Textes auf den verhältnismäßig engen, im Nachhinein auch nicht mehr veränderbaren Rahmen einer Dissertation zunächst ausgespart und einer späteren Behandlung vorbehalten bleiben. Dasselbe gilt für eine ganze Reihe ritueller Handlungen, die konstitutive <Bauteile> der religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur sind.

Zu diesen gehören, um nur einige der wichtigsten zu nennen: die kulturell prägende, Raum und Zeit übergreifende, gesellschaftlich fundamentierende und stabilisierende Rolle der einstigen <Kultmetropolen> TOLLAN, mit TEOTIHUACAN als tonangebendem Kultensemble, TOLLAN CHOLLOLAN, CHICH'EN ITZA', COZUMEL, MAYAPAN und MANI, das Ritual des Differenzausgleiches zwischen dem tropischen Jahr und dem ganztägigen Kalenderjahr, die Rolle von Mythen in der rituellen Syntax von Kulthandlungen, sowie die Ziele und Anlässe von Kriegshandlungen. Wichtig ist auch die eindeutige, religionswissenschaftlich gesicherte Klärung des Inhaltes der Mayabegriffe <WAAY> und <K'AWIL> und die Definition der Funktion, die sie bei der Bezeichnung von Göttern und Menschen im jeweiligen Kontext hatten. Diese und eine Reihe weiterer, rein akademisch-prozedural bedingter <Auslassungen> habe ich in ihren essentiellen Bestandteilen und mit den wichtigsten Leitlinien für die noch ausstehende weitere Bearbeitung am Schluss der Arbeit zusammengestellt.

9. Aufbau und Gliederung

Die Arbeit ist in sechs Abschnitte gegliedert. Jeder dieser Abschnitte von A bis F stellt einen in sich geschlossenen Analysekomplex zu einem religionswissenschaftlich bedeutsamen Verbund von Vorstellungen und Verhaltensweisen dar, die - auf die religiös-geistigen Ausdrucksformen Mesoamerikas angewendet - deren Bestand, Komposition, Funktion und kulturelle Bedeutung erkennbar und verstehbar machen sollen. Jeder Analysekomplex hat seine eigene, im Thema ausgewiesene Zielsetzung. Diese Zielsetzungen folgen insgesamt einer sequentiell-komplementären und damit didaktischen <Logik>, sodass sich am Ende ein zusammenhängendes, schlüssiges, wenn auch noch keineswegs vollständiges Bild von den religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas als der neotropischen Variante der Religionsform des Polytheismus ergibt. Für diese Variante haben CASO und KIRCHHOFF mit Unterstützung durch NICHOLSON 1968 die schon erwähnte Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana> erarbeitet und geprägt (CASO 1971b; KIRCHHOFF 1971; NICHOLSON 1971a).

Die hier gewählte <poststrukturalistische Gliederung> nach <selbsttragenden diskursiven Einheiten> berücksichtigt in besonderer Weise die polytheistische Vielfalt, inhaltliche Differenziertheit und regionale Diversifiziertheit mesoamerikanischer Religiosität.

Sie erlaubt es auch, spätere Ergänzungen und weitere zusätzliche Erkenntnisse - in welcher Größenordnung und welchen Inhaltes auch immer - in das Gesamtgefüge einzubringen, ohne dass dabei irgendwelche Strukturen aufgebrochen oder aber ganz oder teilweise durch neue ersetzt werden müssen. Der Nachteil dieses Gefüges liegt darin, dass es zum Erhalt der thematischen Autarkie der einzelnen Abschnitte der Wiederholung gewisser Grundaussagen bedarf. Diese sind jedoch in ihrer Formulierung dem jeweils untersuchten Gegenstand angepasst und fügen sich so widerspruchlos in den entsprechenden Diskurs ein.

10. Didaktische Gesichtspunkte

Einer von KÖRBER formulierten didaktischen Maxime folgend habe ich es zu einem besonderen Anliegen der vorliegenden Arbeit gemacht, dass die in ihr vorgelegten Forschungsergebnisse

«stets in zweierlei Hinsicht transparent und überprüfbar bleiben, erstens hinsichtlich der logischen Korrektheit ihres Argumentierens und Urteilens, was die rationale Überprüfbarkeit ihrer Ergebnisse einschließt, zweitens hinsichtlich der Quellenbasis, was die empirische Überprüfbarkeit derselben gewährleistet» (KÖRBER 1988: 203).

Das wiederum hat zur Voraussetzung, dass Wissenschaftler und Studierende beider Disziplinen, Religionswissenschaftler und Mesoamerikanisten (Ethnologen, Archäologen, Textwissenschaftler, Ethnohistoriker), in der Lage sein müssen, den Text ohne Verständnisschwierigkeiten zu lesen und seinen Inhalt, ohne Missverständnissen zu erliegen, zu verstehen und auszuwerten. Religionswissenschaftler müssen darauf bauen können, dass die hier für den mesoamerikanischen Polytheismus ermittelte Morphologie empirisch gesichert ist, das heißt, ausschließlich auf Quellenmaterial beruht. Mesoamerikanisten müssen sich darauf verlassen können, dass die hier eingebrachten Erkenntnisse und Methoden der Religionswissenschaft dem aktuellen Forschungsstand entsprechen (KÖRBER 1988: 201-203; GLADIGOW 2005: 34-50; RÜPKE 2007: 25-32).

Eine Zusicherung dieser Art entbindet freilich nicht von dem grundsätzlichen epistemischen Erfordernis, jedes der hier präsentierten Morpheme und jede einzelne nachvollzogene oder rekonstruierte rituell-syntaktische Verknüpfung textwissenschaftlich auf formale Richtigkeit und inhaltlich daraufhin zu überprüfen, ob sie erstens frei von der proselytisch intendierten Semantik spanisch-katholischer Paraphrasen der kolonialzeitlichen Wörterbücher sind und ob sich zweitens trotz aller Aufmerksamkeit in den Argumentationsketten nicht doch irgendwo humanistisch und/oder apostolisch geprägte Neologismen eingeschlichen haben.

Sodann ist zu überprüfen, ob im Diskurs die Grundregel religionswissenschaftlichen Arbeitens, die der «umfassenden formalen Toleranz» gegenüber dem untersuchten religiösen Forschungsgegenstand durchgehend und ohne Einschränkung eingehalten wurde (KÖRBER 1988: 207).

11. Quellen und Fachliteratur

Quellenzitate haben in der vorliegenden Arbeit den Charakter von empirischen Beweisstücken. Sie sind nicht als Ersatz für eigene argumentative Gedankenarbeit aufzufassen und werden daher auch stets in der Orthographie des Originals und in einem ausführlichen, ihr Verständnis ermöglichenden bzw. erleichternden Kontext vorgestellt. Ausführliche Zitate aus wissenschaftlich wenig bekannten, und zum Teil nur schwer zugänglichen Veröffentlichungen, dienen dem Ziel, die Nachprüfbarkeit der im Diskurs vorgetragenen Argumente und Ergebnisse rasch und ohne unangemessen hohen Aufwand zu ermöglichen. Grundlage ist und bleibt jedoch der Text des Originals.

Die gleichrangige und gleichwertige Verarbeitung von Quellenmaterial und Aussagen wissenschaftlicher Abhandlungen auf demselben argumentativen Niveau hat PREM bereits vor Jahren als Zirkelschluss (englisch: circular reasoning) identifiziert und sie damit als epistemisch untaugliche Verfahrensweise entlarvt (PREM 1996: 216). Eine vergleichbare Position bezieht auch RÜPKE, was die Gewinnung von religionswissenschaftlichen Erkenntnissen zur römischen Kultur aus Quellen unterschiedlicher Genese betrifft, auch wenn die sachliche Grundlage der Argumente bei ihm eine andere ist (RÜPKE 2001: 49).

Solcherart durch konglomerierende <Klebertechnik> (englisch: pasting) entstandenen Erkenntnissen fehlt - auf die vorliegende Untersuchung bezogen - die konkrete, praktisch umsetzbare, für die Weiterverarbeitung taugliche Substanz. In der einschlägigen Fachliteratur zu Mesoamerika sind <diskursive Techniken> dieser und anderer Art jedoch regelmäßig anzutreffen. Hier sind sie zugleich Ausdruck und Produkt einer von MÜHLMANN so bezeichneten <rhetorischen Findekunst> (lateinisch: inventio),

«einer Technik, die lehrt, wie man in Gedanken die „topoi“ im Gedächtnis, die Orte, an denen sich regelartige Meinungen befinden, zu durchlaufen hat, um mögliche Gründe für ein Urteil zu finden. Anders als beim Beweis, dürfen dabei auch mehrere Gründe gleichzeitig herangezogen werden, um eine Streuung von Argumenten zu erzeugen, die rhetorisch sehr erfolgreich sein kann, weil Menschen die Verhältnisse auf verschiedene Weise sehen» (MÜHLMANN 1996: 86).

Auch wenn die derzeit in Umlauf befindlichen <Erkenntnisse> der Mesoamerikaforschung, insbesondere was den Mayaraum betrifft, vorwiegend auf <rhetorischen Argumentationsroutinen> der geschilderten Art beruhen und damit für die eigene Gedankenführung unbrauchbar sind - Beispiele werden in den nachfolgenden Abschnitten noch im einzelnen

dargestellt und erörtert - so bedeutet das freilich dennoch, dass sie dort, wo sie wichtige Aspekte der vorliegenden Arbeit berühren, im Detail zu untersuchen, kritisch zu kommentieren und eindeutig - wenngleich emotionsfrei - zu bewerten sind.

Solche Untersuchungen dienen dem Ziel, epistemisch fragwürdige Glieder in bestimmten, ganz oder teilweise rhetorisch angelegten <Argumentationsketten> als solche kenntlich zu machen, sie im Interesse einer soliden, quellengestützten und damit ernst zu nehmenden Mesoamerikaforschung für die Zukunft auszusondern und damit Platz für neue, empirisch aufgezone Forschungsprojekte und ebenso erarbeitete Forschungsergebnisse zu machen. Allerdings wird ein solcher <Bereinigungsprozeß> einiger Zeit bedürfen, bis er wirklich greifbare Ergebnisse zeitigt; denn insbesondere die Mayaforscher scheinen derzeit - nachdem die jahrzehntelangen vergeblichen Bemühungen um die Entzifferung der Hieroglyphenschrift gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts schließlich und endlich doch erste Erträge abwarfen - von einem regelrechten <Entzifferungswahn> befallen worden zu sein. Das gilt insbesondere für den angelsächsischen Sprachraum.

In der Bilanz zu seiner Rezension dreier neu veröffentlichter Mayahieroglyphenkataloge merkt RIESE zu dieser Entwicklung an:

«Es ist nämlich die forschungsgeschichtliche Situation eingetreten, die Thomas Kuhn (1968) als die Verteidigung eines erfolgreichen Paradigmas charakterisieren würde, in der die meisten Forscher, um am Erfolg und Prestige des Paradigmas teilzuhaben, dieses relativ kritiklos übernehmen und auftretende Probleme durch Flickschusterei oder Schönreden zu beheben bzw. zu verschleiern suchen. Der Rezensent hat Zweifel, ob alles, was als konsensual in diesen Katalogen und oft noch weitergehend im neueren Fachschrifttum vorgetragen wird, einer unabhängigen kritischen Prüfung standhält» (Riese 2006: 244).

So ist die zukunftsorientierte Erwartung ZIMMERMANNNS, «dass mit fortschreitender Entzifferung der Mayaschrift eine durch ihre Ursprünglichkeit besonders wertvolle Quelle erschlossen werde» (ZIMMERMANN 1956: Vorwort, erster Absatz) bis heute insgesamt unerfüllt geblieben.

Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit kommen daher die hieroglyphischen Mayatexte in der <entzifferten> Form und medialen Aufbereitung, wie sie derzeit der Forschung zur Verfügung stehen, aus den von RIESE dargelegten Gründen nicht infrage. Sie scheiden aber auch deswegen aus, weil alle Entzifferungen, Lesungen, Deutungen und Interpretationen, mal mehr, mal weniger deutlich erkennbar, innerhalb des kognitiven Rahmens einer <auf der Ebene der Wertungen zielvermindernden westlichen Kultur> gemacht wurden und noch immer gemacht werden (MÜHLMANN 1996: 140-141). Sie haben daher - im indigenen mesoamerikanischen Sinne verstanden - keinen oder doch nur geringen Aussagewert.

Allenfalls können hieroglyphische Lesungen und Deutungen fallweise, und auch das immer erst nach erneuter Analyse der Text- und Bildaussagen unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten, zur Gewinnung genauerer Kenntnis von den <Handlungsprofilen> der aus dem Pantheon Zentralmexikos bekannten mesoamerikanischen Götter und Göttinnen und zur Abrundung und Verfeinerung unserer Kenntnis von den ihnen hier zugeordneten Riten und Ritualen für einen morphologisch angesetzten Vergleich herangezogen werden.

Ein gravierendes Hindernis, das dem Forschungsansatz der vorliegenden Arbeit im Wege entgegensteht, stellt diese Situation freilich nicht dar. Diese Feststellung versteht sich einmal vor dem Hintergrund der Einheitlichkeit der <religiös-geistigen> Ausdrucksformen Mesoamerikas, der als Polytheismus erkannten <unidad religiosa mesoamericana> (CASO 1971b; KIRCHHOFF 1971; NICHOLSON 1971a), und sodann als Quintessenz aus der Quellenlage zu diesen Ausdrucksformen, wie sie nun einmal so und nicht anders ist. Diese beschreibt NICHOLSON wie folgt:

«The area which yields by far the most data is Central Mexico, the extensive, largely highland area centered on the Basin of Mexico. // Because of the abundance of source material from this area, the religious-ritual system of Contact Central Mexico will always be the touchstone for our knowledge of the religious aspect of all Mesoamerican civilization.^{*)} As thorough a knowledge of this system as is possible to obtain, therefore, would appear to be a prime task of Mesoamericanist scholarship. Much has been accomplished by leading students in the past and present century, but much remains to be done» (Nicholson 1971a: 223). ^{*)} Unterstreichung von mir

Bei aller Gültigkeit, die diese Feststellungen NICHOLSON'S nach wie vor haben, ist aus Sicht des religionswissenschaftlich Forschenden im Zuge der nicht zu umgehenden Quellenbewertung zusätzlich zu berücksichtigen, dass alle schriftlichen Quellen - und das sind, trotz aller Erfolge, die SELER bei dem Bemühen erzielt hat, an den Göttern, Riten und Ritualen gewidmeten Inhalt der vorspanischen Bilderhandschriften heranzukommen, ausnahmslos lateinschriftliche Quellen - nachträgliche, nach der Eroberung, nach der Entmachtung der Götter und der Vernichtung ihrer Kultbilder, nach der Zerstörung ihrer Tempel und nach der erzwungenen Aufgabe des Dienstes an ihnen vorgenommene Verschriftungen vormals memorierter und mündlich tradierten Informationen sind.

Dieser Vorgang der Memorierung und Tradierung musste, wenn er <geistig-religiöse>, das heißt, nahezu ausnahmslos <kultische> Informationen <abrufbar machen> und <transportieren> sollte, <normiert>, genauer gesagt <kanonisiert> sein, weil er sonst für das empirisch belegte Grundprinzip allen polytheistischen Kultes, das der <Fehlerlosigkeit der Kulthandlungen> oder <Orthopraxie> (RÜPKE 2001: 86) untauglich gewesen wäre.

In einer schriftlosen Kultur, wie es die Mesoamerikas war, stellt sich ein Höchstmaß an <kanonischer Qualität> für mündlich tradierte, memorierte Informationen, die kultischen, das heißt also immer auch <orthopraktisch> verfolgten Zwecken dienen sollen, auf dem Wege <ritengestützter Repetition> ein. Diese stellt das zur Herstellung <kultischer Kohärenz> in Zentralmexiko ausschließlich praktizierte und nach ASSMANN <funktionell äquivalente> Gegenstück zur <textgestützten Repetition> dar, wie sie anscheinend im Mayaraum üblich war und von der LÓPEZ MEDEL bei der Beschreibung der Rituale berichtet, die die <sacerdotes yucatanos> des Inselheiligtums von COZUMEL - gestützt auf die hieroglyphenschriftlichen Anweisungen ihrer Faltbücher - mit besonderem Erfolg zu inszenieren verstanden (ASSMANN 2007b: 54-55; LopMed I: 331). (Tafel 45)

Das bedeutet, dass die zuverlässigsten Informationen zu den religiös-geistigen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur - trotz aller <Kollateralschäden>, die allein schon das Erlernen und die Anwendung der lateinischen Schrift an den autochthonen Vorstellungen und Begriffen verursachte - solchen Gewährsleuten der bekannten spanischen <Missionsschriftsteller> (NICHOLSON 1971a: 223-225) zu attestieren sind, die den Vorgang der <ritengestützten Repetition> vorspanischer Kulthandlungen in <polytheistisch geprägter Denklage> (BRELIICH 1960: 132) noch selbst praktiziert, an sich selbst erfahren und damit die <Morphologie> (BRELIICH 1960: 129) und die <rituelle Syntax> (RÜPKE 2007: 102-105) dieser Riten und Rituale <kanonisch> zuverlässig in sich aufgenommen und memorisch wirksam <abgespeichert> hatten.

Den neurobiologischen Prozessen nachzugehen, die in <memorischer Abspeicherung> durch <ritengestützte Repetition> zweifellos aktiv sind und deren bemerkenswerte Zuverlässigkeit bewirken (ASSMANN 2007a: 54-55), würde einmal über das kognitive Ziel, das meiner Arbeit gesteckt ist, hinausgehen. Zum anderen sind aber auch die Ergebnisse der einschlägigen biologischen, medizinischen und ethologischen Forschung - insbesondere, was die mit <Gedächtnis> bezeichneten Hirnfunktionen während der verschiedenen Altersstufen betrifft - noch zu widersprüchlich, als dass sie einer religions- und kulturwissenschaftlich ausgerichteten Arbeit wie der vorliegenden, die auf die Gewinnung von Erkenntnissen zur <Morphologie> einer Fremdkultur und ihrer geistig-religiösen Ausdrucksformen abzielt, gültige Argumente liefern oder gar als Grundlage dienen könnten (SINGER 2002: 91-92; MAHNCKE, BRONSTONE, and MERZENICH in <PositScience> n.d. 4-5).

Anmerkungen zu den konzeptionellen, methodischen und arbeitstechnischen Vorbemerkungen

¹⁾ Näheres zur <unidad religiosa mesoamericana> wird im Analysekomplex des Abschnittes C ausgeführt.

²⁾ Mit dem Begriff <paleoindian> (paläoindianisch) werden in der Vorgeschichte U.S.-amerikanischer Prägung lithische Traditionen und Komplexe bezeichnet, die insbesondere im Norden der westlichen Hemisphäre festgestellt wurden und im Zeitraum zwischen 8.892 <Kalenderjahre vor heute> (CAYBP) bis 21.392 <Kalenderjahre vor heute> (CAYBP) anzusetzen sind. Der zwischen diesen Eckdaten liegende Zeitraum unterteilt sich nach ANDERSON in:

Early Archaic	8.892 - 11.243
Late Paleoindian	11.425 - 12.826
Middle Paleoindian	12.982 - 13.497
Clovis Subperiod	13.675 - 14.044
Early Paleoindian	14.342 - 21.392 <Calendar Years before Present> (CAYBP)

Noch früher datierte Funde tragen die Bezeichnung <paleoamerican> (paläoamerikanisch) (DIXON 1999: 152; ANDERSON 2005: 33; BONNICHSEN and LEPPER 2005: 11-17).

³⁾ Zur Methode der Nutzung neutestamentarischer Texte als Quellenmaterial im Rahmen religionshistorischer Untersuchungen sei auf Morton SMITH 1978: 8-20 und 153-164 verwiesen.

⁴⁾ Einem Hinweis von NICHOLSON folgend (NICHOLSON 2001: 31).

Prolegomena zum Studium der Religion Mesoamerikas

Nicht ohne Grund stelle ich hiermit dem Gesamttext der vorliegenden Arbeit eine auf nur wenige kurze Passagen verdichtete Vorstellung von <Mesoamerika> voran, wie sie - bei Ausklammerung <vorwissenschaftlicher Normierungen> mit ethnischem, religiösem, gesellschaftlichem, politischem und akademischem Hintergrund (KÖRBER 1988: 199) - nach den Aussagen der einschlägigen Quellen gewonnen werden kann ¹⁾.

Religionswissenschaftlich aufbereitet, analysiert und artikuliert, weisen diese den genannten Raum (Tafeln 01a&b, 58a&b) als ein <Territorium> aus, in dessen Grenzen sich verschiedene und auch ganz unterschiedliche Gruppen von Menschen mit den Göttern und Göttinnen, denen dieses Territorium <gehörte>, die dieses Territorium auch physisch <bildeten> und <beherrschten>, niedergelassen und auf einen verbindlichen <Koexistenzvertrag> geeinigt hatten. Dieser, in der Fachsprache mit <Kult> bezeichnete Vertrag deckte göttliche wie menschliche <Existenzbedürfnisse> gleichermaßen ab, orientierte sich folglich an <Tatbeständen> und war auf die Lösung von <Sachfragen> abgestellt. Für die <mesoamerikanischen Siedler>, zugleich Feldbauern und Jäger, ging es dabei ausschließlich darum, hier, in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes, das heißt, im Wirkungsbereich einer potenten Gruppierung allgegenwärtiger und stets gefährlicher Götter und Göttinnen, auf die Dauer auskömmlich leben und ihre jeweiligen Existenzperspektiven angemessen verfolgen zu können - jede Gruppe auf ihre Weise und nach ihren eigenen Vorstellungen. ²⁾

1. Kultur und Religion Mesoamerikas nach den Quellen

Sinn und Zweck dieses <Einstieges> ist es einmal, so knapp wie möglich aber auch so deutlich wie nötig und von vorneherein zum Ausdruck zu bringen, dass sich eine Arbeit wie die vorliegende von allem, was bisher zu Mesoamerika und seinen Subarealen geschrieben worden ist, grundlegend unterscheiden muss; denn ein religionswissenschaftlich definierter Forschungsansatz, der - wie hier - der Erschließung der religiös bestimmten Ausdrucksformen einer vergangenen, auf Polytheismus gegründeten, in den Neotropen entstandenen und gewachsenen Kultur gilt, kann sowohl von der Natur dieses Forschungsobjektes, wie aber auch vom epistemischen Prozedere her letztlich nur denselben kulturspezifischen Verhaltensmodi, Zielvorstellungen und Artikulationsweisen folgen, in und nach denen diese Ausdrucksformen ursprünglich konzipiert, realisiert und für den Gebrauch späterer Generationen memoriert und tradiert wurden.

Zum Verständnis dessen, was mit dem Begriff <Religionswissenschaft> im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung gemeint ist, gilt es zunächst, sich die Ergebnisse eines etwa zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts von Italien ausgehenden, <diesseits> aller Theologie, im Bereich säkularer Wissenschaftlichkeit angesiedelten, empirisch unterfütterten Forschungsprogrammes zur <Geschichte von Religionen> (storia delle religioni) vor Augen zu führen (MASSENZIO 2005).

Die Fortsetzung und Weiterführung dieses Programmes hat in der europäisch inspirierten, motivierten und etablierten Religionswissenschaft zu der inzwischen weiter vertieften, empirisch gesicherten Erkenntnis geführt, dass <Religion> - wie andere kulturelle Errungenschaften auch - als ein Produkt menschlicher Vorstellungs- und Schaffenskraft anzusehen ist, das in seiner Genese an einen konkreten, historisch belegbaren Kontext gebunden ist, nicht jedoch auf einer wie immer gearteten suprahumanen Einwirkung auf einzelne Menschen, Bevölkerungsgruppen oder Gesellschaften beruht (BRELIICH 1960: 127; GLADIGOW 2005: 36).

Zum anderen erscheint es geboten, gleich zu Beginn klar und unmissverständlich herauszustellen, dass eine rein oder überwiegend säkularistische Vorstellung von Mesoamerika und seinen Subregionen, die sich im Wesentlichen auf kultur-anthropologisch konstruierte Modelle und die ebenfalls modellfixierte Interpretation archäologischer Funde stützt, die wiederum beide den Perspektiven «Westlicher Kultur mit ihren zielvermindernden Eigenschaften auf der Ebene der Wertungen» verhaftet sind (MÜHLMANN 1996: 141) und das derzeit <in Umlauf> befindliche Bild von Mesoamerika bestimmen, als Ausgangsbasis für die Untersuchung der <religiös-geistigen> Grundlagen mesoamerikanischer Kultur rundweg ungeeignet ist. Nicht nur ist die Verfolgung einer solchen Vorstellung methodisch fragwürdig (KUBLER 1972: 11-13), sie widerspricht auch in eklatanter Weise den Quellen.

Diese «verzeichnen übereinstimmend, dass die Mexikaner bis ins tiefste religiös waren, dass ihr ganzes Leben bis in die letzte Faser von religiösem Leben [Denken und Handeln] durchdrungen war» (ZIMMERMANN 1974: 217). In ganz ähnlicher Form findet sich diese Feststellung ZIMMERMANNNS bereits bei SELER (1927: VII), bei CASO (1936: 55-56) und bei NICHOLSON (1971: 444). Das von Zimmermann angesprochene <alles durchdringende religiöse Leben der Mexikaner> war jedoch nicht regional, auf das zentralmexikanische Hochland beschränkt. Es war einst in einem sehr viel größeren geographischen Raum wirksam und stellt sich hier als die <Normalform> amerindischer Religiosität dar, auf die zuerst CORTÉS und seine Truppe stießen, als sie 1519 auf der Fahrt von der Karibikinsel Cozumel zum heutigen Veracruz mehrmals und an verschiedenen Stellen das amerikanische Festland betraten (CORTÉS 1963: 23-25).

In der Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana>, die CASO, KIRCHHOFF und NICHOLSON auf dreifach unterschiedliche Weise aus dem Quellenmaterial gewonnen hatten und dann im Jahre 1968 gemeinsam der Öffentlichkeit vorstellten, haben diese Zusammenhänge greifbare wissenschaftliche Form angenommen (CASO 1971b, KIRCHHOFF 1971; NICHOLSON 1971a). Als erster hat freilich Fray Bartolomé de LAS CASAS die Gleichartigkeit des indigenen religiösen Kultes im Raum zwischen Nicaragua und Honduras im Süden und dem <Südwesten> und <Südosten> der heutigen USA im Norden erkannt. In seiner APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA von 1559 schreibt LAS CASAS:

Toda esta tierra, con la de la que propiamente se dice la Nueva España debía tener una religión y una manera de dioses^{*)}, poco más o menos.... (LAS CASAS 1967: LIB. III, CAP. CXXIV).

*) Unterstreichungen von mir

Die Ergebnisse der Forschungen CASO'S, KIRCHHOFFS und NICHOLSON'S zur <unidad religiosa mesoamericana> haben diese, schon verhältnismäßig früh nach der Entdeckung, Eroberung und Gründung des nachmalig mit <Neuspanien>, heute mit <Mesoamerika> bezeichneten Raumes gewonnene und daher besonders wertvolle Erkenntnis LAS CASAS' auf eindrucksvolle Weise bestätigt. Näheres zu den <Kenngrößen>, auf die LAS CASAS seine Feststellungen gründet, sowie zur Methode, mit der er diese operationalisiert und aus den Ergebnissen dann seine Schlüsse zieht, wird im Abschnitt C noch im Einzelnen ausgeführt werden.

An diesem Punkt, d.h. bei der Analyse und Auswertung des Quellenmaterials zu den religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur, setzt die Aufgabe der <systematischen Religionswissenschaft> mit ihren methodischen <Werkzeugen> philologischer und komparatistischer Anwendung ein (WACH 1924: 165-192; RÜPKE 2007: 17-32). Deren Ergebnis ist im Falle der vorliegenden Untersuchung eine <induktiv> erarbeitete, <empirisch> gesicherte Vorstellung von den religiös-geistigen Ausdrucksformen Mesoamerikas (WACH 1924: 186; RÜPKE 2007: 22) in ihrer spezifischen <kulturellen Bedingtheit> (WACH 1924: 174; SABBATUCCI 1988: 54-56).

Nach dieser <Positionsbestimmung> erscheint es sinnvoll, den Gegenstand eines derart ungewohnten und in Teilen sicherlich nicht immer einfach nachvollziehbaren Forschungsvorhabens - wie es ansatzweise zuletzt von Eduard SELER verfolgt wurde - mit seinen kennzeichnenden Merkmalen und unter Verwendung der eingeführten kultur- und religionswissenschaftlichen Begriffe und Vorstellungen einleitend kurz beschreiben.

2. Mesoamerika als religionswissenschaftlich gewonnene Vorstellung

Charakteristisch für die erst vor knapp 500 Jahren untergegangene neotropische Kultur Mesoamerikas ist der Umstand, dass Führungsverantwortung und Gewaltmonopol in den auf ihrem Boden gewachsenen amerindischen Gesellschaften von vorne herein und von je her bei den Göttern lagen. Diese hatten teils im Inneren, teils in der näheren Umgebung der Gemeinwesen - sei es in Form tragbarer Bündel, stationärer Kultbilder oder als markante Ausprägungen der Topographie - sichtbare, unverrückbare Positionen inne, an denen sie sich als die Herren über Unterwelt, Himmel und Erde samt der auf dieser lebenden Menschen präsentierten und als Kultempfänger zur Entgegennahme der ihnen zgedachten Riten und Rituale bereithielten.

Daneben organisierten die Götter aber auch die Wanderungen (Migrationen) und begleiteten sie in Gestalt von Figuren und/oder Bündeln. Sie bestimmten die Marschrouten, verfügten Marschunterbrechungen und definierten die Marschziele.

Die primär auf Gefangene und Beute Machen abzielenden <Kriege> lenkten und steuerten sie in ähnlicher Weise. Sie wirkten bei den Gefechtsvorbereitungen mit, wenn es darum ging, die Angriffsziele festzulegen. Auf dem Marsch befanden sie sich bei den Aufklärungskräften, griffen später dann aber auch aktiv in das Kampfgeschehen ein. Hierzu nahmen sie eine zumeist erhöhte Position im Zentrum der Gefechtsformation ein, aus der sie die Kampfhandlungen überschauen und deren Verlauf lenken konnten.

Ihre alles beherrschende Kraft manifestierte sich vornehmlich in grundsätzlich weder absehbaren noch abweisbaren, in aller Regel jedoch schädlichen, bisweilen sogar vernichtenden Eingriffen in die Existenz und die Existenzgrundlagen der Menschen, die sich in ihrem Macht- und Wirkungsbereich niedergelassen hatten. Unter solchen Voraussetzungen entstanden Rahmenbedingungen für menschliches Planen und Handeln, in denen Unbeständigkeit und Wechselhaftigkeit im Wollen, sowie Gewalttätigkeit und Rücksichtslosigkeit im Wirken der Götter die bestimmenden Faktoren waren.

Aufgabe einer besonders geschulten Kategorie religiöser Funktionsträger war es, in einem alle Lebensbereiche umfassenden, auf jeden einzelnen Tag und die an ihm aktiven Götter abgestimmten, ohne Unterlass praktizierten Divinationsritual, die Ereignisse, die sich anschickten, unter Bedingungen solcher Art Gestalt anzunehmen und Realität zu werden, rechtzeitig im Vorhinein zu erkennen, sodass man - sei es als Einzelperson, Gruppe oder Gemeinwesen - die Götter durch Akte von Selbstkasteiung und Selbsterniedrigung sowie die Entäußerung materieller Werte von ihnen auf Schaden, Unheil und Vernichtung zielenden Absichten abbringen oder sich, so gut es ging, vor ihnen schützen konnte.

Daneben konnte die Macht der Götter von Kultfunktionären einer anderen Spezialisierung aber auch zur Unterstützung der Gemeinwesen mobilisiert werden, dann nämlich, wenn es galt, existenzbedrohende Gefahren von diesen abzuwenden, anscheinend unüberwindliche Schwierigkeiten in der Auseinandersetzung mit gattungsgleichen und nichtgattungsgleichen Feinden zu meistern oder mit großem, nicht kalkulierbarem Risiko behaftete Unternehmungen zum Erfolg zu führen. Hierzu mussten die maßgeblichen Funktionsträger im Einzelnen ebenso wie die Gemeinschaft als Ganze bei den Göttern über die entsprechenden Verdienste verfügen. Diese galt es daher über die rituelle Entäußerung von Sachwerten, das heißt <Gaben>, insbesondere <Essensgaben>, die regelmäßig mit diesen verbundene Schlachtung (sogenannte <Opferung>) von Tieren und Artgenossen, sowie durch Selbstkasteiungen der verschiedensten Art, die nach den strikt reglementierten Vorgaben kanonisch fixierter Riten zu vollziehen waren, vorsorglich und in ausreichendem Umfang zu erwerben.

Einmal erlangt, fand das Wohlwollen der Götter gegenüber Gemeinwesen seinen sichtbaren Ausdruck in wohl dosierten, zeitlich dem Vegetationszyklus der Feldfrüchte, vor allem dem des Mais, angepassten Niederschlägen und - in deren Gefolge - der Menge und Fülle verfügbarer Nahrungsmittel. Bei den Führern und Funktionsträgern manifestierte es sich in hohem sozialem Stand und Erfolg im Kampf, sowie in der

Verfügung über Gefangene und Prestigeobjekte wie Schmuckfedern, Jade, Kakao, Türkise und Gegenstände aus Edelmetall.

Ein nicht geringer Teil dieser <Reichtümer> floss in den Kult, d.h. in den Dienst an den nämlichen Göttern zurück, denen sie zu verdanken waren. Ziel war es, die bei diesen erworbenen Verdienste zu erhalten, bzw. neue, zusätzliche Verdienste zu begründen. In besonderen Titeln und entsprechenden Status-, Rang- und Verdienstabzeichen kam bevorzugte Behandlung seitens der Götter auf differenzierte, allseits sichtbare Weise zum Ausdruck.

Insgesamt zeigt sich in Mesoamerika, als die prägende und lenkende Kraft seiner Kultur, das Wirken eines als Pantheon organisierten Götterkonsortiums, wie es ähnlich auch von den polytheistisch fundierten Kulturen der <Alten Welt> und Asiens bekannt ist. In diesem System sind es - hier wie dort - «die Götter, in denen die Anteile an der wahrnehmbaren Realität, die von menschlichem Wollen und Können nicht beeinflussbar sind, naturimmanent Gestalt angenommen haben» (BRELIICH 1960: 127-128).³⁾

Die im Dienst dieser Götter in Kultstätten der verschiedensten Art, jedoch stets mit demselben konkreten, <orthopraktisch> angesteuerten Ziel (RÜPKE 2007: 102-105) des <Verdiensterwerbs> vollzogenen rituellen Handlungen, sowie die zu ihrer Durchführung erforderlichen Vorbereitungen und begleitenden Verrichtungen prägten alle Bereiche menschlichen Lebens. Sie reichten von einfachen Haus- und Feldriten über gemeinschaftliche, örtlich inszenierte Rituale bis zu großangelegten Kultveranstaltungen mit überregionaler Bedeutung und Anziehungskraft, wie den feierlich alle zwanzig Tage begangenen achtzehn Götterfesten, die den Ereignissen des <Kultjahres> Ordnung und Tradierbarkeit verliehen.

In den permanenten Kult, mit anderen Worten, in den am ekliptikalen Geschehen orientierten, bis ins kleinste Detail geregelten, ununterbrochenen Dienst an den Göttern, waren alle mit sichtbaren, sozusagen unter deren Augen zu erbringenden, <Sach- und Dienstleistungen> verpflichtend eingebunden.⁴⁾ Die so entstandenen und gewachsenen religiös-geistigen Ausdrucksformen sind als die Kernelemente der kulturellen Errungenschaften anzusehen, die polytheistisch fundierten antiken Gemeinwesen, so auch den amerindischen Völkern und Stämmen Mesoamerikas, insgesamt zu attestieren sind. Sind es doch Ihre Götter, die diesen Gesellschaften <außenpolitisch> Identität und Respekt verschaffen, ihnen <diplomatische Anerkennung> bescheren und im Inneren <moralische Festigkeit> und <soziale Stabilität> garantieren.

Der Dienst an ihnen ist es, der darüber hinaus das Denken und Handeln ihrer Mitglieder motiviert, deren Bedürfnis nach legitimem Ausdruck ihrer Emotionen befriedigt und sie so insgesamt befähigt, ihr Leben auf eine den Erfordernissen <soziobiologischer Existenz> in dem gewählten Lebensraum angepasste und förderliche, vor allem aber überlebensdienliche und damit insgesamt sinnvolle Weise zu gestalten.

Über diese Funktionen sind die religiösen mit allen anderen kulturellen Ausdrucksformen nicht nur untrennbar verknüpft, sie prägen auch weitgehend deren Gefüge und äußeres Erscheinungsbild. ⁵⁾

3. Götter und Menschen auf dem Boden Mesoamerikas

Bei der Analyse des Quellenmaterials, dem die Informationen entnommen wurden, die die Grundlage dieser zusammenfassenden Darstellung und - darüber hinaus - der gesamten Arbeit bilden, bin ich zunächst von bestimmten <Struktureigentümlichkeiten> ausgegangen, die für die besondere, mit <Polytheismus> bezeichnete Religionsform charakteristisch sind und die nach BRELICH alle ihre weltweit belegten Ausprägungen gemeinsam haben (BRELICH 1960: 125). Der Polytheismus wird ausführlich im Analysekomplex des Abschnittes D behandelt. Eines seiner bestimmenden Merkmale gilt es jedoch, wegen seiner überragenden Bedeutung für die in Mesoamerika praktizierte Variante vorab herauszustellen, das ist die <Realitätsimmanenz> der Götter seines Pantheons (BRELICH 1960: 127-128).

Darunter ist zunächst und vor allem zu verstehen, dass die Götter direkt und unmittelbar Objekte der menschlichen Wahrnehmung sind (BRELICH 1960: 127). Aus dieser Wahrnehmung resultiert unter anderem die im Mythos von den <Weltzeitaltern> oder <Sonnen> akkumulierte und verdichtete, über viele Generationen tradierte und erhärtete Erfahrung, dass die Götter, wenn es in der Natur um Sein oder Nichtsein geht, stets die Gewinner und die Menschen - bis hin zu ihrem vollständigen Verschwinden von der Erdoberfläche - die Verlierer sind (CodVatA: fol. 3v-7r; HistPint 23-38; LeySol (R): §1399a - §1416).

So haftet den religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas eine inhärente Notwendigkeit, ein im suprahumanen Sinne zu verstehender <kausaler Zwang> an, der den <Selbsterhaltungstrieb> der hier auf dem <Territorium der Götter> siedelnden, Regenfeldbau betreibenden, Gefangene und Beute machenden Amerindier zum Ausdruck bringt. Die Götter waren nicht nur stets und überall sichtbar und spürbar präsent, sondern darüber hinaus auch in allem aktiv, <mischten in allem mit>, was Menschen an Denk-, Verhaltens- und Handlungsweisen in der von ihrem Sinn durchdrungenen und von ihrem Willen bestimmten und bewegten Welt hervorbrachten (GLADIGOW 2005: 127-128).

Unter solchen Bedingungen des engen, unmittelbaren Zusammenlebens von Menschen und Göttern in ein und demselben <Lebensraum> kommt aus menschlicher Sicht der Verständigung mit den Göttern entscheidende Bedeutung zu. Der Informationsaustausch mit ihnen, sei es im Zuge der Divination ihrer Absichten (als Informationen von Göttern an Menschen), sei es als <materielle Entäußerung> oder <Gabe>, als <Selbstkasteiung> zum Zeichen der <Selbsterniedrigung>, um bei ihnen Verdienste zu erwerben, oder auch als exaltes Verhalten, sogenanntes <Handicap>-Gebaren (ZAHAVI und ZAHAVI 1998), um ihre Aufmerksamkeit zu erregen und Zuwendung zu

erhalten (als Informationen von Menschen an Götter), ist menschliches Daueranliegen und der eigentliche Sinn und Zweck, der mit den Riten und Ritualen des orthopraktisch aufgezogenen Kultes verfolgt und in üppiger, häufig überschwänglicher Gestaltung ⁶⁾ vor ihren Augen inszeniert wird. Wir haben es hier also eindeutig mit Kommunikation zu tun, einer Kommunikation, die ihrerseits wiederum ausgeprägtem, um nicht zu sagen existenznotwendigem menschlichem Kommunikationsbedürfnis entspringt. ⁷⁾

Das bedeutet, dass man die religiös-geistigen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas als ein <mediales System> aufzufassen hat (RÜPKE 2007: 36-43), in dem auf der <Hauptstrecke> Menschen mit Göttern und - in der Gegenrichtung - Götter mit Menschen, und auf den weniger frequentierten <Nebenzweigen> Götter mit Göttern und Menschen mit Menschen kommunizierten. Diesem System ist «ein bestimmter Zeichenvorrat und eine Reihe angegebener Funktionen eigen» (GLADIGOW 2005: 34-35), die als solche in ihrer Gesamtheit erfahrungswissenschaftlich erfassbar und kulturwissenschaftlich interpretier- und auswertbar sind. In Anbetracht des überwiegend oralen Charakters mesoamerikanischer Kommunikation kommt als das <primäre Beschreibungs- und Rekonstruktionsmedium> dieses religiös definierten, umfassend wirksamen und allseits genutzten Kommunikationssystems nur <Sprache> und als deren diachroner <Stabilisator> nur <Memorik> in Frage (GLADIGOW 2005: 35, 37; FRIED 2004: 13-22; 218-222). ⁸⁾

4. Die bestimmenden Merkmale des Forschungsvorhabens

Von daher und in Anbetracht der Quellenabhängigkeit des hier verfolgten Forschungsansatzes ergibt sich, dass die im Falle der vorliegenden Arbeit anzuwendende Methode nur <empirisch-induktiver> Art sein kann (WACH 1924: 187; RÜPKE 2007: 22), das heißt, sie muss in einem ersten Schritt aus der philologischen Analyse, Interpretation und Auswertung des Quellenmaterials einschlägigen religiös-geistigen Inhaltes bestehen, um sich sodann in einem Folgeschritt mit der daraus erwachsenden Aufgabe des kulturspezifischen <Verstehens> der Texte zu befassen (Wach 1924: 181; Rüpke 2007: 25-26). ⁹⁾

In seiner Antrittsvorlesung an der Universität Hamburg (21. Juli 1965) zu dem Thema <Kosmos und Götter bei den Azteken> - posthum von TSCHOHL 1974 als Aufsatz veröffentlicht - hat ZIMMERMANN für eine methodische Vorgehensweise solcher Art die Grundsätze festgelegt und die Ziele abgesteckt. ZIMMERMANN schreibt:

Jede Rekonstruktion einer vergangenen Kultur ist abhängig von der Solidität der Quellen auf denen sie beruht. In besonderem Maße gilt dieses für die geistig-religiöse Welt ¹⁰⁾ Der abgewogenen Interpretation dessen, was uns der Boden bewahrt hat, ¹¹⁾ was uns die Spanier als Augenzeugen über den Zustand einer noch intakten letzten Phase altmexikanischer Kultur berichten oder die mexikanischen Indianer über sich selbst in ihrer eigenen Sprache übermitteln, wird bei aller Lückenhaftigkeit doch eine bedeutende Aussagekraft innewohnen, wenn die rechte kritische

Methode, erweitert durch die Erkenntnisse aus ähnlichen oder verwandten Kulturbereichen, eingesetzt wird. (Zimmermann 1974: 218)

Zimmermann setzt in diesem Zitat zwei Schwerpunkte, die für Arbeiten zur vergangenen Kultur Altmexikos, insbesondere solchen, die auf deren geistig-religiöse Ausdrucksformen angesetzt sind, tragende Bedeutung haben. Das ist einmal die thematisch vorgegebene, gezielte Auswahl des Quellenmaterials in Verbindung mit der kritischen Anwendung geeigneter textwissenschaftlicher Methoden, und zum anderen die Abstützung auf kulturwissenschaftliche Erkenntnisse aus dem näheren und weiteren Umfeld des Geistig-Religiösen.

a. Der religionswissenschaftliche Forschungsansatz

Die Schwerpunkte Zimmermanns sind nahezu deckungsgleich mit denen der heutigen Religionswissenschaft, sowohl was deren <historisch> wie auch, was ihren <systematisch> definierten Forschungsansatz betrifft, nämlich Philologie und Komparatistik (WACH 1924: 10-11, 72, 179-182). Beide zielen zunächst auf die Erarbeitung einer ausführlichen, dabei hinlänglich detaillierten und differenzierten Morphologie ab, die geeignet ist, für die nachfolgenden komparatistischen Arbeitsschritte die Basis abzugeben. (BRELIICH 1960: 125, 129; RÜPKE 2007: 27-32).

Sigurd KÖRBER hat die epistemologische Position der Religionswissenschaft wie folgt beschrieben und erläutert:

Die Religionswissenschaft nimmt eine dezidiert geisteswissenschaftliche // Position ein. Sie ist weder religiöse noch atheistische Religionsdeutung. Sie erkennt weder das Religiös-Jenseitige an, noch leugnet sie es. Ihr Interesse an Religion^{*)} zielt vielmehr nur auf die Mannigfaltigkeit des Religiös-Diesseitigen, weil sie als Wissenschaft über das Religiös-Jenseitige nichts weiter sagen kann, als dass es, falls es überhaupt existiert, rationalem und empirischem Erkennen prinzipiell entzogen ist. Aus dieser wissenschaftstheoretisch eingegrenzten Position, die alle Jenseitserwartungen und am Jenseits orientierten Bemühungen und Behauptungen wieder definitiv aus dem Bereich der Wissenschaft in das Reich des Glaubens zurückverweist, kann, ja muss die Religionswissenschaft aber auch den positiven Anspruch ableiten, die einzig legitime Wissenschaft von der Religion und ihren Objektivationen zu sein. (KÖRBER 1988: 208)

^{*)} Unterstreichungen von mir

Wie ich das zu Beginn der konzeptionellen, methodischen und arbeitstechnischen Informationen bereits hervorgehoben und auch begründet habe, stellen die in diesem Zitat verdichteten Aussagen KÖRBERS zum Charakter, zum Selbstverständnis und zu den Forschungszielen der Religionswissenschaft auch die Kernelemente meiner eigenen Position dar.

Ergänzende und/oder erweiternde okzidentale Paradigmata wie <Geschichte>, <Kunst>, <Theologie>, <Philosophie> und <Psychologie> stoßen in dem, was den Quellen zur Kultur und Religion Mesoamerikas <sine ira et studio> an Informationen zu entnehmen ist, nicht auf Sachverhalte, die diesen oder verwandten okzidentalischen Ordnungsvorstellungen ohne die <Anwendung unmittelbaren Zwanges> zuzuordnen wären. Begriffe wie die genannten entstammen - ganz wie der Begriff und die Vorstellung von <Religion> auch - der unverändert und unveränderbar monotheistisch konditionierten Geisteswelt und Geisteshaltung (Mentalität) des Westens (DUBUISSON 2003: 104; BALIBAR 2006: 84). Wo solche Begriffe dennoch verwendet werden, stellen sie objektiv unzutreffende, zum Teil abwegige Metaphern dar, die - was den Gegenstand der Untersuchung betrifft - keinerlei kognitiven Gewinn abwerfen. Statt zu Erkenntnissen führt derart okzidental gemünzte Metaphorik nur zu teilweise tiefgreifenden, leider auch langlebigen Missverständnissen und Fehlurteilen.

b. Die der Realität verhafteten Göttinnen und Götter

Wie im Analysekomplex des Abschnittes D noch im Einzelnen dargelegt werden wird, belegen die in den einschlägigen Quellen abgreifbaren geistig-religiös geprägten Ausdrucksformen altmexikanischer und - darüber hinaus - mesoamerikanischer Kultur eindeutig die Religionsform des Polytheismus. Das bedeutet zunächst und vor allem, dass die damit angesprochenen Götter und Göttinnen von vorneherein stets im Verbund, das heißt, als Mitglieder eines Pantheons auftreten und auch so handeln (NICHOLSON 1971: 408-411 und Table 3). Auf der anderen Seite weisen sie immer aber auch eigene, unverwechselbare Züge und Merkmale auf, in denen sie sich von den vier bekannten Varianten des einzigen und alleinigen Gottes monotheistischer Prägung fundamental unterscheiden. BRELICH hat diesen Unterschied wie folgt formuliert:

Der Hauptunterschied zwischen dem, was wir Gott nennen, wenn wir uns auf das in einer monotheistischen Religion verehrte Wesen beziehen, und einem Gott irgendeiner polytheistischen Religion, besteht in der Transzendenz des einzigen Gottes zur Wirklichkeit, deren Schöpfer er auch ist (und zwar: *ex nihilo*); dagegen sind die polytheistischen Gottheiten von der Wirklichkeit menschlicher Erfahrung untrennbar.*) // Die Gottheiten sind nicht "Stücke" oder "Teile" der passiv angenommenen Wirklichkeit, sondern sie sind die Formen, in denen der Mensch - oder besser: jede einzelne polytheistische Kultur in ihrer Weise - die eigene Welterfahrung gestaltet (BRELICH 1960: 127).

Dem fügt BRELICH wenig später ergänzend hinzu:

Als Stoff religiöser Erfahrung und - im Polytheismus - als Stoff, aus dem sich göttliche Gestalten formen, muss die Wirklichkeit mindestens die beiden folgenden Grundzüge besitzen: sie muss verschieden sein vom Menschlichen*) und vom menschlich Kontrollierbaren, // gleichzeitig jedoch

muss sie von existentieller Bedeutung für den Menschen sein (BRELIICH 1960: 127-128).

*) Unterstreichungen von mir

Im Polytheismus sind die Götter demnach personifizierte Beschreibungen und Benennungen der wahrnehmbaren Realität und zwar vornehmlich derjenigen Anteile, die vom Wollen und Können der Menschen physisch weder mittelbar noch unmittelbar beeinflussbar oder gar steuerbar, zugleich aber für sie lebenswichtig, ja weitgehend lebensnotwendig sind. In diesen Anteilen nehmen die Götter - jeweils ausgestattet mit einem spezifischen <Handlungsprofil> (GLADIGOW 2005: 128) - wahrnehmbare, <von der Wirklichkeit nicht abtrennbare Gestalt> an (BRELIICH 1960: 127).

An einem Beispiel aus der in Madrid als Teilen der sogenannten <Códices Matritenses> aufbewahrten, auf zwei Bibliotheken verteilten Version der HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA des FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN (GIBSON and GLASS 1975: 362-366), das die ausführliche Beschreibung des Handlungsprofils der Göttin CHALCHIUHTLI Y CUE, zu deutsch [AUS] JADE [IST] IHR ROCK einleitet, soll der physiomorphe, der wahrnehmbaren Realität verhaftete Charakter der Götter und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons anhand einer Quellenaussage verdeutlicht werden. Hier ist im Nahuatl des Originals, versehen mit einer leicht abgewandelten Version der Übersetzung SELERS, zu lesen (CodMat, SELER 1927: 8):

CHALCHIUHTLI Y CUE	[AUS] JADE [IST] IHR ROCK (Name der Göttin)
yehuatl in atl	Diese ist das Wasser.
teotl ypan machoya	Als ein göttliches Wesen sahen sie es an,
cioatl quixiptlayotiaya	als eine Frau stellten sie es bildlich dar.
(Tafeln 10b, 42b)	

Der Text besagt mit anderen Worten: Bei CHALCHIUHTLI Y CUE <Aus Jade ist ihr Rock> handelt es sich um diejenige Göttin, die in der Realität des Wassers, genauer gesagt, in allen Erscheinungsformen und Wirkungsweisen von Süßwasser, wie Quellen und Flüssen, Seen und Teichen, Wasserfällen, Stromschnellen, Überschwemmungen, beim Löschen von Durst und Feuer, beim Baden und Waschen, Schwimmen und Paddeln eine ganz besondere, physiomorphe, <der Wirklichkeit verhaftete Form> (BRELIICH 1960: 127) annimmt.

Die bildlichen Darstellungen der Göttin in den <transkulturellen Codices>¹²⁾ stellen CHALCHIUHTLI Y CUE denn auch als die intime, das heißt unter ihrem Rock stattfindende Verschmelzung von Frau und fließendem Wasser dar (Deckblatt, Tafel 10 b). Ein göttliches Wesen, genauer gesagt, eine Göttin ist das Wasser deswegen, weil es sich von der Beschaffenheit, vom Vorkommen, von der Verteilung, vom Verhalten und von

der Wirkungsweise her menschlichem Einfluss entzieht und dennoch existenznotwendige, ja unverzichtbare Grundlage jedweder Form von Leben, insbesondere des menschlichen Lebens ist. Zum Vergleich sei die Übersetzung Eduard SELERS angeführt und kurz kommentiert. Sie lautet:

„Die mit dem Edelstein-Hüfttuch“

Das ist das Wasser.

Es wurde für einen Gott angesehen,

sie bildeten es in Gestalt einer Frau ab.

Es wird deutlich, dass SELER der physiomorphe und dennoch individuelle, als Persönlichkeit ausgelegte Charakter der polytheistischen Götter und Göttinnen nicht geläufig war. Dass ein <Naturelement> wie Wasser gleichzeitig eine Göttin, d.h. eine selbständig entscheidende und handelnde übermenschliche Person sein konnte, eine Äquivalenz, die ungefilterter Ausdruck <polytheistischer Mentalität> ist, lässt sich als plausible Vorstellung in monotheistisch präformierten Denkroutinen auch nur schwer, wenn überhaupt erzeugen.

So ist also SELERS Übersetzung von YEHUATL mit <das> statt <diese> als eine Art Übergangslösung anzusehen, die ihm zu seiner Zeit auch nur so und nicht anders möglich war. Immerhin kommt in seiner Übersetzung das Wesentliche, die Identität von Göttin und Wasser nämlich, syntaktisch klar zum Ausdruck. Korrekturbedürftig ist dagegen SELERS Interpretation des Begriffes <Gott>, den er hier als Oberbegriff für <Gott> und <Göttin> verwendet. Eine solche Handhabung des Begriffes <Gott> im Deutschen lässt sich mit der polytheistischen Göttervorstellung nicht vereinbaren.

Arthur J. O. ANDERSON und Charles E. DIBBLE, die bekannten Herausgeber und Übersetzer der <Historia General de las Cosas de Nueva España> in der Version, die in der <Biblioteca Medicea-Lorenziana> in Florenz aufbewahrt wird, allgemein als <Código Florentino> oder <Florentine Codex> bezeichnet, haben den gleichen Text, der sich von dem der <Códices Matritenses> nur in der letzten Zeile, durch Hinzufügung des adverbialen Ausdrucks IUHQUN <ähnlich wie> und den Gebrauch einer verkürzten Variante des Verbs IXIPTLAYOTIA, spanisch: <hazer algo a su imagen y semejança>, unterscheidet (MOLINA M/C 45v), wie folgt übersetzt (FlorCod, Book 1: 21):

CHALCHIUHTLI YCUE:

iehoatl yn atl.

Teutl ipan machoia:

iuhqjn cioatl qujxiptlatiaia

CHALCHIUHTLI YCUE (THE JADE-SKIRTED),

who was [goddess of] the waters.

She was considered a god [dess].

They represented her as a woman.

Zu dieser Übersetzung ist anzumerken:

(1) Durch die Interkalation der Nominalphrase <goddess of> und die Benutzung der Pluralform <waters> im Englischen wird der semantisch bedeutsame Hinweis von dem unabhängigen Demonstrativpronomen in der 3. Pers.Sing. YEHUATL <dieser, diese, dieses> (Karttunen 1983: 338) - womit CHALCHIUHTLI Y CUE gemeint ist - auf die mit IN ATL <das Wasser> konkret angesprochene, <naturimmanente Realität> zerschnitten und definitiv zunichte gemacht. Es wird der Aussage dieser ersten Zeile des Textes ein Sinn unterstellt, den sie im Original nicht hat, den sie in <polytheistischer Denklage> auch gar nicht haben kann, da in dieser nur Reales, sofern es menschlicher Einwirkung entzogen und lebensnotwendig ist, ein göttliches Wesen sein kann (BRELIICH 1960: 127-128).

(2) Der im Nahuatl des Originals sorgfältig aufgebaute, schrittweise vorgetragene Diskurs, der vom Namen der Göttin über den Umstand, dass sie physiomorph als Wasser auftritt, welches somit ein göttliches Wesen ist, das wiederum bildlich als Frau dargestellt wurde, bleibt in der Übersetzung der beiden amerikanischen Nahuatologen so gut wie nichts übrig. Stattdessen wird ein syntaktisch fehlerhaftes, aus tautologischen Plattitüden zusammengesetztes Konstrukt angeboten, aus dem hervorgeht, dass es sich bei CHALCHIUHTLI Y CUE um eine Wassergöttin handelt, die als Göttin angesehen und als Frau dargestellt wurde. Ja, wie denn sonst? - so fragt man sich.

(3) Wie weiter aus der Nominalphrase <goddess of the waters> abzuleiten ist, gehen ANDERSON und DIBBLE bei ihrer Übersetzung des aztekischen Textes offensichtlich davon aus, dass es neben, hinter oder über der wahrnehmbaren Realität, hier also der des Wassers, noch eine weitere, zusätzliche, wenngleich offenbar nicht wahrnehmbare sondern lediglich vorstellbare, imaginäre, mithin rein hypothetische und damit auch nur postulierte Wirklichkeit gibt, nämlich die der Götter und Göttinnen, die die physische Realität auf ganz ähnliche Weise transzendieren, wie das dem einzigen und alleinigen Gott jahwistischer und christlicher Vorstellung zugeschrieben wird (BRELIICH 1960: 127).

Die Aussage des hier kurz nach philologischen Gesichtspunkten erörterten Nahuatl-Textes aus den <Códices Matritenses>, einer der wichtigsten, ergiebigsten und zuverlässigsten Quellen, die es zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen altmexikanischer und mesoamerikanischer Kultur gibt (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 207) liegen voll auf der Linie der von BRELIICH so bezeichneten <polytheistisch geprägten Mentalität> (BRELIICH 1960: 132) und bestätigen die Gültigkeit der von der Religionswissenschaft zum Kern der polytheistischen Göttervorstellung gewonnene Erkenntnis in eindrucksvoller Weise auch für dessen neuweltliche, mesoamerikanische Variante. Die unmittelbare Identität von Göttern und Göttinnen mit ihrer jeweiligen, realitätsverhaftet angenommenen Gestalt ist auch noch für andere Götter quellenmäßig belegt. Auf Einzelheiten wird im Analysekomplex des Abschnittes D noch einzugehen sein.

c. Die Götter und Göttinnen nach monotheistischem Verständnis

Bei der Operationalisierung solcher <transzendentaler Realität> erhalten die Göttin CHALCHIUHTLI Y CUE und mit ihr das gesamte mesoamerikanische Pantheon, ob gewollt oder ungewollt und beinahe wie von selbst, monotheistische Züge. Ihre Existenz wird vom <physiomorph Realen> des <Religiös-Diesseitigen> ins <imaginär Transzendente> des <Religiös-Jenseitigen> verlagert und «entzieht sich damit prinzipiell jedwedem rationalen und empirischen Erkennen» (BRELIICH 1960: 127; KÖRBER 1988: 208).

Infolge der solcherart vollzogenen Überführung der Götter und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons ins <Religiös-Jenseitige> wird freilich auch die gesamte, von ihrem Wollen und Wirken abhängige, «bis in die letzte Faser vom religiösen Denken und Handeln ihrer Schöpfer und Träger durchdrungene Kultur» (ZIMMERMANN 1974: 217) zu einem abstrakten, jenseits der wahrnehmbaren Realität angesiedelten und zu begreifenden Gebilde und ist damit jeder nur denkbaren Interpretation, Spekulation und Distorsion ausgesetzt. Hier liefert insbesondere die Mayaforschung - von ihren Anfängen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in die jüngste Gegenwart - beredte Beispiele für durchaus laienhaft zusammengestückelte Konzepte von einer <Mayakultur> mit zum Teil skurrilen Vorstellungen von einer dieser Kultur zugehörigen sogenannten <Mayareligion> - einschließlich der Komponenten, aus denen diese angeblich besteht. Einzelheiten hierzu werden im Abschnitt A noch dargestellt und im Einzelnen erörtert werden.

Im Gegensatz zur «polytheistisch beeinflussten Mentalität, die jede wichtige Angelegenheit persönlichen, der Realität verhafteten Göttern und Göttinnen anvertraut» (BRELIICH 1960: 132), haben wir es hier mit einer monotheistisch geprägten Denklage zu tun, in deren Verfolgung und Applikation jede wichtige Funktion aus den menschlich nicht beeinflussbaren Bereichen der Realität unterschiedslos einem einzigen <höheren>, diese Realität transzendierenden übermenschlichen Wesen zugeordnet wird.

Der Begriff des <Monotheismus> wurde bekanntlich erst in der Neuzeit, im Zuge der Aufklärung geprägt (BALIBAR 2006: 71-83). Er ist aus heutiger Sicht im Grunde nichts weiter als der mehr oder weniger systematisch erarbeitete, intellektuell geprägte Sammelbegriff für jedwede Art von kritischer, entpersönlichender Betrachtung des einzigen und alleinigen Gottes christlicher Couleur unter säkularen Gesichtspunkten.

So nimmt es nicht Wunder, wenn auch umgekehrt - in den Worten BALIBAR'S - «eine bestimmte, gestrige wie heutige Weltlichkeit mehr denn je in einem von ihr selbst bestimmten Sinn fundamental monotheistisch ist» (BALIBAR 2006: 84). Ausführlicher und räumlich präziser legt diesen Zusammenhang DUBUISSON dar. Er schreibt unter der Überschrift <Christianity and the West>:

Because Christianity is characterized by its strict monotheism and by the privileged relationship that it sought to establish between humanity and its unique God, theology has always occupied a

central place in it. The step from a universalist goal to the spirit of conquest is probably no longer than that which leads from doctrinal rigor to intolerance. Thus we see in the West these dogmatic, conquest-oriented tendencies taking form both on the intellectual level and on the institutional level, in a Church whose power and hegemony they reinforced (DUBUISSON 2007: 104).

Bei eingehender, kritischer Betrachtung ihrer bisherigen wissenschaftlichen Erzeugnisse zeigt sich, dass ein derartiges, wie selbstverständlich appliziertes und umfassend operationalisiertes monotheistisch fundiertes Ausschließlichkeitsdenken die gesamte Mesoamerikaforschung durchzieht.

Selbst ein so erfahrener Nahuatologe und profunder Kenner der geistig-religiösen Ausdrucksformen altmexikanischer Kultur wie NICHOLSON, der den <Polytheismus> mit seinen Göttern und Göttinnen und den ihnen zugeordneten, aufwändigen und differenzierten Kulthandlungen als die bestimmende Religionsform dieser Kultur sehr wohl erkannt hatte (NICHOLSON 1971: 408-430), stößt in dem Moment, da er sich anschickt, seine Erkenntnisse zu artikulieren, ihnen Form und Inhalt und zu verleihen, an die Grenzen monotheistisch präformierten okzidental Denkens.

Und so bietet er als die Grundvorstellung von altmexikanischer Religiosität nicht etwa eine neuweltliche Variante des aus Europa und Asien wohlbekannten <Polytheismus> an, derjenigen Religionsform, in der eine Vielzahl von Göttern und Göttinnen als Persönlichkeiten auftreten und mit individuell abgesteckten <Handlungsprofilen> - sei es allein oder im Verbund - in einem arbeitsteiligen Pantheon aktiv tätig sind (GLADIGOW 2005: 127, 139), sondern verfällt stattdessen auf eine abstrakte Vorstellung, die er in den ausgefallenen Begriff eines <pantheonic system> kleidet (NICHOLSON 1971: 409). Den Begriff des <Polytheismus> benutzt NICHOLSON, obwohl er geradezu auf der Hand liegt, in seiner gesamten ausführlichen Abhandlung zur <Religion in Pre-Hispanic Central Mexico> von immerhin 50 Seiten, mit ebenso vielen Abbildungen und drei großen Falttafeln, nicht ein einziges Mal. Sein <pantheonic system> unterteilt NICHOLSON sodann in ebenso abstrakte, jenseits aller wahrnehmbaren Realität angesiedelte sogenannte <Kultthemen> (cult themes) ein. Diesen ordnet er schließlich - sozusagen auf der untersten konzeptionellen Ebene - <Gottheiten> (deities) und <Gottheitskomplexe> (deity complexes) zu (NICHOLSON 1971: 408-430, Table 3).

Wie sehr NICHOLSON mit dieser Konstruktion die «der Wirklichkeit verhafteten Götter und Göttinnen» (BRELIICH 1960: 127) des altmexikanischen Pantheons in einem «fundamental monotheistischen Sinne» (BALIBAR 2006: 84) missversteht, umdeutet und anschließend in dieser Form abhandelt, geht unter anderem daraus hervor, dass er sie nicht als selbständig handelnde, individuelle Subjekte anspricht, sondern sie abstrahierend als <individualisierte Gottheiten> (individualized deities) bezeichnet, übermenschliche Wesen also, die offenbar zunächst in einer amorphen Anonymität existieren, der sie dann - sozusagen Gott für Gott und Göttin für Göttin - zum Zwecke gezielter Individualisierung entnommen wurden.

Wo sich die Götter nach NICHOLSON'S Auffassung normalerweise aufhielten, das beschreibt er ganz auf der Linie einiger nur zu bekannter christlicher <Glaubenswahrheiten> - wie sie sich unter anderem im sogenannten <Vaterunser> (MATTHÄUS 6, 5-15; LUKAS 11, 1-4) überliefert finden - wie folgt:

The majority of the deities were apparently believed to dwell in the celestial sphere (variously assigned to the different tiers) and, especially, in the highest heaven. (NICHOLSON 1971: 408)

NICHOLSON macht zu dieser ausdrücklich als Vermutung etikettierten Darstellung keine konkrete Quellenangabe, und in der Tat bin ich in keiner der im Verlaufe der vorliegenden Arbeit ausgewerteten Quellen, insbesondere auch nicht in den einschlägigen Werken SAHAGÚN'S und DURAN'S, auf eine Aussage gestoßen, derzufolge sich die Götter mehrheitlich oder überwiegend im Himmel aufhielten. Im Gegenteil, selbst zu dem der christlichen Gottesvorstellung angeblich noch am nächsten stehenden TEZCATL I POCA heißt es in Madrider Version von SAHAGÚN'S HISTORIA GENERAL, dass sich dieser <überall aufhielt - in der Unterwelt, auf der Erde und im Himmel>, im Nahuatl: NOUIYAN YNEMIYA - MICTLA TLALTICPAC YLHUICAC (CodMat, SELER 1927: 2)

Ausführlich wird der Beitrag NICHOLSON'S zur Erforschung der geistig-religiösen Ausdrucksformen Altmexikos und - im erweiterten Sinne - Mesoamerikas noch im Abschnitt A behandelt. An dieser Stelle gilt es zunächst lediglich, den unverkennbar <monotheistisch geprägten vorwissenschaftlichen Normierungshintergrund> (KÖRBER 1988: 199) seines Forschungsansatzes zur Religion und Kultur Mesoamerikas als ein Fallbeispiel herauszustellen, das nach meinen Feststellungen für die gesamte Mesoamerikanistik kennzeichnend ist.

d. Die investigativen Parameter

Aus der bis hierher angestellten kritischen Betrachtung der Denkbemühungen von vier bekannten Nahuatologen, SELER, ANDERSON, DIBBLE und NICHOLSON, zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Altmexikos und Mesoamerikas ergibt sich an methodisch bedeutsamen Schlussfolgerungen:

(1) Eine monotheistisch geprägte, epistemologisch wirksame Grundhaltung und aus einer solchen hergeleitete Forschungsansätze und/oder Interpretationsmodelle sind für die Erschließung der in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes aus <polytheistisch geprägter Mentalität> (BRELICH 1960: 132) entstandenen und in ihr tradierten kulturellen Ausdrucksformen, vor allem der geistig-religiösen, ungeeignet.

(2) Zur Gewinnung gültige Erkenntnisse zum mesoamerikanischen Polytheismus bedarf es zunächst und vor allem grundlegender, akademisch fundierter Kenntnisse zu dieser Religionsform.

(3) Eine objektbezogen angemessene Form der Untersuchung geistig-religiöser Ausdrucksformen des Polytheismus mesoamerikanischer Varietät - sei eine solche Analyse ontologisch oder funktionell angesetzt - lässt sich nur auf der Grundlage differenzierter Kenntnis von dessen Morphologie anstellen (BRELICH 1960: 125, 131).

(4) Da jedwede Form von Religion axiomatisch als <Kommunikationssystem> aufzufassen ist (RÜPKE 2007: 35-43), also ein Verfahren ist, in dem sich die Kognition religiöser Sachverhalte (Morpheme) im wesentlichen auf sprachlichem Wege vollzieht, sind die religiösen Morpheme mesoamerikanischer Kultur auch nur philologisch, das heißt über die Analyse schriftlicher Quellen erschließbar (GLADIGOW 2005: 35-38).

(5) Nur über die Morpheme und auf dem Wege ihrer <rituell-syntaktischen Verknüpfung> (RÜPKE 2007: 102-105) lassen sich die <geistig-religiösen> Ausdrucksformen Mesoamerikas auch dem dezidiert anders gearteten kulturellen Verständnis und Selbstverständnis okzidentaler Prägung und Tradition in der Gestalt von Göttern und Göttinnen mit quellenkonform nachgezeichneten Handlungsprofilen und in Form kohärenter, funktional in sich stimmiger Rituale unterschiedlichster Zielsetzung und Größenordnung, in den damit vorgegebenen, verhältnismäßig eng gezogenen Grenzen zugänglich und verständlich machen (RÜPKE 2007: 98-102).

(6) Daraus ergibt sich, dass Quellenforschung nur am Originaltext angesetzt werden kann. Übersetzungen - in welches moderne Idiom und dessen <kulturelles Ambiente> auch immer - laufen, wie das an den Denk- und Sprachversuchen ANDERSON'S und DIBBLE'S zum Handlungsprofil der Göttin CHALCHIUHTLI Y CUE deutlich wurde, stets Gefahr, sowohl inhaltlich wie kontextuell voll <daneben zu liegen>. Übersetzungen von Quellentexten sind daher, allein und für sich genommen, für die Erkenntnisgewinnung untauglich.

(7) So ist schließlich die Kenntnis der Sprachen, in denen die Quellendokumente verfasst sind, also Spanisch und Nahuatl, sowie das Mayat'aan in seiner kolonialzeitlichen und heute gesprochenen Form mindestens auf der Ebene von Wortmorphologie und einfacher Phraseologie die unabdingbare Voraussetzung für ein auch nur halbwegs angemessenes Verständnis der geistig-religiösen Ausdrucksformen Altmexikos und Mesoamerikas (WACH, zitiert in WAARDENBURG 1999: 495).

(8) Nur unter Abstützung auf wenigstens dieses unterste Niveau sprachlicher Formenkunde und Semantik ist auch epistemisch tragfähige, plausible Komparatistik zu betreiben, die ihrerseits erst die Auswertung von Ausdrucksformen anderer Varianten des Polytheismus ermöglicht und daher für die Gewinnung von Erkenntnissen zu einer <Fremdreligion> wie der mesoamerikanischen unverzichtbar ist.

Mit diesen acht <Eckwerten> erscheint mir die epistemische, genauer gesagt, die religions- und kulturwissenschaftliche Ausgangsposition für die nachfolgende Untersuchung zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas in den entscheidenden Punkten hinlänglich genau abgesteckt zu sein.

5. Abgrenzungen und Vorbehalte des Forschungsvorhabens

Die hier eingenommene epistemische Grund- und Ausgangsposition stellt darüber hinaus einen Satz von diakritischen Parametern dar, der es ermöglicht, im Ausschlussverfahren die Ergebnisse derjenigen bisher zur Kultur und Religion Mesoamerikas angebotenen Deutungsmuster und Erklärungsansätze rasch und eindeutig zu identifizieren, die für eine Berücksichtigung, Verarbeitung oder Auswertung im Rahmen der vorliegenden, kultur- und religionswissenschaftlich angelegten Arbeit nicht in Frage kommen. Weiterführende Überlegungen in dieser Richtung werden zunächst im Rahmen des Analysekomplexes im Abschnitt A und sodann, je nach Bedarf, im Zuge der Aufbereitung und Verknüpfung bestimmter, religiös gelagerter Sachverhalte (Morpheme) in den nachfolgenden Abschnitten angestellt.

a. Zur Epigraphie und Ikonographie des Mayaraumes

Dem hiermit artikulierten Vorbehalt unterliegen auch die Arbeiten zu den hieroglyphischen Texten des Mayaraumes und den sie begleitenden ikonographischen bzw. paläographischen Darstellungen. Diese werden nur insoweit zur Auswertung herangezogen, als die in ihnen behandelten Götter, Personen und sonstigen Wesen, sowie Kultobjekte und Gegenstände verschiedenster Art eindeutig in ihrer vorspanischen Funktion und Bedeutung erkannt wurden. Das bedeutet, dass die vorgelegten Erklärungen und Interpretationen, auf polytheistisch geprägter Denklage beruhen müssen und/oder einen analytischen Vergleich zu Darstellungen in den vorspanischen Bildwerken und Bilderhandschriften Zentralmexikos, deren Semiotik bekannt ist, bestanden haben.¹³⁾ Daher scheiden auch kunstgeschichtliche Analysen und Parallelen, Betrachtungen und Deutungen, vor allem aber Wertungen - was Gegenstände, Architektur und bildliche Darstellungen mit religiöser Konnotation betrifft - für die vorliegende, empirisch fundierte Arbeit aus.

b. Zur ethnologischen und anthropologischen Vorgehensweise

In der Tradition monotheistisch konfigurierter <Denkprozesse> stehen auch die relativierenden, generalisierenden und abstrahierenden Konzepte die in der Ethnologie und Anthropologie üblich sind. PREM schreibt zum Erklärungsparadigma der Ethnologie:

Da die Erforschung der Kulturen des Alten Amerika aus forschungsgeschichtlichen Gründen bei der Ethnologie angesiedelt ist, steht sie auch in methodischer und theoretischer Hinsicht in deren Nähe. Das ethnologische Erkenntnisziel wird vielfach in der Aufdeckung allgemeiner Regelmäßigkeiten kultureller Vorgänge gesehen und verstellt deshalb oft mit allzu stark generalisierenden Konzepten und verflachenden Systematisierungen leicht den Blick auf die kulturelle Individualität der altamerikanischen Kulturen (PREM 2008: XIV).

Der Hang zur <verflachenden Systematisierung> ist denn auch in den zuvor behandelten <Kultthemen, Gottheitskomplexen und individualisierten Gottheiten> NICHOLSON'S nur zu evident. Er zeigt sich darüber hinaus in einer Vielzahl weiterer akademischer Erzeugnisse sowohl ethnologischen wie (kultur-) anthropologischen Ursprungs, für die der ebenfalls von NICHOLSON eingeführte Begriff des <Ritualismus> (ritualism) an dieser Stelle als diskurseinleitendes Beispiel dienen soll (NICHOLSON 1971: 431, 435).

Nach Dario SABBATUCCI handelt es sich bei den <generalisierenden und systematisierenden> Vorstellungen, die die geistig-religiösen Ausdrucksformen einer Kultur betreffen, um zumeist willkürliche Kategorisierungen, die vorwiegend im Verlaufe des 19. Jahrhunderts von verschiedenen Gelehrten, darunter COMTE, FRAZER, MORGAN, SPENCER und TYLOR gebildet wurden und dazu gedacht waren, sogenannte <Religionsformen> zu bezeichnen. Analog zu den modellhaften Vorstellungen von <Polytheismus> und <Monotheismus> erstellt, sind solche Kategorisierungen an den bekannten Benennungen mit Endung auf <-ismus>, wie <Animismus>, <Fetischismus>, <Schamanismus>, <Manismus> und <Totemismus> erkenntlich (SABBATUCCI 1988: 51-52, 55).

Begriffe wie diese und andere sollten nach der Vorstellung ihrer Schöpfer auf der Linie der seinerzeit tonangebenden evolutionistischen Anthropologie den Zivilisationsgrad bestimmter, sogenannter <primitiver> Völker anzeigen und damit die Kulturphase bezeugen, in der sich diese zur Kontaktzeit befanden. Gesammelt und in einer Skala zusammengefasst, dienten die verschiedenen Religionstypen den Anthropologen jener Zeit als Indikatoren für bestimmte Phasen anfänglicher Kulturentwicklung, als deren Ende, zugleich Vollendung, ihnen ein vom Monotheismus, konkret, ein vom Christentum geprägtes Kulturniveau vorschwebte (SABBATUCCI 1988: 52, 55; BRELICH 1960: 123-124). Das wohl bekannteste Beispiel für diese Denkweise, den entsprechenden Forschungsansatz und eine mit diesem aufgebaute wissenschaftliche Position ist - schon am Titel des Werkes erkenntlich - Emile DURKHEIM'S <Forms élémentaires de la vie religieuse> von 1912.

Kategorisierungen wie die oben aufgeführten erweisen sich in den Worten SABBATUCCI'S jedoch als «abwegig mindestens aber als nutzlos für die Annäherung an Kulturen, die von der abendländischen verschieden sind und deren Verschiedenheit sich auch und vor allem im »Fehlen eines säkularen Bereiches« ausdrückt, der einem - wie immer gearteten - »religiösen gegenübersteht« (SABBATUCCI 1988: 55). Eine Kultur genau dieser Art aber haben wir der Beschreibung SAHAGÚN'S zufolge in Altmexiko und - das sei an dieser Stelle vorweggenommen - ebenso in ganz Mesoamerika vor uns (FlorCod, Introductory Volume: 75).

c. Zur Vorstellung von <Religion an sich>

Als Ergebnis einer zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts ausführlich und zum Teil höchst kontrovers geführten Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der

sogenannten <Religionsphänomenologie> (bekanntester Vertreter: VAN DER LEEUW) auf der einen und der sogenannten <römischen Schule> einer historisch ausgerichteten <Religionswissenschaft> auf der anderen Seite (Begründer: PETTAZZONI), kann es nunmehr als gesicherte Erkenntnis gelten, dass es so etwas wie <Religion an sich>, die für einen von Natur aus als <Homo religiosus> angelegten Menschen (RADIN 1953, zitiert in WAARDENBURG 1999: 582-586) die existenzbegründende und existenzhaltende Verbindung zu einem real existierenden <Heiligen> oder <Numinosen> herstellt (OTTO 1991: 5-7, 79-116), nicht gibt.

<Religion> - in welcher Erscheinungsform auch immer - beschreibt daher auch keinen Verhaltenskomplex, dessen Genese und/oder Gefüge sich ethnologisch aufklären, das heißt an bestimmten regionalen Charakteristika menschlichen Gruppenverhaltens festmachen ließe, noch weniger ist <Religion> als anthropologisch verifizierbares, das heißt als artspezifisch ethologisches Merkmal bei Menschen oder Menschengruppen feststellbar. In zwei Kulturen Asiens, der Chinas und der Japans, die zudem zu den ältesten und stabilsten gehören, ist ein Denk- und Verhaltenskomplex vergleichbar dem, der in okzidentaler Mentalität und Tradition mit <Religion> bezeichnet wird, nicht feststellbar (ANTES 1978: 194-197). Religion kann somit auch nicht den erkannten Gesetzmäßigkeiten unterliegen, die bei der menschlichen Evolution wirksam sind (BRELICH 1960: 123-124, 133). Für einen wissenschaftlichen, induktiv-empirisch konzipierten Ansatz zur Erforschung der geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas sind daher die aus den generalisierenden und systematisierenden Zielvorstellungen von Ethnologie und Anthropologie gewonnenen und bis heute gebräuchlichen Kategorisierungen ungeeignet.

Zusammengefasst lässt sich feststellen: Für eine kognitiv produktive Anwendung auf den Komplex der geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas kommen beide Wissenschaftszweige vor allem wegen ihrer kulturwissenschaftlichen Fehlansätze, so

- der häufig unbewußten, unreflektierten Abstützung auf die empirisch widerlegte Idee von einer Evolution im Bereich des Religiösen mit dem Monotheismus als Endzustand,
- der Annahme von kulturintern separat existenten und getrennt wirksamen säkularen und religiösen Ausdrucksformen, sowie schließlich wegen
- des weitgehend arbiträren Charakters der generalisierenden und systematisierenden Vorstellungen, auf die ihre Forschungsziele ausgerichtet sind, nicht infrage.

6. Das religiös fundierte Gesellschaftsgefüge Mesoamerikas

Damit, so scheint mir, ist im Wesentlichen die Grundlage zum Verständnis des Argumentes gelegt, dass eine Arbeit zur polytheistischen Religionsform Mesoamerikas zunächst und vor allem dem quellenmäßig umfassend belegten Umstand Rechnung tragen muss, dass es hier - wie in anderen polytheistisch begründeten Kulturen auch -

vornehmlich die geistig-religiösen Ausdrucksformen waren, in denen menschliches Denken, Handeln und Streben seine höchste, kulturspezifische Zielsetzung, Vollendung und Befriedigung fand.¹⁴⁾

a. Die Doppelrolle der Clanführer

So haben sich die Clanführer der Maya auf den Bildwerken des neunten und zehnten BAKTUN (etwa zwischen 450 und 850) regelmäßig mit Götterfiguren und Kultobjekten abbilden lassen, die sie gut sichtbar in der Hand oder in der Armbeuge hielten, ein unverkennbarer Hinweis darauf, dass sie sich nicht zuletzt in der Rolle von Kultfunktionären sahen. Der Titel K'U-UL AHAW, in der Bedeutung <von den Göttern bestätigter, zum Dienst an den Göttern befähigter Sprecher>, den die Clanführer der Maya beinahe stereotyp in den Inschriften tragen, spricht sie in dieser offenbar als vorrangig angesehenen Amtsobliegenheit eines obersten, im Auftrag und Interesse ihres Clans tätigen Kultfunktionärs an.

Eine ganz ähnliche Vorstellung findet sich auch in den Quellen zu Zentralmexiko. So sind es in den Worten von Repräsentanten der aztekischen Führungsschicht, die Kultfunktionäre mit den Amtsbezeichnungen TLAMACAZQUE, <die die Götter bedienen>, TLENAMACAQUE, <die den Göttern Feuer (und Weihrauch) anbieten> und die QUEQUETZALCOUA, die höchstrangigen Kultfunktionäre, die als <Amtsnachfolger des QUETZALCOATL> Volk und Adel tragen und regieren (COLLOQUIOS 762-765; ACOSTA SAIGNES 1946: 153, 158-168; LÓPEZ AUSTIN 1994: 259, 263-265).

Ein junger CALMECAC - Zögling, der am Ende seiner Ausbildung steht oder diese gerade abgeschlossen hat und das erste Mal an einer Kampfhandlung teilnimmt (Überfall auf eine Ortschaft), wird mit den Titeln TI-TLAMACAZCA-TZINTLI <du junger Götterbediener> und TI-TLAMACAZQUI <du Götterbediener> angeredet (PERSUASIO 95-104; ACOSTA SAIGNES 1946: 150-151; 190-191).

Bei der Siegesfeier nach der Strafexpedition gegen die <rebellischen> TEUCTEPECA betätigten sich MOTEUHCZOMA XOCOYOTZIN, gekleidet als <sacerdote supremo>, und der oberste <Clanberater> der MEXICA, der CIHUACOATL TLACAELEL, selbst auch an der Schlachtung der Gefangenen <abriéndoles los pechos y sacándoles el corazón, lo echaban en la pieza, delante de los ídolos, mostrándoselo primero al sol>, wie DURAN das berichtet (Dur II: 443).

Schließlich sei noch SAHAGÚN erwähnt, der berichtet, dass die Fürsten und Adligen zum Dauertanz anlässlich des OCHPANITZLI - Festes (2. bis 21. September) ein XICOLLI, das heißt ein <Priesterwams> in der Diktion Eduard SELERS anlegten (CodMat, SELER 1927: 171). Das bedeutet, dass sich die gesamte Führungsschicht der Mexica bei dieser Gelegenheit in der Rolle von Kultfunktionären sah, sich so präsentierte und so auch agierte.

b. Die Einheit von Kult und Gesellschaft

Diese und eine Fülle weiterer Quellaussagen vergleichbaren Inhaltes sind seit langem bekannt. Ihnen wurde aber bisher keine besondere gesellschaftliche Bedeutung beigemessen, und so wurden sie auch nicht mit dem angemessenen Stellenwert in die Analyse des gesellschaftlichen Gefüges mesoamerikanischer Gemeinwesen eingebracht. Die Gründe für dieses bemerkenswerte kulturwissenschaftliche Defizit liegen zweifellos in den <generalisierenden Konzepten> und <verflachenden Systematisierungen> (PREM 2008: IVX), die - nach den <Schnellimbiss-Rezepturen> einschlägiger Ethnologie bzw. Kulturanthropologie zubereitet und vermarktet - gedanken- und bedenkenlos auf das gesellschaftliche Gefüge mesoamerikanischer Gemeinwesen angewendet werden.

Immerhin hat NICHOLSON den in diesem Gefüge permanent aktiven, allgegenwärtigen <sakral-säkularen Verbund> kultureller Ausdrucksformen klar als solchen erkannt und ihn bereits an hervorgehobener Stelle, in Volume 10, Part 1 des HMAI von 1971, wie folgt beschrieben:

The native societies of late pre-Hispanic central Mexico were among the most highly ritualized of all time. Religion permeated every facet of the culture. No important area of human activity was entirely free from its pervasive influence, and some were almost completely dominated by it. (NICHOLSON 1971: 444)

Diese Erkenntnis NICHOLSON'S findet sich bereits 35 Jahre früher bei CASO in ganz ähnlicher Formulierung. CASO schreibt:

Tan grande era la importancia que tenia la religión para el pueblo azteca, que podemos decir sin exageración, que su existencia giraba totalmente alrededor de la religión. No había un solo acto, de la vida pública y privada, que no estuviera teñido por el sentimiento religioso. La religión era el factor preponderante e intervenía como causa hasta en aquellas actividades que nos parecen a nosotros más ajenas al sentimiento religioso, como los deportes, los juegos y la guerra. Regulaba el comercio, la política, la conquista. Intervenía en todos los actos del individuo, desde que nacía hasta que los sacerdotes quemaban su cadáver y enterraban sus cenizas. Era la suprema razón de las acciones individuales y la razón de estado fundamental. (CASO 1936: 55-56)

Es wäre verwunderlich, wenn SELER, der noch stets beste Kenner altmexikanischer Religion (NICHOLSON 1971: 395, Fußnote 1; Glass 1975: 29), nicht schon früh auf den Umstand gestoßen wäre, dass eine institutionalisierte Trennung zwischen sakralem und säkularem Bereich, wie sie für die Staaten des okzidentalen Kulturraumes seit der Christianisierung des Römischen Reiches charakteristisch ist (SABBATUCCI 1988: 44-48, 53-58; GLADIGOW 2005: 34) in den Gemeinwesen Altmexikos nicht feststellbar ist. SELER schreibt:

Er [Fray Bernardino de Sahagún] war so einsichtig zu begreifen, dass eine Einwirkung auf die Eingeborenen im Sinne ihrer Bekehrung zum neuen Glauben durch nichts wirksamer unterstützt werden könne als durch genaue Kenntnis ihres inneren und äußeren Lebens. Dies um so mehr, da im alten Mexiko alle Lebensäußerungen von religiösen Vorstellungen abhängig waren, auch das staatliche Leben von solchen durchtränkt war. (SELER 1927: VII)

Typologisch betrachtet, also als etwas, das im Sinne BRELICH'S zu den «Struktur-eigentümlichkeiten gehört, die für die besondere Religionsart, die wir Polytheismus nennen, charakteristisch ist» (BRELICH 1960: 125), findet sich in der Kultur des alten Ägypten eine ganz ähnliche Situation wie in Mesoamerika. Die Ägyptologin Elke Blumenthal hat diese wie folgt beschrieben:

Wie in allen frühen Zivilisationen war die Religion in Ägypten nicht ein Sektor des gesellschaftlichen Bewusstseins unter anderen, sondern Grundlage und prägende Instanz für das Zusammenleben der Gemeinschaft. In einer solchen "Kulturreligion" gibt es keine prinzipielle Unterscheidung zwischen Staat und Tempel, Sakral und Profan, Glauben und Wissen, Religiosität und Irreligiosität. Jede Abweichung wäre der Ausstieg aus der ägyptischen Identität (Blumenthal 2002: 55).

Was die Identität der indianischen Gemeinwesen Mesoamerikas betrifft, kann ein Kulturwissenschaftler vor dem Hintergrund dieser von Altamerikanistik (SELER, CASO, NICHOLSON) und Ägyptologie (BLUMENTHAL) gleichermaßen erkannten Struktur-eigentümlichkeiten polytheistisch fundierter Gemeinwesen ohne weiteres soweit gehen zu sagen, dass sie von ihrer <verfassungsmäßigen Grundordnung> her <Theokratien> waren, besteht das Wesen dieser Staatsform aus Sicht der Religionswissenschaft doch darin, dass «unter den Aufgaben des Staates die Ausübung und Förderung einer bestimmten Religion einen sehr hohen, wenn nicht den höchsten Rang einnimmt» (LANG 2001:179-180).

Die Vorstellung von einem modernen <Staat>, als der Regierungsform, in der die <verfassungsmäßige Grundordnung> aus einem kodifizierten Idealkonstrukt von Verantwortlichkeiten und Aufgaben gegenüber dem Gemeinwesen besteht, das grundsätzlich auch ohne die von der Sache her gebotene persönliche Qualifikation seiner Amtsträger funktioniert, ist allerdings für die indianischen Gemeinwesen Mesoamerikas quellenmäßig nicht belegt. Die hier geltenden Qualifikationserfordernisse für Amtsträger aller Ebenen waren bindend festgelegt. Unbeugsam und verpflichtend, unterlagen sie der Aufsicht und Überwachung durch die Götter, konkret: der Kontrolle durch die religiösen Funktionsträger, die den Kanon ihrer Kulte verwalteten und dessen Einhaltung überwachten. Dabei standen die kultischen Verpflichtungen, insbesondere bei den Clanführern, den TLATOQUE, an erster Stelle (CronMex 459, 573).

c. Götter in der Führung - Clanführer im Kultdienst

Die nachfolgende komprimierte Darstellung dient dem alleinigen Zweck, die im Gegensatz zum modernen westlichen Verständnis völlig andere, nämlich <göttergestützte> Ethik in der Ausübung von Macht und Herrschaft herauszustellen. Das <Herrschaftssystem> der Mexica und anderer Völker Mesoamerikas umfassend darzustellen, würde nicht nur den Diskurs an dieser Stelle, sondern auch den Rahmen der Arbeit insgesamt sprengen, weil es das Gesellschaftsgefüge und die gesellschaftliche Dynamik der verschiedenen amerindischen Bevölkerungsgruppen Mesoamerikas unter dem übergreifenden Gesichtspunkt des unauftrennbaren Verbundes sakraler und säkularer Ausdrucksformen von Grund auf neu zu erarbeiten gilt.

In keiner der bekannten, zum Teil noch immer als wegweisend betrachteten Arbeiten zum Gesellschaftssystem der Mexica (DAVIES 1987; VAN ZANTWIJK 1987; CARRASCO 1996/1999) findet sich ein Hinweis darauf, dass die Götter, sei es indirekt, in Form orakelartikulierter Weisungen (DURAN I: 33-34), oder direkt, in Gestalt ihrer Kultbilder und deren Nachbildungen oder auch in Form eines tragbaren, verschnürten Bündels aktiv am <politischen Leben> der Gemeinwesen teilnahmen, es bisweilen sogar selbst gestalteten. Das gilt insbesondere auch für Kampfhandlungen (PERSUASIO 30-32).

Auch PREM (2008: 34-39, 187-226) lässt das «aktive Eingreifen der selbständig handelnden Götter in das Weltgeschehen (GLADIGOW 2005: 127-128), wie es für polytheistisch fundierte Gesellschaften kennzeichnend ist, als aktiven, häufig bestimmenden Faktor im Planen und Handeln der «wirtschaftlichen, politischen, sozialen und religiösen Institutionen» der Mexica unerwähnt (PREM 2008: 187).

Als ein Beispiel für die in Altmexiko herrschenden <eigentlichen Machtverhältnisse> mag der Umstand dienen, dass die Clanführer, die TLATOQUE der Mexica, die über die höchsten, in ihrem Clan institutionalisierten Machtbefugnisse verfügten, sich nicht etwa auf einem herrschaftlichen Sitz ihres Clans, dem der TENOCHCA, oder dem ihres Clanzentrums TENOCHTITLAN, sondern auf dem <Thron> eines Gottes, nämlich dem des QUETZALCOATL niederließen (CronMex: 439).

Zum Handlungsprofil dieses Gottes gehörten - jedenfalls nach der <kultischen Tradition> von TOLLAN CHOLLOLAN - Verfügung und Kontrolle über alle mit der Macht über und der Fürsorge für die Gemeinwesen verbundenen Aufgaben und Bemühungen der TLATOQUE, der sogenannten <Herrscher>. <Regiert> wurde nicht nur im Namen und Auftrag des QUETZALCOATL, sondern auch unter Beachtung der rituellen Vorschriften seines Kultes.

So war die übliche, bei Kulthandlungen aufgelegte Gesichtsschminke der Kultfunktionäre schwarz (DYCKERHOFF 1970: 193), wobei das Kultbild des QUETZALCOATL, insbesondere das von CHOLULA, das in weiten Bereichen Mesoamerikas große

Verehrung genoss (MENDIETA 86; RelChol 131-132) und dessen Gesicht ebenfalls schwarz gefärbt war, vermutlich das Vorbild abgegeben hat (CodMat, SELER 1927: 3, 35). (Tafel 11b)

Mit <betún divino>, das heißt, mit einer für kultische Verwendung vorgesehenen, auf Teerbasis zubereiteten schwarzen Schminkepaste rieben sich auch MOTEUHCZOMA II und der CIHUACOATL TLACAELEL ein, als sie in der Rolle oberster <Opferpriester> die Reihenschlachtung der 2.300 Gefangenen aus dem besiegten TEUCTEPEC eigenhändig einleiteten (Dur II: 443)

Weiter wird berichtet, dass die TLATOQUE TIZOCIC und AXAYACATL, nach ihrem Tod in der kultischen Tracht des QUETZALCOATL aufgebahrt wurden, nachdem ihre Körper vorher mit Ruß geschwärzt worden waren (CronMex: 455; Dur II: 298; DYCKERHOFF 1970: 202-205).

Die Eignung eines Prätendenten auf das höchste, clanintern zu vergebende Amt ließ sich verhältnismäßig leicht am Wohlwollen ablesen, das QUETZALCOATL und andere Götter, vor allem TEZCATL IPOCA und XIUHTEUHCTLI, diesem in Form äußerlicher, physisch wahrnehmbarer Vergünstigungen zuteil werden ließen. Einen repräsentativen Katalog solcher Vergünstigungen enthalten die COLLOQUIOS (COLLOQUIOS 982-998).¹⁴⁾

Durch intensive Beteiligung am Kultdienst, ausgesuchte Akte von Selbstkasteiung und Demonstration höchsten Mutes im Kampf versuchten Anwärter auf das Amt des Clanführers die Aufmerksamkeit der Götter mit der inhärenten <Logik> und der semiotischen Wirkung des <Handicap-Gebarens> (ZAHAVI & ZAHAVI 1998) auf sich zu ziehen und sich so deren Gunst zu empfehlen.

So wurde dem jüngeren MOTEUHCZOMA die Nachricht, dass ihn der Clanrat zum neuen TLATOANI der MEXICA ausersehen hatte, überbracht, als er gerade damit beschäftigt war, den Tempel zu fegen (MonIndU III: 263). Gemeint ist hier zweifelsohne der aztekische Haupttempel, von TEZOZOMOC mit COATEPETL TETZAHUITL HUITZIL-OPOCHTLI, also als <Schlangenberg [mit dem] Angstmacher HUITZILOPOCHTLI> bezeichnet, dessen beständige Reinigung (barrer) und Sauberhaltung (limpiar) ihm, wie auch seinem Vorgänger AHUITZOTL, bei der Amtseinführung als eine ihrer wichtigsten Aufgaben und höchstpersönliche Verpflichtung nachdrücklich ans Herz gelegt wurde (CronMex 459, 573). Mit dem Fegen des Tempels empfahl sich MOTEUHCZOMA also nicht nur der Gunst der Götter, er bewies damit auch auf nicht zu übersehende Weise seine Eignung für das ihm später in der Tat zufallende Amt des TLATOANI (Sprechers) des MEXICA-Clans und seines Gemeinwesens.

Zogen die Götter später ihr Wohlwollen zurück, wurde das primär auf Verstöße gegen den rituellen Kanon, d.h. gegen die von der Orthopraxie vorgegebene, formale Präzision einer bestimmten Kulthandlung zurückgeführt.

Die fehlende Gunst der Götter schlug sich beim Clanführer selbst vor allem in militärischen Fehlschlägen, Niederlagen, Verletzungen am eigenen Körper bis hin zu seiner Gefangennahme nieder. Dieser folgte regelmäßig eine im Angesicht der Götter des sieghaften Clans inszenierte rituelle, seinem gehobenen Stand angemessene <Sonderbehandlung>, zu der Demütigung, Erniedrigung, Folter und schließlich die Schlachtung vor deren Kultbildern gehörte.

Spätestens damit hatten die Götter des eigenen Clans dessen Qualifikation, in diesem die höchste Macht auszuüben, für alle sicht- und nachvollziehbar annulliert. Das Gemeinwesen eines besiegten Clanführers konnte den Entzug göttlichen Wohlwollens, der diesem widerfahrenen war, darüber hinaus an Naturkatastrophen wie anhaltender Dürre, Überschwemmungen, Missernten, Krankheiten und anderen Katastrophen ablesen.

Ausschlaggebend beim Ringen um die Gunst der Götter war, dass Riten und Rituale strikt nach den <kanonischen> Vorgaben der <orthopraktisch> konzipierten Kultvorschriften zelebriert wurden. LANDA beschreibt diese rituell operationalisierte <Logik> auf seine Weise wie folgt:

y el demonio, que en esto como en las demás cosas los engañaba, les señaló los servicios y ofrendas que para evadirse de las miserias le habían de hacer. Y así, si no les venían, decían (que) era por los servicios que le hacían; y si venían, los sacerdotes hacían entender y creer al pueblo (que) era por alguna culpa o falta de los servicios o de quienes los hacían (LANDA 1982: 62)

Wenn sich die Götter also nicht einsichtig zeigten, wusste die Gemeinschaft nicht nur, dass das an Nachlässigkeiten im kultischen Prozedere liegen musste, sondern zugleich auch, wer für die diesbezügliche Fehlleistung verantwortlich war.

7. Religionswissenschaft und Mesoamerika

Nach dem bis hierher entfalteten Exposee wird verständlich, warum es zur empirisch fundierten, sachgerechten Bearbeitung eines Themas wie des vorliegenden eines tiefer greifenden und detaillierteren Kenntnisstandes zu allen Aspekten des <Religiös-Diesseitigen> (KÖRBER 1988: 208) bedarf als er Mesoamerikanisten/-innen - in welcher Fachsparte von Kulturanthropologie (cultural anthropology) oder Sozialanthropologie (social anthropology) auch immer sie sich engagiert haben mögen - von ihrer Ausbildung her üblicherweise zur Verfügung stehen und auch von den gängigen Anforderungen ihres Metiers her vermittelt werden. Das gilt insbesondere für Kenntnisse zur Religionsform des Polytheismus. Dem methodischen Ansatz, epistemisch tragfähige Erkenntnisse zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas über die Begriffe, Methoden und Erkenntnisse der modernen Religionswissenschaft ¹⁵⁾ zu gewinnen, dürften stichhaltige Argumente daher wohl kaum entgegenzuhalten sein. ¹⁶⁾

a. Die epistemologische Position der Religionswissenschaft

Ihr weltweit gesammeltes, differenziertes Datenmaterial sowie die Plausibilität und Treffsicherheit ihrer vergleichenden Methode (Komparatistik), wenn sie morphologisch angesetzt wird, machen die Religionswissenschaft für Kulturwissenschaftler jedweder Spezialisierung zu einer hilfreichen und effizienten Partnerin, wenn es um die Erschließung derjenigen Ausdrucksformen von Kultur geht, die entweder selbst geistig-religiöser Natur sind, oder aber in enger Verknüpfung mit solchen auftreten. Das gilt sowohl für die Anfänge gegenwärtig praktizierter Religionen, wie auch für die Religionen vergangener Kulturen.

Diese Feststellungen gewinnen eine besondere, zusätzliche Bedeutung durch den Umstand, dass die Religionswissenschaft nach ihrer endgültigen Abkopplung von der akademisch betriebenen christlich-okzidentalen Theologie und ebenso von der Lehre der Religionsphänomenologie, die das <Heilige> oder auch <Numinose> als entpersönlichte Variante an die Stelle des <alleinigen, wahrhaftigen und lebendigen Gottes> gesetzt hatte¹⁷⁾, in der Tat für sich in Anspruch nehmen kann, «die einzig legitime Wissenschaft von der Religion und ihren Objektivationen» zu sein (KÖRBER 1988: 208). Jedenfalls gilt das so noch immer uneingeschränkt für die religiös-geistigen Ausdrucksformen einer Kultur wie der mesoamerikanischen, deren besonderes Merkmal ihre - im Vergleich zu christlich-abendländischer Mentalität und Tradition - unübersehbare und damit auch unübergehbare, tiefgreifende Fremdartigkeit ist.

Die Faktoren, die diese akademische Position maßgeblich bestimmen, sind einmal ihre wissenschaftstheoretisch klar definierte Position, in der es ausschließlich um die Gewinnung von Erkenntnissen zum Bereich des <Religiös-Diesseitigen> geht (KÖRBER 1988: 208) und sodann der kritische und differenzierte, morphemorientierte Gebrauch der komparatistischen Methode, durch den sich undurchsichtige, fehlinterpretierte, sowie bisher unbekannte oder als solche nicht wahrgenommene Ausdrucksformen einer Fremdreligion auch für das Verständnis mental anders Prädisponierter, wie es die Angehörigen euro-atlantischer Kultur sind, verhältnismäßig zuverlässig erschließen lassen. Schließlich arbeitet die Religionswissenschaft bei Verwendung einer adäquaten Metasprache mit einem feststehenden Komplex von Axiomen, der ihre Argumentation schlüssig und deren Ergebnisse nachvollziehbar macht.

b. Bedeutsame religionswissenschaftliche Axiome

Aus diesem Komplex werden im Folgenden zunächst zwei Axiome herausgestellt und erläuternd kommentiert, die für die vorliegende Arbeit zur neuweltlich-tropischen, polytheistisch geprägten <Religion> der Amerindier Mesoamerikas von besonderer Bedeutung sind.

(1) An erster Stelle steht die oben bereits kurz referierte Erkenntnis, dass sich <Religion als solche> empirisch nicht nachweisen lässt, sondern ausschließlich als eine von

mehreren kulturspezifisch ausgeprägten Formen und in deren historisch entstandenen Varianten anzutreffen ist. Die Annahme, dass allen Religionen so etwas wie eine gemeinsame Grundstruktur, eine essentielle Gemeinsamkeit oder natürliche Regelmäßigkeit zugrunde liege, dass es also so etwas wie eine im Grunde gleichgeartete, global verteilte innere Substanz von Religion gäbe, ist epistemisch nicht nachweisbar (BRELICH 2002: 32-34).

(2) Es folgt der Umstand, dass weder beim Übergang von einer Religionsform zur anderen noch bei substantiellen Veränderungen innerhalb einer bestimmten Religionsform (z.B. bei Reformation oder Schisma) so etwas wie eine natürliche Entwicklung oder gar <Evolution> erkennbar ist, belegt das Fehlen eines ganz gleich wie gearteten, in sich stimmigen, global oder universal gültigen, mit dem Attribut <religiös> zu belegenden <Gesamtkonzeptes>, in dem eine übergeordnete Zweckmäßigkeit (Teleonomie) erkennbar oder gar eine suprahuman vorgegebene Zielvorstellung (Teleologie) wirksam wäre.

Das letztgenannte Axiom resultiert aus dem Umstand, dass ein entwicklungs- oder auch evolutionsartiger Prozess, der ja stets auf der Zeitachse verlaufen sein müsste, das über große Zeitstrecken der Vergangenheit belegte und bis auf den heutigen Tag feststellbare Mit- Neben- und Durcheinander der bekannten Religionsformen in den unterschiedlichsten Ausprägungen und Varianten ebenso wenig zu erklären vermag wie das Fehlen jeglicher Ausdrucksform in den Kulturen Chinas und Japans, die nach westlichem Kulturverständnis als <Religion> zu bezeichnen wären (BRELICH 2002: 78; ANTES 1978: 194-197).

Ergänzend ist festzustellen, dass auch substantielle Neuerungen in Form und Inhalt von Religiosität nicht das Resultat natürlicher morphogenetischer Prozesse sind, sondern stets das Werk einzelner darstellen, die in Gestalt und/oder mit dem Charisma eines Propheten auftreten (PETTAZZONI 1954a: 6) und in dieser Funktion bzw. Einschätzung in die Geschichte eingehen. Solche Innovationen vollziehen sich daher auch regelmäßig, wie PETTAZZONI das am Beispiel der Entstehung des Monotheismus verdeutlicht hat, alles andere als friedlich-evolutionär (PETTAZZONI 1954a: 8). Dazu müssten sie problemorientiert - etwa im Sinne der Arterhaltung - auf neue, funktionstüchtigere Lösungen zur Bewahrung und zur Festigung der bestehenden geistig-religiöser Ausdrucksformen angelegt sein.

Stattdessen manifestieren sich derartige Neuerungen als das Ergebnis einer auf Leben und Tod und ohne Pardon ausgefochtenen Auseinandersetzung, an deren Ende der Sieg einer neuen, veränderten Art von Religiosität steht. Dieser Sieg wird als Bestätigung für deren <göttliche> Richtigkeit und damit zugleich auch <weltliche> Überlegenheit interpretiert. Er besiegelt zugleich den Untergang der bisher praktizierten Religionsform, bzw. einer ihrer Varianten (PETTAZZONI 1954a: 6-9).

c. Religion als Produkt und Ausdruck von Kultur

Statt der Wirkungsweise einer epistemisch einsichtigen und nachvollziehbaren Teleonomie, wie es die der Arterhaltung in der Evolution ist, belegen veränderte Religionsformen also nichts weiter als die sprichwörtlich bekannte <normative Kraft des Faktischen>. Die Bestätigung dieses Rückschlusses liefert die Auswertung von Forschungsergebnissen der Mikrobiologie unter human- und kulturwissenschaftlichen Aspekten, ein Denk- und Forschungskonzept, für das Jacques MONOD bereits vor über 40 Jahren mit seinen richtungweisenden, bis heute nachwirkenden Grundüberlegungen in <Le hasard et la nécessité> (deutscher Titel: <Zufall und Notwendigkeit>) den Anstoß gegeben hat. MONOD schrieb seinerzeit:

Wir müssen immer vor diesem so mächtigen Gefühl auf der Hut sein, dass alles vorherbestimmt sei. Die moderne Naturwissenschaft kennt keine notwendige Vorherbestimmtheit. Das Schicksal zeigt sich in dem Maße, wie es sich vollendet - nicht im voraus (Monod 1975: 129).

Daraus resultiert letztlich ein weiteres religionswissenschaftliches Axiom, dass nämlich

(3) Ursprung, Ansatzpunkt und zugleich Objekt allen religiösen Empfindens und Erfindens, Denkens und Handelns <übermenschliche Wesen> sind, die von der menschlichen Vorstellung erzeugt wurden, ob es sich nun um den einzigen Gott (im Monotheismus), die Vielzahl der Götter und Göttinnen (im Polytheismus) oder die allgegenwärtigen Geister (in nicht-theistischen Religionen) handelt (BRELIICH 2002: 59).

Der Dienst an diesen Wesen ist nach CICERO das, was nach römischer Auffassung zu seiner Zeit mit <religio> (CICERO, denat: II:8) und im heutigen Sprachgebrauch - wenngleich semantisch nachhaltig verändert - mit <Religion> bezeichnet wird. RÜPKE hat diesen Zusammenhang jüngst wie folgt formuliert:

Wenn es überhaupt sinnvoll ist, von <Religion> in der römischen Antike zu sprechen, muß von den Göttern die Rede sein. Ihrethalben besteht der ganze religiöse <Apparat> (RÜPKE 2001: 67).

Eine auch nur oberflächliche Sichtung dieser <übermenschlichen Wesen> in ihrer globalen Verteilung und im Rahmen dokumentierter oder sonstwie empirisch erschließbarer Zeiträume (PETTAZZONI 1956) zeigt, dass menschliche Gruppen bei der Erschaffung ihres Gottes, ihrer Götter, Göttinnen und Geister samt der ihnen jeweils zugeordneten <Religion> mindestens ebenso einfallreich und erfinderisch waren (und es noch immer sind), wie das bei allen anderen Ausdrucksformen ihrer Kultur(en) auch der Fall ist. BRELIICH fasst diese Erkenntnis wie folgt zusammen:

Die Erfahrung der menschlich nicht kontrollierbaren und zugleich existenzmäßig bedeutsamen Wirklichkeit ist in der Tat allein die Materie, die jede Kultur nach ihren eigenen Notwendigkeiten und Bedürfnissen formt. Diese letzteren können freilich von unbeschränkter Mannigfaltigkeit sein, was wiederum die unbeschränkte Mannigfaltigkeit der religiösen Ideen, Einrichtungen und Traditionen in der Welt erklärt (BRELIICH 1960: 128).

Daraus resultiert das letzte religionswissenschaftliche Axiom, das ich an dieser Stelle vorstellen möchte. Es besagt, dass:

(4) alle Erscheinungsformen von Religion zunächst und uneingeschränkt das Produkt der besonderen Existenz-, Wahrnehmungs- und Gestaltungsbedingungen sind, unter denen eine bestimmte Kultur existiert. Mit ihren geistig-religiösen Ausdrucksformen trägt eine Kultur denjenigen Problemen Rechnung, die von den nicht kontrollierbaren und daher <übermenschlichen> Realitätsanteilen, die ihren Lebensraum beherrschen, aufgeworfen werden. Die Schaffung kulturkonformer übermenschlicher Wesen und eines auf diese zugeschnittenen Kultes samt zugehörigem <Kultapparat> sind der kulturspezifische Versuch, diese Probleme zum Wohle der Gemeinschaft zu entschärfen, sie - wenn möglich - in den Griff zu bekommen. Die Formen, die diese Bemühungen annehmen, sind es denn auch, wie das BRELIICH in dem obigen Zitat herausgestellt hat, die das eigentlich Besondere, das Charakteristische ausmachen, in dem sich Kulturen voneinander unterscheiden (BRELIICH 1960: 127-128).

d. Religionswissenschaftliche Begriffe und ihr Gebrauch

Eine Wissenschaft bedarf der Möglichkeit zur klaren, unzweideutigen Ansprache der in ihr zur Behandlung anstehenden Sachverhalte. Dieser Bedarf wird von metasprachlich fixierten, objektbezogenen Begriffen und inhaltlich fest umrissenen Definitionen für die komplexeren Sachverhalte abgedeckt. Die Religionswissenschaft macht hier keine Ausnahme. Als Beispiel für einen Begriff, der religionswissenschaftlich umfassend verwendet wird und mit dem bestimmte Sachverhalte und Aspekte sowohl materieller wie immaterieller Art in den religiösen Ausdrucksformen einer Kultur angesprochen werden, sei hier der Qualifikator <heilig> und sein vom Sprachgebrauch abhängiges Synonym <sakral> angeführt und kurz erörtert.

Anhand dieses Beispiels soll aufgezeigt werden, dass Begriffe der Objektsprache, insbesondere dann, wenn sie sehr gebräuchlich sind und auch im Kontext anderer kultureller Ausdrucksformen verwendet werden, vor ihrem Einsatz im Rahmen religionswissenschaftlich angesetzter Denkbemühungen der formalen und inhaltlichen Überprüfung auf die Tauglichkeit ihrer Inhalte bedürfen. Fällt das Ergebnis der Analyse negativ aus, sind solche Begriffe entweder bedarfsgerecht mit neuen Inhalten zu befüllen oder aber auszusondern.

Es erscheint an dieser Stelle beinahe überflüssig, jedoch muss - angesichts der weiten Verbreitung und Popularität, derer sich die aus dem Begriffsinventar der Religionsphänomenologie stammende, substantivierte Form dieses Adjektivs als das sogenannte <Heilige> noch immer erfreut, vorab darauf hingewiesen werden, dass es sich auch hier - ganz wie bei Gott, Göttern, Göttinnen und Geistern - um das Produkt menschlichen Vorstellungsvermögens und das Ergebnis menschlicher Ausdrucksfähigkeit handelt (BRELICH 2002: 41).

Der Begriff - in welcher Wortklasse er auch auftreten mag - beschreibt keine ganz gleich wie geartete transzendente Qualität oder Entität, sondern ist die umfassende Bezeichnung für alles das, was in signifikanter Weise die nicht kontrollierbaren übermenschlichen Anteile an der Realität betrifft oder aber mit Maßnahmen im Zusammenhang steht, die die Gemeinschaft zu deren Bewältigung für erforderlich hält.

Für diesen Ausschnitt aus der Realität stellt der Begriff <heilig> darüber hinaus die Semantik von etwas Besonderem, Einmaligem, sonst nicht Üblichem bereit, und bezieht sich so zunächst auf alles das, was auf natürliche Weise zur Sphäre der übermenschlichen Wesen gehört - ausgenommen freilich diese übermenschlichen Wesen selbst. In einer polytheistischen Religion, wie der Mesoamerikas, sind unter diesen übermenschlichen Wesen die Götter und Göttinnen zu verstehen, «in denen die Erfahrung mit der menschlich nicht manipulierbaren Wirklichkeit naturimmanent Gestalt angenommen hat» (BRELICH 1960: 127).

Soll dieser Sphäre des <Außeralltäglichen> (Rüpke 2001: 96) etwas hinzugefügt werden, sei es mit permanenter oder mit temporärer Wirkung, ist es - im Hinblick auf seine neue Bestimmung oder Verwendung - funktional dadurch zu konditionieren, dass es sakralisiert wird. Mit dem Vorgang der Sakralisierung heftet die Gemeinschaft solchen Lebewesen und Dingen das Etikett <heilig> oder <sakral> an, die dem Bereich des <Alltäglichen> entzogen werden, damit sie mit der physisch wirksamen, menschlich jedoch nicht kontrollierbaren Realität auf legitime, das heißt von den Göttern akzeptierte und gebilligte Weise, in Kontakt treten oder aber bei unvorhergesehenen, insbesondere folgenschweren Emanationen göttlicher <Handlungsprofile> rasch und mit Aussicht auf Erfolg zur Anwendung, bzw. zum Einsatz kommen können.

So werden Gegenstände und Personen sakralisiert, denen bei der Bewältigung von Aufgaben und Problemen in solchen Zusammenhängen herausgehobene, speziell definierte Funktionen oder Rollen zufallen. Das bedeutet, dass grundsätzlich alles und jedes, das - in welcher Gestalt und Form auch immer - für eine kultische Verwendung, also für den Dienst an, genauer gesagt, für die Kommunikation mit den Göttern infrage kommt, sakralisierbar ist. Irgendwelche absoluten, sei es ontischen, normativen oder wertenden Aspekte enthalten die Begriffe <heilig> und <sakral> in polytheistischer Denklage nicht (BRELICH 2002: 41; MASSENZIO 2005: 213, 218).

Einzelheiten, die der schärferen Herausarbeitung der polytheistisch geprägten Semantik des Qualifikators <heilig> und <sakral> dienen, werden im gleichnamigen Abschnitt E der Arbeit noch ausführlich erörtert.

Zusammenfassend ist festzustellen: An der hier präsentierten und kommentierten Auswahl religionswissenschaftlich gültiger Axiome und Begriffe, wie sie zuerst von den Pionieren der sogenannten <italienischen religionshistorischen Schule> für die Verwendung in einer <enttheologisierten> Religionsgeschichte aufbereitet wurden, inzwischen jedoch zu Kernbestandteilen einer historisch-empirisch definierten Wissenschaft aufgewachsen sind (WACH 1924: 186-187; RÜPKE 2007: 22-27), ist das eigentlich Charakteristische von Religionswissenschaft erkennbar.

Deren Gegenstände stellen, da empirisch vorgegeben, eine systematische Gegenposition zur Auffassung von «Religion als eines Komplexes von Jenseitserwartungen und am Jenseits orientierten Bemühungen» (KÖRBER 1988: 205, 208), sowie der hierzu aufgestellten Dogmen und Konformitätsregeln dar. GLADIGOW konkretisiert diese Gegenposition der Religionswissenschaft wie folgt:

Die Art und Weise, wie von Religionen >Wirklichkeit< konstituiert und gedeutet wird, welche Schemata und Gesamtmuster erkennbar sind, welche Vergesellschaftungsformen und Normen entworfen werden, welche Verbindlichkeiten diese haben, welche Emotionen erzeugt oder kanalisiert werden, um nur einige Beispiele aufzuzählen, sind Gegenstand der Religionswissenschaft. Religionswissenschaft ist eine historisch - empirische Wissenschaft (GLADIGOW 1988: 32). *) Unterstreichungen von mir

In diesen Zusammenhang gestellt, zeigen die oben vorgestellten Beispiele dann auch in aller Deutlichkeit, dass Religion nur im Kontext von Kultur analysiert und verstanden werden kann, am zweckmäßigsten natürlich im Kontext derjenigen Kultur, in der sie entstanden ist, als deren Produkt sie folglich auch anzusehen ist.

Anmerkungen zu den Prolegomena

¹⁾ Eine ausführliche Darstellung der Quellen zum mesoamerikanischen Polytheismus, einschließlich der Besonderheiten, die diese, verglichen mit europäischen Quellen und ihren Informationen zu den Göttinnen und Göttern der klassischen Antike aufweisen, ist Bestandteil des Analysekomplexes im Abschnitt B. Hier werden auch die methodischen Möglichkeiten aufgezeigt, aus diesen Quellen trotz ihrer Überschichtung mit europäisch-monotheistischem (spanisch-katholischem) Gedankengut zuverlässige, authentische Informationen zu den Göttern und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons und den ihnen zugeordneten Kulthandlungen zu gewinnen.

²⁾ Die uneingeschränkte Benutzung des Indikativs in dieser Aussage und allen weiteren Feststellungen zu religiösen Ausdrucksformen im Verlaufe dieser Arbeit soll eine Sicht der Dinge zum Ausdruck bringen, wie man sie formal vom Standpunkt des jeweils <Kultleistenden> aus haben kann/konnte. Für diesen sind/waren sein Gott (im Monotheismus), seine Götter (im Polytheismus) und seine Geister (in nicht-theistischen Religionsformen) Realität im Sinne seiner spezifischen, religiös konditionierten Wahrnehmung. Diese Ausdrucks- und Verfahrensweise wurde auch deswegen gewählt, weil dem (religiösen) Bekenntnis oder auch Standpunkt des Autors im religionswissenschaftlichen Prozedere keinerlei Bedeutung zukommt. Beide theoretisch einnehmbaren Positionen, <Bekenntnis> und/oder <Standpunkt>, liegen außerhalb der Parameter empirischer Erkenntnisgewinnung und können daher zur epistemischen Argumentation nichts beitragen (KÖRBER 1988: 208).

³⁾ Grundlage dieser Aussage sind die Erkenntnisse aus der Polytheismusforschung der sogenannten <italienischen Schule>, vor allem die Resultate der Arbeiten Angelo BRELICH'S, denen zufolge, das sei an dieser Stelle aus Gründen der argumentativen Schlüssigkeit vorab angemerkt, «ein aufmerksamer Vergleich der polytheistischen Religionen - sowohl untereinander als auch mit anderen Religionen - zu der Erkenntnis ihrer gemeinsamen Struktureigentümlichkeiten führt, die für die besondere Religionsart, die wir Polytheismus nennen, charakteristisch sind» (BRELICH 1960: 125) Ausführlich wird der Polytheismus und seine mesoamerikanische Variante im Analysekomplex des Abschnittes D behandelt.

⁴⁾ Mit diesen Aussagen ist impliziert, dass die Völker und Stämme Mesoamerikas ihr <Kultjahr> von 365 Tagen zur Anpassung an das um rund 6 Stunden längere tropische Jahres alle vier Jahre um die Dauer einer Erdrotation (Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang) <gestreckt> haben. Entsprechende Aussagen finden sich in unzweideutiger Form mehrfach bei SAHAGÚN und DURAN für Zentralmexiko und bei LANDA für den Mayaraum (Tena 2008: 56). Die Erklärung dafür, dass und wie das 365-tägige, so

genannte XIHUITL (mayat'aan: HAAB), das realiter eine am beobachteten ekliptikalen Geschehen ausgerichtete Sequenz von Götterfesten war, faktisch und prozedural <gestreckt> wurde, ist in der polytheistischen Kultpraxis Mesoamerikas und der ihr zugrunde liegenden <polytheistisch geprägten Mentalität> (BRELIICH 1960: 132) nach amerindisch-autochthonen, nicht jedoch im Bereich des <Mathematischen> und/oder <Astronomischen> nach westlichen Vorstellungen zu suchen (TENA 2008: 11-17). Dass es sich hierbei nicht um eine <Schaltung> im julianischen Sinne gehandelt haben kann (PREM 1988: 139), liegt allerdings auf der Hand; denn altweltliche Kontakte zwischen Europa und Mesoamerika, die dann im Zeitraum nach der Einführung des <Julianischen Kalenders> durch C. Julius CAESAR im Jahre 45 v. Chr. zustande gekommen sein müssten und in deren Verlauf ein so ausgefallenes römisch adaptiertes ägyptisches Gedankengebilde wie der nach CAESAR'S Vorgaben entwickelte <Julianische Kalender> nach Amerika <transportiert> worden wäre, sind bisher nicht nachgewiesen.

⁵⁾ Welche Sachverhalte bzw. Verhaltensweisen hier mit den Begriffen <Kultfunktionär>, <Schlachtung von Artgenossen>, <Selbstkasteiung>, <Divinationsritual> und anderen konkret angesprochen sind, wird in den Analysekomplexen der nachfolgenden Abschnitte von Fall zu Fall noch näher erläutert werden.

⁶⁾ Die rituell auf den Weg gebrachte Information an die Götter, die sich hinter den vorrangig auf beeindruckende äußere Gestaltung ausgelegten Kulthandlungen verbirgt, wird im Analysekomplex des Abschnittes D bei der Analyse des Handlungsprofils des TEZCATL IPOCA, des <alles Sehenden / alles Wissenden>, <immer und überall Präsenten>, <Tag und Nacht Aufmerksamen> unter den mesoamerikanischen Göttern (PETTAZZONI 1956: 408-411), im einzelnen noch erläutert werden.

⁷⁾ Näheres zu Kommunikation als dem Grundanliegen mesoamerikanischer Religiosität wird im Abschnitt F ausgeführt.

⁸⁾ Die rein human-biologisch realisierte Verknüpfung von rituellem <Handeln> mit <Repetition>, <Memorik> und wiederum rituell ausgelöst, objekt- und handlungsgebundener <Abrufung> von Information war in Mesoamerika - wie in anderen schriftlosen Kulturen auch - die einzige Möglichkeit, Wissen in kanonischer Qualität zu sichern. Von Jan ASSMANN mit <ritengestützter Repetition> bezeichnet, stellt diese Verfahrensweise einen zuverlässigen, in sich geschlossenen Ablauf dar, der einer zusätzlichen, externen Abstützung grundsätzlich nicht bedurfte (ASSMANN 2007b: 54).

⁹⁾ Die zunächst empirisch-induktiv angesetzte und sodann hermeneutisch weiterverfolgte Vorgehensweise der vorliegenden Arbeit führt zwangsläufig dazu, dass es zur Klärung auch eng begrenzter Sachfragen, wie es zum Beispiel die Ermittlung der exakten, vorspanisch geprägten Semantik religiöser Schlüsselbegriffe ist, ausführlicher, zeit- und arbeitsaufwendiger Recherchen bedarf. Als Beispiele seien TLAMICTILIZTLI, die <rituelle Schlachtung von Artgenossen> oder TLACOQUIXTILIZTL der <Ritus des Hindurchziehens von Spänen oder Reisern> durch selbst beigebrachte Fleischwunden erwähnt. Die Rekonstruktion der <Handlungsprofile> der wichtigsten Götter und Göttinnen des Pantheons, sowie die Identifizierung der konstituierenden Riten wichtiger Rituale erfordern ebenfalls hohen analytischen Aufwand. Dieser wiederum schlägt sich in entsprechend umfangreichem Text nieder, den zu lesen und zu verarbeiten Zeit und Konzentration erfordert.

¹⁰⁾ Der von Zimmermann in dem hier zitierten Text verwendete Begriff des <Geistig-Religiösen> wird seiner für Mesoamerika in besonderer Weise zutreffenden Gesamtaussage wegen für die vorliegende Arbeit so übernommen. Der Grund hierfür liegt in dem Umstand, dass alle indigenen Denkbemühungen, die nach moderner okzidentaler Auffassung naturwissenschaftlich erfass- und erklärbaren Phänomenen galten, in <polytheistischer Mentalität> dem <Handlungsprofil> eines oder mehrerer naturimmanenter Götter zuzuordnen sind und daher ausschließlich in Form von religiös geprägten und religiös gezielten Denkbemühungen auftraten. Das heißt, sie wurden zu Zwecken angestellt, die innerhalb eines zumeist kultisch bestimmten Kontextes verankert waren und kultischen Zwecken dienten.

¹¹⁾ Wengleich Zimmermann nicht näher erläutert, wie er die Aussage „was uns der Boden bewahrt hat“ genau verstanden wissen will, so darf man im Kontext seiner auf die Schlüsselfunktion von Quellen abhebenden Gesamtaussage doch mit einiger Sicherheit davon ausgehen, dass er hier vor allem die überwiegend in Stein, Stuck, Holz, und Knochen skulptierten bzw. eingravierten Inschriften, sowie die in der Bemalung der verschiedensten Objekte anzutreffenden hieroglyphischen Texte des Mayaraumes im Auge hatte. Auch auf die Gefahr hin, Zimmermann hier zu eng und zu spezifisch auszulegen, sollen im folgenden nur Objekte dieser Art, d.h. eines im engstmöglichen Sinne verstandenen Quellenmaterials archäologischer Provenienz argumentativ verarbeitet werden.

¹²⁾ Es handelt sich hier in einem erweiterten Sinne um die nach dem Muster der Codices MAGLIABECHI und TUDELA gestaltete Gruppe ethnographischer Dokumente aus der Frühzeit Neuspaniens (BOONE 1983; RIESE 1986). Was genau unter dem Begriff

<transkultureller Codex> zu verstehen ist, wird im Abschnitt C noch näher erläutert werden.

¹³⁾ Zum Vergleich: Der römische Imperator Octavianus Augustus ist auf mehreren Bildwerken mit dem <lituus>, einem gekrümmten Stab aus Holz oder Metall, dem <gutus>, einer Kanne mit schmalem Hals, zum Ausgießen des Trankopfers und der <patera>, einer flachen Schale für das Weinopfer abgebildet, Kultgeräten, die ihn nach SIEBERT in der Position eines <obersten Priesters Roms> darstellen (SIEBERT 1999: 32, 40,169, 130-132). Auf der sogenannten <ara pacis> ist er als <victimarius> d.h. als oberster, bei der rituellen Schlachtung von Großvieh tätiger Kultfunktionär dargestellt. Walter BURKERT schreibt zu diesem Monument:

Die Stiftung des Weltfriedens zu feiern, errichtet Augustus einen Altar; er selbst inmitten seiner Familie erscheint auf den Reliefs dieser Ara Pacis als Opferer, dem das Opferbeil vorangetragen wird. Feinste augusteische Kunst bildet den Rahmen; im Zentrum fallen die blutigen Opfer (BURKERT 1997: 9).

¹⁴⁾ Es sei hier darauf hingewiesen, dass die Aussagen der beiden folgenden Abschnitte, dort, wo keine spezifischen Quellenangaben gemacht werden, auf der Synthese von Quelleninformationen größeren und kleineren Umfanges beruhen, die, was das zentralmexikanische Hochland betrifft, vornehmlich der CRONICA MEXICANA des D. Hernando Alvarado TEZOZOMOC (1987), der HISTORIA DE LAS INDIAS DE NUEVA ESPAÑA E ISLAS DE LA TIERRA FIRME von Fray Diego DURAN (1984), sowie der MONARQUÍA INDIANA des Fray Juan de TORQUEMADA (1976 & 1986) entnommen sind. Für den Mayaraum - wenngleich mit den Einschränkungen und Abstrichen, die für die Lesung und Interpretation hieroglyphischer Texte insgesamt geltend zu machen sind - bot sich die erstmals im Jahre 2000 erschienene <Herrscherchronik> von Simon MARTIN and Nikolai GRUBE als Referenz an.

¹⁵⁾ Unter <modern> wird hier der gegenwärtige Forschungsstand in der Religionswissenschaft verstanden, der durch den historisch-empirischen Forschungsansatz der sog. <italienischen religionsgeschichtlichen Schule> - mit Raffaele PETTAZZONI, Ernesto de MARTINO und Angelo BRELICH als Vorkämpfern - in der Zeit unmittelbar nach dem II. Weltkrieg grundgelegt wurde. Dieser Ansatz hat zum heutigen Verständnis von Religion als eines Kulturproduktes geführt, das, wie alle Ausdrucksformen von Kultur, seine Existenz menschlicher Vorstellungskraft und Kreativität verdankt. Dementsprechend wird heute Religionswissenschaft zu den Kulturwissenschaften gezählt (GLADIGOW 1988: 32-33; SABBATUCCI 1988: 55-58; MASSENZIO 2005: 209-211; MANCINI 2007: 291).

¹⁶⁾ Dennoch handelt es sich im vorliegenden Falle im strikten Sinne nicht um eine religionswissenschaftliche Abhandlung sondern um eine kulturwissenschaftliche Untersuchung, die der Herausarbeitung der tragenden Rolle dient, die die geistig-religiösen Ausdrucksformen bei der Ausprägung der polytheistisch fundierten, theokratisch verfassten Gemeinwesen gespielt haben und die in ihrer Gesamtheit den eigentlichen Kern der <Kultur Mesoamerikas> ausmachen. Hierzu ist es freilich unumgänglich, sich der Methoden, Begriffe und Erkenntnisse Religionswissenschaft sowie vor allem auch ihrer Metasprache zu bedienen.

¹⁷⁾ Begründer und führende Verfechter dieser Denkrichtung und Lehre waren Rudolf OTTO, Nathan SÖDERBLOM, Girardus VAN DER LEEUW und Mircea ELIADE. Ausführliche Darstellungen jüngerer Datums zur Religionsphänomenologie sowie zur Entwicklungsgeschichte der Religionswissenschaft als eigenständiger akademischer Disziplin finden sich u.a. bei SHARPE (1986: 119-143), KOHL (1988: 239-262), WAARDENBURG (1999: 85-113, 381-523, 639-666), DUBUISSON (2003: 147-161), GLADIGOW (2005), RÜPKE (2007), sowie bei MASSENZIO (2005), hier mit Schwerpunkt auf der Rolle, die die sogenannte <italienische religionsgeschichtliche Schule> bei der Ausprägung des heutigen Selbstverständnisses der Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft gespielt hat.

A. Der Westen und die Religion Mesoamerikas

Wenngleich nach Walter BURKERT <religiöse Praktiken> bereits für die Altsteinzeit (Ende etwa 11.000 Jahre vor heute) als belegt gelten können und sich auch schon vorher, in den Gräbern von Angehörigen der Neandertalkultur (Ende etwa 300.000 Jahre vor heute), Hinweise auf <Bestattungsriten> finden (BURKERT 1996: 12), so sind selbst die wissenschaftlich wenigstens teilweise nachvollziehbaren Versuche, solche Indizien auf ein artspezifisches religiöses <Verhalten> oder auch <Bedürfnis> zurückzuführen, das allen Gattungswesen gemeinsam wäre und in einer Art <Urreligion> seinen Niederschlag gefunden hätte, bisher fehlgeschlagen. Begründete Aussichten, dass sich an dieser Situation etwas ändern könnte, bestehen nicht (LANG 2001b: 289-290).

Tatsache ist, dass im Verlauf der Menschheitsgeschichte <Religion> immer wieder neu <entdeckt>, bzw. neu <erfunden> wurde, wobei die Abhängigkeit dieser <Entdeckungen> und <Erfindungen> von einem besonderen, jeweils präexistenten kulturellen und/oder religiösen Umfeld offensichtlich ist (PETTAZZONI 1954a: 6; SABBATUCCI 1988: 45-46, 57-58). Die Entdeckung bzw. Erfindung neuer Religionen ist ein kulturelles Phänomen, das bis in die Gegenwart zu beobachten ist. Eine besondere Neigung und auch Begabung auf diesem Gebiet zeichnen die Bürger der Vereinigten Staaten von Nordamerika aus. In ihrer Mitte entstehen regelmäßig neue religiöse Bekenntnisse, sogenannte <Kirchen> (churches), die <a priori> unter dem besonderen Schutz der Verfassung stehen und deren <Botschaften> sich daher reibungslos an eine Öffentlichkeit herantragen lassen, die an allem, was religiös ist, noch immer großes Interesse zeigt.

1. Religion als Ausdruck Westlicher Kultur

Auch nach dem gegenwärtigen Verständnis der Religionswissenschaft ist <Religion> ein Kulturprodukt. Genauer gesagt, ist <Religion> in der heutigen Bedeutung des Wortes das Produkt europäischer Kultur zunächst mediterraner, später westeuropäischer Einfärbung (GLADIGOW 2005: 34-35; DUBUISSON 2007: 9-11). <Sakrale Begriffe> für ein theologisches Konzept, darunter den Begriff der <Religion> (religio) selbst auch, und <heilige Handlungen> zur Einrichtung eines Kultes, darunter auch die des <Opfers> (sacrificium), haben ihre Urheber weitgehend durch <gezielte Entnahme> aus den traditionellen, polytheistisch geprägten religiösen Ausdrucksformen des Römischen Reiches gewonnen. Sie wurden mit veränderten Inhalten einer neuen Verwendung nach christlichen Vorstellungen zugeführt. Von daher trägt Religion viele Züge spätantiker Kultur (PETTAZZONI 1954a: 5-9; SABBATUCCI 1988: 48-49; SMITH, J.Z. 2004: 223).

Anthropologen, Ethnologen und Vertretern anderer Wissenschaftszweige, die es zur Erforschung mesoamerikanischer Kultur, insbesondere ihrer geistig-religiösen Ausdrucksformen drängt, ist diese Wiederverwendung ursprünglich polytheistisch belegter Begriffe - jedenfalls, soweit ich das bisher feststellen konnte - nicht geläufig.

Begriffe wie <Gott>, <Schöpfung>, <heilig>, <profan>, <Kult>, <Ritus>, <Opfer>, <Buße> und andere mehr werden unbekümmert mit einer christlich-monotheistisch <eingefahrenen Semantik> benutzt, die in <polytheistischer Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) in aller Regel keinen Sinn ergibt.

Ein Erkenntnisgewinn im wissenschaftlichen Sinne stellt sich daher auch nicht ein. Die angeblich <wissenschaftlichen> Erkenntnisse sind objektiv falsch, und zwar deswegen, weil sie zunächst in einem verfehlten, nämlich christlich-monotheistisch konstituierten Bezugsrahmen gewonnen und sodann im Zirkelschluß in eben denselben, wenngleich nunmehr als aztekisch, maya oder mesoamerikanisch deklarierten Kontext wieder eingefügt werden. Auch wenn sich die betreffenden Forscher/-innen dieses Umstandes nicht bewusst sind, wovon grundsätzlich auszugehen ist, so führt dennoch kein Weg an der Schlussfolgerung vorbei, dass eine mit derart fundamentalen erkenntnistheoretischen Defiziten behaftete, <Beschäftigung mit Religion auf rein gedanklicher> und damit völlig unverbindlicher Ebene (MENSCHING 1948: 9; KÖRBER 1988: 200-201) samt der aus ihr gewonnenen akademischen und medialen <Erzeugnisse> für die wissenschaftliche, hier vor allem für die religionswissenschaftliche Forschung unbrauchbar sind.¹⁾

a. Zur Religion des Westens als der <einzig wahren>

Daniel DUBUISSON hat in seiner umfassenden Studie <L'Occident et la religion: Mythes, science et idéologie> (DUBUISSON 1998), die in der englischen Übersetzung mit dem Titel <The Western Construction of Religion> (DUBUISSON 2007) im weiteren Verlauf der Arbeit noch mehrfach referenziert werden wird, <Religion> auf anschauliche Weise als <Spiegel des Westens> (Mirror of the West) bezeichnet und dem erläuternd hinzugefügt:

Just like the notion itself, the most general questions concerning religion, its nature and definition, its origins or expressions, were born in the West. From there, they were transferred, much later and at the cost of daring generalizations,^{*)} to all other cultures, however remotely prehistoric or exotic.

(DUBUISSON 2007: 9)

^{*)} Unterstreichungen von mir

In der Tat hat Peter ANTES den - allerdings lediglich lexikalisch-philologisch geführten - Nachweis erbracht, dass die westliche Vorstellung von <Religion> sich so in keinem anderen der großen Religionstypen der Welt (COLPE 1998: 425-434) wiederfindet. Unter Hinweis auf die am häufigsten und am intensivsten abgehandelten Aspekte des Christentums stellt ANTES hierzu zusammenfassend fest:

Diese und ähnliche Fragen werden daher beim Stichwort "Religion" in den Handbüchern gewöhnlich abgehandelt. Damit wird die christlich-westliche Vorstellung von Religion stets zur typischen

gerechnet; Ausnahmen und Besonderheiten gibt es immer nur bei den anderen; die Frage, ob nicht die christliche Vorstellung als solche eher einen Sonderfall^{*)} als die Regel im weltweiten Vergleich darstellt, kommt dadurch praktisch gar nicht auf und wird folglich auch nicht behandelt. (ANTES 1978: 186) ^{*)} Unterstreichungen von mir

DUBUISSON geht auf der Linie dieser, von ANTES erst noch grob skizzierten Erkenntnisse einen deutlichen Schritt weiter, und indem er den Qualifikator <wahr> (true) an die Stelle von ANTES' <typisch> setzt, kommt er für die Sicht, die der Westen traditionell auf sich und seine Religion hat, zu der folgenden zusammenfassenden Charakterisierung:

The true religion is in essence the only religion, the perfect and consummate religion. Reciprocally, the latter is incarnated exclusively in the true religion, the Christian religion. False religions are not simply religions that are in error, they do not truly merit the name "religion," or only claim it without justification. Addressing false gods as they do, they do not participate in the dignity of the religion. // This clear-cut attitude, which arrogates to itself an absolute superiority, is naturally accompanied by an obsessive, intransigent dogmatism that ceaselessly tracks down heresies and deviations. The Christian religion, in its capacity as true religion,^{*)} initially distinguishes itself from the others, which it rejects and casts into the void. Subsequently, in the modern era, this feeling of superiority based on an irreducible difference, would persist in the European consciousness and, what is more troubling, in European epistemology (DUBUISSON 2007: 25). ^{*)} Unterstreichungen von mir

b. Zur Kultur des Westens als der <stets überlegen>

Von einer solchen, in Europa entwickelten und europäisch perfektionierten Überlegenheit im Denken, Können und Machen waren auch die Philosophen der Aufklärung, darunter vor allem auch der preußische Philosoph Immanuel KANT (1724-1804), zutiefst überzeugt. Die Erzeugnisse aufklärerischer Denkbemühungen, darunter vor allem <Kausalität>, <Rationalität> und <Vernunft> sind es, die der Gedanken- und Ideenwelt des Westens - sei es in ihrer ursprünglichen Fassung oder in einer ihrer zahlreichen jüngeren Ableitungen - bis auf den heutigen Tag Struktur und Form geben, ihr Substanz und Orientierung verleihen und darüber hinaus Rechtfertigungen, Herausforderungen und Stimuli bescheren (POPPER 2002: 151-183; HABERMAS 2001; WELSCH 2002: 263-318).

Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit erscheint es mir daher sinnvoll aber auch ausreichend, den zur Erlangung eines unabhängigen Verständnisses mesoamerikanischer Denk- und Handlungsweisen erforderlichen, aus dem westlichen Denkmilieu zu bildenden komparativen Kontrast mithilfe einiger exemplarischer Feststellungen KANTS zu realisieren, es dabei dann aber auch bewenden zu lassen.

Der unanfechtbaren Überlegenheit des <Weißen Mannes> hat KANT im Ersten Abschnitt des Zweiten Bandes seiner <Physischen Geographie> von 1802 in nicht zu überbietender Deutlichkeit Ausdruck verliehen. In anderem Zusammenhang stellt er

weiter fest, dass den mehr oder minder <farbigen Völkern>, so den Schwarzafrikanern, in besonderem Maße aber den Indianern, die westliche Art des Denkens fremd sei und sie für diese auch <kein Talent> besäßen.²⁾

Solcherart defizitären <Race> - Merkmalen stellt KANT auf die ihm eigene, scheinbar <empirisch> fundierte Art der Beweisführung in demselben Schriftsatz wenig später den <anthropologischen Idealfall> gegenüber. Er schreibt:

Der Einwohner des gemäßigten Erdstriches, vornehmlich des mittleren Theiles desselben ist schöner an Körper, arbeitsamer, scherzhafter, gemäßigter in seinen Leidenschaften, verständiger als irgendeine andere Gattung der Menschen in der Welt. Daher haben diese Völker zu allen Zeiten die anderen belehrt und durch die Waffen bezwungen.*)

*) Unterstreichungen von mir

Emmanuel Chukwudi EZE, Schwarzafrikaner und - gleich KANT - Philosoph, hat dessen Vorstellungen von Vernunft, Rasse und Menschsein am Ende eines ausführlichen Diskurses und nach vorausgegangener Aufbereitung der Semantik seiner Schlüsselbegriffe wie folgt charakterisiert:

It is clear that what Kant settled upon as the "essence" of humanity, that which one ought to become in order to deserve human dignity, sounds very much like Kant himself: "white", European, and male. More broadly speaking, Kant's philosophical anthropology reveals itself as the guardian of Europe's self - image of itself as superior and the rest of the world as barbaric (Eze 1995: 232).³⁾

*) Unterstreichungen von mir

Es ist dieses Überlegenheitsgefühl des Westens in Verbindung mit dem nicht unterdrückbaren und in seinen Folgen und Konsequenzen nachträglich auch nicht retuschierbaren Drang, die eigene Überlegenheit - sei sie real existent oder auch nur eingebildet - auf allen möglichen Gebieten, bei jeder sich bietenden Gelegenheit, unter allen nur denkbaren Umständen und um beinahe jeden Preis zur Schau und unter Beweis zu stellen, das ihm den Rest der Welt lediglich als Austragungsort oder auch nur Schauplatz ambitionierter <Großprojekte> wie Kolonialisierung, Missionierung, Technisierung und Globalisierung erscheinen ließ und noch immer erscheinen lässt (MEDICK 1989: 48-49). Und stets - das scheint für KANT offenbar selbstverständlich gewesen zu sein - sind dabei auch Waffen mit im Spiel, mit anderen Worten: ohne Krieg und die Anwendung von Waffengewalt ist diese Überlegenheit weder denkbar noch machbar.

Den Ursprung solch überlegenheitsbewußter Mentalität führt DUBUISSON - wie oben zitiert - auf die historisch gewachsene, kulturell verfestigte und trotz Aufklärung und Neuzeit, Moderne, Postmoderne und postmoderner Moderne (WELSCH 2002) unterschwellig noch stets aktive Überzeugung des Westens zurück, im Besitz der einzig richtigen, wahren und vollkommenen Religion zu sein.

Es ist der aus diesem Bewusstsein geborene belehrungs- und bekehrungsbesessene, beinahe fanatische okzidentale Betätigungstrieb, der auch im Verhalten der Konquistadoren des 16. Jahrhunderts gegenüber den Völkern der Neuen Welt wirksam war, der auch heute noch dem Forscherdrang von Anthropologen, Ethnologen und Archäologen mannigfacher Spezialisierung, die sich die zerfledderten und verstümmelten, geschändeten und verschandelten Überreste mesoamerikanischer Kultur als Betätigungsfeld ausgesucht haben, Motiv und Inhalt, Zielsetzung und Erfolg beschert.

2. Zum <religiös-diesseitigen> Erbe des Christentums

In strikt <religiös-diesseitiger> Sicht (KÖRBER 1988: 208) haften der christlichen Religion als des <Spiegelbildes> westlicher Kultur (DUBUISSON 2007: 9-17) vor allem zwei kennzeichnende, kulturwissenschaftlich bedeutsame Merkmale an: ihr stiftungsbedingter Drang zur Dominanz und das mit diesem Drang eng verknüpfte Bestreben, sich unabhängig, unverwechselbar und unübersehbar zu organisieren.

DUBUISSON stellt zwischen beiden diesseitig erfahrbaren und wahrnehmbaren Elementen <christlichen Erbgutes> eine innere Verbindung fest, die er auf die im Christentum wirksame <monotheistische Mentalität> zurückführt und wie folgt beschreibt:

Because Christianity is characterized by its strict monotheism and by the privileged relationship that it sought to establish between humanity and its unique God, theology has always occupied a central place in it. The step from a universalist goal to the spirit of conquest is probably no longer than that which leads from doctrinal rigor to intolerance. Thus we see in the West these dogmatic, conquest-oriented tendencies taking form both on the intellectual level and on the institutional level, in a Church whose power and hegemony^{*)} they reinforced (DUBUISSON 2007: 104).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Die erstgenannte <Veranlagung> des Christentums hat sich in der Vergangenheit regelmäßig und aus ganz unterschiedlichen Anlässen in offener Gewaltanwendung mit zum Teil beträchtlicher räumlicher und zeitlicher Ausdehnung und unter Inkaufnahme katastrophaler Folgen für die im <religiösen Konfliktgebiet> lebende Bevölkerung Ausdruck verschafft. Ohne die historisch nachvollziehbare, quellenmäßig mitunter bis ins Detail belegte, gewaltsame Umsetzung seiner <eroberungsorientierten Tendenzen> (DUBUISSON 2003: 104; HOLZEM 2009) wäre das Christentum weder dort, wo es heute auf der Welt überall anzutreffen ist, noch hätte es den Stellenwert gewonnen, den es als die privilegierte Option von Religionsausübung in der westlichen Kultur noch stets besitzt.

a. Das Irrationale an <Christlicher Gewalt>

Die Kreuzzüge gegen den Islam des vorderen Orient (Beginn: 1099 mit der Eroberung Jerusalems; Ende: 1291 mit dem Fall von Akkon) und der 780 Jahre währende Krieg (711-1492) gegen die Muslime von <Al Andalus> (des heutigen Spanien) sind Beispiele für die angesprochene Gewalttendenz nach außerhalb, die Hugenottenkriege in Frankreich (1562-1598) und der 30-jährige Krieg in Deutschland (1618-1648) belegen kompromisslose Gewaltbereitschaft auch im Inneren der <Okzidentalen Konstruktion von Religion>.

Eine Antwort auf die Frage zu erarbeiten, wie diese Fallbeispiele religiös motivierter Kriege in historisch definierten Begriffen am zweckmäßigsten zu beschreiben und zu bewerten sind, ob als <Heilige Kriege>, als <Religionskriege>, <Konfessionskriege> oder wie immer (HEHL 2009; LUZ 2009: 137), führt im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit zu keinem absehbaren Erkenntnisgewinn. Bedeutsam erscheint mir dagegen die Beobachtung, dass sie - im Unterschied zu Kriegen, die einzig oder vorwiegend der Durchsetzung politischer Ziele dienen - eine strategische Besonderheit aufweisen, die ihnen ausnahmslos eigen ist und sie in besonderer Weise kennzeichnet.

Diese Besonderheit zeigt sich in dem Umstand, dass die seit der Zeit SUNZI'S (ca. 400-320 v.Chr.) im professionellen militärischen Kalkül fest etablierten und hochbedeutsamen Faktoren <Zeit> und <Kräfte> (SUNZI 2009: Kapitel 1 - 3 und 8) im Ablauf der hier angesprochenen Ereignisse keine oder allenfalls eine nachrangige Rolle gespielt haben. SUNZI beschreibt die kritische Interdependenz zwischen den genannten Faktoren mit den folgenden Worten (Übersetzung ins Deutsche von Volker KLÖPSCH):

Ihr Einsatz [der Truppen] zielt auf den baldigen Sieg. Läßt der Erfolg auf sich warten, ermüden die Truppen, und die Kampfmoral leidet. Die Belagerung einer Stadt erschöpft die Kräfte, und ausgedehnte Feldzüge belasten die Ressourcen eines Staates. Sind die Truppen ermüdet und ist die Kampfmoral geschwächt, sind die Kräfte am Ende und die Ressourcen erschöpft, nutzen die Lehensfürsten eine solche Schwäche und erheben sich. Selbst mit größter Umsicht lassen sich derlei böse Folgen nicht mehr beheben. Es heißt daher, daß selbst der unbedarfte Feldherr auf einen schnellen Erfolg aus ist; noch nie hat man erlebt, daß ein geschickter Befehlshaber einen Feldzug in die Länge gezogen hätte. Daß ein Staat Nutzen aus einem langwierigen Krieg gezogen hätte, ist noch nie dagewesen *) (KLÖPSCH 2009: 14).

*) Unterstreichungen von mir

Bereits für einen Zeitraum, der inzwischen rund 2.300 Jahre zurückliegt, legt SUNZI diese Zusammenhänge seinen chinesischen Schülern und Lesern als umfassend gesicherte, militärische und politische Erfahrung mit beredten Worten ans Herz. Für die Kultur des Westens und deren ausgeprägte, religiös motivierte Variante organisierter Gewaltanwendung, insbesondere die <Glaubenskriege>, hatten strategische Axiome wie die SUNZI'S keine, wenigstens keine ausschlaggebende Bedeutung - und haben sie bis heute nicht.

Hier ging und geht es eindeutig um <Höheres>: den <Vollzug göttlichen Willens>, die <Durchsetzung göttlicher Gerechtigkeit>, <die <Verbreitung und/oder Reinhaltung der christlichen Lehre>, die <Ausrottung von Ketzerei und Häresie> und viele andere <religiös-jenseitige> Werte und Zielsetzungen mehr (HOLZEM 2009: 28-79). Diese waren nicht an vorhandene <Kräfte> und noch weniger an verfügbare <Zeit> gebunden, Faktoren, die daher mit ihrer stets auch konflikthemmenden und konfliktlimitierenden Dynamik nicht zum Tragen kamen. In der kompromißlos rationalen Sicht VON CLAUSEWITZ' stellt sich dieser Zusammenhang im Jahre 1832 wie folgt dar:

Noch allgemeiner wirkt die Beachtung des Kraftaufwandes, welcher schon erforderlich gewesen ist und es noch sein wird, auf den Entschluss zum Frieden. Da der Krieg kein Akt blinder Leidenschaft ist, sondern der politische Zweck darin vorwaltet, so muss der Wert, den dieser hat, die Größe der Aufopferungen bestimmen, womit wir ihn erkaufen wollen. Dies wird nicht bloß der Fall sein bei ihrem Umfang, sondern auch bei ihrer Dauer. Sobald also der Kraftaufwand so groß wird, dass der Wert des politischen Zwecks ihm nicht mehr das Gleichgewicht^{*)} halten kann, so muss dieser aufgegeben werden und der Friede die Folge davon sein (VON CLAUSEWITZ 1991: 217). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Ziel dieser kurzgefassten einleitenden Darstellung ist es, unter Rückgriff auf einige allgemein bekannte und verlässlich dokumentierte Ereignisse der Vergangenheit, einen komprimierten und dennoch authentischen Eindruck von der unauflöselichen Verknüpfung zwischen der Ausübung von Religion und der Anwendung von Gewalt, insbesondere von Waffengewalt, als eines charakteristischen Merkmales christlich-europäischer und europäisch-atlantischer Kultur zu vermitteln.

Vor dem Hintergrund des weitgespannten, <empirischen Bogens> zwischen der weisheitlich akkumulierten, einprägsam formulierten altchinesischen Kriegserfahrung und dem rational reflektierten, politisch fundierten preußischen Strategiekonzept vom Beginn des 19. Jahrhunderts wird darüber hinaus die in dieser Verknüpfung wirksame Triebkraft des Irrationalen deutlich. Diese ist auch unter der Einwirkung einer anderen, genau in die Gegenrichtung weisenden Irrationalität christlicher Ethik, der des <Gewaltverzichts> und der <Feindesliebe>, die nach LUZ zum <Urgestein der Jesusüberlieferung gehört> (LUZ 2009: 137, 139), nie einer kritischen Überprüfung mit korrektiv-pragmatischer Zielsetzung unterzogen worden. In den Verfassungen moderner <christlich-abendländischer> Demokratien findet sich dieses <Urgestein> nirgendwo <verbaut>.

Tiefer gehende Untersuchungen zum Thema <Krieg und Christentum> hat kürzlich HOLZEM in dem gleichnamigen, von ihm herausgegebenen Sammelband aus der Sicht des Kirchengeschichtlers vorgelegt (HOLZEM 2009). Aspekte der <religiösen Konstruktion des Krieges> unter religionswissenschaftlichen Aspekten hat RÜPKE in seinem dem <Krieg> gewidmeten Beitrag zum HrwG behandelt (RÜPKE 1993).

An faktisch-historische Einzelheiten zu den oben genannten Beispielen christlich inspirierter und/oder motivierter Kriege ist problemlos über die bekannten elektronischen Informationsquellen heranzukommen. Diese Aspekte brauchen daher hier nicht weiter aufbereitet, ausgebreitet oder gar analysiert zu werden.

b. Epistemisches zur <Christlichen Gewalt>

Im Weiteren ist nun nicht daran gedacht, eine geschichtliche Aufrechnung von oder gar Abrechnung mit westlicher, religiös motivierter Gewaltanwendung in der Neuen Welt vorzulegen, unter welchen darstellerischen oder wertenden Gesichtspunkten auch immer. Ebenso wenig soll ein Kulturvergleich oder auch nur ein Vergleich der kulturellen Ausdrucksformen angestellt werden, die sich als die <Religion des Westens> und der <Götterkult Mesoamerikas> durchaus präzisieren und - jedenfalls hypothetisch - auch zueinander in Beziehung setzen lassen.

Ein solcher Ansatz wäre jedoch schon allein aus formal-logischen Gründen verfehlt, weil es - wie eingangs bereits angesprochen - eine allgemein gültige, weltweit verbreitete, im Denken und Handeln aller <Gattungswesen> (SOFSKY 1996: 217) unabhängig von Raum und Zeit feststellbare <Basis-> oder <Ur-> Religion, die oberhalb der okzidentalen Form des Monotheismus und der mesoamerikanischen Variante des Polytheismus als <tertium comparationis> dienen könnte, nach den Erkenntnissen der modernen Religionswissenschaft nicht gibt und auch nie gegeben hat (LANG 2001: 287-289).

Ebenso wenig existiert eine substantielle Verbindung zwischen monotheistisch und polytheistisch geprägter Religiosität anhand derer man beispielsweise heutige christliche Glaubensinhalte auf polytheistische <Vorformen> der Antike zurückführen und sie dann - sozusagen auf dem Niveau unterschiedlicher <Entwicklungsstufen> - miteinander vergleichen könnte. Ein solcher Denkansatz scheidet deswegen aus, weil es nicht ein wie immer gearteter <evolutionärer Prozess> war, der vom Polytheismus der Antike zum Monotheismus der Spätantike geführt hat, sondern gnadenlose, zerstörerische Gewalt. PETTAZZONI hat diesen Übergang, der sich in ähnlicher Form bereits früher in Palästina und später in Arabien vollzogen hat, in <The Formation of Monotheism> (PETTAZZONI 1954a) als historisch belegten und in seinen wichtigsten Phasen unschwer nachvollziehbaren Ereignisablauf beschrieben. Einige bezeichnende einschlägige Maßnahmen der frühen römisch-christlichen Kaiser finden sich bei GLADIGOW zusammengestellt (GLADIGOW 2005: 218-219).

Ziel der nachfolgenden kurzen Abhandlung zur gewaltsamen Christianisierung der Maya Yukatans Mitte des 16. Jahrhunderts ist es daher, auf der Ebene der Morpheme zu konkreten, quellenmäßig belegten Vorstellungen von den Handlungen, Handlungsabläufen, den dabei tätigen Personen sowie den von ihnen angewandten Methoden und Verfahren zu gelangen, in denen und durch die christlich motivierte kirchliche und staatliche Gewalt - auf der <wissenschaftlichen> Grundlage theologischer und juristischer

Gutachten (PAGDEN 1986: 64-68) und in enger, gesetzlich vorgeschriebener Kooperation zwischen kirchlichen und weltlichen Behörden - den Weg zu ihren amerindischen <Abnehmern> oder besser <Opfern> fand.

Sowohl in der Konzentration auf das Niveau der Morpheme wie aber auch in der episodenhaften Darstellung der <Morphemsynthesen>, in denen organisierte Gewalt ihre verschiedenen, empirisch greifbaren Formen annimmt, diente mir Wolfgang SOFSKYS <Traktat über die Gewalt> (SOFSKY 2005) als Orientierungshilfe. Dieses Werk ist darüber hinaus für die vorliegende Arbeit auch deswegen von besonderer Bedeutung, weil Stellungnahmen aus ethischer Sicht oder Bewertungen mit moralischer Tendenz in ihm nicht vorkommen. SOFSKY lässt die Morpheme organisierter Gewalt: Ordnung, Waffe, Leidenschaft, Angst und Schmerz, sowie deren funktionale Synthese zu Jagd, Kampf, Flucht, Tortur, Hinrichtung und Massaker für sich sprechen, schildert sie als das, was sie sind und immer waren: Grundlage und zugleich Ausdruck von Kultur, jeder Kultur, vor allem auch der christlich-abendländischen und natürlich auch der Mesoamerikas.

Die genannte Arbeit SOFSKYS ist mit ihren Begriffen und Erkenntnissen also <prima facie> auswertbar, bedarf nicht der vorherigen Ablösung von einem «im Bewusstsein des Autors wirksamen, vorwissenschaftlich akquirierten Normierungshintergrund» (KÖRBER 1988: 1999). Sie kann daher im vorliegenden Zusammenhang, dem der gewaltsamen Überführung der Maya ins Christentum und - darüber hinaus - im Rahmen des Gesamtdiskurses immer dann als leicht handhabbare und zuverlässige Referenz benutzt werden, wenn es um die Bildung von Begriffen zu <organisierter Gewalt> im Kontext religiöser Normen und Vorstellungen und um ein angemessenes Verständnis von den mit diesen Begriffen angesprochenen Sachverhalten geht.

Unter Abstützung auf diese Argumentationshilfe SOFSKYS sollen nach der folgenden Darstellung der im Zuge der <Conquista>, bei der Hispanisierung Yukatans und der Katholisierung der Maya, vollzogenen Akte organisierter Gewalt und unmittelbaren Zwanges später dann auch die wichtigsten im mesoamerikanischen Götterkult praktizierten Gewaltakte zunächst in ihrer amerindisch-polytheistischen Bedeutung erfasst, nach Inhalt und Zielsetzung analysiert und sodann zu den anderen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur, mit denen sie funktional untrennbar verknüpft waren, kulturspezifisch plausibel in Beziehung gesetzt werden.

Aus methodischer Sicht gilt es daher zunächst, eine empirisch erarbeitete Bezugsgrundlage von Morphemen und Morphemverknüpfungen zu schaffen, auf der sich die im Dienste der Götter und Göttinnen praktizierten, spezifisch mesoamerikanischen Formen von Gewalt dem okzidentalen Verständnis näher bringen lassen, auch wenn diese für den heutigen westlichen Rezipienten innerhalb der vertrauten Denkmuster und Empfindungszustände, die ihm seine kulturelle Mentalität anbietet, den fremden, befremdlichen, zum Teil abstoßenden Charakter wahrscheinlich nie ganz verlieren werden.

Mit solchen Regungen lässt sich dennoch keinesfalls ein <ethisches Gefälle> belegen, das von der Religiosität einer Kultur, der christlich-europäischen, zu der einer anderen, der polytheistisch-mesoamerikanischen, hinabführte. In einer Kultur, in der es zwischen säkularen und religiösen Ausdrucksformen weder essentielle noch funktionale Trennungslinien gab, bringen sie nichts weiter zum Ausdruck als kulturspezifische <Andersheit> bei der Rechtfertigung, Konkretisierung und Operationalisierung gesellschaftlich institutionalisierter und organisierter Gewalt.

Gestützt auf das von ihm analysierte historische Datenmaterial beschreibt Wolfgang SOFSKY Kultur und Gewalt in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und innigen konstitutiven Verflechtung auf eingängige Weise wie folgt (SOFSKY 2005: 217):

Gewalt ist der Kultur inhärent. Durch und durch ist sie von Tod und Gewalt geprägt. Der Grund, auf dem sie gebaut ist, ist mit dem Blut der Menschen getränkt. Sie wird mit Gewalt durchgesetzt und aufrechterhalten; und sie stellt den Menschen die Mittel der Zerstörung zur Verfügung. Fern davon, das Gattungswesen in einem moralischen Fortschritt umzuformen, vervielfacht die Kultur das Potential der Gewalt.^{*)} Sie liefert ihr Artefakte und Institutionen, Einstellungen und Rechtfertigungen,

^{*)} Unterstreichungen von mir

darunter - so ist SOFSKY im vorliegenden Zusammenhang zu ergänzen - vor allem auch religiöse.

c. Mit Gewalt zum <Christentum>

Die Religion, von der die spanischen Eroberer erfüllt waren und die sie mit an Land nahmen, als sie 1519 unangemeldet und ungebeten den Boden des nachmaligen Neuspanien (Mesoamerika) betraten - anmaßend und ungehörig im Benehmen, habgierig und rücksichtslos im Handeln - lieferte ihnen die Rechtfertigung für ihr durchweg gewalttätiges Vorgehen gegenüber den Menschen, die sie hier antrafen; denn die Religion der Eroberer war selbst auch durch und durch von der Bereitschaft zur bedenkenlosen Aktivierung und rücksichtslosen Anwendung von Gewalt auf allen Ebenen und in allen Bereichen geistig-religiösen wie säkularen Lebens durchdrungen. Ein auf Toleranz und gegenseitigen Respekt gegründetes gedeihliches Zusammenleben mit der indigenen amerindischen Bevölkerung - so lässt sich resümmierend aus heutiger Sicht feststellen - war daher von vorneherein ausgeschlossen.

Die <Bekehrung> der Maya

Als ein Fallbeispiel für den engen Verbund zwischen Religion und Gewalt ist die nachfolgende Darstellung der Maßnahmen zur Kolonisierung und Evangelisierung der Maya Yukatans zu verstehen, die das gesamte private und gemeinschaftliche Leben der

Indianer von Grund auf erfassten und es tiefgreifend veränderten. Sie wurden mit roher Gewalt, das heißt mit Methoden <unmittelbaren körperlichen Zwanges> durchgesetzt.

Diese Maßnahmen - zusammengefasst in einem Katalog von insgesamt 35 Einzelverordnungen (ordenanzas) aus dem Jahre 1553 - sind quellenmäßig gut dokumentiert. Zu ihnen zählen die Anwesenheitspflicht am Heimatort, gekoppelt mit dem Umzugsverbot in einen Nachbarort, die nächtliche Ausgangssperre, die Begrenzung der Teilnehmer an Dorffesten und Familienfeiern auf zwölf, vorgeschriebene Demutsbezeugungen gegenüber den christlich-katholischen Kultfiguren und Kultobjekten, das strikte Verbot der Fortführung vorspanischer Riten und Rituale, das Gebot der Einehe, gekoppelt mit der Zerschlagung der soziobiologisch gefügten Kleingruppen, die zugleich Lebens- Wohn- und Wirtschaftsmeinschaften waren, sowie viele weitere restringierende Anordnungen mehr. Missachtung oder Zuwiderhandlungen waren in der Regel mit Auspeitschung zu bestrafen (LopMed I: 100-114).

Die dennoch nicht zu unterdrückende Rückbesinnung der Maya Yukatans auf die Riten und Rituale ihres Dienstes an den alten Göttern, die sie mit den neuen christlich-katholischen Kulthandlungen zu verknüpfen und zu harmonisieren trachteten, machte sie im Jahre 1562 zu Opfern einer als Inquisition deklarierten und entsprechend in Szene gesetzten Welle drastisch gesteigerter Gewalt, deren geistiger Urheber, Planer und Organisator der Provinzial des Franziskanerordens in Yukatan, Fray Diego de LANDA war.

Im Verlaufe der dreimonatigen inquisitorischen Untersuchungen, deren praktische Durchführung zum Teil den Ordensleuten, zum Teil aber auch - im Rahmen der gesetzlich vorgeschriebenen Amtshilfe - den weltlichen (spanischen) Behörden oblag, wurden 4500 Indianer (Männer und Frauen) der Folter unterzogen, von denen 157 an den Folgen der erlittenen Misshandlungen starben. Viele von denen, die überlebten, trugen permanente, irreparable Schäden davon, vor allem solche, die die Folge der äußerst schmerzhaften Ausrenkung der Schultergelenke waren. Sie blieben für den Rest ihres Lebens Krüppel. Dreizehn erhängten sich im Busch, weitere achtzehn gaben sich, um der Folter zu entgehen, den Tod auf andere Weise (QUIJADA 1938 II: 212-215; CLENDINNEN 1987: 75-82).

Bei Durchsicht der ausführlichen und detaillgetreuen Protokolle, Stellungnahmen und Berichte, die zu diesen Vorgängen und ihrer Vorgeschichte teils von Missionaren, teils von spanischen Amtsträgern und Siedlern aus den verschiedensten Gründen und Anlässen verfasst wurden, zeigt sich, dass es sich bei diesem Personenkreis im Wesentlichen um die lokalen und regionalen Führer der yukatekischen Maya handelte.

Deren angestammte Autorität, die vor allem auch auf geistig-religösem Gebiet, das heißt in der Zuständigkeit für den ordnungsgemäß durchzuführenden Dienst an den Göttern, für alle sicht- und erlebbar war, sowie das auf diese Autorität gegründete autarke Wirkungs- und Gestaltungsvermögen im Interesse von Erhalt und Wohlergehen der

Gemeinschaft, gehörten damit endgültig der Vergangenheit an. An ihre Stelle traten die Franziskaner mit einem religiös wie säkular nahezu unlimitierten Führungsanspruch (QUIJADA 1938 I: insbesondere 24-176 und QUIJADA 1938 II, insbesondere 209-221).

Das <Religions- und Kulturgeschenk> der Spanier

Die Vorgehensweise des franziskanischen Provinzials und seiner Ordensbrüder blieb nicht ohne Kritik seitens kirchlicher Stellen, weltlicher Amtsinhaber, vor allem aber auch seitens der spanischen Kolonisten. Man warf ihm und seinen franziskanischen Mitbrüdern Überschreitung ihrer Kompetenzen und Amtsmissbrauch, dazu völlig unangemessene, bestehende Regelungen weit überschreitende, rohe Gewaltanwendung - darunter raffiniert ausgetüftelte Grausamkeiten - zur Abpressung von Geständnissen bei den indianischen sogenannten <Götzendienern> vor.

So begab sich Fray Diego de LANDA nach Spanien, um sich persönlich zu verteidigen, d.h. einmal, um das missionarisch-seelsorgerische Erfordernis, dann aber auch, um die Legitimität seiner Vorgehensweise aus kirchenrechtlicher und zivilgesetzlicher Sicht zu begründen, wobei - das sei der Vollständigkeit halber hier angemerkt - die Übergänge zwischen beiden fließend waren. Dieser Ansatz ist LANDA voll gelungen. Zunächst 1564 vor dem sogenannten <Indienrat> in Madrid und ein Jahr später vor einem Ordensgericht in Toledo vermochte er seine Vorgehensweise zu rechtfertigen, wurde rückhaltlos rehabilitiert und sogar in Audienz vom König empfangen. Danach zog er sich in sein Mutterkloster <San Juan de los Reyes> in Toledo zurück. Vermutlich dort entstand auch im Jahre 1566 die RELACIÓN DE LAS COSAS DE YUCATÁN, sein <Bericht von den Verhältnissen in Yukatan>, der trotz seiner Kürze von nur 66 beidseitig beschriebenen Folioseiten noch immer die beste und ausführlichste Quelle zu den yukatekischen Maya in der Zeit unmittelbar vor der Eroberung ist (CLENDINNEN 1987: 116-120; 219-220; RESTALL and CHUCHIAK 2002: 651, 664).

Im Jahre 1573 zum zweiten Bischof Yukatans ernannt, kehrte er nach zehnjähriger Abwesenheit - mit allen amtsüblichen Vollmachten und Privilegien ausgestattet - an seine alte Wirkungsstätte unter den yukatekischen Maya zurück (LANDA 1982: 33; COGOLLUDO I: 462-463). Trotz aller Drangsal, Misshandlung, Quälerei und Folter, die er ihnen erst wenige Jahre zuvor zugefügt hatte, <beglückwünscht> LANDA in der genannten <RELACIÓN> die Maya regelrecht zu dem Umstand, von den Spaniern entdeckt und mit den Errungenschaften ihrer fortgeschrittenen Lebensweise beschenkt worden zu sein, und er zählt hierzu eine Reihe von Haustieren, Früchten und Gemüsen, dazu die (metallischen) Werkzeuge auf, die sie vorher nicht kannten (LANDA 1982: 137-138).

Viel wichtiger als alle diese Dinge - und dazu völlig kostenlos - seien jedoch die Gerechtigkeit, das Christentum und der Friede, die sie Spanien, seinen Spaniern, vor allem aber seinen <höchst katholischen> Königen verdankten und die diese ihnen mit solch

ununterbrochener Hingabe und in so eminent christlicher Gesinnung bisher hätten zukommen lassen und auch noch weiter zukommen lassen würden. Von allen Irrtümern und Sünden ihrer Vergangenheit habe sie deren Sinn für Gerechtigkeit, dem sie ihre Bekehrung und Erlösung und damit die Aussicht auf das Ewige Leben verdankten, befreit. Und so könne Spanien sich glücklich schätzen, dergestalt in der Gnade Gottes zu stehen, der es unter allen Völkern zur Rettung so vieler Menschen auserwählt habe (LANDA 1982: 138).

Diese Worte sind nun nicht etwa Ausdruck der zynischen, menschenverachtenden Überheblichkeit eines einzelnen, in diesem Falle des Bischofs Diego de LANDA, vielmehr spiegelt sich in ihnen das offizielle <Menschenbild>, das an der Universität von SALAMANCA als Teil der sogenannten <Justos Titulos> unter Leitung des Theologen, Philosophen und Ökonomen Francisco de VITORIA zur Anwendung auf die Indianer der Neuen Welt in den Jahren 1550 und 1551 erarbeitet worden war. Nach diesen, aus dem humanistischen Gedankengut der sogenannten <Escuela de Salamanca> geborenen Vorstellungen galt es zunächst, den Indianern ihre <Andersheit> (otredad) zu nehmen, das heißt, sie aus dem Zustand der Barbarei zu befreien und ihnen den Auf- und Einstieg in die höchstmögliche Form sozialer menschlicher Existenz, die des Christen und Europäers, anzubieten.

Insofern hatte die Bekehrung der Indianer zum Christentum höchste Priorität; denn mit ihr erlangten diese zugleich den Status wahrhaft kultivierter Menschen im Sinne der <Naturgesetze>, die Gott im Zuge der <Schöpfung> in Realität umgesetzt hatte (PAGDEN 1986: 63-67). An diesem Bekehrungswerk mitzuwirken, galt als moralische Verpflichtung und praktische Aufgabe aller Spanier (ARES QUEIJA in LopMed II: XIII-XIX). Die Verfahrensgrundsätze, die für eine gemischte Gesellschaft von Spaniern und Indianern mit diesem Ziel entwickelt worden waren, beschreibt Berta ARES QUEIJA in den textwissenschaftlichen Erläuterungen zu ihrer Ausgabe von LÓPEZ MEDEL'S <De los Tres Elementos - Tratado sobre la Naturaleza y el Hombre del Nuevo Mundo> (entstanden zwischen 1565 und 1571) mit den folgenden Worten:

La sociedad conformada por indios y españoles estaba constituida en base a un intercambio de bienes materiales y espirituales en el cual el indio resultaba el más favorecido ya que, a cambio de permitir a los españoles estar en sus tierras y sustentarles con el esfuerzo de su trabajo y sus tributos, recibía de éstos el bien inmenso de la civilización en su más amplio sentido, incluida la fe católica y, por lo tanto, la posibilidad de su salvación.^{*)} En comparación con este bien los «pequeños» perjuicios materiales que pudieran recibir los indios por parte de algunos desaprensivos carecían de importancia. Por supuesto, en ese «pacto» social para nada intervenía la voluntad de los propios indios, porque de momento ni siquiera estarían capacitados para discernir que se trataba de su propio bien (ARES QUEIJA in LopMed II: XVII-XVIII).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Bei der Verfolgung derart hochwertiger Ziele wie der <Erlösung> und der Aussicht auf das <Ewige Leben> müssen die oben geschilderten Zwangsverordnungen LÓPEZ

MEDEL'S ebenso wie die inquisitorischen Folterungen Fray Diego de LANDA'S und seiner Ordensbrüder den verantwortlichen kirchlichen und weltlichen Behörden in der Tat als hinnehmbare <Kollateralschäden> erschienen sein. Aus funktionaler Sicht kann man sie im Sinne ihrer Entwickler und Anwender vielleicht am ehesten noch als <erzieherische Maßnahmen> interpretieren. Vor diesem Hintergrund betrachtet, machen die theologisch-zivilisatorischen Reflexionen LANDA'S - so grotesk sie einem Angehörigen derselben christlich-okzidentalen Kultur heute erscheinen mögen - dann auch Sinn.

Insgesamt gilt es, sich vor Augen zu halten, dass weder die Kultur des Westens noch die christliche Religion als ihr <Spiegel> (DUBUISSON 2007: 9) ohne die Anwendung von Gewalt, mindestens aber die latente Bereitschaft zu deren Anwendung - wozu insbesondere auch Waffengewalt gehört - existenzfähig, ja überhaupt denkbar sind. Gewalt ist darüber hinaus als begrifflich bestimmender semantischer Aspekt stets mit einzubeziehen, wenn beabsichtigt ist, <Kultur> und <Religion> - allein oder im Verbund - in einem wissenschaftlichen Diskurs anzusprechen oder gar abzuhandeln. Das gilt in gleichem Maße für den europäischen bzw. euro-atlantischen Raum, wie für den fremden Kulturraum Mesoamerikas.

3. Zur religiös-diesseitigen Ordnung in der Religion des Westens

Das andere kennzeichnende Merkmal okzidentaler Religion ist das Selbstverständnis und die Selbstorganisation ihrer <Apparate>, von denen es - bedingt durch geschichtliche Ereignisse - in Europa im wesentlichen nur zwei, in den Vereinigten Staaten und anderen außereuropäischen Ländern dagegen eine Vielzahl mit zum Teil sehr unterschiedlichen aber dennoch stets als <christlich> deklarierten Einstellungen, Sichtweisen und Zielsetzungen gibt.

a. Die <Apparate> westlicher Religion

Unter der Bezeichnung <Kirche> (church, iglesia) sind diese religiösen <Apparate> zwar in den Gesetzesrahmen des jeweiligen Staates eingebunden, sie haben jedoch, was ihr inneres Gefüge und den internen Betrieb betrifft, völlige Gestaltungs- und Handlungsfreiheit, sind von jeder staatlichen Einflussnahme frei. Jedenfalls gilt das in dieser Form für die westlichen Demokratien.⁴⁾

Eines der Kennzeichen europäisch-atlantischer Kultur ist, dass in ihren Staatswesen (mit Ausnahme des Vereinigten Königreichs) <Kirche> und <Staat> strikt voneinander getrennt sind. In den von europäischen Kolonisten gegründeten Vereinigten Staaten von Nordamerika wurde diese Trennung konsequenter als in den Ländern ihrer Herkunft vollzogen und überdies dauerhaft als solche in der Verfassung verankert (MOL 1976: 119).

Innerhalb der <okzidentalen Konstruktion von Religion> wird diese Zweiteilung als normal empfunden. Sie wurde (und wird noch immer) bis in jüngste Zeit weithin gar nicht

als solche wahrgenommen. Erst als man - in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion - in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts dazu überging, «religiöse Vorstellungen konsequent in kulturwissenschaftliche Begriffe zu überführen» (GLADIGOW 2005: 34), ein projektiver Ansatz, der erstmals von den Religionshistorikern der sogenannten <römischen Schule> - PETTAZZONI, de MARTINO, BRELICH, später SABBATUCCI und seine Schülerinnen und Schüler - praktisch in Anwendung gebracht wurde enthüllte sich dieser Umstand in seiner ganzen Tragweite. GLADIGOW schreibt dazu, im Wesentlichen auf den Beitrag bezogen, den Dario SABBATUCCI zu diesem <Projekt> geleistet hat:

SABBATUCCI'S historische (und systematische) Begründung für dieses Programm beruft sich auf eine Analyse des spätantiken, christlichen Religionsbegriffs: Das Christentum habe den Begriff religio in der Weise konstruiert und für sich beansprucht, dass er in Opposition zur gesamten antiken Kultur treten konnte. Auf diese Weise wurde, so SABBATUCCI, zum ersten Male ein Religionsbegriff generiert, der <Religion> zu einem aus <Kultur> herauslösbaren oder zu ihr in Opposition stehenden Konzept machte. Die grundsätzliche Ablösbarkeit von <Religion> sei eine spätantike, christliche Konstruktion, die es dem Christentum ermöglichen sollte, die gesamte antike Kultur zu übernehmen, das Element <Religion> aber auszutauschen⁷⁾ (GLADIGOW 2005: 34).

⁷⁾Unterstreichungen von mir

Ganz wie im Europa der vorchristlichen Antike, hat es auch in Mesoamerika eine Trennung zwischen kulturellen Ausdrucksformen religiöser und solchen säkularer Prägung nicht gegeben. Dieser religiös-säkular vernetzte Charakter mesoamerikanischer Gesellschaft(en) wurde bereits an früherer Stelle angesprochen. Er wird im Folgenden noch einmal aus einem anderen Blickwinkel zu erörtern sein. Diese Vernetzung gilt es also zwangsläufig zu berücksichtigen, wenn man in den Begriffen <Religion> und <Kultur> von Mesoamerika, seinen Subarealen, Völkern, Stämmen und Gemeinwesen spricht oder zu sprechen gedenkt.

b. Der Monotheismus als westlich bestimmter Ordnungsbegriff

Das wissenschaftliche Label, mit dem sich die durch Abspaltung und Verselbständigung ihres kulturellen Wirkungsfeldes entstandene <westliche Konstruktion von Religion> neuzeitlich präsentiert, ist das des <Monotheismus>. Ganz wie <Religion> ist auch <Monotheismus> das Resultat westlicher Denkbemühungen. Étienne BALIBAR ist dem Ursprung und Gebrauch dieses Begriffes im Detail nachgegangen. Das Ergebnis seiner Ermittlungen (BALIBAR 2006) bildet die Grundlage für die nachfolgende Darstellung. Es ergeben sich die folgenden Zusammenhänge: ⁵⁾

Anders als der Begriff des Polytheismus, der - wenngleich in polemischer Absicht - bereits im Altertum geprägt wurde (GLADIGOW 1998c: 322), ist der des Monotheismus das Resultat von Denkbemühungen der Neuzeit (BALIBAR 2006: 67).

An seiner semantischen Ausprägung waren zu Beginn in England Henry MORE, Ralph CUDWORTH (beide 17. Jhdt.), sowie David HUME und Edward GIBBON (18. Jhdt.) und in Deutschland Immanuel KANT und Georg-Friedrich CREUZER (vorwiegend 19. Jhdt.) beteiligt. Seine endgültige, in dem antithetischen Begriffspaar <Polytheismus> vs. <Monotheismus> zum Ausdruck kommende kategorische Bedeutung hat der Begriff <Monotheismus> dann durch die Arbeiten von Friedrich Wilhelm SCHELLING (1775-1854), Friedrich Ernst SCHLEIERMACHER (1768-1834) und Auguste François COMTE (1798-1857) erhalten (BALIBAR 2006: 71-83).

Am wortmorphologischen Ursprung und an der multiplen <Vaterschaft> seiner Bedeutung wird erkenntlich, dass der Begriff <Monotheismus> mit rein christlichem Bedeutungsinhalt befüllt ist, und es wird erklärlich, warum er als solcher weder in der klassischen Antike vorkommen konnte, noch auch im Islam oder im Jahwismus anzutreffen ist (BALIBAR 2006: 65-71). Dennoch wird er im alltäglichen wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch stets auch zur Beschreibung und Kategorisierung dieser, gleichfalls einem einzigen, wenngleich keineswegs gleichen oder auch nur gleichartigen Gott zugeordneten Kult- und Bekenntniskomplexe verwendet (LANG 1998: 148-160).

Deren Unterschiede sind ebenso deutlich wie die, die im Laufe der Zeit von den verschiedenen monotheistischen Doktrinen zum Wesen, Wollen und Wirken ihres jeweils einzigen und einzigartigen Kult- und Bekenntnisempfängers entwickelt und mit normativem Anspruch in Umlauf gesetzt wurden. Sie erklären sich zum Teil aus dem ganz unterschiedlich besetzten und gefügten Pantheon, PETTAZZONI'S «previously existing polytheistic environment», dem der jeweilige <Gründer-Prophet> die Anregungen zur Modellierung des einzigen und alleinigen Gottes, dem fürderhin die uneingeschränkte Verehrung seiner Gefolgschaft, seines Volkes oder seiner Glaubensgemeinschaft gelten sollte, entnommen hat (PETTAZZONI 1954a: 6).

Derjenige Gott, auf den nach PETTAZZONI hierbei stets die Wahl fiel, ist ein «alles sehender und alles wissender (as/aw) Himmels Gott», wie er in allen polytheistischen Religionen als Kultempfänger anzutreffen ist (PETTAZZONI 1956: 5-6, 9, 12; GLADIGOW 1993: 39). Mit solchen Fähigkeiten versehene und entsprechend ausgestattete, stets - wenngleich auf ganz unterschiedliche Weise - in der Höhe beheimatete und von hier aus agierende übermenschliche Wesen sind auch in Formen nicht-theistischer Religion als Empfänger von Hinwendung und Verehrung regelmäßig anzutreffen (PETTAZZONI 1956: 3-4, 15-16). Die Modalitäten des rituellen bzw. magischen Umgangs mit Göttern und Geistern solcher Art wurden jeweils in die Konstruktion des neu geschaffenen monotheistischen Kult- und Bekenntniskonzeptes eingebracht und - bedarfsgerecht modifiziert - doktrinkonform in dieses eingepasst (PETTAZZONI 1954a: 6-9; LANG 1998: 160-165).

Daneben waren stets auch die persönlichen Motive und Ziele von Kult- und Bekenntnistiftern (Propheten, Erlösern, Aposteln, Revolutionären etc.) mit am Werk, von denen WUKETITS sagt, dass sie dem «evolutionsbedingten menschlichen Bedürfnis, sich

eine Welt nach eigenem Muster vorzustellen, eine in sich geordnete, zweckvoll organisierte, sinnvolle Welt», in Zeiten von Krisen und Katastrophen ein attraktives Alternativangebot zu den herrschenden Denk- und Verhaltensmodi anzubieten in Lage waren (WUKETITS 2004: 188). Dass sie dabei nicht vermochten, jemals den Rahmen des Illusionären zu verlassen oder überhaupt verlassen zu können, ist dieser Aussage WUKETITS' als Nachsatz hinzuzufügen,

So entpuppt sich der Begriff des <Monotheismus> als ein lediglich epistemologisch intendiertes, sprachlich anspruchsvolleres Synonym zu <Christentum> das vor allem seiner entpersönlichten Gottesvorstellung wegen auch besser in die Vorstellungswelt der Aufklärung passte. Das einzig wirklich und auch empirisch nachweisbar Gemeinsame an den existenten monotheistischen Religionen ist der Umstand, dass es sich jeweils um Alternativen zum <polytheistischen Handlungsgefüge> eines <a priori> existenten, aktiven Pantheons handelt, die von quellenmäßig identifizierbaren Personen in einer besonderen <politisch-historischen> Lage und mit klar definierten persönlichen Absichten bewusst so und nicht anders erdacht, geplant und gestiftet, das heißt, insgesamt ins Leben gerufen wurden (PETTAZZONI 1954a: 6; LANG 1998: 161).

Alles andere ist das Ergebnis theologischer Interpretationen und Spekulationen, die in den vier erhaltenen Formen des Glaubens an den jeweils <einen, einzigen und wahrhaftigen Gott> auf der Grundlage von <heiligen Texten> bei Bedarf angestellt wurden und traditionell noch stets angestellt werden, jedoch - was den Charakter dieses singulären Gottes, seine Wertvorstellungen, Denk- und Handlungsweisen, sowie die Art seiner Anteilnahme am und seiner Einflussnahme auf das Leben und Schicksal der Menschen betrifft - zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen (LANG 1998: 160-165).

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich beide hier im Zusammenhang untersuchten Begriffe, <Religion> und <Monotheismus>, als von christlichen Inhalten geprägt und somit als getreuliche <Spiegel> europäischer und europäisch-atlantischer Kultur erweisen (DUBUISSON 2003:9). Daher eignen sie sich von ihrem Inhalt her grundsätzlich nicht für die Anwendung auf die polytheistisch fundierte Fremdkultur Mesoamerikas, die - wie empirisch leicht nachzuweisen ist - auf den praktischen Umgang mit wahrnehmbaren und erlebbaren, realitätsimmanenten Göttern und Göttinnen gegründet ist und auf Vorstellungen aufbaut, die auf der Erfahrung beruhen, die im Umgang mit ihnen gemacht wurde.

Ergänzt werden die den Göttern und Göttinnen zugeordneten Kulthandlungen freilich durch magische Praktiken, mit denen - parallel zum und in Verbindung mit dem Götterkult - die Verständigung mit übermenschlichen Wesen nicht-theistischer Natur gepflegt wurde, wie das in anderen polytheistischen und monotheistischen Religionen auch der Fall ist. Für Mesoamerika kommt ergänzend hinzu, dass sich hier auch die Götter und Göttinnen auf die Unterstützung durch nicht-theistische übermenschliche Wesen (Nahuatl: NAUALLI; Mayat'aan: WAY) abstützen konnten.

Mit deren Hilfe vermochten sie die in ihren <Handlungsprofilen> (GLADIGOW 2005: 128) zusammengeführten Aufgaben offenbar wirkungsvoller realisieren. Ob diese damit als den Göttern <zugehörig>, ihnen <ebenbürtig> oder <untertänig>, vielleicht auch <überlegen> zu verstehen sind, kann erst auf der Grundlage eines vollständigen Vorkommensnachweises und dessen kontextueller Analyse entschieden werden.

4. <Religion> als kulturelle Ausdrucksform Mesoamerikas

Ganz auf der Linie der Objektbeschreibung, die Daniel DUBUISSON aus der Sicht des ausgehenden 20. Jahrhunderts für die christliche Religion vorgelegt hat (DUBUISSON 2007: 25), haben denn auch die zumeist hoch gebildeten, zum Teil gelehrten katholischen Glaubensapostel aus Spanien und seinen europäischen Besitzungen, denen wir die frühesten und verlässlichsten Informationen zu Mesoamerika verdanken, die Ausdrucksformen des hier praktizierten Götterkultes nicht mit <religión> sondern mit <falsa religión> oder <idolatría> (Götzendienst) bezeichnet. Diese Verfahrensweise ermöglicht zwar im Nachhinein eine genaue Unterscheidung zwischen den in ihrer Berichterstattung stets auch mit angesprochenen indigenen, vorspanischen Riten und Ritualen auf der einen und den mit usurpierten oder selbst geprägten indianischen Begriffen (Neologismen) bezeichneten katholischen Kulthandlungen auf der anderen Seite, ist aber heute ihrer abwertenden Konnotation wegen epistemisch nicht mehr zulässig. In der modernen Religionswissenschaft ist <umfassende formale Toleranz> der in ihrem Rahmen tätigen Forscher auch im Begrifflichen angesagt (KÖRBER 1988: 207).

Bei realistischer Einschätzung der Sachlage wäre es jedoch rundum <kontraproduktiv> wollte man einen neuen - wenngleich vermutlich in vieler Hinsicht besser geeigneten - Begriff anstelle von <Religion> für eine Untersuchung zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas einführen. Zu tief hat sich dieser Begriff mit seiner global-normativen Konnotation, die ihm ANTES und DUBUISSON zu Recht als verfehlt ankreiden, im Bewusstsein und im Sprachgebrauch <des Westens> festgesetzt. Nur das Niederländische macht hier mit <godsdienst> begrifflich eine Ausnahme (ANTES 1978: 186, Fußnote 7).

a. Der reaktivierte polytheistische Religionsbegriff

So bleibt denn nichts weiter übrig, als zu derselben Methode zu greifen, die bereits auch die sogenannten <Kirchenväter> der Spätantike mit Erfolg praktiziert haben, nämlich den Begriff <Religion> mit neuem Inhalt zu befüllen (ANTES 1978: 187-189), einem Inhalt, der zunächst den Vorstellungen gerecht werden muss, die sich die Amerindier Mesoamerikas von den Göttern und Göttinnen ihres Lebensraumes und dem Dienst, den man ihnen - ganz im niederländischen Sinne - zu leisten hatte, im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende vor dem gewaltsamen Aufschlag okzidentaler Kultur und der

explosionsartigen Verbreitung der Ausdrucksformen christlicher Religion erarbeitet, man müsste vielleicht besser sagen <erkämpft> hatten.

Andererseits muss ein inhaltlich neu befüllter Religionsbegriff aber auch so ausgelegt sein, dass er in der Lage ist, diejenigen Ergebnisse moderner kultur- und religionswissenschaftlicher Forschung inhaltlich zum Ausdruck und methodisch zum Tragen zu bringen, die dem Untersuchungsgegenstand, der polytheistischen Religion Mesoamerikas, in besonderer Weise angemessen sind. Mit anderen Worten, es geht darum, dem Begriff der <Religion> die für seine beabsichtigte Verwendung im Rahmen der vorliegenden Arbeit geeignete Definition zu geben, und wenn - in Anbetracht der außergewöhnlichen Fremdartigkeit des Forschungsobjektes - eine Definition nicht ausreichen sollte, auch deren zwei oder drei mit jeweils spezifischen, maßgeschneiderten Anwendungsbereichen.

Sodann ist beabsichtigt, ähnlich wie Daniel DUBUISSON mit seinem Konzept von Religion als <Spiegel> des Westens diesem neue, zusätzliche Möglichkeiten der Anpassung seines Selbstverständnisses an den kulturwissenschaftlichen Forschungsstand erschlossen hat, einen vergleichbaren und vermutlich kognitiv ebenso ersprießlichen Denk- und Forschungsansatz auch für Mesoamerika und die mit seiner Erforschung befasste Kulturwissenschaft zu verfolgen. Voraussetzung ist allerdings, dass sich auch hier ein spiegelhaft-abbildender Konnex zwischen der Kultur in ihrer Gesamtheit und den von ihr kreierten und praktizierten geistig-religiösen Ausdrucksformen feststellen lässt.

Ausgehend vom gegenwärtigem Verständnis der Religionswissenschaft, nach dem Religion stets als eines von mehreren Kulturprodukten und Teil eines kulturellen Gesamtgefüges zu verstehen ist, gilt es daher zunächst, die Kultur Mesoamerikas, die diese Formen hervorgebracht hat, auf ihre konstitutiven <Bauelemente> sowie auf die Konstruktion und Arbeitsweise ihres <Betriebssystems> hin einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Angesichts des Umstandes, dass der Begriff <Religion> in vergleichbaren Zusammenhängen bisher ausnahmslos unter falschen, nämlich christlich - monotheistisch verstandenen Prämissen benutzt wurde, und dass <Mesoamerika> - ungleich <Europa> und dem <Westen> - ein Kunstwort ist, dessen Bedeutung bis heute niemand so genau anzugeben weiß (D. CARRASCO, JONES, and SESSIONS 2000: 1-7), läuft dieser Ansatz zunächst auf eine kritische Bestandsaufnahme der wichtigsten, zum Thema <Mesoamerika> und seiner <Religion> entwickelten Vorstellungen und veröffentlichten Arbeiten hinaus.

b. Der Begriff <Mesoamerika> und seine Ableitungen

Im Jahre 1943 hat Paul KIRCHHOFF die Erkenntnisse veröffentlicht, die ihn zu der Annahme geführt hatten, dass in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes einst eine ausgedehnte, zusammenhängende Kultur existiert haben musste. Dem Raum, den sich diese Kultur ausweislich bestimmter, regional typischer materieller und immaterieller Relikte in den vermutlich mehr als 2000 Jahren von ihren Anfängen bis zur

Ankunft der Europäer erschlossen hatte, gab er die Bezeichnung <Mesoamerika>. Die Zielsetzung, die KIRCHHOFF mit der Schaffung dieses Begriffes verfolgte, beschreibt er im Vorwort zur dritten Auflage seines <Mesoamerika>-Aufsatzes wie folgt:

"Mesoamérica", publicado originalmente en 1943, fue un intento de señalar lo que tenían en común los pueblos y las culturas de una determinada parte del Continente Americano, y lo que los separaba de los demás. Para lograr este propósito me impuse la limitación de enumerar sólo aquellos rasgos culturales que eran propiedad exclusiva de esos pueblos, sin intentar hacer una caracterización de la totalidad de su vida cultural (KIRCHHOFF 1967: En la tercera Edición).

*) Unterstreichungen von mir

<Mesoamerika> sollte als Begriff also zunächst nur das Verbreitungsgebiet eines bestimmten, exklusiven Kulturgutkomplexes ansprechen, nicht jedoch ein in sich geschlossenes und zusammenhängendes kulturelles Gefüge unter Einschluß all seiner kulturellen Ausdrucksformen beschreiben. Insofern - das ist auch bei nur oberflächlicher Sichtung der Literatur zu Mesoamerika rasch erkennbar - ist die von Kirchhoff geprägte Vorstellung von <Mesoamerika> seit über 60 Jahren missverstanden und fehlinterpretiert worden.

KIRCHHOFF zog für Mesoamerika verhältnismäßig genaue geographische Grenzen (Tafeln 01b und 60b). Hierbei stützte er sich auf eine Synopsis von linguistischen Daten, kulturellen Ausdrucksformen materieller Art, sowie auf Informationen zur geistig-religiösen Welt der Indianer ab, die er vornehmlich aus den Werken der Missionsschriftsteller Neuspaniens bezog (KIRCHHOFF 1967: 8-9).

KIRCHHOFF wollte seine Arbeit als Auslöser für eine Serie nachfolgender Untersuchungen verstanden wissen, in denen seine nur erst grob skizzierten Vorstellungen von Mesoamerika differenziert, verfeinert und ausgebaut werden sollten. In dieser Erwartung sah sich der <Mesoamerika-Pionier> und <Vater aller Mesoamerikanistik> allerdings getäuscht. Fünfundzwanzig Jahre nach der Definition von Mesoamerika schreibt KIRCHHOFF:

.....mientras que muchos han aceptado el concepto "Mesoamérica", ninguno, que yo sepa, lo ha hecho objeto de una crítica constructiva o lo ha aplicado o desarrollado sistemáticamente (KIRCHHOFF 1967: En la tercera Edición).

An dieser Situation hat sich bis heute nichts geändert. Sieht man unter dem Aspekt der Weiterentwicklung des ursprünglichen KIRCHHOFF'schen Konzeptes von der morphologischen Exklusivität mesoamerikanischer Kultur diejenigen Veröffentlichungen stichprobenartig durch, die im Rahmen der Bearbeitung eines bestimmten Themas zu Mesoamerika auch Aussagen zur Bedeutung des Begriffes als solchem machen, also so

etwas wie eine Definition oder eine Verständnishilfe offerieren, ergibt sich ein Sammelurium unterschiedlichster, zumeist vager Vorstellungen, die von der nichtssagenden Beschreibung Mesoamerikas als

- «eines größeren kulturellen Kontextes» (GAIDA in GRUBE und GAIDA 2006: 19),
- einer «great interaction sphere», gekennzeichnet von «interregional and long-distance contacts of diverse kinds» (IGLESIAS PONCE DE LEÓN 2004: 170),

über Mesoamerika als

- eine Zone verbindenden Handels und Güteraustausches zwischen sedentären, Feldbau betreibenden Siedlungsgemeinschaften (HIRTH 1984: 1-11)

bis hin

- zum weit ausgreifenden Herrschaftsgebiet einer potenten politisch-militärischen Hegemonialmacht reichen (LÓPEZ AUSTIN and LÓPEZ LUJÁN 2002: 68-69).⁶⁾

All diesen Vorstellungen und ihren zahlreichen Varianten haftet ein gemeinsames Merkmal an: sie verfolgen das Ziel der Schaffung eines «generalisierenden Konzeptes» und verfallen dabei «verflachenden Systematisierungen», in denen die «kulturelle Individualität» (PREM 2008: IVX) und die morphologisch definierte Singularität mesoamerikanischer Kultur nicht, bzw. nicht mehr erkennbar ist

Die Einmaligkeit, vor allem die Andersartigkeit, das häufig Befremdliche, Gewöhnungsbedürftige und damit Unverwechselbare an der mesoamerikanischen Kultur, wie es - mangels kultureller Kontakte zu Eurasien und Afrika - in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes aus sich heraus entstanden und aus indigenem Impuls gewachsen ist, spielt in den Überlegungen der genannten, wie auch aller übrigen Autoren ganz offensichtlich keine Rolle. Zum anderen bleiben so aber auch die von KIRCHHOFF seinerzeit systematisch gesammelten und in der Zusammenschau vorgestellten typischen und stets handfesten Elemente mesoamerikanischer Kultur (KIRCHHOFF 1967: 8-9) unbeachtet und damit unausgewertet.

Die Frage, wie sich die von ihm mithilfe eines disziplinübergreifenden <Triangulationsverfahrens> aufgezeigten mesoamerikanischen Besonderheiten auf einen gemeinsamen, kulturwissenschaftlich definierten <Nenner> bringen lassen, kommt daher auch gar nicht erst auf.

c. Modelle von Mesoamerika

Das Problem liegt ganz offensichtlich darin, dass die Suche nach den kulturspezifischen Kräften, die Mesoamerika gezeugt und geprägt haben, nicht von innen heraus, auf morphologischer Grundlage, d.h. basierend auf den konkreten Aussagen philologisch erschlossener Quellentexte, sondern von außen, durch die Applikation vorgefertigter Modelle angegangen wird.

Die zur Konstruktion solcher Modelle bemühten Vorstellungen sind entweder ungefilterter Ausdruck euro-atlantischen, zumeist ethnozentrisch befrachteten Kulturverständnisses oder aber sie sind - mit dessen <Ingredienzien“> und nach dessen <Rezeptur> - aus den Elementen eines beliebigen, allochthonen Kulturgutes zusammengemischt, dessen jeweilige historische Einbindung und/oder geographischer Kontext keine Rolle zu spielen scheinen.

Das aztekische Modell

Argumentativer Ausgangspunkt für die nachfolgende Erörterung und Bewertung der Mesoamerika-Modelle im einzelnen sind die textwissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse PREMS, in denen dieser auf der Grundlage einer kritischen Analyse aller verfügbaren einschlägigen Quellendokumente zu dem Schluss kommt, dass sich das auch über die Grenzen akademisch betriebener Mesoamerikanistik hinaus bekannte, so genannte <Aztekische Imperium> (Aztec Empire, Imperio Azteca) als solches nicht nachweisen lässt. PREM macht deutlich, dass es sich stattdessen bei dem von Robert A. BARLOW im Jahre 1949 vorgestellten <Empire of the Colhua Mexica> um ein gedankliches Konstrukt dieses Autors handelt, das seine Entstehung im Wesentlichen zwei methodischen Defiziten verdankt,

- (a) dem Fehlen eindeutiger Kriterien, nach denen man die Zugehörigkeit mesoamerikanischer Gemeinwesen zu diesem <Imperium> zweifelsfrei diagnostizieren könnte, und
- (b) der Reduktion der Quellenbasis auf eine einzige kolonialzeitliche Handschrift, den sogenannten <Codex Mendoza>.

PREM schreibt zusammenfassend:

Considerando todos los tipos de datos, la extensión del territorio dominado por la triple alianza empieza a disolverse en unidades cuyo carácter queda poco transparente (PREM 2000b: 612).⁷⁾

Ungeachtet dieser fundierten Kritik haben sich Frances E. BERDAN und eine Reihe weiterer Autoren rund 50 Jahre später daran gemacht, das <Aztekische Imperium>

BARLOW'S noch einmal neu aufzulegen. Sie haben dabei sein monolithisch-imperiales Gebilde unter Rückgriff auf zusätzliches Quellenmaterial nach <Provinzen> aufgefächert und differenziert, es in ein Kerngebiet, das zentralmexikanische Hochbecken, und sogenannte Außenprovinzen, die einen mit reiner Tributverpflichtung, die anderen mit sogenannter <strategischer Bedeutung> unterteilt, eine Vorgehensweise, der PREM aus textwissenschaftlicher Sicht die folgenden <gravierenden Mängel> (major flaws) attestiert (PREM 1996: 216):

- Lack of differentiation between primary sources and interpretative studies, which make use of them. Citing the latter as additional evidence of equal weight leads to circular reasoning; citing them alone raises the question of the fundamentals of their statements, which remains unanswered.
- Selective use of primary sources, and taking them always at face value.

Was die seiner Auswertung und Interpretation vorzuschaltende Sichtung und Gewichtung des Quellenmaterials betrifft, stellt PREM den <Imperialen Strategien der Azteken> aus der Feder von Frances F. BERDAN und Koautoren ein denkbar schlechtes Zeugnis aus. Zusammenfassend schreibt er zur textwissenschaftlichen Vorgehensweise der Autoren:

By chance I gave a paper at the Tercer Simposio sobre Códices y Documentos in Puebla last September about the extent of the Aztec Empire, focusing on the sources and the pertinent methodology, and showing some results (siehe PREM 2000). A few days [ago] I had a first look [at] the book reviewed here.

Now I feel even more strongly that first sources need to be evaluated completely before interpretations can be ventured. The authors of this book took the second step, not before the first but without it⁹⁾ (PREM 1996: 217).

⁹⁾Unterstreichungen von mir

Zu einem der inhaltlichen Kernpunkte, die Michael SMITH zu BERDAN'S <Aztec Imperial Strategies> beigetragen hat, den sogenannten <strategic provinces>, stellt PREM fest:

[They] do not mirror a historic reality at all but are mere artifices, generated by applying an interpretative prejudice⁹⁾ to unevenly weighted and selectively used documentary evidence. (PREM 1996: 216)

⁹⁾Unterstreichungen von mir

In der Neuauflage seiner <Geschichte Alt-Amerikas> von 2008 hat PREM «als vorläufig definitive Studie über Ausdehnung und Struktur anhand minutiöser Auswertung aller verfügbaren Quellen» die Monographie «Estructura político-territorial del imperio Tenochca, la Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan» von Pedro CARRASCO (México 1996) empfohlen.

Von diesem Werk existiert auch eine englische Übersetzung mit dem Titel «The Tenochca Empire of Ancient Mexico. The triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzaco, and Tlacopan» (Norman 1999). Diese Empfehlung PREMS hat, was CARRASCO'S Darstellung der <politisch-territorialen Struktur des Tenochca-Imperiums> betrifft, jedoch nur dann eine Berechtigung, wenn man sich dessen generelle Vorstellung vom Gefüge mesoamerikanischer Gemeinwesen zu Eigen macht. Nach CARRASCO'S Auffassung war diese Struktur überwiegend säkularer Natur, wie er das in der Einführung zu seinem oben erwähnten Werk auch deutlich herausstellt. CARRASCO schreibt hier:

El presente estudio da preferencia a un aspecto fundamental en el estudio de Mesoamerica y de otras sociedades complejas: la segmentación social y su conexión con la territorialidad. Se entiende por segmentos las subdivisiones de una entidad política, que abarcan generalmente tanto un territorio como una población^{*)} de características culturales distintivas y que desempeñan, cada una, funciones especializadas dentro de la organización total (CARRASCO 1996: 17-18).

*) Unterstreichungen von mir

Von den Göttern, die allen <sozialen Segmenten>, allen <Territorien> und deren <Bevölkerungen> Identität, Geltung und Ansehen verschafften (DUR II: 341) ist hier ebenso wenig die Rede, wie von der «bis in die letzte Faser von religiösem Denken und Streben durchdrungenen» Motivation ihrer religiösen und politischen Führer (ZIMMERMANN 1974: 217).

Die Maya-Modelle

Auch die fünf bekanntesten Modelle, die zur Interpretation der Mayakultur bemüht bzw. eigens entworfen wurden, hat PREM einer ausführlichen Analyse, Kritik und Bewertung unterzogen (PREM 1998). Es handelt sich um:

Karl A. WITTFOGEL'S Vorstellungen von künstlicher Bewässerung und organisierter Wasserwirtschaft im Feldbau des frühen Mesoamerika als Grundlage aller Kultur (WITTFOGEL 1972),

Robert F. CARNEIRO'S Modell der Schaffung einer <sozialen Identität> als Vorbedingung für die Bildung von Gemeinwesen (CARNEIRO 1970, 1981),

William RATHJE'S Modell vom Warenaustausch, insbesondere vom Handel mit <Mangelwaren>, als der Voraussetzung für die Entstehung der <komplexen soziopolitischen> Gebilde des Mayaraumes (RATHJE 1972),

John W. FOX' Konzept von ranghöheren und rangniedrigeren Segmenten innerhalb einer abstammungsorientierten <politischen> Gesamtordnung des Mayaraumes (FOX 1987, 1989), sowie schließlich

Arthur A. DEMAREST'S <galaktisches> Modell der konzentrischen Gruppierung abhängiger politischer Einheiten um ein durch „Ideologie“ definiertes, jedoch auf deren Grundlage vor allem

politisch funktionierendes und agierendes Zentrum, deren Status und Privilegien mit wachsendem Abstand von diesem abnehmen (Demarest 1992).

PREM beschließt seine Überlegungen jedoch nicht etwa mit der Auswahl eines dieser Modelle als des plausibelsten oder stellt ihnen gar ein aus eigenen <Denkbemühungen> gewonnenes gegenüber, sondern übernimmt stattdessen aus einem Aufsatz von Elman R. SERVICE aus dem Jahre 1968 fünf diakritische rhetorische Fragen zu möglichen Kandidaten, die für die Rolle einer <Antriebskraft> von kultureller Entwicklung ganz allgemein in Frage kommen.

Die letzte dieser Fragen hat im Kontext des hier behandelten Themas eine ganz besondere kognitive Qualität, liefert ihre Beantwortung doch den unmittelbaren Hinweis darauf, wo man nach den formenden Kräften zu suchen hat, denen die Kultur Mesoamerikas ihre Existenz verdankt und ebenso, wo die tragenden Elemente zu finden sind, die dieser Kultur langfristig ihre Lebens- und Durchhaltefähigkeit verliehen haben. Die Frage lautet:

¿Y existen estructuras inconscientes del pensar y reconocer ^{*)} del hombre que a veces han [efectuado modificaciones en otras áreas de la cultura]? (PREM 1998: 32) ^{*)} Unterstreichung von mir

PREM beantwortet diese Frage - im Gegensatz zu Service, der sich seinerzeit mit einem ausweichenden <nobody knows> aus der Affäre gezogen hatte - mit einem eindeutigen <ja>, eine Antwort, der auf Grund der Erkenntnisse, die die moderne Religionswissenschaft zur Religionsform des Polytheismus gewonnen hat, in Verbindung mit einschlägigen, philologisch zuverlässig aufbereiteten Quellenaussagen zur Kultur und Religion Mesoamerikas, nur nachdrücklich zuzustimmen ist.

d. Religion als der <kulturelle Wirkstoff> Mesoamerikas

Die Überlegungen von SERVICE (SERVICE 1968) beruhen ganz offensichtlich auf der Annahme, dass die kulturgenetischen Faktoren, denen Mesoamerika Existenz, Wachstum und Charakter verdankt, mit vernunftgemäßen Überlegungen modernen, okzidentalens Aufbaus und Ansatzes identifizierbar und rekonstruierbar seien. In polytheistisch fundierten, theokratisch verfassten Gemeinwesen, wie sie einst in vielfacher Abwandlung die gesellschaftliche Realität Mesoamerikas bestimmt haben, muss man jedoch nicht von Vernunft, sondern vom Dienst an den Göttern und den in ihrem Dienst gemachten Seins- und Handlungserfahrungen als den Antrieben für menschliches Denken, Fühlen und Machen ausgehen.

Die Götter aber handeln erratisch, willkürlich und in Mesoamerika grundsätzlich feindselig. Es ist im Vorhinein nicht erkennbar, was sie im Sinne haben. Ihre Absichten offenbaren sich frühestens im Verlauf und ihre Zielvorstellungen erst im Ergebnis ihrer

Handlungen. Aber auch aus diesen ist im Nachhinein nicht ableitbar, was sie eigentlich wirklich vorhatten und noch weniger, was sie auf lange Sicht zu tun gedenken (GLADIGOW 2005: 127-128).

Der Erkenntnis und Verinnerlichung dieser Zusammenhänge verdankt das wohl wichtigste und kulturwissenschaftlich bedeutendste Erzeugnis <polytheistisch geprägter> mesoamerikanischer Denkweise (BRELIICH 1960: 132, 135), das auf 260 Tage ausgelegte Prognoseritual, vermutlich nicht nur seine Entstehung, hier liegt vor allem sein - allerdings auch nur in <polytheistischer Mentalität> begreifbarer und erstrebenswerter - praktischer Nutzen. Im Analysekomplex des Abschnittes F. wird dieses Ritual in seinen konstitutiven Elementen und den wichtigsten Aspekten seiner Anwendung noch besprochen werden.

Was aber orakelabhängig statt vernunftkonform konzipiert und konstruiert wurde, kann anhand vernunftgeborener und vernunftorientierter Modelle nicht - zumindest nicht authentisch - rekonstruiert werden. Vernunft als <kulturgenetischer> und <kulturmotorischer> Wirkstoff erhält und entfaltet erfahrungsgemäß auch immer erst dann ihre Physis, wenn der Gottes- oder Götterglaube - aus welchen Gründen auch immer - irrelevant geworden oder doch bereits nachhaltig <angeschlagen> ist.

Hierzu enthalten die späten, religiösen Themen gewidmeten Schriften M. Tullius CICERO'S (106 - 43 v.) - insbesondere das philologisch sorgfältig erschlossene Traktat <de divinatione> - für das Endstadium der römischen Republik konkrete, bedenkenswerte Anhaltspunkte. RÜPKE fasst deren Trend wie folgt zusammen:

Es sind durchaus Beispiele für bewusst zynisches Verhalten gegenüber den Göttern, den Religionen, überliefert; es begegnen uns in den Quellen überzeugte Atheisten und Vertreter von Philosophien, die die Existenz der Götter *) leugnen oder zumindest ihre Wirksamkeit infrage stellen (RÜPKE 2001: 14).
*) Unterstreichungen von mir

In vergleichbarer Lage befand sich Europa, repräsentiert durch England, Frankreich und Preußen, während der Zeit der französischen Revolution und beginnenden Aufklärung (1789 -1799). Hier liefern die bekannten Werke Immanuel KANTS (1724 - 1804) höchst instruktive, seinerzeit als <empirisch> gewertete und auch heute noch in dieser Qualität <gehandelte> Aussagen (ZUNKE 2008: 160-164), die den Übergang der europäischen Kultur vom dominant <Geistig-Religiösen> zum prinzipiell <Geistig-Säkularen> ihres Selbstverständnisses quellenmäßig belegen. So schreibt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Abhandlung über <Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft> von 1793:

Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der

Idee eines andern Wesens über ihm,^{*)} um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. ^{*)} Unterstreichungen von mir

Eine Aufklärung oder etwas amerindisch Vergleichbares ist - worauf an früherer Stelle bereits hingewiesen wurde - in dem zu Mesoamerika erhaltenen Quellenmaterial aber nicht nachweisbar. Nirgendwo in den auf uns gekommenen Quellendokumenten, seien sie prä- oder postkonquistalen Ursprungs, wird von einer Geisteshaltung berichtet, die durch Zweifel an der Existenz der Götter, die Verkennung ihrer real wahrnehmbaren Präsenz oder die Unterschätzung ihrer alle menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten übersteigenden Kräfte geprägt gewesen wäre.

Modelle zur Rekonstruktion mesoamerikanischer Verhältnisse sind daher - vorausgesetzt man will sich ihrer als Mittel der Erkenntnisgewinnung überhaupt bedienen - nur innerhalb der Parameter der quellenmäßig belegten geistig-religiösen Ausdrucksformen seiner Kultur methodisch plausibel und kognitiv ertragreich. Das gilt sowohl für neue Erkenntnisse zur Morphologie mesoamerikanischer Kultur im einzelnen, wie auch für die Erweiterung unserer Kenntnisse von den Kräften, Motiven und Perspektiven, die dieser Kultur ihre bemerkenswerte Stabilität auf der einen und ihre beeindruckende Dynamik auf der anderen Seite verliehen haben.

e. Religion als das Eigentliche an Mesoamerika

Mesoamerika ist, worauf alle maßgeblichen Quellen hinweisen, die Aussagen zum eigentlichen Charakter seiner Kultur machen, als ein Raumgebilde zu verstehen, dessen äußere Grenzen von den Handlungsprofilen seiner Götter und dessen inneres Gefüge von der Art, dem Umfang und der Häufigkeit der Kultleistungen bestimmt wurde, die in ihrem Dienst zu erbringen waren. Innerhalb der Grenzen dieses Raumgefüges sind es stets und überall die in ihm residierenden und aktiven Götter, die das Geschehen auf menschlicher Ebene bewirken und vorantreiben: HUITZILOPOCHTLI für die Mexica, CHICONAUH QUIAHUITL für die Cholulteca, CURICAVERI für die Michhuaca und K'UK'UL KAN für die Tutul Xiu von Yucatan.

Näheres hierzu wird im Zusammenhang mit der <unidad religiosa mesoamericana> zum Schluß des Abschnittes C. noch ausgeführt werden. An dieser Stelle wird jedoch bereits deutlich, dass den <kulturellen Merkmalen> (rasgos culturales), die nach KIRCHHOFF zum <exklusiven Besitzstand> (la propiedad exclusiva) der Völker Mesoamerikas gehörten, die Götter, die Göttinnen und der ihnen zugeordnete Kult hinzuzufügen sind.

Knüpft man vor diesem Hintergrund an die oben zitierte Aussage PREMS an und setzt dabei an die Stelle von <estructuras inconscientes del pensar y reconocer> die Vorstellung von einer ganz Mesoamerika tragenden, bewahrenden und organisierenden <Religion>, ergibt sich ein singuläres Gefüge kultureller Ausdrucksformen, das

umfassend und <a priori> auf das Wirken der in diesem Raum existierenden und agierenden Götter und Göttinnen abgestimmt war.

Die Dynamik dieses Gefüges resultiert aus dem Versuch, die menschlich nicht erfassbaren und noch weniger kontrollierbaren, zugleich aber unausweichlichen und nicht abweisbaren <Erfahrungen mit der Wirklichkeit> (BRELICH 1960: 127) unter Kontrolle zu bekommen, die u.a. als Hunger und Durst, Unglück und Verderben, Niederlage und Demütigung, Angst und Verzweiflung, sowie schließlich als Verwundung, Siechtum, Krankheit und Tod erlebt werden.

Damit sind, was Entwicklung und Ansatz der erforderlichen Gegen- und Abhilfemaßnahmen betrifft, die geistig-religiösen Verhaltens- und Verfahrensweisen angesprochen, die nach Brelich den eigentlichen Kern, das Bestimmende und Charakteristische jeder polytheistisch fundierten Kultur ausmachen (Brelich 1960: 127-128). Aus seiner Kenntnis von den Religionen der Antike schreibt BURKERT zu diesem Erfahrungskomplex und entsprechenden Maßnahmen der Krisenbewältigung:

Religion hat mit Angst zu tun, auch wenn die seit der Antike beliebte Herleitung der Religion aus der Angst sicher zu kurz greift. Zur Hominisierung gehörte evidentermaßen eine Vervielfältigung der Ängste, durch soziale Abhängigkeit und insbesondere durch das spezifisch menschliche Wissen um die Zukunft, das allein Planung möglich macht, aber auch die potentiellen Gefährdungen vervielfachend zum Bewusstsein bringt. So wurden symbolische Handlungen, Rituale zur Kontrolle und Ableitung der Gefahren entwickelt und verfestigt, die als Formen von Opfern in alten Religionen zentral sind (BURKERT 1984: 38).
*) Unterstreichungen von mir

So oder doch ganz ähnlich haben auch die Spanier – Eroberer, Missionare, Richter, Beamte und Soldaten - die auf die intakte oder doch noch weitgehend intakte Kultur der Völker und Stämme Mesoamerikas stießen, und die zum Teil Augenzeugen des häuslichen und öffentlichen Geschehens in den Gemeinwesen wurden, die Ausdrucksformen indianischer Religiosität wahrgenommen und verstanden. In ihren Berichten wird übereinstimmend verzeichnet, «dass die Indianer bis ins tiefste religiös waren, dass ihre gesamte Existenz bis in die letzte Faser von religiösem Denken und Handeln durchdrungen war» (ZIMMERMANN 1974: 217). Drei Beispiele mögen diese Feststellung ZIMMERMANNNS empirisch unterfüttern.

Beispiel 1

Das, was CORTÉS bei seinen ersten Kontakten mit den Indianern des nachmaligen Neuspanien - angefangen bei den Maya der Karibikinsel Cozumel bis zu den Mactun und Totonaca der Golfküste im heutigen Campeche, Tabasco und Veracruz - am nachhaltigsten beeindruckte, war deren tief verwurzelte, allgegenwärtige Religiosität.

In seinem 1. Brief an die katholischen Majestäten Hispaniens vom Juli 1519 schildert er diese als das Auffälligste, als das eigentlich Charakteristische am beobachteten Verhalten der Küstenvölker, denen die die Spanier bis dahin begegnet waren, auf anschauliche und eindringliche Weise. CORTÉS schreibt:

.....y con estos [apuestos de los principales] tienen sus mezquitas y adoratorios, y andenes todo a la redonda muy ancho, y allí tienen sus ídolos que adoran, de ellos de piedra y de ellos de barro y de ellos de palo, a los cuales honran y sirven de tanta manera y con tantas ceremonias que en mucho papel no se podría hacer de todo ello a vuestras reales altezas entera y particular relación. // Y tengan vuestras majestades por muy cierto que según la cantidad de la tierra nos parece ser grande, y las muchas mezquitas que tienen, no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil animas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen,^{*)} en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros (CORTÉS 1963: 24-25).^{*)} Unterstreichungen von mir

Beispiel 2

Fünfundzwanzig Jahre später beschreibt SAHAGÚN im Prolog zum 10. Buch seiner HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA zusammenfassend die überragende Rolle, die die <Religion> bei den Völkern und Stämmen Zentralmexikos gespielt hat. Diese durchdrang alle Lebensbereiche, Verhaltensweisen und Verantwortlichkeiten im privaten wie im öffentlichen Bereich bis ins letzte Detail. Wegen ihrer dominierenden Rolle bei und ihrer unauftrennbaren Verflechtung mit allen politischen Prozessen und administrativen Vorgängen ließ sie sich nicht ohne vernichtende Folgen für das gesamte innere und äußere Gefüge der indianischen Gemeinwesen aus diesen entfernen. Daher mussten - aus Sicht SAHAGUN'S - mit der Ausrottung des Götterkultes und der Bekehrung der Indianer zum Christentum zwangsläufig auch deren <verfassungsmäßige Grundordnung> und die politischen Strukturen zerschlagen, schließlich auch ihre sozialen und erzieherischen Einrichtungen demontiert werden. SAHAGÚN beschreibt diesen Vorgang wie folgt:

Necesario fue destruyr las cosas ydolaticas, y todos los edificios idolaticos: y aun las costumbres de la republica, que estauan mezcladas con ritos de idolatria, y acompañadas con cerimonjas ydolaticas, lo qual auja casi en todas las costumbres que tenja la republica con que se regia, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo, y ponerlos en otra manera de policia, que no tuujesse njngun resabio de cosas de idolatria (FlorCod, Introductory Volume: 75)^{*)} Unterstreichungen von mir

Beispiel 3

Schließlich berichtet Diego de LANDA - etwa um dieselbe Zeit wie SAHAGÚN - kurz und knapp, jedoch nicht, ohne dabei sein Unverständnis und seine Abscheu zum Ausdruck zu bringen, dass es für die yukatekischen Maya, um das Wohlergehen ihrer Gemeinwesen zu sichern, offenbar nichts <Dringenderes auf der Welt> gab, als den Dienst an ihren Göttern zu verrichten und die in diesem Dienst kultisch verankerte Schlachtung von Artgenossen - das landläufig so bezeichnete <Menschenopfer> - zu praktizieren. In der erhaltenen Aufzeichnungen de LANDA'S, der RELACIÓN DE LAS COSAS DE YUCATAN, aus dem Jahre 1566 heißt es dazu:

Y dado que en esta tierra, por no ser mucha la gente como en México, ni regirse ya después de la destrucción de Mayapan por una cabeza sino por muchas, no hacían así tan junta la matanza de hombres, ni por eso dejaban de morir miserablemente hartos, pues tenía cada pueblo autoridad de sacrificar los que el sacerdote o chilán o señor le parecía y para hacerlo tenían sus públicos lugares en los templos como si fuera la cosa mas necesaria del mundo a la conservación de la republica (LANDA 1982: 115).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Mit diesem Zitat LANDA'S werden die aus dem 1. Brief des CORTÉS und dem 10. Buch der <Historía General> SAHAGÚN'S gewonnenen Informationen sozusagen auf einen <Nenner gebracht>. Dieser besagt - in bemerkenswerter Übereinstimmung mit den oben zitierten Erkenntnissen Walter BURKERTS - dass es der Götterkult, das heißt, der aufmerksame Dienst an den Göttern und Göttinnen war, der die eigentliche Gewähr für die Sicherheit der Gemeinwesen bot. In diesem Dienst nahm die <Schlachtung von Artgenossen> eine Schlüsselrolle ein; denn nur auf diesem Wege war an das Blut und die menschlichen Herzen heranzukommen, derer es zur theologisch angemessenen Beköstigung der Göttinnen und Götter bedurfte.

Das Eigentliche an Mesoamerika ist demnach das alles menschliche Denken, Tun und Handeln durchdringende Bewusstsein, durch die mit der physischen Realität identischen Götter und Göttinnen einmal in permanenter Gefahr zu schweben und sodann, zur Abwehr dieser Gefahr etwas Wirksames unternehmen zu müssen. Die als Dienst an den Göttern wirksame kulturprägende und kulturtragende Kraft mesoamerikanischer <Religion> erhält durch die angezogenen Zitate und die vorgetragene ergänzenden Erläuterungen klar erkennbare Konturen mit einer verhältnismäßig leicht zu verfolgenden und - wie ich meine - plausiblen Linienführung.

f. Das kognitive Defizit in der Mesomerikaforschung

In den zahlreichen, mit wissenschaftlichem Anspruch veröffentlichten Arbeiten zu Mesoamerika, insbesondere solchen zum Maya-Raum, mit denen seit geraumer Zeit vor allem Autoren aus den Vereinigten Staaten den internationalen Buchmarkt ⁸⁾, dazu

Fachjournale, Kongressberichte und Internet-Domänen mit einer Art publizistischen <Dauerfeuers> eindecken, kommt dieser Komplex des Religiösen, der einst das gesamte Denken, Wollen und Handeln der Amerindier Mesoamerikas bewegt und gesteuert hat, jedoch regelmäßig zu kurz.

Die bestimmenden Perspektiven sind hier - wie das auch schon aus der Zusammenschau der oben vorgestellten, von PREM analysierten kulturgenetischen Modelle erhellt - Subsistenz, Politik, insbesondere Machtpolitik, dazu Kriege und Eroberungen, das Streben nach territorialer Hegemonie, sowie ein auf Expansion ausgerichteter Handel im Verbund mit einer gleichfalls expansiven <Ideologie>, die jedoch nicht näher definiert wird, von der auch nur vage Vorstellungen in Umlauf sind. Auf die ökonomische Ausdrucksform von Kultur, die als Grundlage von Macht und Einfluss schlechthin angesehen wird, heben auch die jüngsten Hypothesen ab, die zur Substanz und zum Gefüge der amerindischen Kultur Mesoamerikas - insbesondere ihrer im Mayaraum gewachsenen Variante - vorgetragen werden (KRISTAN-GRAHAM & KOWALSKI 2007: 47-51; SMITH, M. 2007: 597-601).

Diese laufen, kurz zusammengefasst, darauf hinaus, dass sich nach Auflassung der Herrschaften sogenannter <Gottkönige> (divine rulers, reyes sagrados) im Kerngebiet des Mayaraumes (SCHELE and FREIDEL 1990; GRUBE und MARTIN 2000; MARTIN and GRUBE 2000) als entscheidender Antrieb für die Wieder- und Neubelebung der Mayakultur eine veränderte, auf Seehandel gestützte Gesellschaftsordnung mit Zentrum im Norden und Nordwesten Yukatans formierte (MASSON 2002: 15, 20; THOMPSON 1970: 3-47). In deren merkantil fundierter, das heißt, der vom Gewinnstreben einzelner gesteuerten Dynamik einer <geopolitischen Entwicklung bei den Maya> bekommen auch die Götter und deren Kulte eine systemkonforme, ökonomisch sinnvolle Aufgabe zugewiesen: Sie dienen als das von <ideologischen Werten> inspirierte <Verpackungsmaterial>, das die effiziente Vermarktung und erfolgreiche Transaktion materieller Güter und Produkte garantierten sollte (FREIDEL et alii 2002: 41).

Zusammengenommen stellen sich auch diese jüngeren Denkbemühungen von Mesoamerikanisten als Ausfluss eines zumeist U.S.-amerikanisch, bisweilen auch euroatlantisch geprägten Kulturverständnisses dar, das hier - ungehindert und bisher so gut wie nicht kritisiert - Konzepte und Methoden für Denkprozesse, sowie Richtlinien und Maßstäbe für Bewertungen liefert, die eigentlich, von der Natur des Forschungsobjektes her, von einer transkulturell konzipierten Methodik getragen sein müssten, einer Methodik, die auf das Fremdverständnis von Mesoamerika als eines Raumgefüges <sui generis> und sodann auf die Erschließung der höchst fremdartigen Denk-, Handlungs- und Lebensweisen seiner amerindischen Bewohnen abzielen müsste. Unter der Überschrift <Religion> findet sich in aller Regel ein arbiträr in den Diskurs eingehängtes, locker gefügtes <Gemenge> von Göttern, Riten, Tempeln und anderen mutmaßlichen Indikatoren einer nicht näher beschriebenen indigenen <Religion>.

Hinzu kommen - vornehmlich in den Werken Linda SCHELE'S, sowie ihrer ehemaligen Mitarbeiter, ihrer Schüler, Epigonen und Fans - ausgedehnte Exkurse zur <Kosmvision> und zum <Schöpfungsmythos> der Maya, ohne dass dazu jedoch gesagt würde, in welcher Form und mit welcher Funktion solche <imaginär-visionären> und/oder mythischen Elemente Eingang in den nachweislich <materiell-theologisch> zentrierten, <ortho-praktisch> aufgezogenen Kult (RÜPKE 2007: 102-105) gefunden hätten und welcher Gott bzw. welche Göttin im Einzelfalle der/die Kultempfänger(in) gewesen wäre (FREIDEL, SCHELE & PARKER 1993; SCHELE and MATHEWS 1999).

Aufs Ganze gesehen, präsentiert sich so als das charakteristische Merkmal der gegenwärtigen Forschung zu Mesoamerika ein umfassendes kognitives Defizit, das sich schon bei oberflächlicher Betrachtung als Folge der fundamentalen Missachtung des quellenmäßig belegten und damit empirisch gesicherten Bestandes an geistig-religiösen Morphemen und Morphemverknüpfungen darstellt.

Deren Inhalte bleiben so vom Vorgang der Erkenntnisgewinnung zum Gesamtkomplex mesoamerikanischer Kultur fast vollständig ausgeschlossen. Der Entstehung dieses Defizits liegt offenbar ein multipler Komplex methodischer Fehlgriffe zugrunde. Deren offensichtlichsie sind:

- die Annahme getrennter religiöser und säkularer Kultursegmente,
- die postulierte Marginalität der geistig-religiösen Ausdrucksformen,
- die bedenkenlose Verwendung monotheistisch <eingefahrener> Begriffe,
- die Verwendung rein säkular konzipierter okzidentaler Gesellschaftsmodelle.

Hinzu kommt ein grundlegender kognitiver Fehlanatz, der Mesoamerika-Autoren regelmäßig unterläuft. Dieser besteht darin, dass sie <Religion> als einen allgemeingültigen, selbsterklärenden Begriff betrachten, einen Begriff mit anderen Worten, von dem jede(r) <a priori> weiß oder zu wissen glaubt (selfunderstood, sobreentendido), was er bedeutet, wie er zu verstehen und wie er zu verwenden ist.

Die Frage, ob es methodisch überhaupt zulässig ist, den eurozentrisch geprägten und monotheistisch mit Sinn befüllten Religionsbegriff auf das <kommunikative Arrangement> anzuwenden, das die Amerindier Mesoamerikas mit dem umfassend besetzten Pantheon der Götter und Göttinnen dieser Region eingegangen waren (ANTES 1978: 186; DUBUISSON 2007: 9), kommt so gar nicht erst auf. Es waren aber eben diese Götter und Göttinnen, die der Realität des Lebens in den Neotropen Zentralamerikas auf höchst differenzierte und mannigfach diversifizierte Weise einst Gestalt, Form und Dynamik verliehen haben.

5. <Vorwissenschaftliche Normierungen> bei Mesoamerikanisten

In der Mesoamerikaforschung, insbesondere in der Mayaforschung, sind in der überwiegenden Mehrzahl U.S.-Amerikaner (-innen) tätig. Im Jahre 1975, als er seine zusammenfassende Übersicht über die zu Mesoamerika insgesamt verfügbaren <Ethnohistorischen Quellen> veröffentlichte, beschrieb NICHOLSON diesen Sachverhalt metaphorisch wie folgt:

In the Mayanist subfield [of Mesoamerican studies] a galaxy of English-speaking scholars emerged as major figures *) during the decades after 1900 (NICHOLSON 1975: 495).

*) Unterstreichungen von mir

Aus dieser einen <Galaxie> ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein regelrechter <galaktischer Haufen> vor allem U.S.-amerikanischer Mesoamerikanisten geworden. So verwundert es nicht, wenn es auch durchweg U.S.-amerikanisch geprägte Denkanahmen, Kultur- und Wertvorstellungen sind, auf die sie und ihre altweltlichen Proselyten, seien sie Ethnologen, Kulturanthropologen, Neu-Archäologen, Epigraphiker, Kunsthistoriker oder was immer, die Plausibilität ihrer Axiome, die Schlüssigkeit ihrer Theoreme und die Attraktivität ihrer Postulate gründen.

Mehr oder weniger unverblümt propagieren die auf dieser Grundlage gefertigten mentalen und medialen Produkte denn auch entsprechend ethnozentrisch ausgerichtete Forschungsziele und Arbeitsmethoden. Deren gemeinsames Merkmal ist ihre dezidiert säkularistische Tendenz. Die Ergebnisse machen folglich nur dann Sinn, wenn man sie aus der Innenperspektive U.S.-amerikanischen Kulturverständnisses betrachtet. Im Kontext kultureller Identität, kultureller Tradition und kulturellen Selbstverständnisses anderer Völker - das heißt, für den (größeren) Rest der Welt - machen die Forschungsergebnisse U.S.-amerikanischer Mesoamerikanisten wegen ihres so gearteten <vorwissenschaftlichen Normierungshintergrundes> (KÖRBER 1988: 199) daher regelmäßig keinen Sinn. Sie sind - global gesehen - epistemologisch nur bedingt brauchbar, häufig gänzlich unbrauchbar.

a. Religion in der Archäologie Mesoamerikas

Bei dem Versuch, die quellenmäßig umfassend und im Detail belegten geistig-religiösen Ausdrucksformen autochthoner amerindischer Kultur in ihre aus heimatlicher Denklage gewonnenen Erklärungs- und Deutungsmodelle einzuordnen, sehen sich U.S.-amerikanische Mesoamerikanisten daher auch regelmäßig vor nahezu unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt.

So hat die Neu-Archäologin Joyce MARCUS in der Einleitung zu ihrem Aufsatz <Archaeology and Religion> von 1978 die Tatsache, dass sie und ihre Kollegen - was die kulturellen Ausdrucksformen Mesoamerikas betrifft - mit <Religion> kaum etwas

anzufangen wissen, bereits vor mehr als einem viertel Jahrhundert herausgestellt. Als Grund und Hintergrund dieses Umstandes führt sie aus:

No archaeologist who works for any length of time among the ancient civilizations of Mesoamerica can fail to be impressed by the role that religion played in those complex societies. At the same time, Mesoamerican archaeologists, like prehistorians everywhere, have suffered from the fact that archaeology has absolutely no agreed-upon theoretical or methodological framework for dealing with prehistoric religion. The result is that some archaeologists have chosen to ignore religion ^{*)} while concentrating on subsistence, settlement, and economy (MARCUS 1978: 172).

*) Unterstreichungen von mir

Unbeschadet des dergestalt von ihr selbst diagnostizierten fehlenden epistemischen Bezugsrahmens, kommt MARCUS in demselben Aufsatz später dennoch zu der Aussage, dass es bei den Zapoteca, wie auch bei den Maya des sogenannten <Klassikums>, nach ihrer Feststellung ein Pantheon anthropomorpher Götter nicht gegeben habe, sondern dass diese Völker stattdessen den Glauben an einen einzigen, höchsten, nicht-körperhaften <Schöpfer> gepflegt hätten (MARCUS 1978: 174, 180, 187).

Angesichts der Quellenlage, die - damals wie heute - das genaue Gegenteil belegt (ANDERS 1963, NICHOLSON 1971 a,b), aber auch in Anbetracht der weiten Verbreitung, die solche und ähnliche, offensichtlich aus rein individuell vorgeformter Kenntnis-, Denk- und Stimmungslage gewonnenen Vorstellungen von den Göttern und Göttinnen Mesoamerikas seit Joyce MARCUS' Zeiten inzwischen erfahren haben, muss man sich als Europäer aus epistemischer Sicht die Frage stellen, wie diese Vorstellungen vermutlich zustande gekommen sind, wie man sie als Nicht-Amerikaner bei Bedarf dennoch nachvollziehen kann, vor allem aber, worauf es zurückzuführen ist, dass sie so lange und ohne jeden Widerspruch hingenommen wurden.

b. Religion als kulturelle Ausdrucksform der Vereinigten Staaten

Eine auf Objektivität zielende, <sine ira et studio> angestellte Analyse führt zu dem naheliegenden und verhältnismäßig einfachen Schluss, dass in der bisherigen Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika Religion in einer staatstragenden Funktion, wie sie für das auf Polytheismus gegründete antike Rom und die ganz ähnlich abgestützten Gemeinwesen der Völker und Stämme Mesoamerikas belegt ist, nicht vorkommt.

In den Vereinigten Staaten herrschen seit den Tagen ihrer Gründung im Jahre 1776 völlig andere Verhältnisse. Zum einen ist hier Religion Privatangelegenheit, die ein jeder in der ihm gemäßen Art und Weise frei, das heißt ohne staatliche Einmischung gestalten und ausüben kann. Auf diese <Freiheit der Religionsausübung> (freedom of religion) hat jeder nordamerikanische Staatsbürger ein verfassungsmäßig verbrieftes Recht. Ebenso schreibt die Verfassung der Vereinigten Staaten bindend die <Trennung von Kirche und

Staat> (separation of church and state) vor.⁹⁾ Ein Zitat von Hans MOL soll diese knappe Zusammenfassung ergänzen und erläutern. MOL schreibt:

It is in the U.S.A. then that the differentiation between religious and political functions and individualistic democratic modes of organizations of each became most clearly institutionalized. The dialectic between religion and polity is characterized by both support and antithesis. The support lies in common adherence to sacred values of democracy.

The antithesis lies in the religious adherence to values of integration, stability, Christian love, and equality before God, on the one hand, and in the political adherence to values of power, aggressive pursuit of political ends, and often opportunism on the other (MOL 1976: 119).

*) Unterstreichungen von mir

Ein nordamerikanischer Neu-Archäologe, Kulturanthropologe oder Kunsthistoriker hat also über das <kulturelle Gedächtnis> seines Landes, das heißt, durch «Nutzung der organisierten und zereemonialisierten Kommunikation über dessen Vergangenheit» (WELZER 2004: 167), keine Chance, auf einen Fundus historischer Selbstverständlichkeiten zu stoßen, der es ihm ermöglichte, beispielsweise einen <Gottesstaat> nach der Vorstellung des Augustinus, eine <Stellvertretung Gottes auf Erden>, wie sie traditionell im Papsttum visualisiert und operationalisiert wird, oder eine <Theokratie> nach moderner iranischer Verfassung in ihren konstitutiven Elementen zweifelsfrei erkennen und kulturwissenschaftlich zutreffend einordnen zu können. Die Möglichkeit, mit den Morphemen des Kultes in einem Kulturgefüge der genannten Art auch nur halbwegs <sachgerecht> umgehen zu können, bleibt ihm daher <a priori> versagt.

Der Bestand an wiederverwendbaren Texten, Bildern und Handlungsweisen, auf die die Vereinigten Staaten von Nordamerika ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützen und den sie sowohl als kollektiv geteiltes Wissen im Inneren kultivieren, wie aber auch als ihr Selbstbild nach außen propagieren, reflektiert außer der in der Verfassung verankerten, normativen Vorstellung vom einzig gültigen, durch strikte Trennung definierten <Verhältnis zwischen Religion und Staat> sonst keine andere. Einem religiös derart prädisponierten Mesoamerikanisten fehlt es daher verständlicherweise am angemessenen Vorverständnis für die neuweltliche, polytheistisch fundierte Form von Theokratie, die in Mesoamerika die durchgängig praktizierte <Staats- und Regierungsform> war.¹⁰⁾

c. Die <sakralisierte Demokratie> als politische Religion

Dennoch kann man im Sinne MOL'S durchaus von einer <Staatsreligion> der Vereinigten Staaten von Nordamerika sprechen, nur dass diese anstatt eines oder mehrerer übermenschlicher Wesen die <Sakralisierte Demokratie> zum Kultempfänger hat. Es handelt sich um eine sogenannte <politische Religion>, die in ihren Dramatisierungen «auf religiöse Sprechweisen, Vorstellungen und kultähnliche Handlungen bis hin zur

Sakralisierung von Personen, Orten und Symbolen zurückgreift» (VON HEHL 2002: 226-227).

So verstanden, stehen die häufig in rein politischem Zusammenhang von hohen und höchsten U.S.-Amtsträgern artikulierten Bezugnahmen auf einen <Gott, der Amerika helfen möge> (may God help America) oder auch die monetär dokumentierte Bezugnahme auf einen <Gott, dem Amerika vertraut> (In God we trust), durchaus nicht im Widerspruch zu den Grundregeln der amerikanischen Verfassung, handelt es sich bei derartigen Referenzen doch um nichts weiter als um den Ausdruck des auch aus theistischen Religionen nur allzu bekannten und offenbar nicht zu unterdrückenden Hanges zum Anthropomorphismus, der nach GLADIGOW <die privilegierte Form von Gottesvorstellungen> ist (GLADIGOW 1993: 41). Anthropomorphismus wird hier also zur personifizierten Konkretisierung der höchsten Werte von <politischer Religion> eingesetzt. Darüber hinaus enthält Anthropomorphismus in dieser Applikation eine Fülle von <Kristallisationskernen> zur Bildung einer eingängigen, öffentlichkeitswirksamen Semiotik, mit der vor allem medial beeindruckende und öffentlich nachhaltige Wirkungen zu erzielen sind.

Als indirekte Bestätigung dieser Sicht der Dinge mag der Umstand dienen, dass sich, ebenfalls in völliger Übereinstimmung mit der Verfassung, nirgendwo, soweit bekannt, auf dem weiten Territorium der Vereinigten Staaten von Nordamerika eine Kultstätte oder ein Kultbild findet, das - in Funktion und Bedeutung dem brasilianischen <Cristo Redentor> von Rio de Janeiro vergleichbar - dem Gott geweiht wäre, der regelmäßig um seine Unterstützung zum Erhalt von Freiheit und Unabhängigkeit, sowie zur Mehrung von Wohlstand, Wachstum und Macht der Vereinigten Staaten von Nordamerika angerufen wird. Einen Hinweis darauf, wo stattdessen das <politisch Göttliche> in Staat und Gesellschaft der Vereinigten Staaten zu finden ist, liefert ein Zitat MOL'S aus J. Paul WILLIAMS' <What Americans Believe and How they Worship> von 1962. Danach ist <teaching democracy as a religious ultimate> anzusehen (siehe MOL 1976: 119).

Auf dieser Linie von <belief and worship> gibt es dann sehr wohl monumentale, dazu weltbekannte <Kultbilder> und <Kultstätten> wie die <Statue of Liberty> in New York, das <Lincoln Memorial> in Washington und die bekannten, in die Bergflanke des <Mount Rushmore>, nahe Keystone, South Dakota, eingehauenen gigantischen Portraitköpfe ehemaliger U.S. - Präsidenten - mit dem Unterschied, dass diese Monumente, anstatt eine Göttin oder (einen) Gott nach theistischer Manier abzubilden, die anthropomorph gestalteten <heiligen Werte der Demokratie> (MOL 1976: 119) bzw. deren <sakralisierte> Heroen zum Objekt ergriffenen Staunens und zum Gegenstand inniger politisch-religiöser Verehrung machen.

Angesichts der Allgegenwart, mit der sich die <Sakralisierte Demokratie> in allen kulturellen Ausdrucksformen ihres Geltungs- und Wirkungsbereiches manifestiert, ist davon auszugehen, dass es solche und ähnliche, der sinnlichen Wahrnehmung erschlossene <sakral-demokratische> Vorstellungen sind, die im <kulturellen Gedächtnis>

Nordamerikas entscheidend zur Identitätsbildung beitragen und zugleich den Bezug zur Vergangenheit herstellen (ASSMANN 2007a: 301).

d. Religion im <kulturellen Gedächtnis> der Vereinigten Staaten

Ein nordamerikanischer Kulturanthropologe, der sich mit den geistig-religiösen Ausdrucksformen einer fremden Kultur wie der Mesoamerikas zu befassen gedenkt oder bereits befasst, kann also nur auf zwei, im <kulturellen Gedächtnis> seiner Nation für den Wiedergebrauch kultivierte und als Selbstbild propagierte <Betriebsarten> von Religion zurückgreifen:

- entweder die religiöse Betätigung (worship) ist (seinem) Gott zugeordnet, dann ist diese Betätigung Privatsache,
- oder die kultischen oder <kultähnlichen Handlungen> (VON HEHL) sind staatlich organisiert und/oder öffentlich inszeniert, dann ist die häufig anthropomorph dargestellte <sakralisierte Demokratie> die Kultempfängerin.

Eine konkrete Erfahrung, in der (ein) Gott, die Götter und Göttinnen oder in deren Kult tätige religiöse Funktionsträger die Geschicke des einzelnen und das der Gemeinschaft bestimmen oder bestimmt hätten, ist ihm über die im <kulturellen Gedächtnis> seiner Nation abgelegten Objekte nicht zugänglich (ASSMANN 2007b: 37-42). Mit anderen Worten, im <kulturellen Gedächtnis> der Vereinigten Staaten von Nordamerika sind Götter, ein ihnen zugeordnet, der beiderseitigen Verständigung dienender Kult, oder Theokratie, als gesellschaftlich verankerte Anerkennung göttlicher Oberhoheit, in Gestalt <gebräuchlicher und wiedergebräuchlicher Erinnerungseinheiten> oder gar als Ausdruck eines <öffentlich gepflegten Erinnerungsbedürfnisses> nicht gespeichert.

6. Religion in der Fachliteratur zu Mesoamerika

Inwieweit Veröffentlichungen kontemporärer Autoren zur <Religion> oder zu bestimmten geistig-religiösen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas den fachspezifischen Anforderungen der Religionswissenschaft gerecht werden und wo im Einzelfalle Defizite bezüglich ihrer Wissenschaftlichkeit erkennbar sind, soll nunmehr anhand einiger Fallbeispiele aufgezeigt, näher untersucht und ausgewertet werden.

a. Wissenschaftlichkeit und Aussagewert

Die nachfolgenden Beispiele sind nicht als Literaturkritik gedacht. Sie wurden aus rein methodischen Gründen so und nicht anders gewählt und zusammengestellt. Es geht darum, anhand einiger jüngerer und jüngster Beispiele von Veröffentlichungen zur

Religion Mesoamerikas - insbesondere der im Kerngebiet und im Südosten praktizierten Varianten - denen offen oder verdeckt ein wissenschaftlicher Anspruch zugemessen wird, aufzuzeigen, dass ein solcher Anspruch in der überwiegenden Zahl der Fälle nicht gerechtfertigt ist, und warum das so ist.

Damit soll auch der durch nichts begründeten illusionären Vorstellung von Mesoamerikanisten entgegengetreten werden, sie betrieben bereits im Rahmen von Kulturanthropologie, Ethnologie, Neu-Archäologie, Kunstgeschichte, Epigraphik oder anderen Spezialisierungen implizite so etwas wie Religionswissenschaft, könnten also ohne diesbezügliches Fachwissen ernstzunehmende, epistemisch tragfähige Aussagen zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen einer Fremdkultur wie der Mesoamerikas machen.

Robert J. Sharer zur <Religion der Maya>

Als ein Beispiel jüngeren Datums, das den hier summarisch angesprochenen Sachverhalt in einem kritischen Aspekt augenfällig belegt, sei Robert SHARER'S, zusammen mit Loa P. TRAXLER besorgte Neuauflage von MORLEY'S <The Ancient Maya> erwähnt. Erschienen im Jahre 2006, in sechster, überarbeiteter Auflage, behandelt dieses monumentale Standardwerk zur Mayakultur in seinem dreizehnten Kapitel auf immerhin 37 Seiten auch die <Religion> der Maya, besser gesagt, das, was die Neu-Archäologen SHARER und TRAXLER als <Religion> der Maya betrachten.

<Religion> wird hier in enger begrifflicher Verknüpfung mit dem dehnbaren und im Grunde nichtssagenden, weil nicht definierten und darüber hinaus im Kontext von <Polytheismus> völlig deplatzierten und auch nur in der Kultur des Westens bedeutsamen Begriff der <Ideologie> auf einer Ebene mit politischen, sozialen, organisatorischen und ökonomischen Aspekten abgehandelt. Die Autoren gehen offensichtlich davon aus, dass es objektive Kriterien gibt - ohne diese freilich zu benennen - an Hand derer man in Kulturen, in denen es die Trennung in einen säkularen und einen religiösen Bereich nach spätantik-christlichem Vorbild und modernem westlichem Muster nicht gibt, die religiösen <Bestandteile> methodisch isolieren, definieren und separat abhandeln könnte.

Dass es solche Kriterien nicht gibt, darauf hat schon SABBATUCCI in seinem erwähnten Aufsatz von 1988 hingewiesen. So schreiben denn SHARER und TRAXLER mit ihrem voluminösen Werk von fast 800 Textseiten - immerhin 60 Jahre nach MORLEY'S anfänglichen <Denkbemühungen> - unbeirrt denselben fundamentalen Verständnisfehler fort, der SABBATUCCI bereits zu seiner Kritik an der Erstausgabe veranlasst hatte. Das mag seinen Grund darin haben, dass SHARER, wie er das im Vorwort des Buches an hervorgehobener Stelle zum Ausdruck bringt, die Archäologie als Schlüssel zu allem Wissen ansieht, das man sich zur Kultur der Maya überhaupt aneignen kann (SHARER 2006: XVII).

Hier stellt sich die Frage, wie man denn mit positivistischen Methoden, wie sie in der neuzeitlichen Archäologie üblicherweise zur Anwendung kommen, in die Glaubens- und Vorstellungswelt einer Kultur eindringen will, die von Göttern und Göttinnen, dazu von Geistern als den übermenschlichen Begleitern von Göttern und Menschen dirigiert wurde, eine Welt, in der diese Wesen der wahrnehmbaren Realität Gestalt verliehen und diese <göttergestaltige Realität> von den Menschen und sozialen Gruppen in <polytheistischer Mentalität> als erfass- erklär- und ansprechbar, insgesamt also als normal betrachtet wurde.

Claude-François Baudez zur <Geschichte der Mayareligion>

Vor diesem Hintergrund muss eine umfangreiche Monographie mit über 360 Seiten Text und Abbildungen, wie Claude-François BAUDEZ sie im Jahre 2006 in spanischer Übersetzung unter dem Titel <Una historia de la religión de los antiguos Mayas> vorgelegt hat, besonderes Interesse erwecken.¹¹⁾ Dieses Interesse steigert sich noch, wenn in der Einleitung unter der Überschrift <Fuentes y Métodos de Análisis> zu lesen ist, dass BAUDEZ sich neben Archäologie und Ikonographie auch der Mayaepigraphik methodisch zu bedienen gedenkt.

Umso größer ist dann aber die Enttäuschung, um nicht zu sagen das Unverständnis, wenn später anstelle hieroglyphischer Texte, deren formenkundlicher und phonemischer Transkription sowie einer Übersetzung nach dem jüngsten Stand von Entzifferung und Sprachforschung mit anschließender Kommentierung und Auswertung (KREMER 2004, 2006, STUART 2005) ein Denkprodukt präsentiert wird, das eine offenbar bewusst anachronistische Rückbesinnung auf den Stand der Mayaepigraphik zur Zeit THOMPSON'S, BERLINS und PROSKOURIAKOFF'S zur Basis hat (BAUDEZ 2004: 38).

BAUDEZ versagt es sich damit <a priori>, Erkenntnisse zur Mayareligion aus den hieroglyphischen Quellentexten zu beziehen. Stattdessen stützt er sich - wie das folgende Zitat das beispielhaft belegt - auf die empfindungsstarke Interpretation sogenannter <ikonographischer Programme> ab. BAUDEZ schreibt hierzu an einer Stelle (BAUDEZ 2004: 89):

En suma, el programa iconográfico de la cripta del Templo de las Inscripciones proclama que la muerte, en especial la muerte del rey, es una promesa de renovación;^{*)} y que el soberano, por más glorioso e importante que sea, representa un eslabón de la cadena dinástica, comparable al ciclo solar.

^{*)} Unterstreichungen von mir

Den hieroglyphischen Text von immerhin 54 Kollokationen auf dem Rand der Deckplatte des Sarkophages in der besagten Krypta, der inzwischen so gut wie vollständig auf der wortmorphologischen Grundlage des kolonialzeitlichen <Chontal> (SMAILUS 1973) und <Ch'olti> (SATTLER 1993, 2004) in Verbindung mit dem Lexikon und der Syntax des

<Maya Yucateco Colonial> (SMAILUS 1977, 1989; ÁLVAREZ 1980, 1984, 1997; ACUÑA 2001) gelesen werden kann, lässt BAUDEZ völlig unberücksichtigt. Dieser Text berichtet nichts von den transzendentalen Mustern und Metamorphosen, die er seinen Lesern in wohlgesetzten Worten anbietet.

Der Diskurs des hieroglyphischen Textes beginnt umlaufend auf der Südkante des Sarkophagdeckels und besteht aus insgesamt 14 syntaktischen Einheiten (GREENE-ROBERTSON 1983: Fig. 170). Mit einer Ausnahme wird jede dieser Einheiten von zwei jeweils paarig verkoppelten personifizierten Indikatoren für rituell definierte Zeitqualität eingeleitet. Das sind: a) die beiden prognostisch wirksamen Tagesgötter und -göttinnen und b) die zwei Götter, bzw. Göttinnen, die an dem betreffenden Tag kultisch bevorzugt betreut wurden.

Die erste syntaktische Einheit wird auf diese Weise - in Anlehnung an die bisher übliche Darstellungskonvention für solche <Zeitangaben> - mit der Kombination WAXAK AJAW / OXLAJUN POP eingeleitet (Positionen 1 und 2). Syntaktisch unmittelbar angekoppelt ist das Ereignis, das unter dem prognostischen Einfluss und im kultischen Kontext dieser vier Götter/Göttinnen stattfand.

Im vorliegenden Falle ist es die Geburt (Ankunft) des in dem Sarkophag Beigesetzten (Position 3). Es folgen - gleichfalls mit einer Vier-Götter-Konstellation als qualitativem Zeitindikator eingeleitet - die Angabe seiner Lebensdauer (ausgedrückt als Anzahl der Wiederholungen einer periodisch vollzogenen bedeutsamen Kulthandlung) und die Tatsache, dass er danach starb (fortging). Im Folgenden sind der Name des Bestatteten mit dem unmittelbaren Vorsatz seiner kultdienstlichen Befähigung als K'INICH JANAB PAKAL verzeichnet, sowie abschließend die Aussage, dass er der K'U-UL BAK HA' AJAW, das heißt der kultisch ordnungsgemäß eingesetzte Führer eines Clans war, der sich mit BAK HA', BAKA oder auch nur kurz mit BAK bezeichnete (Positionen 4-9).

Der ergänzend angekoppelte Text besagt kurzgefasst, dass der genannte K'INICH JANAB PAKAL von dem Gott, in dessen <Handlungsprofil> die Übergänge ins und die Arrangements für das <Jenseits> fielen, in die Reihe seiner Vorfahren eingereiht wurde und er sodann in einer Steinkiste (dem erwähnten Sarkophag), [in die Erde] <gesät>, d.h. beerdigt wurde (Positionen 10-15). Den Rest der Inschrift (Positionen 16-54) bildet die Aufzählung von insgesamt acht hochrangigen Angehörigen seines Clans, die sich vor ihm auf den Weg in das unterirdische Totenreich gemacht hatten. Zum guten Schluss folgen die Namen von Vater und Mutter, jeweils angesprochen mit den auf sie zutreffenden spezifischen Verwandtschaftsbezeichnungen (GREENE-ROBERTSON 1983: Fig. 170; SCHE-LE and MATHEWS 1999: 117-119; JOSSERAND 1997: 118-119; GUENTER 2007: 57-58).¹²⁾

Um das volle Ausmaß der Fehlleistung zu ermessen, die uns Baudez mit seinem Buch zur Geschichte der Mayareligion präsentiert, möge man sich vorstellen, FUSTEL DE

COULANGES hätte seine <Cité antique> (Der Antike Staat, 1996) ohne Kenntnis des Lateinischen und Griechischen und Morton SMITH seine wegweisende historische Studie zur Lebensgeschichte des christlichen Heilsbringers, <Jesus the Magician> (1978), ohne Kenntnis des Hebräischen, Aramäischen, Griechischen und Lateinischen und damit ohne die Möglichkeit des unmittelbaren Zugriffs auf die in diesen Sprachen verfassten Quellentexte geschrieben.¹³⁾

Henry B. NICHOLSON zur <Religion Altmexikos>

Ein solch fundamentales epistemisches Defizit ist freilich in dem Aufsatz Henry B. NICHOLSON'S zur Religion der nahuasprachigen Völker und Stämme Zentralmexikos nicht feststellbar (NICHOLSON 1971b: 395-446).¹⁴⁾ NICHOLSON zählt einleitend die wesentlichen schriftlichen und bilderschriftlichen Quellen zur Religion Altmexikos auf und beschreibt sie kurz.

Im nachfolgenden Text stützt er sich umfassend auf dieses Quellenmaterial ab. Zwei Aspekte dieser Arbeit sind es, die im vorliegenden Zusammenhang herauszustellen sind. Das ist einmal NICHOLSON'S Erkenntnis, dass Religion - als das Gesamtgefüge der den Göttern zugeordneten Kulthandlungen - nicht ein Kultursegment unter anderen dargestellt, sondern einst alle Bereiche der altmexikanischen Kultur durchdrungen hat. Damit liegt NICHOLSON ganz auf der Linie Bernardino de SAHAGÚN'S. Er schreibt hierzu, ganz im Sinne Alfonso CASO'S (CASO 1936: 55):

The native societies of late pre-Hispanic central Mexico were among the most highly ritualized of all time. Religion permeated every facet of the culture.^{*)} No important area of human activity was entirely free from its pervasive influence, and some were almost completely dominated by it (NICHOLSON 1971: 444).
^{*)} Unterstreichungen von mir

Herauszustellen ist auch NICHOLSON'S methodischer Ansatz, eine polytheistische Religion wie die altmexikanische über ihre Götter anzugehen. Als Ergebnis legt er zwei ausführliche Tafeln vor, in denen er einmal die Götter (Table 3) und sodann die ihnen zugeordneten Rituale des <Kultjahres> (Table 4) übersichtlich zusammenstellt. Mit diesen Tafeln wird dem Nicht-Nahuatologen der Zugriff auf die in Nahuatl abgefassten Quellenaussagen spürbar erleichtert.

Allerdings ist die Einteilung der hauptsächlichen Götter (Major Deities) in sogenannte nach <Kultthemen> (Cult Themes) geordnete <Komplexe> anfechtbar. Der Begriff <Kultthema> als Gliederungsprinzip für ein polytheistisches Götterkonsortium (Pantheon) entbehrt jeder religionswissenschaftlichen Grundlage (GLADIGOW 1998c: 324-325). Es handelt sich hier offenbar um eine konzeptionelle und begriffliche Neuschöpfung NICHOLSON'S, die er jedoch nicht weiter erläutert.

Wie RÜPKE das für die römischen Götter feststellt, <bestand ihrethalben der gesamte religiöse Apparat> (RÜPKE 2001: 67). Betrachtet man unter diesem Aspekt die Götter Altmexikos, ergibt sich, dass ein bestimmter Kult einem bestimmten Gott zuzuordnen ist, nicht jedoch umgekehrt. So bleibt unklar, nach welchen Gesichtspunkten NICHOLSON seine <Kultkomplexe> definiert und zusammengestellt hat. Eines machen seine tabellarischen Aufstellungen jedoch deutlich, das ist die kaum übersehbare Fülle, die schiere Menge der altmexikanischen Götter, bzw. die Vielfalt unterschiedlicher Manifestationen, in die sich die hauptsächlichlichen Götter <zerlegen>, anders ausgedrückt, aus denen sich ihre Handlungsprofile <zusammensetzen> konnten (NICHOLSON 1971: 408, table 3).

Wer nun erwartet, dass NICHOLSON auf der Grundlage solch umfassend erhobenen Datenmaterials eine klare, ontologisch und / oder funktional geprägte Vorstellung von den altmexikanischen Göttern präsentieren würde, sieht sich getäuscht. Unter der Überschrift <The Basic Concept of Deity> werden letztlich nur Äußerlichkeiten aufgeführt, wie man sie den Götterbeschreibungen der Missionsschriftsteller, vor allem denen aus der Feder SAHAGUN'S entnehmen kann.

Diese Götterkataloge - das stellt SAHAGÚN im Vorwort zum 1. Buch seiner HISTORIA GENERAL eindeutig fest - dienten ausschließlich missionarischen Zwecken. Sie waren als diagnostische Hilfsmittel zur zuverlässigen Erkennung des zu seiner Zeit noch immer lebendigen vorspanischen Götterkultes (idolatría) gedacht, den es zu bekämpfen und auszurotten galt. SAHAGÚN sah diesen als eine <Krankheit> an, von der die Indianer <geheilt> werden mussten (FlorCod, IntrVol: 45-46).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Götterlisten SAHAGÚN'S und anderer Missionare keineswegs der genaueren Kenntnis und dem tieferen Verständnis vom Wesen der altmexikanischen Götter dienen sollten und daher auch in aller Regel entsprechende Informationen, wenn überhaupt, dann nur bruchstückhaft oder in Form von Anekdoten enthalten. Man muss sie eher als <Personenbeschreibungen> auffassen, die für eine Art missionarischen <Erkennungs- und Fahndungsdienst>, dessen Ziel die endgültige Vernichtung der alten Götter und die Ausrottung der in ihrem Dienst vollzogenen Riten und Rituale war, so und nicht anders zusammengestellt worden waren. So bleibt NICHOLSON'S altmexikanisches Götterkonzept zwangsläufig an der Oberfläche. Auf dieses Konzept, das in Begriffen und Aussagen wie

- major themes expressed by the gods (Seite 410),
- major cult themes and the deities which most prominently expressed them,
- fundamental cult themes (Seite 395 und Seite 408),
- a major cult theme in its own right (Seite 412) und
- a separate subtheme (Seite 426)

seinen Ausdruck findet, hatte NICHOLSON sich so versteift, dass es ihm an der entsprechenden Stelle seiner Abhandlung (Seite 428) unmöglich war, vor allem einen Gott wegen der Vielfalt und Unterschiedlichkeit seiner <Gestaltannahmen> in eine seiner kultisch-thematischen Kategorien einzuordnen, den in Mesoamerika allgegenwärtigen QUETZALCOATL. Eigentlich hätte NICHOLSON daraus schließen müssen, dass sein Gliederungskonzept insgesamt untauglich war. Stattdessen weist er QUETZALCOATL eine Sonderrolle zu, ohne diese indes zu definieren.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass das Gliederungsprinzip, das NICHOLSON anbietet, die logische Funktion eines solchen, nämlich Ordnung in eine Vielzahl von Göttern zu bringen, regelrecht auf den Kopf stellt. Denkt man dieses Konzept konsequent durch, hätte <Religion> früher existiert als die Götter, deren Verehrung in Form von Kulthandlungen sie aber erst organisiert. Ein solches Konzept steht allen Erkenntnissen entgegen, die die Religionswissenschaft zu polytheistischen Religionen und ihren Göttern bisher gewonnen hat. Es widerspricht auch der Quellenlage.

Wie noch gezeigt werden wird, lassen sich den 22 Kapiteln und apologetischen Erläuterungen, die SAHAGUN im I. Buch des FLORENTINE CODEX (Seiten 1-51 und 67-75), sowie im siebenten Kapitel der COLLOQUIOS Y DOCTRINA CHRISTIANA (Zeilen 972-988) zu den Göttern der MEXICA gibt, mit den Methoden der Religionswissenschaft klare Aussagen zu deren <Handlungsprofilen> wie aber auch zur Bedeutung entnehmen, die diesen innerhalb des kultischen Gesamtgeschehens zukam. Auf der Grundlage dieser Aussagen lässt sich sodann bei Bedarf auch eine plausible Kategorisierung der altmexikanischen Götter und Göttinnen konstruieren. Näheres zu diesen und den in ihrem Dienst vollzogenen Riten und Ritualen wird in den Analysekomplexen der Abschnitte D. und F. noch ausgeführt werden.

Alfredo LÓPEZ AUSTIN zur <Religion Mesoamerikas>

Alfredo LÓPEZ AUSTIN, der in seinem Heimatland Mexiko als passionierter, auf die Erforschung der <Religionsgeschichte Mesoamerikas> spezialisierter Historiker gilt (apasionado historiador del estudio de la antigua religión mesoamericana) und mit dieser Qualifikation auch hohes Ansehen genießt (LÓPEZ AUSTIN 1995: Frontispiz), hat sich im Rahmen zweier Veröffentlichungen umfassend mit der <Religion Mesoamerikas> befasst.

Es handelt sich hier einmal um eine Untersuchung zu TAMOANCHAN und TLALOCAN (LÓPEZ AUSTIN 1995), zwei <sakralen Orten> bzw. <sakralen Räumen>, die im <kulturellen Gedächtnis> der MEXICA einst einen festen und herausragenden Platz einnahmen (CodMat, SELER 1927: 432-446; FlorCod 10: 189-197). Die andere hier kritisch unter die Lupe genommene Veröffentlichung LÓPEZ AUSTIN'S ist sein Beitrag zur <Historia Antigua de México> von 2001. Die Arbeit trägt den Titel <La religión, la magia y la cosmovisión> (MANZANILLA y LÓPEZ LUJÁN, Coordinadores, Volumen IV: 227- 272).

Mit der ersten Arbeit verfolgt LÓPEZ AUSTIN das Ziel, zunächst zu einem Verständnis der <mythischen Natur> (naturaleza mítica) der beiden genannten Orte bzw. Räume zu gelangen, um aus diesem Verständnis sodann eine Erklärung für den <Fluss alles Natürlichen, Gesellschaftlichen und Göttlichen> ableiten zu können. Ergänzend und erläuternd zur Vorstellung von solchen <natürlichen, gesellschaftlichen und göttlichen Fließbewegungen> (flujos naturales, sociales y divinos) schreibt er:

La reproducción de la naturaleza salvaje, la agrícola, la de los animales domésticos, la humana, el curso de los astros, los ciclos del tiempo, la alternancia de los periodos de lluvias y secas, todo forma parte, para el creyente, de un enorme proceso general que no sólo mueve, sino que da regularidad y sentido a las cosas de este mundo y a las del mundo de los dioses. La importancia de Tamoanchan y Tlalocan en las fuentes no puede ser gratuita. Las causas de sus múltiples menciones están vinculadas al movimiento global del cosmos^{*)} (LÓPEZ AUSTIN 1995: 17). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Schlüsselvorstellungen in diesem Konzept zur vermeintlichen Gewinnung von Erkenntnissen zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas sind einmal die von einer eigenen <Welt der Götter>, die von einem <umfassenden, gewaltigen Prozess> der die Welt der Menschen und Götter mit <Sinn und Regelmäßigkeit> versieht, und sodann die von einer <allgemeinen Bewegung des Kosmos>.

Die Abstützung auf Elemente religionsphänomenologischer Doktrin und Ausdrucksweise in den hier zitierten Denkbemühungen LÓPEZ AUSTIN'S ist unverkennbar. Auf die naheliegende Erklärung, dass die von ihm aufgezählten vielfältigen und vielgestaltigen Morpheme samt ihrer dynamischen Verknüpfungen Hinweise auf einen indigenen, in den Berichten der Missionsschriftsteller an vielen Stellen und auf mannigfache Weise bereits eindeutig als solchen diagnostizierten <Polytheismus> sein könnten, in dem <realitätsimmanente> Götter über individuelle <Handlungsprofile> verfügten und in einem <arbeitsteiligen> Pantheon organisiert und aktiv waren, ist er jedoch nicht gekommen.

Hierzu fehlte es ihm vermutlich auch an den nötigen Vorkenntnissen, eine Schlussfolgerung, die ich vor allem auf den Umstand stütze, dass die bekannten <klassischen Autoren> zum Polytheismus, Raffaele PETTAZZONI und Angelo BRELICH, in seinen bibliographischen Referenzen nicht auftauchen. Nicht einmal Mircea ELIADE wird erwähnt, der sich von allen Religionsphänomenologen vergangener Zeiten noch am intensivsten um die Schaffung einer morphologischen Basis für die Lehre von der <Existenz und Erscheinung des Heiligen oder Numinosen> bemüht hat.

In der zweiten erwähnten Arbeit verfolgt LÓPEZ AUSTIN ein ebenfalls hoch gestecktes, zugleich aber auch noch weiter <abgehobenes> Ziel. Es geht ihm darum, seine Vorstellung von der <religiösen Gedankenwelt Mesoamerikas> zu präsentieren. Den diesem Ziel dienlichen Beitrag will er jedoch mehr als Vorschlag zur Begründung eines umfassenden Verständnisses denn als Quelle zur Gewinnung konkreter Erkenntnisse verstanden wissen (LÓPEZ AUSTIN 2001: 231).

Auf dieser Linie operiert er denn auch im weiteren Verlauf seiner Ausführungen. Diese dienen nicht etwa der Analyse und quellengestützten Interpretation von Kulthandlungen, die sich in Altmexiko und Mesoamerika - wie in anderen Ausprägungen von Polytheismus auch - stets als <materiell theologisch> geprägte, das heißt, als Handlungen manifestieren, die mit, an oder vor Gegenständen vollzogen wurden, sondern stellen selbst erfundene und selbst entwickelte ambitiöse Konstrukte als Ergebnisse einer <Beschäftigung mit der Religion Mesoamerikas dar, die sich lediglich im gedanklichen Bereich> abspielt (MENSCHING 1948: 9, 14). Was ihnen fehlt, ist die empirische Substanz von Quellaussagen und damit Wissenschaftlichkeit

Auf dieser Grundlage offeriert LÓPEZ AUSTIN eine Reihe abstrakter Vorstellungen, in denen nach seiner Auffassung das <religiöse Denken Mesoamerikas> (el pensamiento religioso mesoamericano) in exemplarischer Form zum Ausdruck kommt. Zu diesem so bezeichneten <religiösen Denken> (pensamiento religioso) gehören:

die Vorstellung von der <Substanz> der Lebewesen (Seite 242-243)

(la concepción de la sustancia de los seres)

die Götter erschaffen die Welt als <Essenzen> (Seite 246-248)

(los dioses como esencias y la creación del mundo)

die Götter als <Substanz> von Zeit (Seite 248-249)

(los dioses como la sustancia de tiempo)

die <Geometrie des Kosmos> (Seite 250)

(la geometría del cosmos)

der <Kreislauf der Kräfte> (Seite 250)

(la circulación de las fuerzas)

der unmittelbare Umgang mit <dem Heiligen> (Seite 258-259)

(el trato directo con lo sagrado)

Nun weist der Autor zwar bei der Vorstellung der Zielsetzung seiner Arbeit darauf hin (LÓPEZ AUSTIN 2001: 231), dass der Leser keine Quellenhinweise zu seinem Traktat über das <pensamiento religioso mesoamericano> erwarten dürfe, weil diese den seinem Beitrag vorgegebenen Rahmen sprengen würden. Implizite bringt er damit jedoch zum Ausdruck, dass seine Vorstellungen zu diesem <pensamiento> so zu verstehen seien, als gründeten sie sich in der Tat auf Quellenmaterial.

Macht man hier jedoch eine Stichprobe, und zwar an den Stellen, an denen sich in einer frühen, verlässlichen und textwissenschaftlich gut aufbereiteten Quelle - SAHAGÚN'S PRIMEROS MEMORIALES nämlich - auf mehreren Seiten, dazu mithilfe von Illustrationen verdeutlicht und erläutert, die altmexikanische Variante mesoamerikanischer <Religion> ausführlich und in ihren wesentlichen Elementen beschrieben findet, trifft man

nirgendwo auch nur ansatzweise auf eine als <religiös> bezeichnete <Denkweise> (pensamiento religioso) oder auch nur auf eine diesbezügliche Andeutung.

Dagegen stößt man auf eine Fülle ritueller <Handlungen> und <Verfahren>, die an den bekannten Substantivierungssuffixen <-IZTLI> und <-LITZLI> als solche erkennbar sind und auf diese Weise praktisch vollzogene und damit versteh- und nachvollziehbare, ja sogar physikalisch und physiologisch rekonstruierbare menschliche Aktivitäten bezeichnen (ROBICSEK and HALES 1984: 76-86). SAHAGÚN führt in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 254v bis fol. 257v) nicht weniger als 39 Riten auf, denen allesamt eines gemeinsam ist, das ist ihre dingliche Bezogenheit; denn diese Riten laufen stets mit oder an <etwas> (nahuatl: TLAMANTLI) ab, sind also in den Worten RÜPKE <objektzentriert> (RÜPKE 2001: 107-118).

Aus diesen Riten wurden die Rituale und größeren Kulteinheiten nach vorgegebenen Regeln rituell zusammengestellt oder auch <komponiert>, und es waren diese <rituellen Kompositionen>, mit denen man den Göttern den ihnen zugeordneten Dienst leistete und auf diese Weise die gewünschte oder als erforderlich erachtete kommunikative Verbindung zu ihnen herstellte.

Eine polytheistische Religion wie die Mesoamerikas besteht - wie andere Ausprägungen dieser Religionsform auch - an ihrer Basis aus sorgfältig geplanten, bis ins Detail durchdachten und auf kanonische Stimmigkeit hin ausgelegten Handlungsabläufen. Welche Gedanken sich der einzelne Kultfunktionär, Tempelgehilfe oder Teilnehmer eines bestimmten Rituals in Form weiterführender Überlegungen zu dessen <Warum, Weshalb und Wofür> gemacht hat - wenn er denn überhaupt an etwas dachte, das das von ihm oder in seiner Gegenwart vollzogene Kultgeschehen transzendierte - war seine Sache, blieb ihm überlassen, unterlag auch keiner Kontrolle auf einen wie immer gearteten <rechten Glauben> (Orthodoxie) und eine diesem Glauben entsprechende, gesellschaftlich verordnete Gesinnungskonformität.

Diese Schlussfolgerung lässt sich so aus dem Bericht SAHAGÚN'S zu den rein dinglich konstituierten, aus Gegenständen, Handlungen und deren <rituellen Verknüpfungen> (RÜPKE 2007: 99-105) bestehenden Grundelementen altmexikanischer <Religion> und vor dem Hintergrund eines Vergleiches zum ebenfalls rein pragmatischen Charakter einer anderen polytheistischen Religion, der hier ostensiv genutzten römischen <religio> ziehen. RÜPKE schreibt dazu:

Für antike Religionen gilt [aber] der Primat des Handelns. Die Konzentration auf das Handeln schließt Reflexion, Nachdenken über das, was man tut, Nachdenken über die Götter, für die oder mit denen man etwas tut, nicht aus. Aber die Deutungen für religiöses Handeln in der Antike bleiben amorph und eher nebensächlich *) (RÜPKE 2001: 87). *) Unterstreichungen von mir

Ausführlicher werden mesoamerikanische Riten und Rituale im Analysekomplex des Abschnittes F. behandelt. Hier wird es dann im Kern um die Anwendung bewährter religionswissenschaftlicher Methoden zur Gewinnung von Erkenntnissen gehen, was die Zielsetzung und die Funktionen mesoamerikanischer Kulthandlungen betrifft.

b. Auswertung und Ergebnisse

Im Zuge einer Bilanz der Aussagen, die die hier aufgeführten, in der Forschung zu Mesoamerika tätigen bzw. tätig gewesen, allesamt durchaus bekannten Autoren zur <Religion> dieses Raumes und zweier seiner Subareale gemacht haben, komme ich zu dem folgendem Ergebnis:

Ebene 1 - zu den exemplarischen epistemischen Fehlänsätzen der behandelten Autoren

SHARER hat ein tragendes Element euro-atlantischen kulturellen Selbstverständnisses, das Schisma zwischen Kirche (Gott und Religion) und Staat (Gesetz und Ordnung) in eklatanter Missachtung gegenteiliger Quellenaussagen und ohne jede kritische Analyse oder sonstige moderierende Überlegung auf die sogenannte <Mayakultur> im Südosten Mesoamerikas übertragen. Angesichts des Umstandes, dass ein wie immer gearteter transatlantischer Kultureinfluß weder für die Zeit der Spätantike noch auch für die Zeit unmittelbar danach belegbar ist, kann man die Annahme, es habe ein dem altweltlichen vergleichbares <säkular - sakrales Schisma> auch in der Kultur der Völker und Stämme Mesoamerikas gegeben, nur als abwegig bezeichnen.

BAUDEZ verzichtet, indem er <a priori> Epigraphik und Textwissenschaft aus seinem analytischen Prozedere verbannt, auf die einzigen überhaupt verfügbaren Methoden, an empirisch gesicherte Erkenntnisse zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen der so genannten <klassischen Mayakultur> heranzukommen. Stattdessen stützt er sich auf von ihm so bezeichnete <ikonographische Programme>, deren einfühlsame Interpretation und eloquente Propaganda ab. Die Bauelemente für diese Programme bezieht er aus nicht näher erläuterten Vorstellungen vom <Religiös-Jenseitigen> (KÖRBER 1988: 208), womit seine Arbeit <eo ipso> den empirisch definierten Rahmen jeder Wissenschaftlichkeit verlässt.

NICHOLSON hängt der Auffassung an, dass die von ihm so benannten <rituellen Komplexe> genetisch vor den Göttern rangieren, dass es mithin so etwas wie ein <autonomes System> von Kulthandlungen gegeben habe, in das die Götter, sozusagen als personifizierte Ordnungselemente, nachträglich eingefügt wurden. Diese Vorstellung ist - jedenfalls gilt das für theistische Religionen - empirisch nicht belegt. In der Religionsform

des Polytheismus, die auch die Basis der Kultur Altmexikos und Mesoamerikas war, treten die Götter stets als <handelnde Personen> auf (GLADIGOW 1998: 321, 323-324), und alle kultischen Verrichtungen dienen der rituell betriebenen <telekommunikativen Verständigung> mit ihnen, sind also funktionell und genetisch nachrangig.

LÓPEZ AUSTIN weist den gesamten, umfangreichen Fundus an polytheistischer Morphologie, wie er quellenmäßig für Altmexiko und Mesoamerika belegt ist, in übergeordnete, abstrakte Kategorien ein. In der postulierten Existenz dieser Kategorien erkennt er eine von ihm so bezeichnete <religi3n mesoamericana>, ohne sich dabei jedoch auf inhaltliche Details oder formale Kriterien festzulegen. Die Begriffe, die er zur Bezeichnung und Beschreibung seiner Kategorien verwendet oder eigens geprägt hat, sind beinahe ausnahmslos der Domäne des <Religi3s-Jenseitigen> (KÖRBER 1988: 208), zuzuordnen. Teilweise sind sie mit Begriffen deckungsgleich, die in christlicher Gedanken- und Ideenwelt oder in der Lehre der Religionsphänomenologen der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts beheimatet sind (DUBUISSON 2007: 215-216, Note 7; SHARPE 1986: 220-250).

Damit ist sein angeblich <religionshistorisch> erarbeitetes Denkmodell jedoch dem Bereich jenseits der <roten Linie> zuzuweisen, die den induktiv-empirischen Forschungsansatz der Religionswissenschaft auf das <Religi3s-Diesseitige> vom rein gedanklichen Jonglieren mit Empfindungen, Überzeugungen, Spekulationen und sonstigen wissenschaftlich untauglichen Denkbemühungen über das <Religi3s-Jenseitige> trennt - wie augenscheinlich <objektiv> auch immer diese formuliert und präsentiert sein mögen.

Vor diesem Hintergrund haben auch LÓPEZ AUSTIN'S diverse Bezugnahmen auf nahuasprachige Quellenwerke keine erkennbar philologische oder hermeneutische Funktion, sondern dienen lediglich der <argumentativen Verbrämung> vorwissenschaftlich akquirierter Vorstellungen und Konzepte wie <Lebenszyklus>, <Zeitzyklus>, <Achse des Kosmos>, <Kreislauf der Kräfte> und anderer, die von der begrifflichen Konstruktion wie von ihren Inhalten her unverkennbar Produkte des hochentwickelten Abstraktions- und Virtualisierungsvermögens der okzidentalen Mentalität sind. LÓPEZ AUSTIN'S Nahuatismen suggerieren eine empirisch fundierte Authentizität, die in Wirklichkeit nicht existiert. Für eine epistemische Verwendung oder Auswertung sind seine hier untersuchten Veröffentlichungen rundweg ungeeignet.

Ebene 2 - zu den epistemischen, d.h. religionswissenschaftlichen Defiziten

Hier fallen vor allem vier Trends auf:

(1) die Verschwommenheit der zumeist nach Gutdünken verwendeten Begriffe, was sich unter anderem darin zeigt, dass

(2) Begriffe, die regelmäßig auch mit theologischen oder objektsprachlichen Inhalten befüllt sind oder auch metaphorisch verwendet werden, ohne jede Differenzierung für religionswissenschaftlich intendierte Aussagen eingesetzt werden,

(3) die Verwendung von nichtssagenden, verallgemeinernden und abstrahierenden Adjektiven, wie <ritualistic>, <divinatory> und <sacrificial> oder semantisch leeren, abstrakten Worthülsen wie <deity>, <divinity> und <ceremonialism> anstelle metasprachlich festgelegter oder inhaltlich <ad hoc> definierter, exakter Termini, sowie schließlich

(4) die durchgehende argumentative Verwendung und Verarbeitung ursprünglich indianersprachlicher Quellentexte in Form von Übersetzungen ins Englische oder Spanische. LÓPEZ AUSTIN macht da, wie oben angesprochen, nur scheinbar eine Ausnahme.

Ebene 3 - zu den konzeptionellen Missgriffen und Auslassungen

Allen hier besprochenen Arbeiten sind charakteristische Missgriffe und offenbar bewusst vollzogene Auslassungen, die teils auf epistemischen Fehlannahmen bzw. Fehldispositionen teils auf <vorwissenschaftlich akquirierten Wertmaßstäben> beruhen (KÖRBER 1988: 202), in mehr oder minder deutlich ausgeprägter Form gemeinsam,

So ersetzen Autoren regelmäßig <Fremdes> und <Fremdartiges> ganz oder teilweise durch <Eigenes>, <Vertrautes> und <Gewohntes> oder lassen es gar völlig unberücksichtigt, vermutlich, um die Ergebnisse ihrer Denkbemühungen im weitesten Sinne besser <vermarkten> zu können und/oder, um <establishmentär> nirgendwo anzuecken; denn von den mesoamerikanischen Kulthandlungen, die wegen ihrer ausgesprochenen Fremdartigkeit auffallen, findet sich in den hier besprochenen Arbeiten nicht eine einzige erwähnt oder gar erläutert. Einige dieser ausgefallenen, jedoch stets religiös motivierten Handlungen sind in der Tat im gegenwärtig gepflegten euroatlantischen Kultur- und Selbstverständnis nur schwer nachvollziehbar, wirken abstoßend oder gar abscheulich, so dass mit ihnen - jedenfalls im Moment - weder in der akademischen Forschung und Lehre noch auf dem internationalen Büchermarkt auch nur der kleinste <Blumentopf zu gewinnen> ist.

So sind denn auch alle Autoren ausnahmslos der <okzidentalen Konstruktion von Religion> verhaftet (DUBUISSON 2007: 1-6), anders ausgedrückt, sie sind in einer rein christlich-monotheistisch geprägten Vorstellung vom <Religiösen> befangen. In der irrigen Auffassung, es gebe so etwas wie <Religion an sich>, suchen sie in dieser nach <Aufhängern>, an denen sie bestimmte Phänomene, die sie aus den vielgestaltigen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur herausgegriffen haben und denen ihr eigenes und/oder ein besonderes Interesse der Öffentlichkeit gilt, auf <systematische>, das heißt okzidental konfigurierte Art und Weise festmachen können.

Auf der anderen Seite ist offenkundig, dass allen hier vorgestellten Autoren der Umstand verborgen geblieben, dass wir es in Mesoamerika mit der Religionsform des Polytheismus in einer besonderen, in den Neotropen von Amerindiern auf ihre eigene, ganz einmalige Weise gestalteten Variante zu tun haben. Sie kommen daher, was die <Persönlichkeitsmerkmale> und die physische Beschaffenheit der diesen Polytheismus tragenden und mit Leben erfüllenden realitätsimmanenten Götter und die ihnen zugeordneten, dinglich fixierten, handlungsgebundenen Riten und Rituale betrifft, regelmäßig zu falschen, bisweilen sogar rundweg absurden Vorstellungen.

Weil bisher niemand - gestützt auf den genau entgegengesetzten empirischen Befund, wie er den Aussagen des einschlägigen Quellenmaterials zu entnehmen ist - der hier aufgezeigten Misere mit der erforderlichen Sachkenntnis und dem gebotenen Nachdruck entgegengetreten ist, findet sich in der Mesoamerikanistik die irriige Auffassung verbreitet, dass monotheistisch geprägte Begriffe und Vorstellungen ohne weiteres auch auf den mesoamerikanischen Polytheismus anwendbar seien, das heißt mit anderen Worten, dass sich unter Abstützung auf die <okzidentale Konstruktion von Religion> und ihre <religiös-jenseitigen> Konstrukte sowie die zu deren Operationalisierung entwickelten <Trägersysteme>, wie <Offenbarungen>, <Glaubenswahrheiten> und <Worte Gottes>, auch zu einer polytheistischen Religion wie der Mesoamerikas wissenschaftlich gültige Einsichten gewinnen und epistemisch tragfähige Aussagen machen lassen.

c. Das Dilemma und seine Bereinigung

Angesichts der Feststellung DUBUISSON'S, dass <Religion>, Begriff wie Inhalt, ein Produkt westlicher, europäischer und euro-atlantischer Zivilisation ist, ein Produkt, das diese Zivilisation im Verlaufe ihrer Geschichte zunächst ausschließlich für den eigenen Bedarf und zu nichts anderem <konstruiert> hat, das dann kontinuierlich modifiziert, vor allem auch den Erfordernissen der gesellschaftlichen Entwicklung in diesem Raum angepasst wurde, steht man als Kulturwissenschaftler mit dem Unterfangen, auf solcher Grundlage in eine so ausgesprochen fremdartige Kultur wie die Mesoamerikas und ihre noch befremdlicheren <geistig-religiösen> Ausdrucksformen einzudringen, allerdings vor einem gewissen Dilemma.

Zum einen kann sich niemand der geschichtlich bedingten und persönlich erfahrenen Prägung durch die <eigene Kultur>, als deren getreulichere <Spiegel> die <eigene Religion> anzusehen ist (DUBUISSON 2007: 9-17), einfach wie eines Kleidungsstückes entledigen. Und so findet sich auch die <Religion des Westens> tief und auf mannigfache Weise im <kulturellem Gedächtnis> (ASSMANN 2007a/b) der Völker und Staaten dieses Raumes verankert.

Zum anderen fehlt es aber auch an einer klaren Definition des von so überwältigender Fremdheit und Andersartigkeit geprägten, religiös definierten Untersuchungsgegenstandes. Daher gilt es zunächst und vor allem, eine <ostensive Definition> von <Religion> vorzulegen, das ist diejenige Definition, die bei allen Aussagen zu Religion und ihren Ausdrucksformen als Referenz zum Tragen kommen soll.

Sodann ist es erforderlich, auch eine <substantielle> (ontologische) Definition von <Religion> für Mesoamerika zu erarbeiten, auf deren Grundlage sich dann die Morpheme - die religiösen, ebenso wie die eng mit diesen vernetzten Morpheme anderer kultureller Ausdrucksformen - quellenkonform <plausibel> einordnen und zueinander in Beziehung setzen lassen. Schließlich wird wohl kein Weg daran vorbei gehen, auch eine <funktionale> Definition der <Religion Mesoamerikas> zu entwickeln, die dann die Anwendung der epistemischen Werkzeuge, d.h. vor allem der Erkenntnisse, Begriffe und Methoden der Religionswissenschaft, auf die <Religion> Mesoamerikas möglich macht.

7. Religion als Forschungsobjekt der Religionswissenschaft

Wie bereits aus der vergleichenden Studie ANTES' von 1978 zitiert, ist der okzidentale Begriff von <Religion> mit keinem der entsprechenden, lexikalisch dokumentierten Begriffe einer anderen Kultur inhaltsgleich. Ebenso wenig existiert ein gemeinsamer Indo-Europäischer Begriff für <Religion> (DUBUISSON 2007: 69, unter Verweis auf BENVENISTE 1969). Ergänzend ist BRELICH zu der Feststellung gekommen, dass es auch in den Sprachen anderer Kulturen als der westlichen keine Begriffe gibt, die auf ihre Weise das zum Ausdruck brächten, was hier mit <Religion> bezeichnet wird (BRELICH 2002: 36). <Religion> ist also, worauf eingangs schon hingewiesen wurde, als ein typisches Produkt westlicher, das heißt, bis etwa zur 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, europäischer Kultur anzusehen (DUBUISSON 2007: 9-11).

a. Die europäischen Kennlinien der Religionswissenschaft

DUBUISSON stuft <Religionswissenschaft>, insbesondere ihr Teilgebiet <Religionsgeschichte>, denn auch als ein unverkennbar europäisches, im Wesentlichen aus französischen, britischen und deutschen Beiträgen entstandenes und gewachsenes akademisches Arbeitsfeld und Forschungsgebiet ein (DUBUISSON 2007: 2-3; 17-22, 215: Note 1; KÖRBER 1988: 208).

Religionswissenschaft ist demnach als eine von Europäern für europäische Belange und Bedürfnisse kreierte, nach europäischen Vorstellungen gestaltete, dem <kulturellen Gedächtnis> Europas Rechnung tragende Geisteswissenschaft anzusehen, die innerhalb des auf diesen Raum zugeschnittenen größeren Rahmens der Kulturwissenschaften akademisch angesiedelt ist und hier Forschung betreibt (GLADIGOW 2005: 34-35; MANCINI 2007: 291-292).

Ebenso wenig, wie man also von <Religion> anders als in einem europäisch definierten Sinne sprechen kann (DUBUISSON 2007: 9-11, 104), ist also auch die Annahme berechtigt, dass Religionswissenschaft einem allgemeinen Anliegen oder gar Bedürfnis der Menschheit Rechnung trüge und dass man sich in anderen Kulturen und anderen Gesellschaften der Problemstellung und der Perspektiven der Religionswissenschaft in dem oben zitierten Sinne KÖRBERS bewusst und darüber hinaus geneigt oder gar gewillt sei, sich ihrer Erkenntnisse und Methoden zu bedienen.

Der Grund für diesen Umstand ist darin zu sehen, dass die Probleme, die die Europäer mit ihrer <Konstruktion von Religion> (DUBUISSON 2007) nach der einmal vollzogenen Trennung und Aufteilung der Ausdrucksformen ihrer Kultur in solche mit <säkularen> und solche mit <religiösen> Normen und Zielsetzungen stets hatten und noch immer haben, in anderen Kulturen nicht existieren. Folglich bedarf es hier auch keiner außerhalb der <gesellschaftlich integrierten Religiosität> angesiedelten akademischen Disziplin, die deren <Lehren>, <Dogmen> und <Glaubenswahrheiten> in ihren <religiös-diesseitigen> Manifestationen und Applikationen wissenschaftlich analysieren, aufbereiten und den Mitgliedern einer aufgeklärten Gesellschaft mit überwiegend nicht-religiösen, diesseitigen Lebensperspektiven (Kleidung und Auto, Urlaub und Eigenheim) verständlich machen müsste.

b. Zum epistemischen Profil der Religionswissenschaft

Dennoch ist es gerade die Religionswissenschaft die durch bewusste Eingrenzung ihrer Forschungsziele auf das <Religiös-Diesseitige>, den wissenschaftlichen Charakter der Erkenntnisgewinnung zum religiösen Anteil einer Kultur erst begründet und damit den Ansatz zur Entwicklung von Forschungsmethoden und die Möglichkeit zur Definition von Forschungszielen liefert (KÖRBER 1988: 208). Insofern besteht da gegenwärtig auch gar keine andere Wahl als die, Religionsforschung unter Rückgriff auf die von der (europäischen) Religionswissenschaft erarbeiteten morphologischen Grundlagen zu betreiben und sich dabei ihrer Methoden, Erkenntnisse und Metasprache zu bedienen.

Ethnologie und verschiedene Varianten von Anthropologie können legitim allenfalls bei der Bestandsaufnahme der Ausdrucksformen neu entdeckter und bis dahin unbekannter, kontemporär praktizierter Religionen zum Zuge kommen, wie das bei den Feldforschungsprojekten der Fall war, die MALINOWSKI, RADCLIFFE-BROWN und EVANS-PRITCHARD in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Polynesien, Asien und Afrika realisiert haben. Systematisch durchgeführt, vorurteilsfrei analysiert und zügig veröffentlicht, waren diese Feldstudien mit ihren Ergebnissen für die sich seinerzeit formierende Religionswissenschaft von großer Bedeutung (WACH 1924:12).

Für die induktiv-analytische Arbeit mit kognitiver Zielsetzung im Rahmen von Kultur- und Religionswissenschaft fehlt es diesen Disziplinen jedoch am erforderlichen Rüstzeug: sie besitzen weder eine dem Forschungsgegenstand <Religion> angemessene,

hinlänglich differenzierte Metasprache, noch verfügen sie über die morphologische Basis und ebenso wenig über die Methoden, die für eine im akademischen Sinne <professionelle Bearbeitung> von Religion zu Beginn des 21. Jahrhunderts die unabdingbaren Voraussetzungen sind. Wenn sich also jemand wissenschaftlich mit <Religion> in einem nicht-westlich verstandenen Sinne oder mit den geistig-religiösen Ausdrucksformen einer vergangenen Fremdkultur wie der Mesoamerikas zu befassen gedenkt, steht ihm da nur die Religionswissenschaft mit ihren Begriffen, Methoden und Erkenntnissen zur Verfügung, - wie okzidental definiert und <konstruiert> (DUBUISSON 2003: 147-186) diese auch immer (noch) sein mag.

Die Wissenschaftlichkeit von Religionswissenschaft beruht auf Empirie. Diese wiederum stützt sich - was die Religion jedweder vergangenen Kultur betrifft - auf das einschlägige Quellenmaterial und dessen im jeweiligen kulturellen Kontext vorzunehmende Auswertung ab. Die epistemischen Zielvorstellungen können dabei sehr unterschiedlich sein. Auf der Grundlage derart empirisch gewonnener Einsichten können sodann Vergleiche zwischen den Morphemen der zu untersuchenden religiösen Ausdrucksformen (Religion) einer Kultur und ähnlichen, gleichartigen, oder identisch erscheinenden morphemischen Elementen der Religion einer anderen Kultur angestellt werden.

Diese muss jedoch derselben Religionsform zugehörig sein, da nur so eine gewinnbringende Rückkopplung der zu den Morphemen der <Vergleichsreligion> gewonnenen Erkenntnisse auf die morphologische Basis derjenigen Religion möglich ist, die das Forschungsobjekt ist oder dieses liefert. Diese Restriktion ergibt sich zwangsläufig aus der fundamental unterschiedlichen Vorstellung von den/dem übermenschlichen Wesen, die das Besondere, das Unverwechselbare und nicht Übertragbare an den drei bekannten Religionsformen, der nicht-theistischen, der polytheistischen und der monotheistischen, ausmacht und die jeweils der Dreh- und Angelpunkt der innerhalb ihrer Parameter praktizierten Religiosität ist.

Angesichts der sowohl thematisch wie regional bestehenden Lückenhaftigkeit und in Anbetracht der monotheistisch-okzidentalen Verzerrungen, die für das gesamte zur Religion Mesoamerikas verfügbare Quellenmaterial charakteristisch sind, liegt der Gewinn solcher Rückkopplung zunächst und vor allem in der Möglichkeit, über sie an einen unverfälschten, auf der Linie polytheistischen Götter- und Kultverständnisses liegenden Kontext heranzukommen, der bei der Rekonstruktion von Inhalt und Aussage, Sinn und Zweck, Bedeutung und Stellenwert der zumeist isoliert überlieferten Morpheme mesoamerikanischer Religion als Bezugsrahmen dienen kann.

Ein weiterer Vorteil solch komparatistischer Vorgehensweise liegt darin, dass in <polytheistischer Mentalität> geprägte Begriffe und Vorstellungen, die im Zuge von Hispanisierung und Katholisierung entweder ausgesondert oder mit neuer Bedeutung versehen wurden, semantisch sinnvoll, das heißt in gleichfalls <polytheistischer Mentalität

oder Denkform> (BRELIICH 1960: 132, 135) wenigstens annähernd auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückgeführt und so plausibel rekonstruiert werden können.

c. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft

Die kulturprägende und kulturtragende Rolle seiner <Religion>, das heißt, die alle Bereiche privaten und öffentlichen Lebens durchdringende permanente Präsenz und Aktivität der Götter und Göttinnen, die Empfänger ebenso unablässig an ihre Adresse gerichteter Kultakte waren, wurde oben bereits als das charakteristische Merkmal der Kulturdynamik Mesoamerikas herausgestellt.

Das bedeutet, dass ein Forschungsprojekt, das eigentlich zur Gewinnung von Erkenntnissen zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen gedacht ist, auch alle anderen Ausdrucksformen der Kultur von vorneherein in den Forschungsansatz mit einbeziehen muss. In diesem Zusammenhang wird Religionswissenschaft zum Sonderfall von Kulturwissenschaft. Silvia MANCINI hat die epistemische Synthese moderner religions- und kulturwissenschaftlicher Forschung wie folgt in Worte gefasst:

At this point, considered as a systematic and differential history, the history of religions ceases to be a discipline endowed with an intellectual object which is proper to it (religions). Instead, it is identified with a strategic perspective, which is a working modality proper to our civilization, a modality of such a nature as to promote a comparativism that permits us to understand ourselves in relation to others and to understand others in relation to ourselves. It is no longer so much a matter of a 'comparative history of religions' as it is a 'comparative history of civilizations' *) (MANCINI 2007: 291-292).

*) Unterstreichung von mir

Mit den Begriffen <comparative history of religions> und <comparative history of civilizations> sind nun aber in dem Moment, da eine <Fremdkultur> und eine <Fremdreligion> Gegenstand der Untersuchung sind, unabdingbar und unverzichtbar die Textwissenschaften (Philologie) angesprochen. Sie allein halten das kognitive Instrumentarium bereit, das es möglich macht, mit der vergangenen, hier vor allem der geistig-religiösen Welt fremder Völker - wie der der Amerindier Mesoamerikas - auf Tuchfühlung zu gehen und dabei die begründete Erwartung zu hegen, irgendwie, irgendwo und irgendwann ein Stück von der Realität ihrer vergangenen Kultur zu Gesicht zu bekommen.

d. Religionswissenschaft und Textwissenschaften

Diese Hoffnung ist insofern nicht unbegründet, als wir zu Mesoamerika - mit besonderer Dichte in Zentralmexiko und im Mayaraum - über eine fast unübersehbare Fülle von Quellentexten verfügen, die teils in spanisch, teils in den indianischen Sprachen dieser Regionen abgefasst und latein- bzw. bilder- oder hieroglyphenschriftlich dokumentiert

sind. Im Norden des Mayaraumes wird darüber hinaus in den ländlichen Gegenden noch eine Form des yukatekischen Maya (Maya Yucateco Moderno, Abk.: MYM) gesprochen, die bei aller heute feststellbaren Modernisierung der Formen und Hispanisierung des Vokabulars noch alte semantische Prägungen, vor allem auch althergebrachte Metaphern bewahrt hat. Diese betreffen in der Mehrzahl den häuslich-familiären Bereich, weil es die weitgehend noch monolingualen Frauen sind, die sich der alten, traditionell geprägten und bewährten Begriffe bedienen.

Schon vor über 80 Jahren, bei seinen Überlegungen zur Begründung der Religionswissenschaft als eigenständiger Disziplin innerhalb der Geisteswissenschaften, hat Joachim WACH die enge Verbindung zwischen religionswissenschaftlicher Forschung und philologischer Arbeit herausgestellt, wobei er vornehmlich die klassische und orientalische Philologie im Auge hatte (WACH 1924: 10-11). Mehr als 30 Jahre später hat sich das Blickfeld WACHS jedoch bereits deutlich erweitert. Er schreibt:

There is no hope of understanding a religion or a religious phenomenon without the most extensive information possible. // The student of religions is never well enough equipped linguistically. It is now desirable to know many languages and families of languages which were barely known by name fifty years ago. This is especially true with regard to the ancient Near East, Africa, Central Asia, and South America. // It may not be necessary [in order to enter into the spirit of a religion, that one should be able, to read its scriptures and its doctrines in their languages], but the chances of an adequate understanding are infinitely better where the interpreter is in a position to at least check on the translation of key terms, * if he is not actually competent to read the foreign tongue (aus WACH 1958: The Comparative Study of Religions; zitiert in WAARDENBURG 1999: 495).

*) Unterstreichung von mir

WACHS Feststellungen sind - wie er das betont - legitim und mit Erfolg auch auf die geistig-religiösen Ausdrucksformen außerhalb der abendländischen Kulturtradition, also auch auf die Sprachen und Dokumente der Kultur Altmexikos und Mesoamerikas anwendbar. Vornehmlich die Arbeiten Günter ZIMMERMANNs belegen die Gültigkeit dieser Aussage eindrucksvoll. ZIMMERMANNs besondere Qualifikation als Mayaist und Mexikanist von gleich hohen Graden (RIESE 1973: 5-8) verleiht seinen Feststellungen in diesem Zusammenhang besonderes Gewicht.

Nach seiner Auffassung sind es auch für Altmexiko die schriftlichen Quellen und deren abgewogene Interpretation, von denen die solide Rekonstruktion seiner vergangenen Kultur abhängig ist. «In besonderem Maße», so schreibt ZIMMERMANN, «gilt dieses für die geistig-religiöse Welt», eine Feststellung, die - wie noch gezeigt werden wird - in vollem Umfang und ohne Abstriche von Altmexiko auf Mesoamerika als Ganzes, wie aber auch auf einzelne seiner Teilregionen übertragen werden kann. (ZIMMERMANN 1974: 218).

Dass es hierbei vor allem auf textwissenschaftliche Kenntnisse zu den Dokumenten ankommt, die in Nahuatl [und anderen indigenen Sprachen] abgefasst sind, hat mit aller gebotenen Deutlichkeit LÓPEZ AUSTIN festgestellt. Er schreibt:

Es lamentable que el conocimiento de las lenguas indígenas, en particular del náhuatl, no este suficientemente generalizado entre los mesoamericanistas. No basta la existencia de traducciones; se necesita su confrontación. Un error de traducción, excusable o no, puede constituir la base de una aseveración importante - y falsa - en la apreciación de las relaciones sociales y políticas de los antiguos nahuas^{*)} (LÓPEZ AUSTIN 1994: 11) ^{*)} Unterstreichungen von mir

Warum LÓPEZ AUSTIN ausgerechnet die <relaciones religiosas> in diesem Zusammenhang unerwähnt lässt, ist schwer zu verstehen, sind es doch gerade die geistig-religiösen unter den kulturellen Ausdrucksformen Altmexikos und Mesoamerikas, die von Übersetzungsfehlern und den daraus resultierenden Missverständnissen von Beginn an nachhaltig betroffen waren und die stärksten Verzerrungen - allein schon in der grundlegenden Fehleinschätzung ihrer (polytheistischen) Religion - hinnehmen mussten. In den Prologomena habe ich am Beispiel des Namens und des Handlungsprofils der Göttin CHALCHIUHTLI YCUE aufgezeigt, welche katastrophale Folgen eine Fehlübersetzung im Bereich des Geistig-Religiösen in der Tat nach sich ziehen kann.

Schließlich sei in in diesem Zusammenhang noch eine Anmerkung RÜPKES zitiert, die dieser so aus der Kenntnis jüngster Forschungsergebnisse zur römischen Religion gemacht hat. RÜPKE stellt fest:

Jede Geschichte muss sich durch ihre Quellen rechtfertigen.^{*)} Und damit stellt sich natürlich die Frage, welche Quellen uns überhaupt für die Geschichte [der römischen Religion] zur Verfügung stehen (RÜPKE 2001: 46). ^{*)} Unterstreichung von mir

Diese Frage stellt sich selbstverständlich auch für die kulturellen, insbesondere die religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas. Ihr wird im Analysekomplex des nachfolgenden Abschnittes B. gezielt nachgegangen.

Anmerkungen zu Abschnitt A

¹⁾ Veröffentlichungen dieser Art, die eine Fülle von Beispielen für begrifflich und methodisch <freischwebende>, lediglich <gedankliche Beschäftigung> mit den geistig-religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur enthalten, seien an dieser Stelle die Werke der folgenden Autoren, Herausgeber und Koordinatoren erwähnt:

COLAS, DELVENDAHL, KUHNERT und SCHUBART (Hg.) 2000

LÓPEZ AUSTIN 2001

GARZA CAMINO y NÁJERA CORONADO (Eds.) 2002

GRAÑA BEHRENS, GRUBE, PRAGER, SACHSE, TEUFEL und WAGNER (Hg.) 2004

RIVERA DORADO 2005 / 2006

TIESLER y CUCINA (Eds.) 2005 / 2008

LÓPEZ LUJÁN y OLIVIER (Coord.) 2010

²⁾ Im Vierten Abschnitt seiner <Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen> von 1764 hat Kant bereits früher Überlegungen ähnlicher Art angestellt und vergleichbare Urteile gefällt. Sein Text ist hier jedoch sprunghaft-holprig, die Aussagen folgen einander ungeordnet, wirken wie spontane Einfälle und sind zum Teil widersprüchlich. Daher erscheint es als unangemessener Aufwand, das, was KANT in der <Physischen Geographie> so deutlich und unmissverständlich zum Ausdruck gebracht hat, an dieser Stelle unter veränderten Aspekten von Form und Inhalt noch einmal zu rekapitulieren.

³⁾ Dieses Zitat ist der ausführlichen Abhandlung entnommen, die Emmanuel Chukwudi EZE (1963-2007) aus Sicht des Philosophen, Nigerianers (Igbo) und späteren Afroamerikaners unter dem Titel <The Color of Reason: The Idea of „Race“ in Kant's Anthropology> zu Kants <philosophisch-anthropologisch> begründeter, qualifizierender und abqualifizierender Einteilung der Menschheit

- in Völker mit hochentwickeltem Denken und sittlich hochstehendem Verhalten und

- in solche, denen <Talente> dieser Art - an ihrer Hautfarbe erkenntlich - ganz oder teilweise versagt blieben,

im Jahre 1995 veröffentlicht hat. In diese <Kritik der schwarzen Vernunft> hat EZE auch KANTS <Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen> in vollem

Umfang eingebracht. Einen Sachverhalt gilt es trotz der oben geltend gemachten Vorbehalte an dieser Stelle dennoch aus diesen <Beobachtungen> herauszulösen und besonders hervorzuheben, nämlich den, dass KANT mit seiner hier propagierten Auffassung nicht allein stand. Der Schotte David HUME (1711-1776), auf den sich KANT mehrfach auch an anderen Stellen bezieht, bisweilen sogar auch abstützt, stand als prominenter Philosoph des angelsächsischen Sprachraumes auf ganz demselben, grotesk überhöhten <rassischen Podest> wie KANT.

⁴⁾ Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird der Begriff <Kirche> (iglesia, church) ausschließlich im wissenschaftlichen Sinne verwendet, das heißt als <eine bestimmte Form religiöser Organisation, die mit dem Instrumentarium von Kultur- und Sozialwissenschaften restlos analysiert werden kann> (KEHRER 1993: 357).

⁵⁾ In der gerafften, dennoch erschöpfenden Abhandlung zum <Monotheismus>, die Bernhard LANG für das HrwG geschrieben hat (LANG 1998: 148-165), wird auch die Genese des Begriffes kurz angesprochen. In dieser Arbeit finden sich auch die Hinweise auf die Quellen aufgelistet, mit denen Étienne BALIBAR gearbeitet hat.

⁶⁾ Darüber hinaus ist <Mesoamerika> vor allem in Mexiko und Mittelamerika ein überaus gebräuchlicher Begriff mit breitgefächerter Applikation. Es gibt eine Unmenge von Veröffentlichungen, dazu Universitäten, wissenschaftliche Institute, Schulen, Studiengänge, Tagungen und Konferenzen, die sich unter Verwendung des KIRCHHOFF'schen Begriffes eine <mesoamerikanische> Thematik, Qualität oder Perspektive zugelegt haben oder sich eine solche von Fall zu Fall zulegen. Dass solche <Aushängeschilder> mit dem KIRCHHOFF'schen Kulturareal vorspanisch-amerindischer Prägung nicht das Geringste zu tun haben, ist nur zu evident, lohnt aber dennoch, an dieser Stelle wenigstens angesprochen zu werden (RIESE 1999a: 398).

⁷⁾ Angesprochen ist hier der sogenannte <aztekische Dreibund>, der die Clan-Herrschaften von MEXICO-TENOCHTITLAN, TEXCOCO-ACOLHUACAN und TLACOPAN-TLALHUACTLIPAN für bestimmte Vorhaben, insbesondere die <Jagdkriege>, unter eine gemeinsame Führung stellte (P. CARRASCO 1996: 43-58)

⁸⁾ Als Beispiel mögen die unter <http://www.mesoweb.com/books/new.html> verfügbare Aufstellung und hier aufgeführten weiteren Links dienen.

⁹⁾ Näheres zu den Verfassungsbestimmungen der USA, die religiöse Fragen und Probleme regeln, ist in leicht verständlicher Form nachzulesen bei:

http://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_of_religion_in_the_United_States

¹⁰⁾ Einige der hier verwendeten Begriffe aus der Metasprache der Kulturwissenschaft sind der kurzen Zusammenfassung zum <kulturellen Gedächtnis> entlehnt, die Ruth MAYER in ihrem Buch <Diaspora> benutzt (MAYER 2005).

¹¹⁾ Die französische Originalfassung ist 2002 unter dem Titel <Une histoire de la religion Maya> in Paris bei Éditions Albin Michel S.A. erschienen.

¹²⁾ Die Strukturanalyse sowie eine Rohübersetzung dieses Textes verdanke ich Herrn Dr. Alexander Voß, dem an dieser Stelle herzlich für seine Unterstützung gedankt sei. Die inhaltliche Wiedergabe im Deutschen folgt jedoch eigenen, zum Teil erst im Verlauf der vorliegenden Arbeit gewonnenen Erkenntnissen und berücksichtigt darüber hinaus die angemessenen religionswissenschaftlichen Termini.

¹³⁾ Die hier ausgesprochene Kritik an Baudez' Buch zur <Geschichte der Religion der Maya> gründet sich auf religionswissenschaftliche Kriterien. Sie orientiert sich dabei u.a. an der unverzichtbaren Forderung nach empirischer, d.h. quellengestützter Verifizierbarkeit des Gesagten. Diese Forderung erfüllt das Werk BAUDEZ' nicht. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass seine Darlegungen unter Anlegung anderer als religionswissenschaftlicher Maßstäbe, das heißt, in der Kategorie einer rein <gedanklichen Beschäftigung mit Religion>, nicht auch Nützliches und Bedenkenswertes enthielten, wenngleich dieses im Einzelnen zunächst erst noch zu identifizieren wäre.

¹⁴⁾ Gleich zu Beginn weist Nicholson auf den Umstand hin, dass sein Beitrag zu einem derart umfangreichen und komplexen Thema wie dem der vorspanischen Religion im Hochland Mexikos, nur ausgewählte Aspekte zu behandeln vermöge. In einer Fußnote fährt er dann fort:

No really adequate, thorough account of late pre-Hispanic central Mexican religion has ever been published. Probably the most factual information on the subject is contained in the extensive writings of Eduard Seler *) (NICHOLSON 1971: 395).

*) Unterstreichungen von mir

Wie noch gezeigt werden wird, hat sich an dieser Situation bis heute, immerhin fast 40 Jahre nach dem Erscheinen von NICHOLSON'S Aufsatz, nichts geändert. Die Arbeiten

SELERS sind wegen ihrer gedanklichen Nähe zur <materiellen Theologie> des Polytheismus (RÜPKE 2007: 102-105) auch im Jahre 2011 noch Ausgangspunkt für jeden wissenschaftlichen Forschungsansatz zur Religion Altmexikos. Von seinen Veröffentlichungen werden in der hier vorgelegten Arbeit vornehmlich die Gesammelten Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde in der ADEVA - Neuauflage (Graz 1960-61) in Verbindung mit dem neuerstellten, ausführlichen Wort- und Sachregister von Ferdinand ANDERS (Graz 1967), sowie SELERS Kommentare zum Codex Borgia (Berlin 1904), zum Codex Vaticanus 3773 (Berlin 1902) und zum Tonalamatl Aubin (Berlin 1900) zu Rate gezogen.

B. Die Quellenwerke zur Religion Mesoamerikas

Analyse und Auswertung der Quellen zur Religion Mesoamerikas und ihren regionalen Ausprägungen stellen für den Verfasser einer religionswissenschaftlich konzipierten Studie eine besondere Herausforderung dar. Dieser Umstand rührt daher, dass keine einzige Quelle letztlich unberührt ist von den unmittelbaren Konsequenzen und/oder den mannigfachen Begleiterscheinungen der <feindlichen Übernahme> autochthoner, amerindischer Religiosität durch die Repräsentanten expansiver europäischer Kultur, die <im Gepäck> ihre proselytisch programmierte, auf Dominanz fixierte christlich-katholische Religion mitbrachten und sich dazu berufen fühlten, dieser sowohl physisch wie spirituell Geltung zu verschaffen, ihr - notfalls mit Gewalt - zum Sieg und zur Alleinherrschaft in den besetzten Gebieten Amerikas zu verhelfen. (CORTÉS 1963: 24-25).

Die beiden prozeduralen Optionen, die - so scheint es - die Forschung zu Mesoamerika (Mesoamerikanistik) hervorgebracht hat, um den mannigfachen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen, die bei der Auswertung solcherart vorgeprägten Quellenmaterials zu erwarten sind, bestehen (a) in der völligen und (b) in der weitgehenden Ausklammerung der <geistig-religiösen> Ausdrucksformen aus der kulturdarstellenden Beschreibung (Beispiele zu (a): CARRASCO, P. 1996/1999; Kowalski and Kristan-Graham (eds.) 2007; Beispiele zu (b): MARTIN and GRUBE 2000; Gaida 2006).

Eine dritte Option (c) besteht in der freien Erfindung <geistig-religiöser> Ausdrucksformen, für die es in den Quellen keine Anhaltspunkte gibt (Beispiele: SCHELE and MILLER 1986; COE, M.D. 1989; LÓPEZ AUSTIN 1995, 2001). Die genannten Verfahrensweisen sind allesamt empirisch nicht fundiert. Arbeiten, die nach einem der beschriebenen Muster (a), (b) oder (c) konzipiert sind scheiden für die Berücksichtigung im Rahmen einer religionswissenschaftlich konzipierten Studie, wie ich sie hiermit vorlege, daher von vornherein aus.

1. Zur kritischen Auswahl der Quellen

Der Ausweg aus dem Dilemma liegt in der Anwendung eines Kriteriums, das aus dem axiomatischen Inventar der systematischen Religionswissenschaft stammt. Es geht darum festzustellen, ob in den Aussagen, die in einem Quellendokument zur Domäne des <Geistig-Religiösen> gemacht werden, Elemente feststellbar sind, in denen - trotz evidenter spanisch-katholischer Überfremdung verschiedenster Art und unterschiedlichster Intensität - noch immer die ursprüngliche, <polytheistisch geprägte Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) der Amerindier des zentralamerikanischen Festlandes zum Ausdruck kommt. Begriff und Bedeutung polytheistisch geprägter oder beeinflusster Mentalität im Kontext mesoamerikanischer Kultur habe ich bereits zu Anfang, in den Informationen zur Konzeption, Methode und Arbeitstechnik in die Form einer substantiellen Definition gefasst.

An dieser Stelle geht es um die funktionale Seite dieser Mentalität und zwar insofern, als diese die Grundlage einer besonderen Form der Wahrnehmung von Realität und des Umgangs mit ihr ist. Indem Realität in der Gestalt von lebendigen, <selbständig denkenden und handelnden> Göttern und Göttinnen wahrgenommen, verarbeitet und beschrieben wurde, Göttern und Göttinnen, deren Absichten und Handlungen weder mittelbar noch unmittelbar menschlichem Einfluss unterlagen, gewinnt sie über ihre nicht ignorierbare Existenz hinaus auch eigenes Leben und ist damit kommunikationsfähig.

Das aber hat dazu geführt, dass insbesondere die wichtigen Angelegenheiten im menschlichen Leben nicht etwa <entschlossen in die eigenen Hände genommen>, sondern <persönlichen>, vorzugsweise <persönlich nahestehenden>, das heißt, in der eigenen Seinserfahrung bereits aufgetretenen und erlebten «Göttern und Göttinnen anvertraut wurden» (BRELIICH 1960: 132). Die erste <Bekanntschaft> mit den Göttern und Göttinnen machte ein Amerindier bei seiner Geburt, und zwar in Gestalt eines/einer der 13 x 20 TONALTEUHCTIN, also des Gottes, bzw. der Göttin, der/die das <Geschehen am Tag seiner Geburt beherrschte>, ihm Charakter, Können und Kraft verlieh (oder auch das Gegenteil) und ihn mit dieser spezifischen Persönlichkeitsausstattung ins Leben schickte (Tafeln 42, 43, 44).

Am Beispiel der Göttin CHALCHIUHTLI YCUE, <die das Wasser ist> - YEHUATL IN ATL - habe ich die amerindische Sicht auf die Realität bereits an früherer Stelle, in den Prolegomena, deutlich gemacht. Es gibt weitere Beispiele für die in Gestalt von Göttern und Göttinnen <personifizierte Realität>, auf die im Abschnitt D noch näher einzugehen sein wird. Dort, wo in Quellendokumenten ein solcher oder vergleichbarer Ausfluss <polytheistisch geprägter Mentalität> sprachlich und/oder bildlich feststellbar ist, besteht Grund zu der Annahme, dass solche Dokumente auch autochthon geprägte, aus vorspanischer Zeit stammende Informationen referieren; denn das christlich-monotheistisch geprägte Verhältnis zur Realität stellt sich nach den einschlägigen Quellaussagen von Grund auf anders dar (GENESIS 1, 26-29).

2. Zu den Besonderheiten mesoamerikanischer Quellen

Das Besondere an den mesoamerikanischen Quellen resultiert einmal aus der Schriftlosigkeit mesoamerikanischer Kultur, als deren Folge alles gesellschaftlich approbierte Wissen zu den Göttern, zu den Göttinnen und zu deren Kult ausschließlich durch <ritengestützte Repetition> zu erlangen war und nur so auch Eingang in die gesellschaftlich genutzte <Memorik> der Kult- und Clanfunktionäre fand.

Aus seinem so befüllten und zugleich durch beständiges <kultisches Machen> einschlägig trainierten Gedächtnis konnte ein Kultfunktionär rituell relevantes Wissen - situationsbezogen und den jeweils aktuellen Erfordernissen einer Kulthandlung entsprechend - jederzeit und mit der erforderlichen Genauigkeit abrufen.

Diese rein humanbiologisch hergestellte Verknüpfung von rituell bestimmtem <Handeln>, <Repetition>, <Memorik>, und wiederum rituell ausgelöstem, objekt- und handlungsgebundenem <Abruf> stellt einen zuverlässigen, in sich geschlossenen Ablauf dar, der einer zusätzlichen, externen Abstützung grundsätzlich nicht bedurfte (ASSMANN 2007b: 54).

a. Die Faltbücher (Codices)

Die in den illustrierten Faltbüchern festgehaltenen, bilder- und hieroglyphenschriftlichen Angaben und Hinweise dienten so weder mnemotechnischen noch didaktisch-informativen Zwecken, weil es solche Erfordernisse - bedingt durch den personengebundenen Charakter und die <objektzentrierte> Effizienz der <ritengestützten Repetition> - nicht gab.

Vielmehr standen die Faltbücher in der Funktion von rituellen <Checklisten>, an denen sich Gedächtnisinhalte - trotz oder gerade wegen der sie beherrschenden Routine - immer wieder neu ausrichten lassen und so Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit bewahren konnten. Zum anderen garantierten sie aber auch die erforderliche <Fehlerfreiheit>, derer es in Anbetracht des kultischen Grundprinzips der <Orthopraxie> im kommunikativen Umgang mit den Göttern und Göttinnen uneingeschränkt bedurfte. Die Beschreibung, die DURAN von der Handhabung der Faltbücher <historischen> Inhaltes gibt, lässt an deren Funktion als Orientierungshilfen oder <Checklisten> für den mündlichen, grundsätzlich gedächtnisgestützten Vortrag keinen Zweifel aufkommen (Dur I: 226).

Mithilfe solcher <Checklisten> in ihren hieroglyphischen Faltbüchern konnten beispielsweise die <sacerdotes yucatanos> ihre Rituale auf einem dauerhaft hohen Stand von Effizienz halten und sie auch öffentlich wirkungsvoll inszenieren. Nur so konnten sie auch den umfassenden regionalen und überregionalen Erfolg erzielen, von dem Tomás LÓPEZ MEDEL im Zuge seiner Beschreibung der Heiligtümer berichtet, die im Mayaraum auf der zur Kultmetropole ausgebauten Insel COZUMEL betrieben wurden (LopMed I: 331, 334).

Am Beispiel der genethialogischen Hirschfell-Matrices in den Codices Borgia, Vaticanus B und Tudela (CodBorg 53, o. li; CodVatB 96, CodTud 125) auf der einen, sowie anhand der nicht-astronomisch geschnittenen Segmente des ganztägigen synodischen Venusumlaufs im Codex Dresden (CodDresF 46-50, jeweils unten links, in rot) auf der anderen Seite lassen sich die verschiedenen kultisch-technischen Anwendungen der Faltbücher auch an den <Checklisten> selbst sinnfällig demonstrieren. (Tafeln 44 und 45)

Die Faltbücher waren also nur für jemanden von Nutzen, der über ihren Inhalt ohnehin voll im Bilde war. Inhalt und Aufbau der Seite 24 des Codex Dresden belegen diesen Zusammenhang auf überzeugende Weise. <Primäre> Quellen im wissenschaftlichen Sinne sind die vorspanischen, sogenannten <Codices> also nicht, weil sie heute nur

mit angemessenen Vorkenntnissen, die dann zwangsläufig aus Quellen einer anderen Gattung gewonnen werden müssen, wenigstens teilweise verstanden und autochthon halbwegs plausibel interpretiert werden können.

Gleiches gilt für die Inschriften und bildlichen Darstellungen, die die Monumente, Bauwerke und beweglichen Objekte des Mayaraumes tragen. Ein im Zuge <ritengestützter Repetition> erworbenes, authentisches Grundlagenwissen steht heute keinem Wissenschaftler, welcher Fachrichtung er auch sei, als Forschungsgrundlage zur Verfügung. Es ist im Nachhinein auch nicht zu erwerben; denn die Kulthandlungen, in deren Ausübung und Mitgestaltung sie allein zu akquirieren gewesen wären, werden in Zentralmexiko seit 1520/21 und in den anderen Regionen ab entsprechend späteren Zeitpunkten nicht mehr praktiziert.

b. Die lateinschriftlichen Quellen

Eine andere Schwierigkeit bereitet die besondere Charakteristik des in seiner Masse erst nach der Eroberung entstandenen lateinschriftlichen Quellenmaterials. Bereits bei seiner Erhebung stand dieses unter dem Einfluss der kulturell und religiös tief verwurzelten persönlichen Abneigung und der offenen, kategorischen Ablehnung der spanisch-katholischen, in aller Regel mönchischen Berichtersteller gegenüber allen Erscheinungsformen der indigenen Religion, die sie als verabscheuungswürdigen, gotteslästerlichen <Götzendienst> ansahen und folglich mit <idolatría> bezeichneten.

Von allen Berichterstellern hat uns Fray Bernardino de SAHAGÚN nicht nur die bei weitem meisten und ausführlichsten Informationen zur vorspanischen Religion Altmexikos hinterlassen, er hat auch die Haltung unversöhnlicher Feindschaft gegenüber allem, was dem alten Götterkult zuzurechnen war, am deutlichsten und eindringlichsten in Worte gefasst. Im <Apendiz del Primer Libro> des FLORENTINE CODEX lässt er seinen diesbezüglichen Überzeugungen, Wertungen und Empfindungen - unmittelbar an die Adresse der MEXICA, TLAXCALTECA, CHOLULTECA, MICHOAQUE und übrigen Völker und Stämme Zentralmexikos gerichtet - in Nahuatl freien Lauf (FlorCod Book 1: 55-76).

Dieser Denklage entspricht auch, dass SAHAGÚN die Befragung der einheimischen Funktionsträger zu ihren alten Traditionen, insbesondere zu denen mit geistig-religiösem Sinngehalt, nicht am Memorikgefüge dieser seiner Gewährsleute ausrichtete, sondern sie anhand eines von ihm selbst verfassten bzw. zusammengestellten vorgefertigten <Fragebogens> durchführte. Solche Befragungen und die Aufbereitung ihrer Ergebnisse bildeten einen der Schwerpunkte in SAHAGÚN'S missionarischer Tätigkeit. Grundlage der hierbei benutzten Befragungsunterlagen (minuta o memoria) waren wiederum Auflagen und Anweisungen, die ihm von seinem Ordensoberen (prelado mayor) erteilt worden waren.

Zwar ist dieser Fragebogen nicht erhalten (LÓPEZ AUSTIN 1974: 111-112), jedoch gibt Sahagún im <Prologo del Libro Segundo> seiner <Historia General> einige aufschlussreiche allgemeine Hinweise auf dessen Inhalt. Er schreibt hier:

a mí me fué mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutencia de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan. Recibido este mandamiento, hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias de que había de tratar,^{*)} que fué lo que está escrito en los doce libros, y la apostilla y cánticos (HGCNE I: 105).^{*)} Unterstreichungen von mir

Zielsetzung des Befragungsunternehmens scheint es also gewesen zu sein, an ausgewählte Sachinformationen aus der Domäne der vorspanischen Religiosität in ihrer ursprünglichen sprachlichen Fassung, also im Nahuatl, heranzukommen, die es den Missionaren zunächst ermöglichen sollten, die christlich-katholische Lehre unter den Indianern Zentralmexikos, auf deren Mentalität zugeschnitten und in deren Sprache artikuliert, weiter mit Erfolg zu verbreiten und zu festigen. Dabei scheint ein gewisser methodischer Schwerpunkt auf dem rhetorischen Kontrastverfahren gelegen zu haben, das als <Ihr habt gehört... / Ich aber sage euch...> aus dem sogenannten <Neuen Testament>, insbesondere aus dem <Evangelium nach Matthäus> bekannt ist (Mt 5, 21-24; 27-28; 31-32; 33-34 etc.).

Ein ausführliches Beispiel für diese Art kontrastierender Konversionsrhetorik ist der lange Diskurs im vierten Kapitel der COLLOQUIOS, in dem die ersten zwölf Franziskanermissionare die weisungsgemäß vor ihnen erschienenen Clan- und Kultfunktionäre aus MEXICO-TENOCHTITLAN und den umliegenden Orten von der <teuflischen Verfehltheit> ihrer traditionellen Religion zu überzeugen trachteten, indem sie ihnen dazu im Gegensatz die <göttliche Richtigkeit> der christlich-katholischen Lehre vorstellten (COLLOQUIOS 354-576).

Sodann ging es darum, dem dergestalt in die Denk- und Empfindungsweise der Indianer implantierten neuen Christentum Pflege (cultura) und Erhalt (manutencia) zu sichern. Das tragende Element in diesem missionarischen Geschehen war die <Predigt> (sermón), das wichtigste Instrument dabei folglich eine <Predigtsammlung> (sermonario). Es folgten, mit leicht nachrangiger Bedeutung, Katechismen (doctrinas), Kirchenlieder (cantares) und Beichtspiegel (confesionarios) - und das alles in <mexikanischer Sprache>, also in Nahuatl. Aufschlussreiche Einzelheiten zur Erstellung dieses <Bekehrungsschrifttums>, insbesondere auch solche zu den Schwierigkeiten, die es bei der Adaption des Nahuatl an das christlich-katholische Glaubens- und Gedankengut zu bewältigen galt, berichtet Fray IOAN BAPTISTA im Vorwort zu seinem <Sermonario en Lengua Mexicana> von 1606 (GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 474-478).

Das bedeutet also, dass das gesamte, von Bernardino de SAHAGÚN bei seinen indianischen Gewährsleuten abgefragte und dann anschließend von ihm schriftlich auch in Nahuatl dokumentierte religiöse Gedankengut schon bei der Erhebung unter dem Vorzeichen seiner späteren proselytisch orientierten Verwendung stand. So ist denn auch in den Werken SAHAGÚNS'S, was den Gesamtkomplex der religiösen Ausdrucksformen altmexikanischer Kultur betrifft, von vorneherein sowohl mit Aussparungen und Simplifizierungen auf der einen, wie mit Hervorhebungen und Überzeichnungen auf der anderen Seite zu rechnen.

Für die erstgenannte Tendenz mögen die verhältnismäßig dünn geratenen Bücher 1 und 3 der HISTORIA GENERAL SAHAGÚN'S, zu den Göttern und ihren Ursprüngen dienen. Den anderen Trend lassen die recht voluminösen Bücher 4 zu den Schicksalsprognosen und 6 zu den ausgefeilten Formen des Diskurses erkennen, in denen die sprachliche Verständigung mit den Göttern und die verbale Kommunikation bei und unter den Angehörigen der Führungsschicht abgewickelt wurden.

Alle Quellen zu den mesoamerikanischen Göttern und dem ihnen in Zentralmexiko zugeordneten Kult, die nach der Eroberung entstanden sind, waren den aus dieser zweckorientierten Denklage erwachsenen restringierenden Vorbehalten und manipulativen Selektionen, vor allem aber der unverhohlenen Absicht ausgesetzt, mit ihrer Hilfe sowohl die Götter selbst, wie auch deren Kult, definitiv und nachhaltig zu zerschlagen (HGCNE III: 159; SELER 1927: VII). Nach der Darstellung SAHAGÚN'S ist diese Absicht auch auf breiter Front und umfassend verfolgt worden, wenngleich nicht immer und nicht überall mit dem angestrebten Erfolg (HGNE III: 159-161).

Damit entpuppt sich dann aber die unter Mesoamerikanisten gängige Einschätzung des rührigen Franziskanerpaters als die eines <Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico> (KLOR DE ALVA, NICHOLSON and QUIÑONES KEBER 1988) als eklatante gedankliche Fehlleistung. Mit Ethnographie, in einem vorweggenommenen Sinne der forscherschen Tätigkeit etwa Bronislaw MALINOWSKI'S (MALINOWSKI 1922/1984) oder A. R. RADCLIFFE-BROWN'S (RADCLIFFE-BROWN 1932/1964), haben weder die Gewinnung der Informationen zur Kultur und Religion Altmexikos noch deren anschließende Aufbereitung und Präsentation, so wie SAHAGÚN sie betrieben hat, auch nur das Geringste zu tun.

Aufgrund der hier lediglich in ihren Grundzügen dargelegten quellengenetischen Zusammenhänge unterscheiden sich neuweltliche Quellen, die Aussagen zur Religion Mesoamerikas machen, tiefgreifend von dem Quellenmaterial, das uns zu den Religionen der klassischen Antike und denen des vorderen Orients vorliegt. Alle Angaben zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Altmexikos und Mesoamerikas sind also zunächst und stets daraufhin zu überprüfen, ob sie nicht etwa doch in doktrinäres Glaubensgut christlich-katholischen Ursprungs <eingewickelt> sind, bzw. ob ihnen nicht noch mindestens Reste katholisch-orthodox geschneiderter <Verpackung> anhaften.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass alle authentischen Informationen, die wir zur Kultur, insbesondere zur Religion Mesoamerikas haben, aus der Zeit unmittelbar nach der Eroberung stammen. Sie sind so ausnahmslos und unwiederbringlich unter dem direkten oder indirekten Einfluss von Gewalt entstanden, sei es im Zuge ihrer Ausübung oder bei deren Hinnahme.

Die Vorstellung von Gewalt beeinflusst und durchsetzt so Informationsgewinnung und Berichterstattung bereits an deren Wurzel. Keine Äußerung, keine Bemerkung, keine Erläuterung indianischer Gewährsleute zu den alten Göttern und Göttinnen ist letztlich frei von der Erinnerung an deren forcierte und gewaltsame Entmachtung in Verbindung mit der Desakralisierung und Zerstörung ihrer Kultbilder und der Schleifung ihrer Sakralien.

Der bestimmende Faktor ist hier, dass mit dieser Vernichtungsaktion die bisher umfassend wirksame <polytheistisch geprägte Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) der Amerindier Zentralmexikos ihrer Ansatzpunkte beraubt wurde und damit in sich zusammenbrach. Die <wahrnehmbare Realität> (BRELIICH 1960: 127) ließ sich nach der Vernichtung der Göttinnen und Götter weder ausdrücken noch ansprechen, geschweige denn beeinflussen; denn eine Kommunikation mit ihnen, die ja nur über den Kult abzuwickeln gewesen wäre, gab es nicht mehr.

Verstärkt und akzentuiert wurde das Erlebnis gewaltsam beseitigter Kontakte zu den <übermenschlichen Wesen>, den Göttinnen und Göttern, sowie ihren spirituellen Begleitern, den NANAHUALTIN, noch dadurch, dass diese - umgehend und nicht weniger forciert - durch die primären christlich-katholischen Kultempfänger, den <Erlöser> (el Salvador) und die <Jungfrau> (la Virgen), ersetzt wurden. Die solcherart gewaltsam herbeigeführten, drastischen Veränderungen waren vor allem im <kultischen Erleben> spürbar, wurden die Repliken und Ikonen der neuen Kultempfänger doch in einer völlig neuen Art von Kultbauten <installiert>, wo sie umgehend aktiv wurden und als Rezipienten völlig anderer Kultureleistungen sowie im Rahmen bisher gänzlich unbekannter Kulthandlungen zu betreuen waren.

Den verzerrenden Einfluss dieser zweifach wirksamen Gewalttätigkeit auf die dokumentierten Aussagen, insbesondere die zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen der indigenen Kultur gilt es, im Interesse solider wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung zunächst als solchen zu erkennen und ihn sodann zu neutralisieren, wenn möglich zu eliminieren; denn die Frage, die sich an dieser Stelle aus der Sicht religionswissenschaftlich angesetzter Forschung ergibt, ist die, ob das, was SAHAGÚN zunächst in den Jahren 1558 bis 1561 von seinen Gewährsleuten in TEPEPULCO, also rund 40 Jahre nach der Vernichtung der Göttinnen und Götter zu diesen berichtet bekam, überhaupt noch identisch war mit dem, was diese einst waren, wollten und taten, als sie noch <lebten> und <Realität waren>. Die entsprechende Frage stellt sich bezüglich der Kulthandlungen.

Es gilt hier also stets, die Angaben und Schilderungen SAHAGÚN'S anhand von Aussagen derjenigen Berichterstatter zu verifizieren, ggf. zu modifizieren und/oder zu ergänzen, die über die frühest möglichen Informationen zum vorspanischen Götterkult verfügten. Zu diesen zählen vornehmlich Hernán CORTÉS, Andrés de TAPIA, Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, Bartolomé DE LAS CASAS, sodann der <Schriftsteller> unter den <doze frailes> von 1524, Fray Toribio DE BENAVENTE (MOTOLINIA), und schließlich der Bestinformierte unter den Franziskanermissionaren, Fray Andrés de OLMOS, der auch bereits früh, im Dezember 1528 nach Mexiko gekommen war.

Auch die bilder- und hieroglyphenschriftlichen Faltbücher - das sei an dieser Stelle noch nachgetragen - stehen, was ihren Bestand und ihre Inhalte betrifft, ganz unter dem Einfluss teils zerstörerischer, teils schädigender Gewalt. Die wenigen Exemplare, die der Forschung heute zur Verfügung stehen, wurden als exotische Kuriositäten entweder schon früh nach Europa verbracht und entgingen so der allgemeinen Vernichtung (HGCNE III: 165; LANDA 1982: 104-105), oder aber sie haben diese auf mehr oder minder zufällige Art und Weise vor Ort überlebt.

Keinesfalls haben ihre Inhalte daher so etwas wie exemplarischen Charakter. Sie sind richtig nur in dem engen räumlich und zeitlich definierten kultischen Kontext auszuwerten und zu verstehen, in dem sie ursprünglich geschaffen und in ihrer oben geschilderten Funktion als <Checklisten> gehandhabt wurden, und aus dem sie dann später, im Zuge der Eroberung, bedenkenlos entfernt und nach Gutdünken mitgenommen wurden. Der Kontext ihres früheren rituellen Gebrauchs ist daher auch für keines der erhaltenen Faltbücher bekannt. In einigen wenigen Fällen, so beim Codex Dresden und beim Codex Borgia, kann er allenfalls vermutet werden.

Gewalt ist also - gleichfalls im Gegensatz zu den thematisch vergleichbaren altweltlichen - bei den mesoamerikanischen Quellen, sei es explizit oder implizit, immer mit im Spiel, ein Umstand, der dem Verständnis der geschilderten kultischen Sachverhalte, der Morpheme und Morphemverknüpfungen, in einem ursprünglichen, aus <polytheistischer Denklage> (BRELIICH 1960: 132, 135) erwachsenen Sinne, zusätzliche Schwierigkeiten in den Weg legt.

Da jedoch nach Gustav MENSCHING (1948: 9) der Unterschied zwischen der <rein gedanklichen Beschäftigung mit Religion> und einer <religionswissenschaftlichen Untersuchung> in der ausschließlichen Abstützung letzterer auf das einschlägige Quellenmaterial besteht, führt an einem empirisch aufgezogenen, das heißt quellengestützten Forschungsansatz, wie beschwerlich und umständlich seine konsequente Verfolgung auch sein mag, kein Weg vorbei.

c. Die indianischen Wörterbücher

Grundlage für jedweden wissenschaftlichen Forschungsansatz auf fremdsprachiges Quellenmaterial sind Wörterbücher und Grammatiken. Für eine zum großen Teil fremdsprachlich beschriebene Fremdreligion wie die Mesoamerikas gilt das in besonderer Weise. Ohne umfassende Auswertung der einschlägigen Quellenwerke ist aber nicht einmal ansatzweise an die Morpheme, die Morphemverbindungen und an die <rituelle Syntax> (RÜPKE 2007: 99-102) heranzukommen, in und nach denen die Religiosität Mesoamerikas organisiert war und sich - in aller Regel öffentlich - artikuliert.

Zu dem von Joachim WACH geforderten Mindestmaß an Sprachkenntnissen, die es erlauben, bei der Verwendung von Übersetzungen autochthoner Texte wenigstens die <Schlüsselbegriffe> anhand der Originaldokumente überprüfen zu können (WACH zitiert in WAARDENBURG 1999: 495), gesellt sich - was Mesoamerika betrifft - eine zusätzliche Anforderung. Diese besteht darin, dass die von WACH angemahnte gezielte Überprüfung der Bedeutung von Schlüsselbegriffen die kritische Untersuchung mit einschließen muss, ob das jeweilige indianische Lexem - als Ergebnis der ganz und gar proselytisch intendierten Sprachbemühungen der Ordensleute - nicht etwa bereits mit neuem, christlich geprägtem Inhalt befüllt wurde oder gar ein Neologismus ist.

Alle während der frühen Kolonialzeit in Neuspanien entstandenen Lexika und Grammatiken dienten schließlich nur dem einen Zweck, das christliche Bekehrungswerk an den Indianern gemäß päpstlicher und kaiserlicher Weisung (COLLOQUIOS 48, fol. 26r) in deren jeweiliger Muttersprache vollziehen zu können. Was die Entstehung der Wörterbücher zur yukatekischen Mayasprache, des MAYA YUCATECO COLONIAL (MYC), oder auch <Mayat'aa> betrifft, schreibt David BOLLES:

It is important to point out that the very first vocabularies of any given Indian language were always Spanish-Indian. The reason is that all of the Colonial lexicographers used the Spanish-Latin dictionary by Antonio de Nebrija (1492) which conveniently provided an alphabetical listing of Spanish words. (BOLLES 2004: 61, Note 2) ^{*)} Unterstreichungen von mir

Damit wird einmal deutlich, dass die indianischen Lexeme und spanischen Paraphrasen dieser Lexika zunächst und vor allem Begriffe spanisch-katholischen Glaubens- und Gedankengutes fixieren, nicht jedoch geistig-religiöse Vorstellungen und das sie <transportierende> Vokabular der Indianer konservieren. Dieses wurde durch den Entstehungsprozess der <vocabularios>, so wie BOLLES ihn schildert, zum überwiegenden Teil gar nicht erst erfasst.

Gerade in der frühen Kolonialzeit, als die kultische Tradition der vorspanischen Religion durchaus noch lebendig war, gingen so wertvolle Details zu den Vorstellungen, die die Indianer vom Wesen und von den Funktionen ihrer Götter, von deren Einfluss auf die Welt der Menschen und ihren zum Teil sehr spezifischen <Handlungsprofilen>

entwickelt hatten, endgültig und für immer verloren. Gleiches widerfuhr den Vorstellungen von der Kooperation der Götter und Göttinnen im Rahmen des Pantheons, sowie dem umfangreichen Inventar an Begriffen für die Riten und Rituale, in denen der Dienst an ihnen auf der Linie <polytheistisch geprägter Mentalität> abgewickelt wurde.

Was uns in den Koloniallexika stattdessen begegnet, ist ein Vokabular ausgewählter indigener Lexeme, denen okzidentale oder hybride, stets jedoch missionarisch intendierte Paraphrasen gegenübergestellt werden. Bei diesen ist darüber hinaus zu beachten, dass sie sowohl morphologisch, wie auch semantisch lokal geprägte, oral tradierte Memorik fixieren und verschriften und es daher Hinweise auf Textbeispiele zur umfassenden Abklärung des semantischen Feldes eines Lexems, wie man sie von den großen <klassischen Wörterbüchern> her kennt, die die lateinische die griechische Philologie vor allem in Deutschland hervorgebracht haben (THESAURUS, GEORGES, PAPE), nicht gibt. Am weitesten in diese Richtung weist noch das sogenannte MOTUL I - Wörterbuch, aus dessen mit vielen Anwendungsbeispielen angereicherten Paraphrasen Ortwin SMAILUS im wesentlichen seine unschätzbare Grammatik des kolonialzeitlichen Yukatekisch entwickelt (SMAILUS 1977) und - in leider stark gekürzter Form - später auch in spanisch unter dem Titel <Gramática del Maya Yucateco Colonial> veröffentlicht hat (SMAILUS 1989).

Das bekannte MOLINA-Wörterbuch des sogenannten <klassischen Nahuatl>, wurde ebenfalls nach der NEBRIJA-Methode erstellt. Seine beiden Ausgaben (von 1555 und 1571) wurden jedes Mal kritisch von einer Expertenkommission durchgesehen und mit dem Ziel bereinigt, dass in ihnen nichts enthalten sein durfte, das auch nur im Entferntesten den Grundsätzen katholischen Glaubens, Denkens und Handelns zuwiderlief (LEÓN-PORTILLA in MOLINA C/M & M/C, estudio preliminar: XXXVI-XXXVII). Für die Zwecke wissenschaftlicher Forschung zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Altmexikos und Mesoamerikas ist dieses Wörterbuch daher nur von begrenztem Wert.

Aus den hier aufgezeigten Zusammenhängen wird deutlich, dass ein zutreffendes Verständnis indigener Begriffe, deren semantische Felder regelmäßig genauer und spezifischer geschnitten sind als die ihrer spanischen Paraphrasen das erkennen lassen, durch einfaches Nachschlagen in den Lexika nicht zu erreichen ist. Hierzu bedarf es im Falle eines jeden einzelnen Lexems, das als kritisch für das Textverständnis anzusehen ist, der Verifizierung seiner genauen Bedeutung anhand des Kontextes in einem oder mehreren der indigenen Dokumente oder aber der Überprüfung seiner Semantik am aktuellen Sprachgebrauch, sofern das betreffende indianische Idiom noch gesprochen wird. Jede andere Vorgehensweise ist - jedenfalls aus philologischer Sicht und bei einer wissenschaftlich konzipierten Zielsetzung, die hier wiederum nur den Prinzipien und Methoden der Religionswissenschaft folgen kann - verfehlt.

3. Die Quellenwerke religiösen Inhaltes und ihre Entstehung

Die heute verfügbaren schriftlich fixierten Zeugnisse traditioneller, das heißt immer auch religiös motivierter indianischer Denk- und Verhaltensweisen sind erst das Produkt der im Gefolge der Eroberung (conquista), in Zentralmexiko ab etwa 1525, im Mayaraum ab etwa 1545, systematisch betriebenen Hispanisierung und Katholisierung der indigenen Bevölkerung, wobei sich die Heranbildung einer alphabetisierten Gruppe indianischer <Hilfswilliger>, die für religiöse und administrative Unterstützungsaufgaben im Umgang mit der einheimischen Bevölkerung eingesetzt werden konnten, schon früh als unverzichtbar erwies.

In ihren Anfängen konzentrierte sich dieser Ansatz - hier wie dort - auf die im vorpubertären Alter stehenden Angehörigen von Familien der indianischen Führungsschicht. Diese arbeiteten den Missionaren zunächst als schriftstellerische Hilfskräfte bei der Übertragung der benötigten <Bekehrungsschriften> wie Predigthilfen, Katechismen, Beichtspiegel und weiterer Schriften zum christlich-katholischen Glaubens- und Gedankengut, in allgemein verständliches Nahuatl intensiv und umfassend zu. Einzelheiten zu diesem Verfahren berichtet Fray IOAN BAPTISTA im Vorwort zu seinem <Sermonario en Lengua Mexicana> von 1606 (GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 474-478).

Einige dieser früh alphabetisierten, religiös so gut wie vollständig und kulturell bereits weitgehend spanisch angepassten Konvertiten waren nach Abschluss ihrer Sprachausbildung im Spanischen und Lateinischen auch als Übersetzer und Dolmetscher im Dienst der spanischen Kolonialbehörden tätig. Andere griffen, besonders in der zweiten Generation, selbst zur Feder und berichteten - sei es auf spanisch oder in der Sprache ihrer indianischen Vorfahren - von den Zuständen, Ereignissen und Traditionen der prähispanischen Ära, allerdings in einer bereits an europäischen Vorbildern orientierten Denk- und Darstellungsweise (PREM 2008: 115-122; GUNSENHEIMER 2002: 290-300). Ihre thematischen Präferenzen und schriftstellerischen Zielsetzungen orientieren sich dabei umfassend an westlichen Vorbildern. Gleiches gilt für ihre Denk-, und Empfindungsweise, die bereits unverkennbar monotheistisch eingefärbt war (MENDIETA 1993: 217-228; COLLOQUIOS: Seite 53).

Religiöse Überfremdung ist zwar in den aus vorspanischer Zeit erhaltenen bilder- und hieroglyphenschriftlichen Dokumenten (Codices), die sich ursprünglich im Besitz von Kultfunktionären befanden (HistPint 23; HGCNE I: 106), bzw. in den Bibliotheken der Heiligtümer in den Kultmetropolen aufbewahrt wurden (PetMatL: 151-152; PetMatD: 358), nicht wirksam. Dafür weisen sie andere Merkmale auf, die ihre Nutzung als <Quellen> im empirischen Sinne erheblich einschränken oder gar unmöglich machen.

Das wichtigste Charakteristikum ist - wie oben erläutert - ihre Funktion als die <ritueller Checklisten> in den Händen von Kultfunktionären, denen sie zur Kontrolle ihres faktisch und praktisch erworbenen, im Gedächtnis abgespeicherten Wissens auf Konformität und Vollständigkeit im rituellen Sinne dienen.

Ziel war, dieses Wissen fehlerfrei in die kanonisch festgelegten, nach orthopraktischen Regeln zu vollziehenden Kulthandlungen umsetzen zu können. Das bedeutet, dass Bilder, Zeichen und Schriftzeichen nicht <lesestoffartig> intendierte Informationen vermitteln, sondern <semiotische Signale> generieren (ECO 2002: 47-51), dazu gedacht, gezielt die Memorik der Kultfunktionäre <anzutriggern> und so die objekt- und handlungsbezogen vollständige und genaue <Abrufung> des jeweils benötigten kultischen <Wissenspaketes> sicherzustellen.

Ohne die Möglichkeit des Bezugs auf <a priori> erworbenes, im Gedächtnis gespeichertes kultisches Wissen und ohne Kenntnis der in den <semiotischen Signalen> aktiven <ikonischen und graphischen Codes> (ECO 2002: 243-245) lässt sich den Faltbüchern keine in sich stimmige, im autochthonen Sinne gültige Aussage entnehmen. Deutlich erkennbar wird dieser Zusammenhang an dem Umstand, dass sich die im <Colegio de Santa Cruz en el TLATELOLCO> ausgebildeten trilinguen Sprachmittler, die über autochthon erworbenes kultisches Wissen aus der Zeit vor der Eroberung nicht mehr verfügten, bei den Informationsgesprächen in TEPEPULCO (1558-1561) lateinschriftliche Notizen auf den einzelnen Seiten der von den Informanten SAHAGÚN'S mitgebrachten und vorgelegten bebilderten Faltbücher (pinturas) machten, nachdem ihnen deren Inhalt ausführlich erklärt und erläutert worden war. Ohne diese Erklärungen (declaraciones) und Erläuterungen ihres Inhaltes konnten sie mit den Faltbüchern offenbar nichts anfangen. SAHAGÚN hat einzelne Seiten oder sogar ganze Faltbücher mit den vermutlich teils in Nahuatl, größtenteils aber in Spanisch abgefassten und jeweils am Fußende der Seiten eingefügten Erklärungen auch in späterer Zeit noch aufbewahrt, wie er das im Prolog zum Zweiten Buch seiner HISTORIA GENERAL beschreibt (HGCNE I: 106).

So oder doch ganz ähnlich ist vermutlich auch der Prototyp, mindestens aber die Grundlage für den Prototyp einer eigenen und höchst bedeutsamen Gattung von Quellen zur altmexikanischen / mesoamerikanischen Religion entstanden, in der die nach dem gleichnamigen Codex als <MAGLIABECHI-Gruppe> benannten acht bzw. neun Handschriften (BOONE 1983: 33 (Table 1); RIESE 1986: 3-18) eine zentrale Position einnehmen. Zum Inhalt und zum Aussagewert der Handschriften dieser Gruppe schreibt RIESE:

Thematisch stellen sie der indianischen Glaubens- und Vorstellungswelt gewidmete Sammelhandschriften dar. // Die Zeugnisse im Umfeld der MAGLIABECHI-Gruppe sind bezüglich religiöser, vor allem ritueller Themen im Vergleich mit anderen Dokumenten aus Neu-Spanien wegen ihrer ausführlichen Bebilderung erstrangige Quellen. Da sie jedoch nicht, wie Sahagúns Werke, ausführlich authentisch kommentiert sind, bleibt uns ihre Bedeutung verschlossen, solange wir sie nicht im Verbund mit anderen Zeugnissen interpretieren und auswerten. Für die vereinzelter Nachrichten gilt das Postulat der Auswertung im Verbund umso mehr, als ihr bruchstückhafter Charakter das Verständnis zusätzlich erschwert (RIESE 1986: 149, 158). *) Unterstreichungen von mir

Dieser Bewertung RIESES ist in Anbetracht seiner profunden Kenntnis von den Handschriften der <MAGLIABECHI-Gruppe> aus meiner Sicht zunächst nichts weiter hinzuzufügen. Jedoch gestatte ich mir die Anmerkung, dass es eben diese, von RIESE so bezeichnete <Auswertung im Verbund> ist, die als <Komparatistik> eine der beiden tragenden Säulen religionswissenschaftlicher Methodik ist und als solche folglich auch das methodische Konzept der vorliegenden Arbeit bestimmt. Einzelheiten hierzu habe ich bereits zu Beginn, in den konzeptionellen, methodischen und arbeitstechnischen Informationen ausgeführt. Bleibt zu ergänzen, dass es zwei Codices der <MAGLIABECHI-Gruppe> sind, TUDELA und MAGLIABECHI selbst, die für die vorliegende Untersuchung unverzichtbare, weil in den Quellen sonst nirgendwo abgreifbare Informationen zur Religion Altmexikos und damit Mesoamerikas bereithalten. Das gilt insbesondere für die noch folgenden Analysekomplexe zu den Göttern und zum Kult in den Abschnitten D. und F.

a. Die <transkulturellen> Bild- und Texthandschriften

Die Schlüsseldokumente in diesem Genre von Quellendokumenten sind in der Tat der Codex TUDELA und der Codex MAGLIABECHI. Diese scheinen zwar dem erwähnten, von BOONE und RIESE postulierten, jedoch als verschollen geltenden, <Prototyp> nachgebildet zu sein, enthalten jedoch teils unterschiedliche, teils zusätzliche, einander jedoch stets ergänzende und/oder bestätigende Informationen (BOONE in CodMagliaB II: 129-164). Dass es einen solchen <Prototyp> als eigenständiges literarisches Produkt wirklich gegeben hat, ist durch keinen diesbezüglichen Quellenhinweis belegt. Es handelt sich hier vermutlich um eine in prozessualistischer Denklage formulierte Annahme BOONE'S.

Der Codex TUDELA weist darüber hinaus im Text zwei Jahreszahlen auf: 1553 und 1554, die seine wenigstens teilweise oder anfängliche Entstehung um diese Zeit signalisieren (CodTud, fol.77v und fol. 83). Den Codex MAGLIABECHI kann man über die Wasserzeichen des europäischen Papiers, auf das er geschrieben wurde, auf den Zeitraum zwischen den Jahren 1553 und 1557 datieren (ANDERS in CodMaglia, Einleitung: 18-24; JIMENEZ MORENO in CodTud 207-222).

Zum quellenkritischen Forschungsstand

Den verloren gegangenen angeblichen <Prototyp> der Codices vom Typ TUDELA / MAGLIABECHI beschreibt Elizabeth Hill BOONE wie folgt:

The prototype of the MAGLIABECHIANO Group was an important and early pictorial that depicted gods, ceremonies, and calendars of the Indians of Central Mexico. Painted, written, and copied twice by 1553, it must have already been in circulation among selected Spanish friars and historians

when Sahagún and Duran were beginning to compile their comprehensive ethnological works.^{*)} By the 1560s four documents - the Libro de Figuras, Codex MAGLIABECHIANO, Codex TUDELA, and the Crónica of Francisco Cervantes de Salazar - had been derived from the prototype (BOONE in CodMaglia II: 154).^{*)} Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

RIESE verfolgt ein ähnlich prozessorientiertes Konzept wie BOONE. Für den von ihm so benannten <Codex *Proto-MAGLIABECHI>, BOONE'S <prototype of the MAGLIABECHIANO Group>, stellt er einige besondere Charakteristika heraus, die er mithilfe von Details in den einzelnen Handschriften der Gruppe identifiziert bzw. aus solchen Details rekonstruiert hat. Aus diesen leitet er die folgenden spezifischen Merkmale des <verloren gegangenen Codex *Proto-MAGLIABECHI> ab (RIESE 1986: 106-107, 146-147):

- (1) Der infrage kommende geographische Raum seiner Entstehung ist Zentralmexiko.
- (2) Der Inhalt ist aus der aztekischen Kultur abgeleitet.
- (3) Als <Entstehungsspielraum> kommt der Zeitraum von 1530 bis 1559 mit einer spezifischen Möglichkeit der Eingrenzung von 1530 bis 1553 infrage.
- (4) Als Grundlage diente eine indianische Bilderhandschrift, wobei
- (4) die Beschriften in Nahuatl und
- (4) die Kommentare in Spanisch abgefasst sind.
- (5) Der Inhalt ist auf religiöse und rituelle Themen beschränkt.
- (6) Es handelt sich um eine spanisch jedoch nicht amtlich veranlasste Kompilation.
- (7) Als Auftragsgeber kommt ein missionarisch tätiger Mönchsorden infrage.
- (8) Die partielle Anwendung des sogenannten <Franziskanerkalenders> im Codex TUDELA macht es wahrscheinlich, dass es Angehörige des Franziskanerordens waren, die das Dokument in Auftrag gegeben und/oder es erstellt haben.
- (9) Diese operierten aus einem Kloster in der Hauptstadt MEXICO-TENOCHTITLAN.

Das, was RIESE zum Inhalt und zum Aussagewert der Handschriften der <MAGLIABECHI-Gruppe> zu sagen hat und was in dieser Form <cum grano salis> dann auch auf seinen <Codex *Proto-MAGLIABECHI> zutreffen müsste, habe ich bereits eingangs zitiert. Letzteren - und damit implizite auch alle Derivate und Abschriften - bezeichnet RIESE mit dem Sammelbegriff <ethnographische Kompilation>. Diese Kategorisierung ist unter der Prämisse der von RIESE selbst getroffenen Feststellung, dass «wegen der Beschränkung auf religiöse und rituelle Themen nur ein Angehöriger der um die Missionierung der Indianer besorgten Mönchsorden als Auftraggeber infrage komme» nicht haltbar.

Für den hypothetischen und erst noch zu ermittelnden Verfasser oder Urheber des <Codex *Proto-MAGLIABECHI> trifft dasselbe zu, was ich weiter oben zu SAHAGÚN als vermeintlichem <Pioneer-Ethnograph> ausgeführt habe, dass nämlich die Gewinn-

nung von Informationen zur Kultur und Religion Altmexikos, sobald sie proselytischen Zwecken dient, mit <Ethnographie> in einem präsumtiv <wissenschaftlichen Sinne> nicht einmal mehr metaphorisch etwas zu tun hat.

Zum religionswissenschaftlichen Untersuchungsansatz

So gilt es, um zu einer im religionswissenschaftlichen Sinne zuverlässigen Bewertung des Inhaltes der Codices vom MAGLIABECHI-Typ zu gelangen, zunächst einige Sachfragen zu klären. Ausgehend von den Grundcharakteristika und den spezifischen Merkmalen, wie RIESE sie zusammengestellt hat, ist also zu fragen:

- (1) Welche Bilderhandschriften waren es, die die Grundlage für den <Codex *Proto-MAGLIABECHI> abgegeben haben?
- (2) Was war der Grund für die Hinzufügung der aztekischen Beischriften und spanischen Kommentare?
- (3) Welchem Zweck dienten die so erstellten <transkulturellen> Unterlagen?
- (4) Für welche Klientel wurden der Prototyp und die einzelnen Derivate angefertigt?
- (5) Lassen sich in diesen Elemente oder Anzeichen <polytheistisch geprägter Mentalität> feststellen und, wenn ja, worin bestehen diese?

Die Herkunft der exzerpierten Faltbücher

In Beantwortung der Frage (1) ist zunächst noch einmal zusammenfassend festzustellen, dass in Anbetracht des technisch-prozeduralen Charakters der Faltbücher als ritueller <Checklisten> in der oben beschriebenen Anwendung nur derjenige mit ihnen etwas anfangen konnte, der einmal <a priori> mit ihrem Inhalt vertraut war und der zum anderen die <semiotischen Codes> verstand, die Bilder, Zeichen (und Schriftzeichen) generierten. Beide Aspekte waren im Programmpunkt 14 (costumbre décimacuarta) Gegenstand der Ausbildung und des Trainings der TLAMACAZQUE im CALMECAC (HGCNE I: 307).

Über einen entsprechenden Wissens- und Kenntnisstand konnten also nur diejenigen Amerindier der (ehemaligen) Führungsschicht Zentralmexikos verfügen, die 1530, dem nach RIESE frühest möglichen Entstehungsjahr des <Codex *Proto-MAGLIABECHI>, mindesten um die 50 Jahre alt waren, damit die CALMECAC-Ausbildung noch absolviert und angemessene Erfahrung (10 Jahre) sei es als TEOPIXQUE oder als TLAMACAZQUE gesammelt hatten, bevor dieses gesamte, wohldurchdachte und bewährte Gefüge aus Kult und Verwaltung, Erziehung und Ausbildung, (FlorCod, Introductory Volume: 75) mit, oder doch unmittelbar nach dem Fall von MEXICO-TENOCHTITLAN am 13. August 1521 (CASO 1971a: 346) ein wahrscheinlich plötzliches Ende nahm.

Inhalt, Ausrichtung, Dauer und Ergebnis der Ausbildung im CALMECAC werden im Abschnitt C noch ausführlich untersucht werden. An dieser Stelle geht es zunächst nur um einige bedeutsame Eckdaten.

Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass jedes Faltbuch ein Unikat ist, das der besonderen <Memorik-Lage> seines Besitzers Rechnung trug, was die situativen Umstände bei der Wissensakquisition und -akkumulation, das individuelle Erinnerungsvermögen und die absehbaren Abruferfordernisse betrifft. Es liegt auf der Hand, sollte der Vollständigkeit halber aber dennoch erwähnt werden, dass kein Spanier und sei er noch so gut mit den Eigentümlichkeiten altmexikanischer Kultur und Religion vertraut gewesen, hätte er auch das Nahuatl noch so perfekt beherrscht, über diese als Mindestqualifikation anzusehenden Voraussetzungen für die sachgerechte Handhabung der Faltbücher verfügte. Gleiches gilt sinngemäß, wie ich das oben aus den einschlägigen Quellenaussagen abgeleitet habe, für die indianischen Sprachmittler, die die Franziskaner im <Colegio de Santa Cruz de TLATILOLCO> für ihren missionarischen Bedarf herangezogen und ausgebildet hatten.

Vor diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung der von Riese aufgezeigten charakteristischen Merkmale (1), (2), (4), (5) und (8) hat dann SAHAGÚN die folgende, unter anderen Aspekten noch genauer zu besprechende Beschreibung der Umstände geliefert, die rein verfahrenstechnisch zur Entstehung der <transkulturellen Codices> geführt haben und von denen die Handschriften der <MAGLIABECHI-Gruppe> das wichtigste, heute greifbare Kernstück bilden. Es handelt sich um das Prozedere bei der Befragung der Gewährsleute (hombres viejos) anlässlich seiner Datenerhebung in TEPEPULCO in den Jahren 1558 - 1561. Im Prolog zum <Libro Segundo> der HGCNE beschreibt SAHAGÚN diese Verfahrensweise wie folgt:

Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura.*) Tengo aun ahora estos originales (HGCNE I: 106).
*) Unterstreichungen von mir

Unter der Annahme, dass die von BOONE und RIESE ermittelten, oben zitierten Jahreszahlen stimmen, kommen diese, mit Erklärungen auf dem unteren Rand versehenen Faltbuchseiten (declaración al pie de la pintura) der <principales> von TEPEPULCO als vermutlicher <Prototyp> oder als Grundlage des vermutlichen Prototyps für die erwähnten <transkulturellen> Bild- und Texthandschriften vom MAGLIABECHI-Typ aus rein zeitlichen Erwägungen nicht infrage.

Gleiches gilt für die Informationen, die Sahagún nach seinem Umzug in das Franziskanerkloster von TLATELOCO an seinem neuen Standort eingeholt hat. Er spricht von etwa acht bis zehn ausgewählten indianischen Gewährsleuten aus den Reihen der

ehemaligen örtlichen Führungsschicht, die alle, sowohl was ihr Sprachvermögen im Nahuatl, wie auch, was ihre Kenntnis von der vorspanischen Kultur betraf, sehr beschlagen waren (muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas).

Die im Gespräch mit ihnen gesammelten neuen, bzw. zusätzlichen Erkenntnisse (HGCNE I: 106), verarbeitete Sahagún in zwei Zwischendokumenten, den <Segundos Memoriales> (1561-1562) und den <Memoriales en tres Columnas> (1563-1565) und dann zuletzt in der ersten vollständigen Version der <Historia General de las Cosas de Nueva España>, fertiggestellt 1568 in MEXICO-TENOCHTITLAN.

Hier erworbene und mit Randnotizen versehene Faltbücher - vorausgesetzt, Sahagún und seine Sprachmittler haben sich in TLATELOLCO noch einmal desselben Verfahrens bedient wie in TEPEPULCO - kommen als <Datenbasis> für RIESES <Codex *Proto-MAGLIABECHI> also noch weniger infrage; denn nach BOONE waren um diese Zeit bereits vier Derivate dieses Prototyps in Umlauf (BOONE in CodMaglia II: 154). Dessen <Genese> muß also anders verlaufen sein.

Die Bilder und Zeichen, Beischriften und Erklärungen

Zur Frage (2) ist festzustellen, dass die Bilder und bilderschriftlichen Zeichen stets den gesamten verfügbaren Raum einer Faltbuchseite füllten, sodass in aller Regel kein Platz für zusätzliche Eintragungen vorhanden war. So waren denn auch die Sprachmittler, die SAHAGÚN bei der Datenerhebung in TEPEPULCO einsetzte, gezwungen, ihre Erklärungen zu den Bildern und Zeichen auf dem unteren Rand der Faltbuchseiten zu notieren (y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura).

Das aber bedeutet, dass für eine funktionstüchtige Fusion von vorspanischen Bildern und Zeichen mit erläuterndem spanischem Text ein neues <Layout> gefunden werden musste, ein <Layout>, das den Platzanforderungen beider kommunikativer Komponenten gerecht wurde. Wie das die Handschriften der <MAGLIABECHI-Gruppe> und darüber hinaus die <transkulturellen Codices> in ihrer Gesamtheit zeigen, hat es hier nicht nur eine, sondern mehrere <Lösungen> gegeben. Dass dabei einige besser gelangen, sich als zweckmäßiger herausstellten als andere, ist ein natürliches, leicht nachvollziehbares Ergebnis. Auch dass ein besonders gelungenes <Layout> seinerseits wiederum kopiert und dabei ggf. mit bedarfsbezogenen Änderungen versehen, d.h. inhaltlich an- und abgereichert werden konnte ist ein selbsterklärender Vorgang. In einem solchen von den Regeln des Bedarfs und der Bedarfsdeckung geprägten Geschehen ist es aber müßig, nach quellengenetischen Wurzeln und Verzweigungen zu fahnden. Wichtiger als sich mit komplizierten und diffizilen <Suchachaktionen> solcher Art zu beschäftigen, erscheint es mir, der Frage nachzugehen, welchem praktischen Zweck die <transkulturellen Codices> gedient haben, worin folglich ihr Inhalt bestanden haben muß.

Jedoch ist auch die umgekehrte Investigationsrichtung möglich, d.h. vom Inhalt auf den Verwendungszweck zu schließen. Welche die bessere und damit vorzuziehende ist, entscheidet sich ausschließlich nach den einschlägig verfügbaren Quelleninformationen.

Allerdings ist dieser Denkansatz - das sei hier noch einmal klar herausgestellt - religionswissenschaftlich begründet. Ziele der Erkenntnisgewinnung auf dieser Linie sind zunächst und zuvörderst die <Morpheme> (BREICH 1960: 129, 131) und sodann deren <rituell-syntaktische> Verknüpfungen (RÜPKE 2007: 102-105). Erst auf dieser Grundlage lassen sich später dann auch genetische Überlegungen zu den <Medien> anstellen, in und mit denen ganz bestimmte Götter und Göttinnen, Riten und Rituale, Kultgegenstände und kultische Umstände erfasst, erläutert und weitergereicht wurden. Hier muß aus religionswissenschaftlicher Sicht ein besonderer Schwerpunkt auf die Aufarbeitung der Entstehungsgeschichte von SAHAGÚN'S PRIMEROS MEMORIALES gelegt werden, die nach den bisher gewonnenen Erkenntnissen ja erst im Zeitraum zwischen 1558 und 1561 entstanden sind (NICHOLSON in PrimMem: Seite 3-5).

Die PRIMEROS MEMORIALES stellen ganz offensichtlich eine besondere Variante des von mir so bezeichneten <neuen Layout> für die <transkulturellen Bilderhandschriften> dar, stimmt ihr Inhalt doch in nahezu allen Punkten mit dem der Codices TUDELA und MAGLIABECHI überein. Daher ist der Schluß unausweichlich, dass es sich bei den PRIMEROS MEMORIALES um nichts weiter handelt, als die Übertragung von RIESES <Codex *Proto-MAGLIABECHI> - oder eines in den Augen SAHAGÚN'S besonders gelungenen Derivates - ins Nahuatl.

Der Ursprung der in Spanisch abgefassten Informationen

Zur Beantwortung von Frage (3) gilt es, sich zunächst vor Augen zu führen, dass außer SAHAGÚN und bereits etwa 30 Jahre vor ihm, Fray Andrés de OLMOS - einer Aussage MENDIETA'S zufolge - Informationen zur altmexikanischen Religion auf mehr oder weniger dieselbe Art und Weise gesammelt hat wie er. Einige Aspekte, die Qualität der so jeweils eingezogenen Informationen betreffend, gilt es, im Zuge eines gezielten Vergleiches beider Befragungsunternehmen später noch in anderem Zusammenhang genauer zu untersuchen.

Im vorliegenden Kontext geht es zunächst um die bekehrungstaktische Zielsetzung und den operationellen Rahmen, die hierzu kirchenamtlich für OLMOS festgelegt worden waren. Diese beschreibt MENDIETA im Prolog zum Zweiten Buch seiner HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA wie folgt:

Pues es de saber, que en el año de mil y quinientos y treinta y tres,^{*)} siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastian Ramirez de Fuenleal (obispo que á la sazón era de la isla Española), y siendo custodio de la órden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España el

santo varon Fr. Martin de Valencia, por ambos á dos fué encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha órden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces habia en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de MÉXICO, y TEZCUCO, y TLAXCALA, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles. Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenian de sus antiguallas, y habiéndole dado los mas ancianos respuesta á todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres á cuatro trasuntos que se enviaron á España; (MENDIETA 1993: 75) ^{*)} Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Unmittelbar anschließend, gleich zu Beginn des ersten Kapitels im zweiten Buches seiner erwähnten HISTORIA ECLESIAÍSTICA, in dem die Götter und die Erschaffung des Menschen nach den Vorstellungen der Amerindier Neuspaniens behandelt werden, kommt MENDIETA noch einmal kurz aber präzise auf OLMOS zurück, vermutlich deswegen, weil er - wie er das zum Ende des Prologes bereits ununwunden festgestellt hatte - diesem all sein Wissen zu den Göttern und zum Kult Altmexikos verdankte. MENDIETA schreibt hier:

Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de OLMOS, que lo que colligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de MÉXICO, TEZCUCO, TLAXCALA, HUEXOTZINCO, CHOLULA, TEPEACA, TLALMANALCO y las demas cabeceras, cerca de los dioses que tenian, es que diversas provincias y pueblos servian y adoraban á diversos dioses; y diferentemente relataban diversos desatinos, fábulas y ficciones, las cuales ellos tenian por cosas ciertas, porque si no las tuvieran por tales, no las pusieran por obra con tanta diligencia y eficacia, como abajo se dirá, tratando de sus fiestas (MENDIETA 1993: 77). ^{*)} Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Das heißt mit anderen Worten, dass OLMOS im Jahre 1533, nur knapp fünf Jahre nach seiner Ankunft in MEXICO-TENOCHTITLAN bereits über ein umfassendes, allseits anerkanntes, kirchenamtlich hochgeschätztes Wissen zur Kultur und Religion der Völker und Stämme Zentralmexikos verfügte, das er aus mehreren Clanmetropolen des Hochtales von Mexiko und des weiter ostwärts gelegenen <Puebla-Tlaxcala-Beckens> zusammengetragen, und darüber hinaus auf der höchsten, um diese Zeit noch verfügbaren Kompetenzstufe, der der <Caciques> (TLATOQUE), abgefragt hatte. Bemerkenswert an der Darstellung MENDIETA'S ist sein zweimaliger Hinweis auf die Menge der Faltbücher, die OLMOS unter Abstützung auf die Sachkunde ihrer gesellschaftlich hochstehenden Besitzer an nicht weniger als sieben namentlich genannten, sowie weiteren nicht genannten Clansitzen und Clanmetropolen, dazu in der großen ehemaligen Kultmetropole CHOLULA (TOLLAN CHOLLOLAN), kennengelernt und studiert hatte. Das gilt in doppelter Hinsicht. Einmal stellt er den hohen Rang der Besitzer der Faltbücher heraus, zum anderen unterstreicht er die Weiträumigkeit und Dichte ihrer Verteilung.

Damit lassen sich dann auch die Deduktionen GARIBAY'S und WILKERSON'S, die in OLMOS den Verfasser der HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS sehen (GARIBAY in HistPint: 11-13; WILKERSON 1974: 71-76), auf eine solide Quellenbasis stellen; denn wenn als Durchführender der in der Einleitung dieses Dokumentes geschilderten Datenerhebung SAHAGÚN schon allein aufgrund der späteren Zeitstellung seiner Befragungen nicht infrage kommt (HGCNE I: 105-106; NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 187-188), dann kann - nach den Hinweisen MENDIETA'S - dessen Autor, der zugleich Verantwortlicher für die in ihr prologartig beschriebene Befragung ehemaliger <sacerdotes> und <papas>, <señores> und <principales> war, nur Fray Andrés de OLMOS gewesen sein. Und all diese Kult- und Clanfunktionäre, das stellt Mendieta zweimal ausdrücklich fest, hatten zur anberaumten, detaillierten Auskunftserteilung ihre Faltbücher mitgebracht.

OLMOS ist es dann folglich auch, der in diesem Text, den ich lediglich zur Vervollständigung der Argumentation in verkürzter Form hier vorab zitiere, in der 1. PersSg zu seinen Rezipienten spricht. Der Text lautet:

1. Por los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos, y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales, a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos para que la deprendiesen, *)

2. juntados ante mí y traídos sus libros y figuras *) , que, según lo que demostraban, eran antiguas y muchas de ellas teñidas, la mayor parte, untadas de sangre humana, parece: (HistPint: 23).

*) Unterstreichungen von mir

Wir verfügen damit über zuverlässige Quelleninformationen zu diesem ersten Befragungs- und Dokumentationsprojekt, das der Erfassung der geistig-religiösen Ausdrucksformen der Kultur Zentralmexikos galt. Es wurde durchgeführt von Fray Andrés de OLMOS, begann 1533 und endete um 1539 mit der Fertigstellung und Ablieferung der in Auftrag gegebenen umfassenden, in Spanisch abgefassten Dokumentation in Buchform. Von diesem sehr ausführlichen Werk (un libro muy copioso), wie MENDIETA es in dem obigen Zitat beschreibt, wurden drei, vielleicht auch vier Abschriften angefertigt und nach Spanien geschickt. Auch das Original landete schließlich in Spanien. Ein <gewisser Ordensmann> habe es mitgenommen, sagt MENDIETA. In Spanien wurden einige hochrangige Persönlichkeiten (algunas personas de autoridad) auf OLMOS' Werk aufmerksam und bemühten sich um weitere Abschriften, unter ihnen ein gewisser <prelado obispo>, hinter dem GARIBAY den Erzbischof ZUMÁRRAGA vermutet, in dessen Begleitung OLMOS 1529 nach Mexiko gekommen war (GARIBAY 1996: 12).

Da OLMOS jedoch das Original aus der Hand gegeben hatte, konnten keine Kopien mehr angefertigt werden, und so machte er sich daran, auf der Grundlage seiner Aufzeichnungen (memoriales) eine nachträgliche Zusammenfassung (epílogo o suma) vom Inhalt seines <sehr ausführlichen Buches> zu schreiben. MENDIETA setzte sich -

einem Hinweis OLMOS' folgend, bei wem er sie finden würde - in den Besitz des Originals dieser Kurzfassung, die OLMOS, wie MENDIETA sagt, mit eigener Hand niedergeschrieben hatte (MENDIETA 1993: 76).

Dieser späten Zusammenfassung (última recopilación) OLMOS' habe er, so sagt MENDIETA, ergänzt durch Informationen aus den Schriften MOTOLINIA'S, das, was er selbst <in diesem Buch zu den einstigen Riten der Indianer geschrieben habe> - gemeint ist das <Libro Segundo> seiner <Historia Eclesiástica Indiana> - entnommen. Bemerkenswert im vorliegenden Zusammenhang ist der letzte Satz in diesem höchst ausschlußreichen Prolog MENDIETA'S. Er schreibt hier nämlich, dass er nicht nur den Inhalt von OLMOS' <nachträglicher Kurzfassung> sondern auch deren <gedrängte Darstellungsweise> und die <Präsentation des Stoffes in Form knapp zusammengefasster Kapitel> von ihm übernommen habe (MENDIETA 1993: 75-76; LEÓN-PORTILLA in OLMOS 2002: XXII-XXII).

Damit aber gewinnen die 90 Seiten des zweiten Buches von MENDIETA'S <Indianischer Kirchengeschichte> mit ihren 41 nach der Vorlage von OLMOS angelegten Kapiteln den Rang einer zuverlässigen Quelle zur Morphologie der zentralmexikanischen Variante des mesoamerikanischen Polytheismus. Ihr Inhalt muß daher auch als zeitlich sehr viel früher zusammengetragen und schriftlich niedergelegt gelten als der übrige Teil des Textes der <Historia Eclesiástica Indiana>, deren Fertigstellung García Icazbalceta auf das Jahr 1596 datiert hat (GARCÍA ICAZBALCETA in MENDIETA 1993: XXXIII).

Das zweite Buch MENDIETA'S liegt so von seiner Entstehung her genau sechzig Jahre näher am <Zeitfenster> der Conquista als der Rest seines Werkes. Rein theoretisch referiert es damit auch weniger stark spanisch-christliches Gedankengut als die ebenfalls erst später, im Zeitraum 1570 bis 1585 entstandene <Historia General> SAHAGÚN'S (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 193-203). Aufgrund der kultisch-sozial hochrangigen Zusammensetzung der Gewährleute (HistPint 23), die letztendlich seinen Inhalt besorgt haben, bietet dieses <OLMOS-Buch> MENDIETA'S, wie ich es einmal nennen möchte, unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten auch die höherwertigen Informationen.

Aufgrund der zitierten Angaben MENDIETAS lassen sich insgesamt drei verschiedene Dokumentationsebenen identifizieren, die OLMOS als Ergebnis seiner Informationsgespräche mit den ehemaligen Clan- und Kultfunktionären der genannten Orte zwischen 1533 und 1539 erstellt hat:

- (1) die umfassend angelegte Vollversion seines Berichtes, spanisch <libro muy copioso>,
- (2) die später, aus Notizen und Aufzeichnungen <memoriales> neu erstellte Kurzversion, spanisch <epílogo o suma>, sowie

- (3) diese Notizen und Aufzeichnungen selbst, die OLMOS im Verlauf der ersten Phase seiner Datenerhebung, der Befragung der Gewährsleute, gemacht und für eine spätere Verwendung aufbewahrt hatte, spanisch <memoriales>.

In der begründeten Annahme, dass auch OLMOS - ebenso wie später die <studentischen Hilfskräfte> SAHAGÚNS - zusätzlich zu den eigenen Aufzeichnungen auch die von den Gewährsleuten mitgebrachten Faltbücher wenigstens zum Teil mit Erklärungen versehen und dann mitgenommen hat, kommt also als Urheber der Informationen, die in den <transkulturellen Codices> ihren Niederschlag gefunden haben, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nur OLMOS infrage.

Genauer gesagt sind es vermutlich seine formlosen Aufzeichnungen, die <memoriales> gewesen, die das eigentliche, greif- und kopierbare Referenzmaterial abgegeben haben; denn es scheint sich bei dem Prototyp der Handschriften vom MAGLIA-BECHI-Typ um so etwas wie eine locker geheftete <Lose-Blatt-Sammlung> gehandelt zu haben, die je nach Bedarf und Belieben bei späteren Dokumentationsvorhaben beibehalten oder aussortiert, unverändert kopiert oder beim Kopieren modifiziert werden konnte. Vermutlich gehörten zu den <memoriales> auch Faltbücher, mindestens aber einzelne, ausgewählte Seiten, die aus diesen herausgetrennt worden waren. Deren Bilder und Zeichen dienten dann vermutlich bei der Illustration als Kopiervorlagen.

Für eine solche Erklärung spricht der Umstand, dass die Inhalte des sogenannten <Prototyps> und seiner Ablegerversionen sehr vielfältig und ausgesprochen heterogen sind, wenngleich alle mittelbar oder unmittelbar mit Kulthandlungen in Verbindung stehen oder aber selbst Kulthandlungen beschreiben. Behandelt und abgebildet werden Schulterdecken mit verschiedenen Mustern, wie sie zu besonderen Anlässen im Rahmen des Kultdienstes von Kultfunktionären und den Mitgliedern der Führungsschicht überworfen wurden, die kultische Schlachtung von Artgenossen zur Gewinnung der <Götternahrung> samt dem anschließenden gemeinschaftlichen Verzehr der Fleischreste in Form der TEOMICQUE, sodann die 260 Tage des Prognoserituals, die Götterfeste im Jahresablauf, eine Auswahl von Göttern des Kernpantheons, darunter nicht weniger als 19 Götter, in deren <Handlungsprofilen> die Zubereitung und der Konsum von Alkohol eine Rolle spielten, die Begräbnisriten für die Angehörigen der verschiedenen sozialen Ebenen altmexikanischer Gesellschaft und anderes <Geistig-Religiöse> mehr.

José TUDELA DE LA ORDEN hat den Codex TUDELA, dessen Entdecker er auch ist, den Codex MAGLIABECHI - und im erweiterten Sinne auch den Codex TELLERIANO REMENSIS und den Codex VATICANUS 3738A - denn auch als <Códices Antológicos> bezeichnet. Für den nach ihm benannten Codex selbst hat er nicht weniger als zehn und für den Codex MAGLIABECHI nicht weniger als sieben verschiedene Themen identifiziert (TUDELA in CodTud 27-33).

Diese Vielfalt und Heterogenität der Inhalte in den MAGLIABECHI - Codices lässt sich nunmehr wenigstens zum Teil plausibel aus dem geographisch verhältnismäßig breit angelegten Erhebungsansatz ableiten, den OLMOS seinem Konzept der Informationsgewinnung <a priori> zugrunde gelegt hatte (MENDIETA 1993: 77). Zum anderen sind Vielfalt und Heterogenität im Inhalt der MAGLIABECHI - Codices sicherlich auch als Ausfluß einer zwar umfassend sortierten, jedoch nur grob thematisch und verhältnismäßig locker organisierten Arbeitsunterlage, den <memoriales>, so und nicht anders zu verstehen. Vielleicht eignet sich der moderne Begriff einer <Datenbasis>, die OLMOS zunächst für den eigenen Bedarf angelegt hatte, dann aber - freigiebig und kooperativ wie er offenbar war (MENDIETA 1993: 75-76) - auch anderen sozusagen zur <Selbstbedienung> für ihre dokumentarischen, schriftstellerischen und proselytischen Vorhaben zur Verfügung stellte, noch am ehesten.

Darüber hinaus gilt es aber auch, schlicht und einfach festzustellen, dass außer den Schriften, die MOTOLINIA und OLMOS zu den polytheistisch geprägten Ausdrucksformen altmexikanischer Kultur und Religion in den Jahren unmittelbar nach ihrer Ankunft (1524 bzw. 1529) verfasst hatten, es um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf dem <Informationsmarkt> Neuspaniens sonst nichts gab, das als Orientierungshilfe bei dem Versuch hätte dienenlich sein können, sich ein zutreffendes Bild von der autochthonen Kultur und Religion vor Ankunft der Spanier zu verschaffen.

Die spanische Version seiner <Historia General>, die sogenannten <Memoriales en Castellano>, hat Sahagún überhaupt erst nach 1569 in Angriff genommen und sie dann bis 1571 fertiggestellt. Eine Kurzfassung mit dem Titel <Breve Compendio de los rytos ydolaticos que los yndios desta Nueva España usavan en el tiempo de su infidelidad> fertigte Sahagún zwischendurch, Ende 1570, zur persönlichen Kenntnisnahme durch den Papst, damals PIUS V, an. Sie wurde zu diesem Zweck über Spanien nach Rom geschickt (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 193-194).

Das, was OLMOS geschrieben und in Diskurs gekleidet hatte, besaß nach der Schilderung MENDIETA'S den zusätzlichen Vorteil, dass dieser den recht umfangreichen Stoff kurz und knapp dargestellt und ihn übersichtlich in Form von thematisch zusammengefassten, in sich geschlossenen Kapiteln geordnet hatte. Jedenfalls gilt dass für die nachträglich erstellte Zusammenfassendfassung (epílogo ó suma), deren Original schließlich in den Besitz MENDIETA'S gelangte. Gleiches ist grundsätzlich auch von dem leider ebenfalls verschollenen Endprodukt der schriftstellerisch-dokumentarischen Tätigkeit MOTOLINIA'S anzunehmen (DYER in BenMem 14-15).

Der Verwendungszweck der Codices vom Typ <Magliabechi>

Mit dem Hinweis auf die <ausschließlich religiösen und rituellen Themen>, die den Inhalt der Codices der MAGLIABECHI-Gruppe ausmachen, hat RIESE den Anstoß zu den

weiteren Überlegungen gegeben, die schließlich zur Beantwortung meiner hypothetisch gestellten Fragen (4) und (5) führen.

Hintergrund ist das trotz mancher Rückschläge bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts und darüber hinaus dokumentierte vorrangige Ziel weltlicher wie kirchlicher Behörden - und zudem das persönliche Anliegen der spanischen Monarchen - die Seelen der Amerindier dem Einfluß des <ewigen Feindes Gottes und der Menschen> zu entziehen und sie durch die <Taufe> zu Anwärtern auf das <ewige Leben> zu machen (LANDA 1982: 138).

Für solche spanischen Amts- und Funktionsträger, die aus eigener Anschauung und Erfahrung nicht mehr wussten, wie der <spirituelle Gegner> aussah, welche unterschiedlichen Formen er annehmen, in welchen Verkleidungen er auftreten und zu welchen Taktiken er greifen konnte, war es wichtig, wenigstens in Form bildlicher Darstellungen und verbaler Beschreibungen ein möglichst aussagestarkes, dynamisch anwendbares religiöses <Feindbild> vor Augen zu haben. Vor allem SAHAGÚN, aber auch LAS CASAS, DURAN und LANDA haben wiederholt deutlich gemacht, dass es genau dieses Ziel war, das sie mit ihren ausführlichen Darstellungen und Beschreibungen vorspanischer Kultur und Religion verfolgten.

Da kultische Zwecke als Anwendungsbereich mangels Göttern und Göttinnen, denen noch Kultdienst geleistet werden konnte, nicht infrage kommen, können es - angesichts der von RIESE festgestellten <ausschließlich religiösen und rituellen Themen> - nur die ebenfalls uneingeschränkt <religiös und kultisch> gelagerten Interessen der Missionare, vor allem die der Franziskaner gewesen sein, die zur Entstehung der Codices vom MAGLIABECHI-Typ geführt haben. Erhärtet wird diese Schlussfolgerung durch die vielen, teilweise bis zur Unkenntlichkeit verdreht und verstümmelt geschriebenen Nahuatl-Begriffe und die offensichtliche Unkenntnis der zugehörigen Wortbedeutungen im Spanischen.

Das gilt insbesondere für den Codex MAGLIABECHI. Hier müssen in der Tat zwar wohlmeinende im Übrigen aber sprachlich und sachlich inkompetente Schreiber bzw. Abschreiber am Werk gewesen sein. Dass die Informationen zu den alten Göttern und Riten trotz dieser Hindernisse nahezu unverfälscht an ihren/ihre Rezipienten gelangen konnten, lässt sich plausibel nur mit einer soliden <Kopiervorlage> erklären, deren Besitzer oder Bewahrer zudem über hohes Ansehen als Kenner der Materie verfügte. Als ein solcher ist nach der Schilderung MENDIETAS Fray Andrés de OLMOS anzusehen (MENDIETA 1993: 75-76).

Jedenfalls trifft das für die <software> (Mythologie, Verbalriten, ethische Normen, Sprache, Sprachformen) des amerindischen Götterkultes zu, während in dem umfassenden Werk MOTOLINIA'S der Schwerpunkt der Darstellung mehr auf der Erfassung der polytheistisch genutzten <hardware> (Kultbilder, Kultobjekte, Kulthandlungen) gelegen zu haben scheint.

Die Handschriften vom Magliabechi-Typ stellen sich unter diesen Prämissen als bekehrerische Hilfsinstrumente dar, deren <Bedarfsträger> und zugleich <Designer> franziskanische Missionare waren, denen sie im oben dargestellten Sinne bei der Umsetzung ihres Bekehrungsauftrages als Referenzmaterial dienten. Ihren Verfassern, Besitzern und Benutzern ging es vermutlich darum, ausgewählte, wichtige Elemente amerindischer Denk- und Verhaltensweisen auf religiösem Gebiet sich selbst <transkulturell> verständlich zu machen und damit eine in Bild und Schrift gefasste Unterlage als Referenz zur persönlichen Verfügung zu haben. Ich stütze diese Annahme auf die folgenden flankierenden Quelleninformationen:

(1) Fray IOAN BAPTISTA zählt im Prolog seines <sermonario> von 1606 nicht weniger als 13 franziskanische Ordensbrüder auf, die allesamt zu seiner Zeit, das heißt in der 2. Hälfte des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts als Missionare im Raum Zentralmexiko bekehrerisch aktiv waren. Alle - er selbst eingeschlossen - waren mehr oder weniger permanent damit beschäftigt, das dazu benötigte Bekehrungsschrifttum wie Predigthandbücher, Katechismen, Beichtspiegel etc. unter weitgehender Abstützung auf die im Kloster von TLATELOLCO ausgebildeten einheimischen Fachkräfte, in kirchlich, d.h. doktrinkonform adaptiertem Nahuatl zu erstellen, oder aber sie hatten diese Arbeit bereits erfolgreich hinter sich gebracht und arbeiteten an deren Vervollkommnung (IOAN BAPTISTA in GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 476-478).

(2) Von den acht Handschriften der <MAGLIABECHI-Gruppe> (Zählung nach BOONE) sind offenbar sechs in eben diesem Zeitraum entstanden (BOONE 1983: 33 - Table 1). Der stufenweisen Genese des Codex TUDELA als Ergebnis mehrerer inhaltlicher Erweiterungen hat RIESE den Zeitraum zwischen 1553 und 1571 zugewiesen (RIESE 1986: 150). In diesen Zeitraum fällt auch die Entstehung der Primeros Memoriales, die nach NICHOLSON zwischen 1558 bis 1561 entstandenen sind (NICHOLSON in PrimMem: Seiten 3-5).

(3) Die Entstehung weiterer, «der indianischen Glaubens- und Vorstellungswelt gewidmete Sammelhandschriften» (RIESE 1986: 149), deren Quellengnese jedoch nicht unmittelbar an dieser Handschriftengruppe festgemacht werden kann, liegt ebenfalls in dem besagten Zeitraum. So lässt sich die Entstehung des Codex TELLERIANO REMENSIS auf die Zeit zwischen 1552 und 1553 datieren (Quiñones Keber in CodTelRem: Seite 128-129). Der <Codex VATICANUS 3738 (A)>, auch als <Codex RIOS> bekannt, wird auf den Zeitraum vor 1570 (alternativ: vor 1589) datiert (GLASS and ROBERTSON 1975: 186).

(4) «Im Kapitel der 18 Monatsfeste des Codex TUDELA ist der mehrfach nachgebesserte Versuch gemacht worden, den jeweils ersten Tag der altmexikanischen <20-Tage-Monate> mit Tagen des europäischen Jahreskalenders zu korrelieren» (RIESE 1986: 146). Wie RIESE später näher erläutert, beruht diese Korrelation auf einer stark veränderten Version des bekannten altmexikanischen / mesoamerikanischen Kalenders, in dem die fünf letzten Tage des Kultjahres, die NEMONTEMI (9. - 13. Feb.), die nach den achtzehn <20-Tage-Festen> des <Kultjahres> übrig blieben und für öffentliche Riten und

Rituale nicht genutzt wurden, auf das ganze Jahr verteilt worden waren, so dass sich fünf <Feste> zu 21 Tagen und 13 <Feste> zu 20 Tagen ergaben.

Von dieser Kalenderangleichung und dem mit ihr verfolgten Ziel wird in einem SAHAGÚN zugeschriebenen Spätwerk, dem sogenannten <Kalendario Mexicano Latino y Castellano> von 1584 / 1585 (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 201) folgendes berichtet:

y por quitar estas abusiones^{*)} se han embebido en los meses de la lengua mexicana poniendo cinco meses interpolados veynte y vn días y desta manera vienen a entrar todos los dias del año en el calendario de la lengua mexicana ... (IGUÍNIZ 1918: 196). ^{*)} Unterstreichung von mir

Die tageweise Eingliederung der NEMONTEMI in die Monate des <Kultjahres> diente also offensichtlich dem Ziel, der an diesen Tagen üblichen allgemeinen Lethargie, die auf das öffentliche <Totalbesäufnis> zum Ende des IZCALLI-Festes (20. Jan. - 8. Feb.) folgte, in der alle ihren Vollrausch ausschließen, niemand auch nur einen Finger rührte und selbst die Kranken und Sterbenden sich selbst überlassen blieben (HGCNE I: 226-227), dadurch ein Ende zu setzen, dass man sie als eigenständige kalendrische Einheit abschaffte.

Allerdings wurden bei dem im Codex TUDELA von RIESE festgestellten Verfahren nur erst drei der fünf Tage kalendrisch umgeschichtet (RIESE 1986: 147). Dennoch belegt dieses rein missionarisch intendierte Manöver eindeutig die kulturverändernde Zielsetzung spanisch-kolonisatorischer Doktrin, bei deren Operationalisierung die Vertreter der Kirche - ganz ähnlich wie auch bei der Entfernung der <otredad> aus den yukatekischen Maya - eine entscheidende Rolle spielten.

<De facto> lief die Umverteilung der NEMONTEMI - Tage zunächst auf den Identitätsverlust der betreffenden Tagesgötter hinaus, setzte damit jedoch letztlich der praktischen Durchführbarkeit des alten Götterkultes insgesamt ein Ende. Insofern liegt diese Maßnahme voll und ganz auf der <taktischen Linie>, die die Franziskaner bei ihrem proselytischen Projekt in Neuspanien verfolgten, nämlich den alten Götterkult mit Stumpf und Stil auszurotten.

SAHAGÚN hier irgendwelche kalendrisch-reformatorischen Ambitionen zu unterstellen, geht voll an der <göttergeprägten Realität> vorbei, die auch 1585, dem vermutlichen Entstehungsjahr des <franziskanischen Kalenders> (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 201), offenbar noch weitgehend die Wahrnehmung der Amerindier bestimmte und die es mit allen verfügbaren Mitteln zu verändern, das heißt zu <monotheisieren> und damit zu zivilisieren galt.

Die Anzeichen <polytheistisch geprägter Mentalität>

Bei der Erarbeitung der Antwort auf Frage (6) gehe ich zunächst von der eingangs in anderem Zusammenhang bereits zitierten Einschätzung RIESES aus, was den Aussagewert der Codices der MAGLIABECHI-Gruppe betrifft. RIESE schreibt hier:

Die Zeugnisse im Umfeld der Magliabechi-Gruppe sind bezüglich religiöser vor allem ritueller Themen im Vergleich mit anderen Dokumenten aus Neu-Spanien wegen ihrer ausführlichen Bebilderung^{*)} erstrangige Quellen (Riese 1986: 158).
^{*)} Unterstreichungen von mir

Wenn man jedoch die zumeist seitenweise abgehandelten <rituellen Themen>, eines nach dem anderen, religionswissenschaftlich gezielt auf ihre morphologischen Bestandteile hin <abklopft>, stellt sich rasch heraus, dass es nicht die bildhafte Darstellung allein und für sich, sondern der Verbund aus Bild und angeflanschem Text ist, der die Erkennung und Identifizierung eines Morphems erst ermöglicht.

Bei SAHAGÚN sind solche Bild-Text-Kombinationen selten, beschränken sich im Wesentlichen auf die PRIMEROS MEMORIALES und sind hier überwiegend auch nur bei der Beschreibung der Götter- und Herrschertrachten zu finden (PrimMem fol. 261r - 266v; fol. 51r - 53v). Diese Texte bestehen also größtenteils aus <Namensschildern> und <Etiketten>, die der Kennzeichnung einzelner Komponenten in der Ausstattung der Götter und Göttinnen, sowie götterspezifischer Paraphernalien dienen.

Auf der anderen Seite finden sich von den zum Teil ausführlich beschriebenen 39 Riten (fol. 254v - 257v) nur achtzehn von kleinen, strichmännchenartigen, zum Teil unmittelbar in den Text hineingezeichneten Illustrationen begleitet. Wenn RIESE also schreibt:

Da sie [die Zeugnisse im Umfeld der Magliabechi-Gruppe] jedoch nicht, wie Sahagúns Werke, ausführlich authentisch kommentiert sind,^{*)} bleibt uns ihre Bedeutung verschlossen, solange wir sie nicht im Verbund mit anderen Zeugnissen interpretieren und auswerten (Riese 1986: 158)

^{*)} Unterstreichungen von mir

so vermag ich dieser Einschätzung nicht uneingeschränkt zu folgen. Weder sind die Texte SAHAGÚN'S in jedem Falle <ausführlich>, noch steht die Bebilderung, was Detailtreue und Aussagequalität betrifft, immer auf dem vergleichsweise hohen Niveau der Handschriften der MAGLIABECHI-Gruppe.

Ob im Übrigen der Text auf einer Folio-Seite in SAHAGÚN'S PRIMEROS MEMORIALES (entstanden im Zeitraum 1558 - 1561) <authentisch> ist, im Gegensatz beispielsweise zum Begleittext der Darstellung des Opferblutrituals auf Folio 76v des Codex TUDELA (vermutlich entstanden auf der Grundlage der OLMOS - <Memoriales> von 1533 - 1539), der dann ja zwangsläufig <nicht-authentisch> sein müßte, mag dahingestellt sein.

Die Frage, was in den Quellen zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Altmexikos überhaupt <authentisch> und was <nicht-authentisch> ist, läuft nach dem Ergebnis der oben angestellten Ermittlungen rein äußerlich gesehen auf die Untersuchung der Frage hinaus, ob - und wenn ja - inwieweit das, was ein Autor auf diesem Gebiet zu Papier gebracht hat, mit dem übereinstimmt, was Fray Andrés de OLMOS im Zeitraum nach 1533 ermittelt und dann 1539 zusammengefasst und in seinem <libro muy copioso> (MENDIETA 1993: 75) zu Papier gebracht hat. Das gilt sowohl für die vor wie auch für die nach diesem Zeitraum gefertigten Berichte. Die Authentizität des Inhaltes eines Quellendokumentes geistig-religiöser Thematik zeigt sich - in dem Sinne, wie ich das oben erläutert habe - an der erkennbar <polytheistischen Mentalität> seines Verfassers.

Dem methodischen Verfahren der Religionswissenschaft folgend, bei der Interpretation von Texten und Bildern <zu verknüpfen statt zu deuten> (RÜPKE 2007: 102-103) möchte ich im Folgenden drei konkrete Szenen aus den Codices TUDELA und MAGLIABECHI auf ihren Gehalt an <polytheistisch geprägter Mentalität> untersuchen. <Verknüpfungs-spielraum> ist das Verbreitungsgebiet der <religión mesoamericana> in ihrer Gesamtheit. Es geht darum festzustellen, wieviel Wissen von der Existenz der naturimmanenten Götter und wie viel Kenntnis vom realen Ablauf der diesen zugeordneten gemeinschaftlichen Kulthandlungen in diesen Handschriften noch erhalten ist und wie dieses Wissen zum Ausdruck kommt.

Szene 1: Die federgeschmückte oder aus Federn gefertigte Rundstandarte

Es handelt sich hier um den Verbund von Bild und Text auf fol. 53 des Codex TUDELA (entsprechend Codex Magliabechi, paginas 69v und 70r). Dargestellt im oberen Teil der Seite ist die Schlachtung zweier Artgenossen (sogenanntes <Menschenopfer>) auf dem obersten Absatz einer Stufenpyramide, unmittelbar vor dem Eingang zum <fanum> eines nicht näher bezeichneten Gottes. Zwei Stufen darunter ist eine bunte, glockenartig-runde, an der Spitze mit langen grünen Federn geschmückte Standarte auf einer pfostenartigen Stange in den Pyramidenkörper eingesetzt. (Tafel 32)

Der Text links neben dem Federbusch der Standarte lautet:

<manera de sacrificar yndios>

Der Text rechts neben dem glockenartigen Schirm der Standarte besagt:

<esta bandera de pluma estaba delante del altar el dia que avia sacrificio>

Verknüpfungen:

a. Die <Text mit Bild - Verknüpfung> erlaubt zunächst die Interpretation, dass es sich bei der dargestellten Szene um die üblicherweise mit <sacrificio humano> bezeichnete

<Schlachtung von Artgenossen> durch Thoraxöffnung mit anschließender Entnahme der Herzen und der <Abnahme> einer bestimmten Menge Blutes handelt, wie sie in Mesoamerika üblich war. Die Verknüpfung erlaubt den weiteren Schluß, dass an Tagen, an denen <geschlachtet> wurde, das besagte <Federbanner> (bandera de plumas) vor dem Schlachtblock (altar) aufgepflanzt wurde. Dieser ist in der Paralleldarstellung im Codex MAGLIABECHI auf Seite 70r auch erkennbar abgebildet (Tafel 32b). Solange keine gegenteiligen oder modifizierenden Quelleninformationen bekannt werden, ist also davon auszugehen, dass das schirmartig runde, federgeschmückte, auf eine etwa 2 - 2.50 m lange Stange aufgesetzte Banner dazu gedient hat, die für bestimmte Tage angesetzte Schlachtung von Artgenossen mit anschließender <Speisung> des betreffenden Gottes, bzw. der betreffenden Göttin (nahuatl: TLATLATLAQUALIZTLI) und Verteilung des dabei anfallenden, übrig gebliebenen Fleisches an die Mitglieder der Gemeinschaft, öffentlich anzuzeigen (Tafel 32b).

b. Weitere <Verknüpfungen> zur räumlich und thematisch übergreifenden Interpretation von Bild und Text auf folio 53 des Codex TUDELA können im vorliegenden Zusammenhang nur aufgezeigt, jedoch aus Zeit- und Platzgründen quellenmäßig nicht voll ausgelotet werden. Es handelt sich um Möglichkeiten der Interpretation zur

- Erklärung des Namens und der Funktion der Kultmetropole MAYAPAN (nahuatl: PANTLI <bandera, estandarte>; Sim: 373) als des zentralen Ortes, an dem im Nordwesten Yukatans <rituell geschlachtet wurde>, unter zusätzlicher Einbindung der Erläuterung, die LANDA dazu gegeben hat (LANDA 1962: 115),

- Funktionsbestimmung der Rundstandarten mit ihren innen eingehängten abgeschlagenen Köpfen auf der Westwand von Raum 1, Struktur 1, AZ von Bonampak, in Verbindung mit den in diesem Raum dargestellten Clan- und Kultfunktionären und den zugehörigen hieroglyphischen Texten,

- Funktionsbestimmung der Rundstandarten mit eingesetzten Knochen und sogenannten <Totenaugen>, wie sie auf dem polychrom bemalten Maya-Grabgefäß mit der Kennnummer K 3924 zu sehen sind.

Szene 2: Die vor dem Hals verknoteten, den Rücken herabhängenden <roten Bänder>

Es handelt sich hier um den Verbund von Text und Bild auf den Seiten 70v und 71r des Codex MAGLIABECHI und in der entsprechenden Darstellung im Codex Tudela, fol. 54r. Beschrieben wird hier die standesgemäße Ersteinkleidung eines neu mit dem Amt eines ACHCUAUHTLI belehnten Angehörigen der Führungsschicht mit den folgenden Worten:

...y ponían le por vestidura que le votaba el oficio una manta y un barrilete de calabaza amarilla con sus cintas coloradas por las asas y como carguilla se lo echaban al cuello^{*)} y ponían le así cargado delante el demonio susodicho.

^{*)} Unterstreichungen von mir

Der zum Schluß dieses Textes so <benannte Dämon> ist der Gott XIUHTEUHCTLI, der in der Abbildung unmittelbar unter der vor dem frischgebackenen ACHCAUHTLI ausgebreiteten neuen Amtstracht als solcher genannt und mit <dios del fuego> bezeichnet wird. (Tafel 48a)

Verknüpfungen:

a. Text- und Bildaussagen ihrerseits verknüpft mit zwei Eintragungen in Rémi SIMÉON'S <Diccionario de la Lengua Nahuatl o Mexicana> von 1988 (Dictionnaire de la langue nahuatl o mexicaine von 1885) ergeben als Tätigkeits- oder Verantwortungsbereich eines ACHCAUHTLI:

achcauhtli o achcautli s. Gran sacerdote, decano de los sacerdotes, juez principal, supremo, comisario, jefe, primogénito; cosa principal, superior, excelente, etc.: *tach-cauhtli* (por *ti-achcauhtli*), eres principal. Pl. *achcacauhtin* (Olm.) (Sim 9)

Achcauhtli s. Oficial de la milicia; pl. *achcautin*; estos oficiales formaban el primer orden militar, al frente del cual se hallaban los *quachictin*. (Sim 9)

Bedeutsam ist darüber hinaus der Text, der unmittelbar über dem Kopf des neuen Amtsträgers und daher offenbar auf ihn bezogen in das Bild eingefügt ist. Dieser lautet: *llamanle tlapaltecatl*. Zu dieser offenbar als weiterer Titel oder alternative Amtsbezeichnung aufzufassenden Beschreibung liefert OROZCO y BERRA die folgende Erklärung:

Tlapaltecatl s. Señor del (color) rojo; obviamente un sinónimo para el *achcauhtli* por el color rojo de los dos grandes borlones que se echan por su espalda (Orozco y Berra) (Sim 9).

b. Als Möglichkeit der räumlich und thematisch übergreifenden <Verknüpfung> zur Interpretation des Verbundes von Text und Bild auf den Seiten 70v und 71r des Codex MAGLIABECHI kommt vor allem der letzte Satz im hieroglyphischen Text auf dem von den <Weltuntergangsprognosen> des Jahres 2012 her sattsam bekannten Fragment G des Monumentes 6 aus der ehemaligen AZ von TORTUGUERO in Frage. Der hieroglyphische Text (Positionen O5 - P5), lautet, wiedergegeben im MYC (Tafel 48b):

YEEM (YEEN) BOLON OKTE' TA CHAK TAB

ausgestattet (wird) BOLON OKTE' mit dem roten Band

(genauer: mit der roten, an der Kehle verknöteten, den Rücken herabhängenden Schärpe)

<YEEN> (mayat'aa'n, vtr, vor Lippenverschlußlauten optional <YEEM>) - im Spanischen des 16. und 17. Jahrhunderts mit <aderezar> wiedergegeben - bezeichnet eine Handlung, in deren Verlauf jemandem eine Berufstracht oder Uniform <angezogen> und er mit den dazu gehörigen professionellen Paraphernalien ausgestattet wird, wie es z.B. ein Messgewand, ein Talar, eine Rüstung, ein Kampfanzug und die dazu gehörenden Geräte, Hilfsmittel und/oder Waffen sind (DMC: 974). Von daher eignet sich im Deutschen das Begriffsfeld <ausstatten, Ausstatter, Ausstattung> zur Bildung von Paraphrasen auf der Grundlage von <YEEN / YEEM> im Mayat'aa'n und <aderezar> im Spanischen noch am ehesten.

Die Entsprechung zwischen Text und Bild auf den Seiten 70v und 71r des Codex MAGLIABECHI, insbesondere auch der Amtsbezeichnung TLAPALTECATL, <señor del (color) rojo>, einerseits und der Aussage des hier zitierten hieroglyphischen Textes aus der vormaligen AZ von TORTUGUERO, dass dem Gott namens BOLON OKTE', dem <Torposten - OKTE' - am Eingang zur Unterwelt - BOLON - >, eine <cinta colorada> oder <rote Schärpe> (mayat'aa'n: CHAK TAB), angelegt wird, ist - semantisch gesehen - eins zu eins. Auf der bekannten <Elf-Götter-Vase> (Kerr # 7750, Seite 2) ist der Gott denn auch mit einer solchen, <vorschriftsmäßig> vor dem Hals verknoteten <cinta colorada> abgebildet (Tafel 58b). Im Mittelteil der Relieftafel des sogenannten <Kreuztempels> der AZ von Palenque findet sich schließlich auch ein Kultfunktionär des Mayaraumes, der mit diesem Rangabzeichen ausgestattet ist (Tafel 49a). Das bedeutet, dass das Tragen der <roten Schärpe>, wie sie auf den Seiten 70v und 71r des Codex MAGLIABECHI (entsprechend fol. 54r des Codex TUDELA) dargestellt und als Amtstracht eines ACHCAUHTLI oder TLAPALTECATL beschrieben wird, in Mesoamerika auf eine lange kultische Tradition zurückblickt.

Szene 3: Ein(e) TZITZIMITL, ein <Skelettgott> oder eine <Skelettgöttin>

Es handelt sich hier um ein Bild ohne Text, das im Codex TUDELA den gesamten Raum auf fol. 46 einnimmt. Der korrespondierenden Darstellung auf den Seiten 75v (Text) und 76r (Bild) im Codex MAGLIABECHI ist jedoch zu entnehmen, dass es sich hier um eine, bzw. einen TZITZIMITL (pl. TZITZIMIME) einen <Skelettgott> bzw. eine <Skelettgöttin> handelt.

Nach SELER besteht diese Gruppe übermenschlicher Wesen aus insgesamt zehn Göttern und Göttinnen. Unter diesen ist der Morgensterngott, TLAHUIZCALPANTEUHCTLI, der Herrscher des Totenreiches, MICTLANTEUHCTLI, die Göttin TLAÇOLTEOTL, die sich sowohl im sexuellen Akt, wie auch in Fäkalien manifestieren konnte, sowie MAYAUDEL, die in der MAGUEY-Agave, dem aus ihr gewonnenen alkoholischen Getränk und dem mit diesem veranstalteten rituellen Besäufnis Gestalt annahm (SELER 1906: 20; ESGA III: 304).

Verknüpfungen:

a. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass TZITZIMITL im Codex MAGLIABECHI eher weibliche Attribute trägt, im Codex TUDELA dagegen offensichtlich männlichen Geschlechts ist. Abgehackte Hände, extrahierte Herzen, Blut und Knochen sind Bestandteile der äußeren Aufmachung in beiden Darstellungen.

Was darüber hinaus den TZITZIMITL auf Folio 46 des Codex TUDELA kennzeichnet, sind seine bloßliegenden Rippen, die darunter erkennbare Thoraxöffnung, das zwischen den Rippen aufliegende, von einem Stift durchbohrte Herz, die nur aus Knochen bestehenden Gliedmaßen (besonders deutlich im Codex MAGLIABECHI), sowie schließlich die Menge des aus der weit offenen, beinahe rechtwinkligen Mundöffnung austretenden Blutes, das sich über die Brust, die Rippen, den Bauch, den Hüftgürtel und den Lendenschurz bis auf den Boden ergießt. So weit die Verknüpfung des Textes (CodMaglia 75v) und der Bilder (CodMaglia 76r und CodTud 46r) in den genannten Handschriften. (Tafel 30b)

b. Die räumlich und thematisch übergreifende <Verknüpfung> dieser Bilder und Texte führt in die Räume des Landesmuseums Württemberg in Stuttgart, wo eine kleine, nur 22,8 cm hohe Figur aus grünem Stein (Jaspis oder Nephrit) aufbewahrt wird, die Eduard SELER bereits Anfang des vergangenen Jahrhunderts als Darstellung des aus dem zentralmexikanischen Pantheon bekannten Gottes XOLOTL identifiziert hat. Seler geht in seinem Aufsatz von 1904 ausführlich auf die äußerlich erkennbaren Details der Figur ein und zeichnet, insbesondere unter Abstützung auf die Zahlen und Tageszeichen des Prognoserituals, die reliefartig an mehreren Stellen in die Figur eingearbeitet sind, ein umfassendes Bild von XOLOTL als eines dem Morgensterngott TLAHUIZCALPANTEUHCTLI zwillingshaft verbundenen, teils der Unterwelt, teils dem nächtlichen Sternenhimmel zugeordneten Gottes (ESGA III: 401-409). Bei TLAHUIZCALPANTEUHCTLI handelt es sich um eine besondere Metamorphoseoption des QUETZALCOATL. Was die Figur selbst betrifft, so kommt Seler zu der zusammenfassenden Beschreibung:

Es ist eine Skelettfigur,^{*)} mit einem Schädel als Kopf, einem Skelettbrustkorbe und aus fleischlosen Knochen bestehenden Armen und Beinen (ESGA III: 393). ^{*)} Unterstreichung von mir

Nun weist diese Figur auf der Vorderseite zwei Bohrungen auf. Die obere, unmittelbar unter dem Brustbein angebracht, hat einen Durchmesser von 22 mm und ist kreisrund, die untere etwa in Nabelhöhe eingefräst, hat zunächst einen Durchmesser von 28 mm, der sich dann aber, in der Tiefe der Bohrung, auf ein Oval von 18 x 11,5 mm verengt (ESGA III: 394).

Seler schließt nun aus dem Umstand, dass sich in den mehrfach belegten <Skelett-Kampfanzügen>, die in der MATRICULA DE TRIBUTOS an zwei Stellen auch mit TZITZIMITL bezeichnet werden (MatTrib 3v, 14v), stets menschliche Herzen auf Brustbeinhöhe in das Design eingearbeitet finden, dass etwas Ähnliches auch bei der Skelettfigur, dem TZITZIMITL des Landesmuseums Württemberg, Stuttgart, der Fall gewesen sein muß und vermutet, dass in diesem Falle die obere Bohrung der Aufnahme eines <aus einer anderen Steinmasse gefertigten> Herzens gedient habe (ESGA III: 394).

In Weiterverfolgung dieser Beobachtungen und Deduktionen Selters stellt sich zunächst heraus, dass in der Tat alle neun TZITZIMITL-Kampfanzüge, die in der MATRICULA DE TRIBUTOS abgebildet sind mit einer Ausnahme (MatTrib 7r) in der Tat auf der Höhe des Brustbeines ein <Herz-Design> eingearbeitet haben (MatTrib 3r, 3v, 4r, 5r, 5v, 8v, 11r und 14v). Daraus wiederum lässt sich schließen, dass - wie das auch auf der Darstellung im Codex TUDELA, fol. 46r, erkennbar ist, der wiederum über die Paralleldarstellung im Codex MAGLIABECHI als TZITZIMITL ausgewiesen ist - ein extrahiertes menschliches Herz auf Brustbeinhöhe angeheftet, angesteckt oder sonst wie festgemacht (Tafel 30b), zur <Standardausstattung> der TZITZIMIME gehörte.

Ein Umstand passt jedoch nicht so ganz in diese bisher rein <austattungsmäßig> vorgenommenen Verknüpfungen. Das ist der schon angesprochene breite Blutschwall, der sich aus dem Mund des TZITZIMITL im Codex TUDELA über dessen Brust, die Rippen, den Bauch und den Lendenschurz bis auf den Boden ergießt. Diese Darstellung zeigt offenbar - wie sich das aus anderen Szenen des Codex TUDELA, z.B. auf fol. 64 und fol. 76, ableiten läßt - real fließendes, aus- über- oder eingeschüttetes, frisches, noch nicht koaguliertes oder am Koagulieren gehindertes menschliches Blut und deutet damit auf einen real vollzogenen Ritus hin. (Tafeln 30b & 31)

So besteht berechtigter Grund zu der Annahme, dass es auch im Falle der Stuttgarter XOLOTL-Figur real extrahierte menschliche Herzen waren, die im Zuge eines rituellen Aktes - und analog zu den übrigen TZITZIMITL-Vorkommen positioniert - in deren obere und/oder untere Bohrung eingesetzt wurden (Tafel 30c). Höchstwahrscheinlich wurden diese Herzen dann, ganz wie bei dem TZITZIMITL des Codex TUDELA dargestellt, mit Blut übergossen, das - eingeschüttet in die weitoffene, mit einem roten Steinplättchen ausgelegte Mundhöhle und nach Passieren des in die Figur eingefrästen internen Kanals - dann sowohl aus der oberen Bohrung, hinter dem dort eingelegten Herzen austrat, dann aber auch an der gesamten Vorderseite der Figur herabließ und dabei auch das in die untere Bohrung eingelegte Herz überströmte.

So besteht durchaus die Möglichkeit, dass diese kleine Figur eines <Skelettgottes> kultisch in der Tat <im aktiven Einsatz> gestanden hat, mindestens aber für einen solchen vorgesehen war und damit in der religionswissenschaftlichen Bedeutung des Wortes eine wirkliche <Kultfigur> ist, eine Figur, in der XOLOTL als Zwillingsbruder des auf der Rückseite der Figur abgebildeten QUETZALCOATL und einer der TZITZIMIME in

seiner Funktion als Kultempfänger einst Gestalt angenommen hat oder noch Gestalt annehmen sollte.

Die Ergebnisse im religionswissenschaftlichen Zusammenhang

Ziel der hiermit abgeschlossenen Analyse der zur Kategorie der <transkulturellen Codices> gehörenden Handschriften vom <MAGLIABECHI-Typ> war festzustellen, ob - und wenn ja - wie und wie zuverlässig die in diesen Dokumenten zusammengeführten Text- und Bildaussagen <Morpheme> altmexikanischer und - darüber hinaus - mesoamerikanischer Religion, das heißt Götter, rituelle genutzte Gegenstände und rituell gezieltes Handeln sowie deren <rituell-syntaktische> Verbindungen in Form von Ritualen und noch aufwendigeren Kulthandlungen darstellen und beschreiben.

Der investigative Aufwand, den es zur befriedigenden Beantwortung der hierzu formulierten fünf diagnostischen Fragen zu betreiben galt, war nicht unerheblich, hat sich, wie ich meine, aber gelohnt. Er war im Grunde aber auch nicht zu vermeiden; denn es sind - angesichts der Unmöglichkeit, sich heute, im Nachhinein die zum Verständnis des Inhaltes der Faltbücher erforderlichen Vorkenntnisse anzueignen und sich dabei die Modalitäten <polytheistisch konditionierter Wahrnehmung> zu Nutze zu machen - nur diese wenigen Dokumente, die mit ihren auf okzidentales Verständnis zielenden Bild- und Textinformationen ein religionswissenschaftliches, das heißt ein auf die Morphologie der Fremdreigion altmexikanischer und mesoamerikanischer Prägung angesetztes Projekt wie das vorliegende überhaupt erst realisierbar machen.

Die von RIESE im Zuge seiner formalen Dokumentenanalyse festgestellten besonderen Charakteristika des <Codex *Proto-MAGLIABECHI> waren dabei eine willkommene und höchst wertvolle Orientierungshilfe. Das betrifft insbesondere RIESE'S Erkenntnisse, was

- die Zeitstellung seiner Genese,
- die ausschließliche Behandlung geistig-religiöser Themen,
- die Anbindung an einen franziskanischen Autor und
- dessen Lokalisierung in einem der Klöster der Hauptstadt Mexiko

betrifft (RIESE 1986: 106-107). So konnte die Eignung der Codices vom MAGLIABECHI-Typ als vorrangiger Quellen für die Gewinnung von Erkenntnissen zur Religion Altmexikos und Mesoamerikas nicht nur bestätigt werden (RIESE 1986: 158), es stellten sich auf dieser Linie auch eine ganze Reihe zusätzlicher Erkenntnisse ein. Als im Zuge des <Indizienbeweises> gesicherte Erkenntnisse können gelten, dass:

- der Urheber des <Codex *Proto-MAGLIABECHI> Fray Andrés de OLMOS war,
- unter diesem Begriff konkret dessen <memoriales> zu verstehen sind,
- die in diesen enthaltenen Informationen zwischen 1533 und 1539 gewonnen wurden,
- die verschiedenen Abschriften proselytischen Zwecken dienten.

Als Ergebnis unmittelbarer, morphologisch angesetzter Komparatistik hat sich die ebenfalls als gesichert anzusehende Erkenntnis ergeben, dass vor allem bei der Erstellung der beiden Ableger-Handschriften, des Codex TUDELA und des Codex MAGLIABECHI, sehr wohl noch <polytheistische Mentalität> aktiv war. Das zeigt sich in den Text- und Bildaussagen der analysierten Beispiele, die die Götter in drei Varianten kommunikativen Verhaltens darstellen, beschreiben oder implizieren:

- als Empfänger von Nahrung (CodTud 53r; CodMaglia 69v und 70r),
- als Geber (und Empfänger) von sozialer Stellung und entsprechender äußerer Aufmachung (CodMaglia 70v und 71r; CodTud 54r und 54v; TRT, Mon. 6),
- als Empfänger von kultischer Aufmerksamkeit im Rahmen altmexikanischer und mesoamerikanischer ritueller Gepflogenheiten (CodTud 46; CodMaglia 75v und 76r).

Die räumlich und zeitlich übergreifenden Verknüpfungen bei den <federgeschmückten Rundstandarten> und den <roten, am Hals verknöteten Schärpen> belegen darüber hinaus die <Ewigkeits>- oder <Vaterunser>- Qualität der mit diesen Gegenständen implizite angesprochenen Rituale.

d. Zur verschrifteten oralen Tradition

Bestimmte kolonialzeitliche Dokumente mit wichtigen Aussagen zu vorspanischen Ereignissen und Gegebenheiten lassen an spezifischen Besonderheiten in Thema, Vokabular, Syntax und Diskurs erkennen, dass sie nichts weiter sind als im spanisch-katholischen Sinne umfunktionierte und umstrukturierte Relikte oraler indigener Tradition, die erst nach der Eroberung und damit zwangsläufig unter dem Einfluss christlich-okzidentaler Kulturtradition und -domination verschriftet wurden.

Es gibt kein in lateinischer Schrift verfasstes Dokument zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas und seiner Teilgebiete, bei deren Entstehung dieser Einfluss - mehr oder weniger stark ausgeprägt - nicht wirksam gewesen wäre. Den Auswirkungen dieses Einflusses gilt es, in jedem einzelnen Quellendokument nachzuspüren, um sie ggf. auszufiltern zu können. Zu den Dokumenten, in denen die ursprünglich orale Form der in ihnen schriftlich fixierten Inhalte entweder ausdrücklich vermerkt ist oder deren Textstruktur eine solche zweifelsfrei erkennen lässt, gehören u.a.

- die sogenannte <Historia Tolteca Chichimeca> aus QUAUHTINCHAN, im Puebla - Tlaxcala - Becken gelegen (HistTolChi: F.1r, 131), sowie
- bestimmte Passagen (Apéndice VI) im zweiten Buch der HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA> des Fray Bernardino de SAHAGÚN,

die rituell vorgetragene Texte aus der kultischen Tradition der Mexica im benachbarten Zentralbecken des mexikanischen Hochlandes enthalten (HGCNE I: 255).

Ebenso gehören zu dieser Kategorie mündlich gepflegter Traditionsinhalte die unter den Bezeichnungen <Romances de los Señores de Nueva España> und <Cántares Mexicanos> bekannten <Trommeltanzlieder>, die aus dem Repertoire der nahua-sprachigen Clanführer stammen, die hier unmittelbar vor, während und teilweise auch noch bis kurz nach der Eroberung <das Sagen hatten> (Garibay in CantMex 2000 II: V-IX). Selbst im Mayaraum, für den der Gebrauch einer logosyllabischen Schrift schon für das Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. belegt ist (GRUBE 1990: 2), war die orale Verständigung bei Ankunft der Spanier die vorherrschende Form der Kommunikation. Diese manifestiert sich in ihren frühesten erhaltenen Beispielen - ebenfalls nachträglich verschriftet - in den Protokollen der Festlegung sogenannter <Landrechte>, das sind Abschreitungen von Grenzfluren, bei denen die Clans, wenngleich bereits unter spanischer Ägide, die Grenzen zwischen ihren Territorien festlegten und diese gemäß der Erinnerung <Alter Männer> aus den beiderseits grenznah gelegenen Dörfern markierten. Dokumente dieser Art, der <Landvertrag von Mani> (RIESE F. 1981), der <Deslinde de las Tierras de Yaxkukul> (Barrera Vásquez 1984) und - mit Einschränkung - der <Códice de Calkini> (OKOSHI HARADA 2009), datieren auf die Mitte des 16. Jahrhunderts.

Hinweise auf eine ursprünglich orale Form der Tradierung weist auch die Sammlung von Tanzliedern auf, die unter der Bezeichnung <Los cantares de Dzitbalche> bekannt sind. Der ausnahmslos religiöse Inhalt der hymnenartigen Gesänge dieser Handschrift weist jedoch bereits eine als solche deutlich erkennbare Überfremdung ursprünglich polytheistisch geprägter geistig-religiöser Ausdrucksformen der Maya Nord- und Nordwestyukatans durch religiöse Vorstellungen spanisch-katholischer Provenienz auf. Diese gilt es vor einer Verwertung einzelner Textaussagen zu identifizieren und auszusondern. Schriftlich fixiert wurde die Tanzliedersammlung erst zur Mitte des 18. Jahrhunderts, vermutlich im Jahre 1740 (NÁJERA CORONADO 2007: 10).

Etwa aus derselben Zeit und etwas später datieren die bekannten LIBROS DE CHILAM BALAM (MIRAM 1988-94; MIRAM und MIRAM 1988). Bei diesen handelt es sich um die schriftliche Fassung oral tradierten yukatekischen Wissensgutes unterschiedlichster Applikation, das jedoch bereits stark von Exzerpten aus der im 17. und 18. Jahrhundert in Europa favorisierten Literatur durchsetzt ist (MIRAM 1994a, 1994b: 376). In diesen Texten lassen sich die typischen Formen oraler Tradition im Diskurs des

yukatekischen Maya jedoch noch immer deutlich anhand ähnlicher philologischer Kriterien identifizieren, wie sie bei den erwähnten, in ihrer Entstehung rund zwei Jahrhunderte früher anzusetzenden Nahuatl-Texten zur Anwendung kamen (GUNSENHEIMER 2002: 276-281).

Insgesamt ist der Quellenwert der CHILAM-BALAM-Bücher für die Gewinnung von Erkenntnissen zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen der Maya Nord- und Nordwestyukatans, wie sie vor der Eroberung praktiziert und tradiert wurden, wegen ihrer starken okzidentalischen Überfremdung jedoch gering.

Als eine Quelle von besonderem Wert hat sich dagegen im Verlauf der vorliegenden Arbeit das unter dem Titel <Rabinal Achi> bekannte Tanz- und Musikdrama aus RABINAL, Distrikt von BAJA VERAPAZ, Guatemala, erwiesen. Das erst 1855 von Charles Etienne BRASSEUR DE BOURBOURG in diesem Ort als bis dahin mündlich tradiertes Text angetroffene <Drama>, das er sodann selbst verschriftete und mit einer Übersetzung ins Französische versah, enthält eine Fülle kultisch bedeutsamer Termini aus vorspanischer Zeit im QUICHÉ-Dialekt von RABINAL, wie sie sonst in keinem anderen lateinschriftlich abgefassten Text aus dem Maya-Raum anzutreffen sind. Alain BRETON hat dieses religionswissenschaftlich eminent wichtige Quellenwerk neu herausgegeben und mit einer Fülle sorgfältig recherchierter textkritischer und inhaltsbezogener Kommentare versehen (BRETON 1994, 2007).

e. Zu den vorspanischen Bilderhandschriften

Unter Abstützung auf Quellen des <transkulturellen> Typs - wenngleich begrenzt auf die zu seiner Zeit bekannten und ihm zugänglichen Handschriften - ist Eduard SELER bereits zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts die Identifizierung nahezu aller Götter gelungen, die in den beiden Hochbecken Zentralmexikos, dem ehemaligen Seebecken von MEXICO-TENOCHTITLAN und dem Becken von CHOLULA (PUEBLA-TLAXCALA), einst verehrt wurden und die Faltbuchseiten der vorspanischen Bilderhandschriften kultischen Inhaltes füllen (NICHOLSON in Prim Mem: 93).

Von diesen sind die Codices der sogenannten <Borgia-Gruppe> für die vorliegende Arbeit deswegen von besonderer Bedeutung, weil sie <geistig-religiöse> Themen mit großer Genauigkeit im Detail darstellen, die offenbar so oder mit geringfügigen Abweichungen im Götterkult unmittelbar vor Ankunft der Spanier rituell operationalisiert wurden. Die hier abgebildeten Riten und Rituale sind an die Adresse der Götter des dem altmexikanischen benachbarten und eng verwandten cholultekischen Pantheons gerichtet und bieten so ein unverfälschtes Bild von den kultischen Praktiken, die in der zur Zeit unmittelbar vor und während der Conquista tonangebenden Kultmetropole Mesoamerikas, TOLLAN CHOLLOLAN (Cholula), den Dienst an den Göttern geprägt haben.

Die strikte Naturimmanenz der Götter Mesoamerikas hat hierbei jedoch zur Folge, dass die in den cholultekischen Handschriften der <Codex-Borgia-Gruppe> dargestellten Götter und Göttinnen in den besonderen naturräumlichen Gegebenheiten CHOLULA'S und des umgebenden PUEBLA-TLAXCALA-Beckens Gestalt und Form angenommen hatten, ein Umstand, der dazu geführt hat, dass sich ihre Handlungsprofile von denen der Götter des benachbarten MEXIKO-Beckens und anderer Regionen Mesoamerikas zum Teil nur in Nuancen, zum Teil jedoch auch auf signifikante Weise unterscheiden.

So lassen sich die aus den <Borgia-Handschriften> gewonnenen Erkenntnisse zu den Göttern CHOLULA'S und den ihnen zugeordneten Riten und Ritualen nicht ohne weiteres auf den Kult in anderen Regionen Mesoamerikas übertragen. Wo andererseits unverkennbar die Götter und Riten der <Borgia-Codices> dokumentiert sind, wie das auf den Seiten 24 und 46-50 der Dresdner Mayahandschrift und in den Inschriften und Reliefdarstellungen der AZ von YAXCHILAN und SEIBAL der Fall ist, bedeutet das, dass an den Orten, bzw. in den Regionen, denen die betreffenden Dokumente und Monumente zuzuordnen sind, mindestens Teile des dortigen Götterkultes nach Vorstellungen und Traditionen inszeniert wurden, die entweder ihren Ursprung in CHOLULA hatten oder von den genannten und anderen Orten des Mayaraumes nach CHOLULA transferiert wurden.

Seler hat die wichtigsten Handschriften dieser Kategorie von Quellendokumenten vorspanischen Ursprungs mit ausführlichen Erläuterungen und Kommentaren bedacht, auf die ich mich, was die Identifizierung der Götter, ihrer Handlungsprofile, der ihnen zugeordneten Riten und Rituale und der in diesen zum Einsatz kommenden <instrumenta sacra> betrifft, weitgehend - wenngleich nicht gänzlich unkritisch - abgestützt habe. Karl Anton NOWOTNY hat diese <mexikanistische Grundlagenforschung> Eduard SELERS wie folgt beschrieben und bewertet:

Die Kommentare Selters zerfallen in zwei Teile: die Erläuterung der Bilder und die Deutung des Inhaltes der Bilderhandschriften. Der erste Teil, Selters Erläuterung der Bilder, ist von höchster Vollkommenheit. Diese Erläuterungen gehören zum eisernen Bestand der Mexikanistik. Sie stellen ein Fundament dar, dessen Wirkung auf die Weiterentwicklung der Wissenschaft gar nicht überschätzt werden kann. Eine weitere Festigung des von Seler mit solcher Meisterschaft gebahnten Weges hat bisher niemanden verlockt (NOWOTNY 1961a: 198).

Diese Feststellungen NOWOTNYS aus dem Jahre 1961 haben bis heute nichts von ihrem Aussagewert und ihrer Aktualität verloren. Das von ihm beklagte Defizit der unterlassenen Fortsetzung der SELER'schen Studien - vor allem der zum kultischen Inhalt der <Borgia-Codices> - wird mit der vorliegenden Arbeit wenigstens partiell dadurch behoben, dass es jetzt immerhin eine empirisch fundierte, handfeste und praktisch einsetzbare Vorstellung von dem polytheistisch gefügten mesoamerikanischen Pantheon gibt, in dem persönlich handelnde, realitätsimmanente Götter und Göttinnen mit ihren Handlungsprofilen auch für epistemologische Zwecke <Gestalt anzunehmen> vermögen.

Dennoch wird es selbst mit einem kognitiven Einstieg über die in den <transkulturellen Codices> identifizierbaren Morpheme und Morphemverbindungen letztlich unmöglich sein, die in <amerindisch-polytheistisch> geprägter Mentalität kreierten Vorstellungen von den Göttinnen und Göttern, sowie die auf <materiell-theologischer> Grundlage konzipierten, ihnen zugedachten Kulthandlungen, wie sie in den Faltbüchern mit Bildern und Zeichen / Schriftzeichen angesprochen werden, im Detail zu identifizieren und ihren einst kommunikativ wirksamen Inhalt in vollem Umfang zu begreifen.

Da der CALMECAC, der eigentliche QUETZALCOATL-Tempel von MEXICO-TENOCHTITLAN, und entsprechende Einrichtungen an anderen Orten, bereits unmittelbar nach der Eroberung zerstört und ihre ehemaligen kultischen, erzieherischen und ausbilderischen Funktionen nahezu übergangslos auf kirchliche Einrichtungen übergangen, besteht auch keine Aussicht, irgendwo oder irgendwie an ein Wissen heranzukommen, mit dem sich an dieser Lage etwas ändern ließe.

Bedeutsam ist nach meiner Auffassung jedoch, dass mit dem Ergebnis der hier vorgelegten Untersuchung ein methodisch fundierter, d.h. religions- und kulturwissenschaftlich erarbeiteter Bezugsrahmen vorgelegt wird, in den zunächst die vorhandenen Erkenntnisse SELERS von ihrer übergreifenden Bedeutung für Mesoamerika und ihrer Funktion im Rahmen der <unidad religiosa mesoamericana> her richtig eingeordnet, epistemisch fachgerecht verarbeitet und schließlich metasprachlich korrekt zum Ausdruck gebracht werden können. Den Erkenntnisumfang SELERS gilt es dabei fortlaufend kritisch zu überprüfen und im Detail zu verifizieren, ihn ggf. anhand neu gewonnener Erkenntnisse zu aktualisieren und damit sein kognitives Instrumentarium stets neu zu sortieren, es - wo immer möglich - zu erweitern und zu verfeinern.

f. Zu den lateinschriftlich verfassten Quellenwerken

Unter den lateinschriftlich verfassten Werken der kompromisslos proselytisch und/oder kolonialistisch motivierten geistlichen und weltlichen Berichterstatter stehen an erster Stelle die COLLOQUIOS Y DOCTRINA CHRISTIANA... Fray Bernardino de SAHAGÚN'S, sowie die PERSUASIO AD BELLUM MODO ANTIGUO aus der Feder eines anonymen Autors, ein um die Mitte des 16. Jahrhunderts entstandenes Dokument, das von Eike HINZ 1977 in der mexikanischen Nationalbibliothek entdeckt wurde. Es folgen die zwanzig altmexikanischen Kultlieder, die <cantares que dezi a h rrar de los dioses en los templos y fuera dellos>, die SAHAGÚN überliefert und SELER übersetzt hat, sowie schließlich die <Romances de los Señores de la Nueva España> des Ioan BAPTISTA DE POMAR und die vom Inhalt her gleich gelagerten <Cantares Mexicanos>, zwei Sammlungen von Gesängen, die zum Repertoire der TLATOQUE des sogenannten aztekischen Dreibundes gehörten und die traditionell von Musik, das heißt von Pauke, Tamburin und Rassel begleitet wurden. In diese Kategorie getanzter und gesungener Episoden, die dem <kulturellen Gedächtnis> (ASSMANN 2007a und 2007b) des jeweiligen Volkes oder

Stammes Bedeutsames aus den Ereignissen der Vergangenheit dauerhaft einverleibten, es dann aber auch immer wieder neu und authentisch aufleben ließen, gehört auch der schon angesprochene RABINAL ACHI aus dem Hochland von Guatemala.

Wichtige Aussagen zu den Göttern enthalten darüber hinaus die Berichte LAS CASAS', SAHAGÚN'S, MENDIETA'S, TORQUEMADA'S, LÓPEZ MEDEL'S, LANDA'S und LÓPEZ DE COGOLLUDO'S, sowie der RABINAL ACHI, vermehrt um einige kultisch bedeutsame Passagen aus dem POPOL VUH.

Für die Auswertung im anschließenden Analysekomplex zum religiösen Kult Mesoamerikas, in Abschnitt F., kommt zusätzlich der Abhandlung des Fray Diego DURAN zu den Riten, Ritualen und Götterfesten, sowie seinen Erläuterungen zum sogenannten <Kalender> Altmexikos eine besondere Bedeutung zu. Duran kam irgendwann zwischen 1542 und 1544 nach Mexico, als im kulturellen Gedächtnis der Indianer offenbar noch viele Elemente der vorspanischen Kultpraxis lebendig waren, zum Teil möglicherweise auch noch mehr oder weniger versteckt praktiziert wurden. Er wuchs bei seinen Eltern in TEXCOCO auf, dessen <Ritos y Ceremonias> er, so wie sie einst in den <Fiestas de los Dioses> und deren <Celebración> das kultische Geschehen in der Stadt bestimmt hatten, in seinen Werken beschreibt (GARIBAY in DURAN I: XI-XV)

g. Die Texte und Bilder des Mayaraumes

Schließlich sind für den hier verfolgten Forschungsansatz zu den Göttern und Göttinnen Altmexikos und Mesoamerikas samt den an ihre Adresse gerichteten Kulthandlungen die Mayainschriften als Quellengattung von Bedeutung. Diese Bewertung gründet sich auf den Umstand, dass zum einen die Götter, so wie man sie im Mayaraum einst gesehen, bezeichnet und dargestellt hat, in den drei erhaltenen, reich bebilderten hieroglyphischen Handschriften, sowie auf den bemalten und beschrifteten Keramiken und anderen Artefakten, die den zumeist gezielt geplünderten Gräbern von Clanführern entstammen, umfassend dokumentiert sind.

Zum anderen sind die monumentalen Bildwerke (Gebäudeinschriften, Stelen und Altäre) sowohl was ihre Texte, als auch, was die Ikonographie ihrer bildlichen Darstellungen betrifft, fast ausnahmslos rituell-kommunikativen Charakters. Auf diese Feststellung wird später noch einmal in einzelnen Aspekten zurückzukommen sein. Vorab mag der Hinweis auf die früher schon angesprochene unauftrennbare Verknüpfung von <religiös> und <säkular> motivierten Ausdrucksformen in der Kultur Mesoamerikas als argumentative Grundlage genügen. Diese für polytheistisch fundierte Kulturen kennzeichnende Verknüpfung war offensichtlich auch im Mayaraum voll ausgeprägt.

Bei der epigraphischen und philologischen Analyse von Mayainschriften ist allerdings zu berücksichtigen, dass weder der fortgeschrittene Entzifferungsstand der Hieroglyphen im Einzelnen (Montgomery 2002; Macri & Loper 2003; Macri & Veil 2009) noch die zum Teil ausgezeichnete graphische Dokumentation hieroglyphischer Texte und

ikonographischer Szenen, wie sie beispielsweise im Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions (CMHI) und in der Dokumentation der Inschriften der AZ von Palenque vorliegt, zu einer nennenswerten Bereicherung unserer Kenntnis von den meso-amerikanischen Göttern geführt hat, die hier, im Mayaraum, im Rahmen ihrer stark regional geprägten Handlungsprofile, einst am Werk gewesen sind und dementsprechend mit Kultdienst bedacht wurden.

Die Gründe hierfür sind ohne Zweifel auf den im Abschnitt A bereits näher erläuterten Umstand zurückzuführen, dass den in der Mayaforschung derzeit tätigen und tonangebenden nordamerikanischen <cultural anthropologists> aller Schattierungen die Möglichkeit des Rückgriffs auf ein dem europäischen vergleichbares kulturelles Gedächtnis (ASSMANN 2007a und 2007b) verwehrt ist. In Europa nehmen <nicht-christlich>, vor allem aber auch <nicht-sakraldemokratisch> geprägte religiöse Ausdrucksformen, die ihren Ursprung im Polytheismus der Antike haben, noch immer einen festen Platz ein, sind zum Teil noch sehr lebendig und - darüber hinaus - nachhaltig wirksam (MÜHLMANN 1996: 139-140)

C. Die Religion Mesoamerikas als empirisch gewonnene Vorstellung

In dem Aufsatz zu den methodischen Problemen, die bei wissenschaftlichen Arbeiten zu <Religion> und <Religionen> nach seiner Erfahrung regelmäßig auftreten, weist Melford E. SPIRO auf die unabdingbare Erfordernis hin, vor Inangriffnahme einer entsprechenden Untersuchung, den Untersuchungsgegenstand, also <Religion>, sei es ostensiv oder nominal, zu definieren. Ohne eine solche Definition, so SPIRO, seien wissenschaftliche Untersuchungen im Bereich des Religiösen schlechterdings nicht machbar (SPIRO 1966: 90). SPIRO schreibt:

It is obvious, then, that while a definition cannot take the place of inquiry, in the absence of definitions there can be no inquiry - for it is the definition, either ostensive or nominal, which designates the phenomenon to be investigated. (SPIRO 1966: 90). *) Unterstreichungen von mir

Peter ANTES hat in dem bereits erwähnten kurzen aber prägnanten Aufsatz aus dem Jahre 1979 mit Rückgriff auf nominale und lexikalische Definitionen belegt, dass der christlich geprägte Begriff der <Religion> mit keinem der entsprechenden Begriffe der anderen, sogenannten <großen Religionen> oder <Weltreligionen> unserer Zeit inhaltsgleich ist.

1. Die Bestimmung der eigenen Vorstellung von Religion

Ganz auf dieser Linie liegen auch die Erkenntnisse Angelo BRELICH'S. In seinen <Prolegómenos> von 1970 (2002) bedenkt er den Religionsbegriff mit der folgenden ausführlichen Exegese:

Conviene volver sobre dos observaciones que ya hemos hecho anteriormente: de un lado, que en las lenguas de otras civilizaciones distintas a las del occidente postclásico no existe término alguno para designar la religión; y, de otro, que todas las civilizaciones históricamente conocidas han tenido manifestaciones que nosotros llamamos religiosas, o, dicho más simplemente, han poseído aquello que nosotros estamos acostumbrados a denominar una religión. Todo ello significa que, incluso sin darnos cuenta, presuponemos o bien que se puede tener una religión sin poseer el concepto, o bien que nuestro concepto de «religión» *) es válido para determinados conjuntos de fenómenos, los cuales, en las civilizaciones en que aparecen, no se distinguen como «religiosos» de otras manifestaciones culturales (BRELICH 2002: 36). *) Unterstreichungen von mir

SABBATUCCI hat diese zusammengefassten Erkenntnisse BRELICH'S auf den Punkt gebracht. In einer Arbeit aus dem Jahre 1988 und dankenswerterweise am Beispiel der ersten, noch von Sylvanus G. MORLEY verfassten Ausgabe von <The Ancient Maya> exemplifiziert, kommt er zu dem Schluss, dass die Kategorie des Religiösen für die Anwendung auf eine nicht christlich-abendländisch geprägte Kultur abwegig, bestenfalls nutzlos ist (SABBATUCCI 1988: 45-46, 55).

Nach SPIRO und BRELICH und erst recht nach ANTES und SABBATUCCI sucht man jedoch in den Bibliographien einschlägiger Veröffentlichungen zu Mesoamerika und seiner <Religion> vergeblich. So bleibt denn auch in aller Regel offen, mit welchem Religionsbegriff der jeweilige Autor oder Herausgeber arbeitet und auf Grundlage welcher Religionsform er in einem als <religiös> deklarierten Kontext argumentiert. Die Regelmäßigkeit, mit der dieses aller wissenschaftlichen Denk- und Vorgehensweise zuwiderlaufende Defizit auftritt, lässt vermuten, dass es als solches entweder gar nicht erkannt oder aber bewusst in Kauf genommen wird.

a. Das epistemische Erfordernis

Wenn man jedoch als Autor den Begriff der Religion für die Anwendung auf ein nicht vom <Christlichen Abendland> geprägtes Kulturgut undefiniert lässt, ist jeder eingeladen, sich beim Lesen eine eigene Vorstellung zu bilden und diese zur Grundlage seines Textverständnisses zu machen. In aller Regel ist das dann die Vorstellung von <Religion>, mit der sich eine(r) selbst identifiziert oder von der sie/er sich selbst mindestens angemessene Kenntnisse zubilligt. Auch auf diesen Zusammenhang hat SPIRO in seinem erwähnten Aufsatz von 1966 hingewiesen. Der wissenschaftliche Wert solcher <freischwebenden> Aussagen zum Komplex des <Religiösen> geht dann zwar gegen Null, für die überwiegende Zahl der Mesoamerikanisten ist damit jedoch ein zugegebenermaßen komplexes und nicht eben einfach zu lösendes Problem <vom Tisch>.

Die <ostensive Definition>

Da die Beschäftigung mit einer fremden Kultur, insbesondere mit deren Ausdrucksformen <geistig-religiöser> Art, immer ein transkulturell angelegtes Unterfangen ist, dem das Risiko der Operationalisierung der eigenen <Weltanschauung> mit seinen durch Geschichte, Herkunft und Erziehung gewachsenen, sowie persönlich kultivierten Präferenzen und Idiosynkrasien anhaftet, ist es zur Vermeidung von Missverständnissen, Fehlinterpretationen und Irrtümern unabdingbar, vor Inangriffnahme einer solchen Definition das eigene Verständnis von <Religion> vorzustellen und Laien wie Professionalisten dazu einzuladen, dieses kritisch auf einen etwaigen <vorwissenschaftlichen Normierungshintergrund> hin <abzuklopfen> (KÖRBER 1988: 199). SPIRO hat dieses Postulat wie folgt konkretisiert:

Unless we already know, by definition, what religion is, how can we know which 'concrete reality' we are to 'consider'? Only if religion has already been defined can we perform either this initial operation or the subsequent one of disengaging those elements which are shared by all religions. In sum, any comparative study of religion requires, as an operation antecedent to inquiry, an ostensive or substantive definition*) that stipulates unambiguously those phenomenal variables which are designated by the term. (SPIRO 1966: 91).

*) Unterstreichungen von mir

Für eine solche <ostensive Definition> von Religion, wurde im vorliegenden Falle die römische <religio> herangezogen. Dafür gab es mehrere Gründe. Einmal ist sie, wie die <Religion> Mesoamerikas, polytheistisch (RÜPKE 2001: 22-24). Das für den Polytheismus insgesamt konstitutive Merkmal der Realitäts- oder Naturimmanenz seiner Götter (BRELICH 1960: 127; 2002:49) hat bei diesen in der römischen <religio> zur Ausprägung von <Handlungsprofilen> geführt, die denen der Götter Mesoamerikas teils direkt entsprechen, mindestens aber in vieler Hinsicht sehr ähnlich sind.

Die <religio Romana>

Die Parallelen in den <Handlungsprofilen> römischer und altmexikanischer Götter sind bereits den Missionaren aufgefallen, die ab 1524 in kaiserlichem und päpstlichem Auftrag nach Mexiko kamen. So hatte SAHAGÚN bei seinen Abhandlungen zu den altmexikanischen Göttern und Göttinnen stets auch das römische, zum Teil auch das griechische Pantheon vor Augen, wie das die zahlreichen Vergleiche belegen, die er im spanischen Text des ersten Buches seiner HISTORIA GENERAL anstellt, so den Vergleich zwischen

TEZCATLIPOCA	und	JUPPITER,
HUITZILOPOCHTLI	und	HERCULES,
XIUHTEUHCTLI	und	VULKAN,
CHALCHIUHTLI ICUE	und	JUNO,
TLAZOLTEOTL	und	VENUS und andere Vergleiche mehr.

Angel Maria GARIBAY hat die von SAHAGÚN gezogenen Parallelen zwischen römischen und altmexikanischen Göttern im Vorwort zum ersten Buch seiner Ausgabe der HISTORIA GENERAL übersichtlich zusammengestellt (GARIBAY in HGCNE I: 36-37).

Solche Entsprechungen in den Handlungsprofilen der Götter sind unter anderem zweifellos auf Parallelen in der realen Natur zurückzuführen, der die Götter in beiden geographischen Räumen immanent waren und in der sich ihre Metamorphosen abspielten. Zu diesen gehören:

- der mittelmeerische, aus Land- und Wassermasse bestehende Naturraum,
- das den Kulturraum prägende warme, maritime Klima,
- die hohen, zum Teil schneebedeckten Gebirge,
- die großen, permanent oder periodisch tätigen Vulkane,
- die häufigen Erdbeben, sowie schließlich
- die heftigen saisonalen Stürme (Äquinoktialstürme bzw. Hurrikane).

Ein weiteres, komparatistisch mit Gewinn auswertbares Merkmal der römischen <religio> ist die <Baukastenstruktur> ihrer Rituale, die aus einer breiten Palette kanonischer Riten nach bestimmten Grundregeln zusammengesetzt waren, bzw. zusammengesetzt werden konnten. Diese <rituelle Syntax> (RÜPKE 2007: 99-102) machte ein solchermaßen komponiertes Ritual in sich stimmig, nachvollziehbar, man kann auch sagen <sinnvoll> - vorausgesetzt natürlich, die auf diese Weise angestrebte Kommunikation mit den Göttern kam in der Tat zustande und zeitigte überdies die gewünschten Ergebnisse.

RÜPKE spricht in diesem Zusammenhang auch von <materieller Theologie>, die <objektzentriert> den stets kollektiv praktizierten religiösen Handlungen zugrunde lag (RÜPKE 2001: 107-118) und die - geleitet vom Grundsatz der <Orthopraxie> - das kultische Konstruktionsmerkmal der <religio Romana> war (RÜPKE 2001: 19, 86). Alles deutet darauf hin, dass ein vergleichbares System einst auch in Mesoamerika in Gebrauch war. Daneben weist die römische <religio> eine ähnlich intime Verknüpfung mit allen privaten und öffentlichen Handlungen auf (RÜPKE 2001: 50, 67), wie sie auch für die religiösen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas belegt ist (FlorCod, Introductory Volume: 45; LANDA 1982: 115).

Es darf auch nicht übersehen werden, dass die römische <religio>, wie andere Ausdrucksformen römischer Kultur auch, seit langem fest und dauerhaft im <kulturellen Gedächtnis> der Völker und Staaten Europas <abgelegt> ist (ASSMANN 2007b: 37-44, 200-203; MÜHLMANN 1996: 139-140; HOLZEM 2009: 22-25) und insofern für einen Abendländer, insbesondere einen West- und Südeuropäer, keine grundsätzlichen Verständnisschwierigkeiten bietet. Ganz auf dieser Linie eines natürlichen Selbstverständnisses haben die missionarischen Berichterstatter Neuspaniens - Experten auf dem Gebiet des <Geistig-Religiösen>, die sie waren - aus der unmittelbaren Anschauung der Kultbilder in Verbindung mit ihren z.T. persönlich gemachten Beobachtungen der Riten und Rituale und zusätzlich abgestützt auf Informationen von sachkundigen indianischen Gewährsleuten, die oben auszugsweise wiedergegebenen vergleichenden Betrachtungen zwischen den römischen und den altmexikanischen Göttern und Göttinnen angestellt und daraus ihre theologischen Schlüsse gezogen.

Schließlich ist die römische <religio> für die ihr hier zugeordnete Rolle als <ostensive Definition> von Religion auch deswegen in besonderem Maße geeignet, weil sie quellenmäßig gut dokumentiert ist, die Quellenwerke zudem in wissenschaftlich zuverlässigen Ausgaben vorliegen und verhältnismäßig leicht zugänglich sind (CARDAUNS 2001; RÜPKE 2001: 48-50).

b. Operationalisierung

Da der überwiegende Teil unserer Informationen zur römischen <religio> aus der Zeit der ausgehenden Republik stammt (RÜPKE 2001: 46) und bestimmte Ausdrucksformen antiker Religiosität in dieser Epoche nicht mehr oder noch nicht gepflegt wurden, fehlen

in diesen Quellen für bestimmte Kultformen, wie die <Orakelbefragung>, und für bestimmte religiöse Vorstellungen, wie die <Sakralisierung> und die <Sakralität> von Herrschern, die entsprechenden Quellenaussagen.

Hinzu kommt der Umstand, dass ein - man kann beinahe sagen - universell praktiziertes religiöses Darstellungsverfahren, nämlich die Tradierung von <Göttergeschichten> in Gestalt von Mythen und deren Reinszenierung in Form von Liturgie, ein auf Miterleben und Mitgestalten ausgelegtes rituelles Konzept, das in anderen Religionen, wie der griechischen, eine bedeutende Rolle gespielt hat, für die römische <religio> nicht belegt ist (BRELICH 1960: 130-131; GLADIGOW 2005: 136).

Es gilt hier also den Umstand zu berücksichtigen, dass Mythen in der römischen <religio> nicht von Bedeutung waren. So existiert denn auch keine Ausdrucksform römischer Religion, die man mit dem Begriff <Mythologie> bezeichnen könnte (BRELICH 1960: 130-131; RÜPKE 2001: 129-132). Was also die <Geschichten von den Göttern>, insbesondere die <Theogonie> betrifft, so sind Komparationen und Analogiebildungen zwischen der <religio Romana> und der Religion Mesoamerikas schlechterdings nicht möglich.

In Fällen derart gelagerter <Ergänzungsbedürftigkeit>, die sich als solche vor dem Hintergrund eines quantitativ und morphologisch insgesamt erheblich umfassenderen Spektrums polytheistischer Ausdrucksformen darstellt, wurden zum Zwecke der Komparation verlässliche, wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse zur griechischen (athenischen) und vereinzelt auch zur ägyptischen Religion herangezogen.

Ihre methodische Rechtfertigung bezieht diese Vorgehensweise aus der Tatsache, dass beide einen hohen Grad an ritueller Kompatibilität mit der römischen Religion aufweisen. Diese beruht zum Teil auf Genese, zum Teil auf Kontakt, im Grunde aber und nicht zuletzt auf der von BRELICH gewonnenen «Erkenntnis der gemeinsamen Struktureigentümlichkeiten, die für die besondere Religionsart, die wir Polytheismus nennen, charakteristisch sind» (BRELICH 1960: 125, 128; RÜPKE 2001: 62-64; BURKERT 1985: 238-240).

Im Gegensatz zum römischen Selbstverständnis von Kultur - jedenfalls gilt das für die Spätzeit der Republik und die Kaiserzeit - fehlt in Mesoamerika ein religionsunabhängiges, separates <Sinngefüge>, das außerhalb der öffentlich organisierten, <materiell-theologisch> gestalteten und <orthopraktisch> kanonisierten Religiosität wirksam gewesen wäre und in dem der einzelne, dazu bestimmte geschlossene Gruppen, die Volksgemeinschaft und bisweilen auch die Götter selbst einen klar definierten, ihrer gesellschaftlichen Rolle und Bedeutung angemessenen, <sinnvollen> Platz eingenommen hätten. In einem solchen mehr oder minder <privat entwickelten> Sinngefüge konnte man sich als gebildeter Römer für alles menschliche Werden und Sein, Planen und Handeln ein aussagefähiges, attraktives Denk- und Handlungsmodell nach eigenen, persönlich ausgewählten Kriterien selbst zusammenstellen.

Die Entwicklung und Pflege solcher modellhaften Vorstellungen, bei denen regelmäßig griechische Denker und Vordenker eine Schlüsselrolle spielten, war in Rom nicht Gegenstand rituell praktizierter Religiosität, sondern Thema und Anliegen philosophischer Denkbemühungen, Dispute und Schriften (RÜPKE 2001: 125-128).

Beredete Beispiele für solches philosophische Suchen nach dem Sinn menschlicher Existenz und der Sinnhaftigkeit menschlichen Handelns, das parallel, teilweise aber auch im Gegensatz zum öffentlich praktizierten, staatlich geordneten Götterkult gepflegt wurde, sind die bekannten, nach philosophischen Denkmustern gestalteten, jedoch im eigentlichen Sinne religiösen Fragen und Problemen gewidmeten Schriften M. Tullius CICERO'S <de natura deorum> (über das Wesen der Götter) und <de divinatione> (über die Wahrsagung) [denat, dediv und dedivP].

In den Quellenwerken zu Mesoamerika findet sich jedoch an keiner Stelle ein Hinweis darauf, dass es hier - worauf bereits hingewiesen wurde - ein Sinngefüge mit einer auf rein humane Sichtweisen <reduzierten Perspektive> und einem dementsprechend mit vernunftabhängiger <Logik> operierenden <Betriebssystem>, also so etwas wie eine <Philosophie> gegeben hätte, die in Konkurrenz oder gar im Widerspruch zum Götterkult gestanden und damit eine andere als die in diesem verankerte und auch nur aus diesem zu beziehende Vorstellung vom Sinn menschlicher Existenz und von der Plausibilität menschlichen Handelns als zusätzliche oder gar alternative Denk- und Verhaltensoption angeboten hätte. Von daher sind Wortschöpfungen wie die einer <Filosofía Nahuatl> (LEÓN PORTILLA 1983) selbst in metaphorisch-unverbindlicher Anwendung schlichtweg falsch.

c. Methodik

Für die umsichtige und behutsame Annäherung an die ausgeprägte Fremdartigkeit, in der sich die Religion Mesoamerikas dem okzidental vorgeprägten Kulturwissenschaftler präsentiert, hält die römische <religio> mit der umfassenden Kenntnis, die wir von ihr haben und in Anbetracht der Vertrautheit, mit der wir ihre Ausdrucksformen wahrnehmen und nutzen (MÜHLMANN 1996: 139-141), über die von SPIRO dargelegte Erfordernis der ostensiven Definition von Religion hinaus, zugleich auch die morphologischen Ressourcen bereit, derer es zur Erarbeitung der <Deutungsmuster > für das vorurteilsfreie Verständnis ihrer fremden und befremdlichen Riten und Rituale bedarf (RÜPKE 2007: 98-102).

Zur praktischen Verwendung in der vorliegenden Arbeit soll also die römische <religio> aus der Zeit unmittelbar vor Beginn des Kaiserkultes, so wie sie unter anderem in den einschlägigen Schriften von M. Tullius CICERO und M. Terrentius VARRO dokumentiert ist, die ostensive Definition für eine polytheistische Religion abgeben.

Eine solche <a priori> - Definition des Religionsbegriffes ist über die von SPIRO angesprochenen Verfahrensgründe hinaus auch deswegen unabdingbar, weil <Religion an sich> empirisch nicht nachweisbar ist (PETTAZZONI 1954a; BRELICH 2002: 32-34) und es daher aus methodischer Sicht vor der Analyse geistig-religiöser Ausdrucksformen, die von einer anderen als der euro-atlantischen Kultur geprägt wurden, zunächst der Präzisierung derjenigen Vorstellung von <Religion> bedarf, derer man sich als Wissenschaftler bei dieser Analyse als Referenz zu bedienen gedenkt (SPIRO 1966: 90).

In dieser Referenzfunktion soll die römische <religio> - vornehmlich also ihres polytheistischen Charakters wegen - im Folgenden dabei behilflich sein, mithilfe von Analogien solche Möglichkeiten zum Verständnis der geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas zu erschließen, für die die bekannten Varianten des Monotheismus: Parsismus und Jahwismus, das Christentum, sowie die kultisch bestimmten Elemente des Islam, keine geeigneten Referenzmöglichkeiten anzubieten vermögen (PETTAZZONI 1954c: 36). Insgesamt sind der <religio Romana> in der vorliegenden Abhandlung die folgenden sechs Funktionen zugeordnet:

- (1) <ostensive Definition> zur Konkretisierung der eigenen Vorstellung von Religion in dem für die vorliegende Untersuchung abgesteckten kulturwissenschaftlichen Rahmen,
- (2) <Brückenfunktion> zur vorurteilsfreien Annäherung an den Aspekt der Fremdheit in der religionswissenschaftlich bisher noch nicht untersuchten polytheistischen Religion Mesoamerikas,
- (3) Funktion als <Hort> polytheistischer Morpheme, dem geeignete Elemente zur Füllung von Lücken im Mesoamerika betreffenden Quellenmaterial analog entnommen werden können,
- (4) Funktion als <Mustersammlung> in polytheistischer Mentalität entwickelter und nach entsprechender <ritueller Syntax> verknüpfter Kulthandlungen, die als analoge Anhalte bei der Erkenntnisgewinnung zu den komplexeren Ausdrucksformen des mesoamerikanischen Götterkultes behilflich sein können,
- (5) Funktion als <Lexikon> polytheistisch geprägter Fachtermini, die zur sachgerechten Begriffsansprache bisher falsch bezeichneter, ignoriertes oder tabuisierter Morpheme und Morphemverknüpfungen der mesoamerikanischen Variante des Polytheismus analog verwendet werden können,
- (6) Funktion als <Primärreferenz> bei der Herausarbeitung der signifikanten Unterschiede zwischen dem Polytheismus Mesoamerikas und dem Monotheismus okzidentaler Prägung, die - bei Verwendung derselben geistig-religiösen Begriffe - in deren Semantik bestehen.

Mit der Aufzählung und Präzisierung dieser Funktionen werden zugleich auch die Grenzen der so angesetzten <römischen Analogien> deutlich. Diese liegen darin, dass zwischen dem Götterglauben Mesoamerikas und der Götterverehrung Roms eine ganz gleich wie geartete, sei es auf Genese oder Kontakt beruhende Verbindung bisher weder empirisch noch auf andere Art nachgewiesen werden konnte.

Das bedeutet, dass die aus Vergleichen gewonnenen Erkenntnisse ausschließlich für <kognitive Operationen> verwendbar sind. Für die unmittelbare <Verarbeitung> im Zuge der Rekonstruktion von Substanz und/oder Funktion geistig-religiöser Elemente der Kultur Mesoamerikas (Morpheme und Morphemverknüpfungen) sind sie ungeeignet und müssen daher in dieser Hinsicht <außen vor> bleiben (RUDOLPH 2001: 316-321; J. Z. SMITH 2003: 32-33, Note 15).

2. Zur Definition der <Religion Mesoamerikas>

Fehlende morphologische Substanz und methodische Desorientiertheit im Umgang mit dem Sortiment <religiös-diesseitig> definierter kultureller Ausdrucksformen, die - wie ich das im in Abschnitt A aufgezeigt habe - in allen bisherigen Ansätzen zur Erforschung von <Religion> im Rahmen der Mesoamerikanistik zu Tage treten, sind nicht zuletzt als Ausfluss der bereits vor mehr als 40 Jahren formulierten, jedoch bisher gänzlich unbeachtet gebliebenen Erkenntnis SPIRO'S zu werten, dass ohne eine vorausgegangene Definition des Begriffes wissenschaftliche Untersuchungen zu einer <Religion> oder zu <Religionen> nicht durchführbar sind.

In keiner der Publikationen, die im Analysekomplex des Abschnittes A bereits kritisch untersucht und bewertet wurden, ebenso wenig wie in irgendeiner anderen einschlägigen Veröffentlichung zu Mesoamerika oder einer seiner Teilregionen findet sich jedoch auch nur andeutungsweise ein Hinweis darauf, um was es sich bei der jeweils abgehandelten <Religion> - sei es die sogenannte <Religion der Maya>, die <Religion der Azteken> oder die vermeintliche <Religion> irgendeiner anderen Bevölkerungsgruppe Mesoamerikas - im Sinne des betreffenden Autors handelt. Nach der Definition zu einer dieser <Religionen> sucht der aufmerksame, lernbegierige, wissenschaftlich motivierte Leser vergeblich.

Um die noch folgenden eigenen Denkbemühungen zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur vor einem epistemischen Mangel wie dem hier aufgezeigten zu bewahren, gleichzeitig aber auch, um das beschriebene globale Defizit im Rahmen des Möglichen zu beheben, gilt es daher vorab, die von SPIRO aufgezeigte Grundvoraussetzung der Definition von <Religion> als des hier ins Auge gefassten wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstandes zu erfüllen. Die Forderung die dabei im religionswissenschaftlichen Sinne an das Definiens gestellt werden muss, ist die der ausschließlich kulturspezifischen Herkunft, bzw. Ableitung seiner konstitutiven Elemente. Der Aufwand, den es dabei zur Erstellung einer <empirischen Tatsachengrundlage> in Form von - bisher nicht geleisteter - Quellenforschung, zu bewältigen gilt (MENSCHING 1948: 9), ist allerdings erheblich.¹⁾

a. Anforderungen an die Definition

Wie immer man von der Warte westlicher Wissenschaftlichkeit den Religionsbegriff für eine Anwendung auf die Kultur Mesoamerikas letztlich definieren mag, das Definiens einer solchen Definition muss in jedem Falle zwei Forderungen gerecht werden. Einmal muss es die kulturspezifischen, autochthonen Vorstellungen und Begriffe, die im Definiendum insgesamt implizite enthalten sind, in gültiger Form beschreiben. Es muss zum Ausdruck kommen, was <Religion> als Ausdrucksform mesoamerikanischer Kultur gewesen ist und welche Aufgaben ihr hier als kulturell geprägtem und zugleich kulturell prägendem Faktor zugefallen sind.

Sodann muss eine solche Definition aber auch gültige Methoden zur Operationalisierung von <Denkbemühungen> wissenschaftlicher Art anbieten, und zwar solchen, die kognitiv <Gewinn abwerfen> und zu empirisch gesicherten Erkenntnissen führen. Es muss möglich sein, mit einer solchen Definition das einschlägige Datenmaterial in gültiger Form - das heißt, ohne Unterschlagungen zu begehen oder Widersprüche zu erzeugen - wissenschaftlich zu erschließen, damit es sich bei all seiner inhärenten Fremdheit in einem epistemischen Ambiente okzidentalen Zuschnitts in <Andersheit> überführen und so dem <Fremdverstehen> zugänglich und begreiflich machen lässt (NAKAMURA 2000: 81, 236-237).

Da die beiden Definitionserfordernisse in Anbetracht der bisweilen in der Tat höchst eigenartigen und eher befremdlichen religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas schwerlich <unter einen Hut> zu bringen sind, wird es zweckmäßig sein, hier mit wenigstens zwei Definitionen zu arbeiten, die es - jede für sich - als <Output> einer getrennten Argumentationskette zu erarbeiten gilt.

b. Beabsichtigte Vorgehensweise

Der erste diesbezügliche Ansatz gilt der Erarbeitung und Formulierung einer <substantiellen Definition>. In der entsprechenden Ableitung dient eine bereits vorgegebene Definition mit nicht-kulturspezifisch gefasstem Definiens, die eigentlich für eine anthropologische, das heißt eine kulturell übergreifende, generalisierende Anwendung gedacht war, in der jedoch das Postulat <übermenschlicher Wesen> die Schlüsselrolle spielt, als Ablaufpunkt (SPIRO 1966: 96).

In einem zweiten Schritt wird der Inhalt dieses unspezifischen Definiens durch den eines spezifischen ergänzt, dessen wichtigstes Merkmal es ist, in einer polytheistisch geprägten Kultur entwickelt worden zu sein (CICERO, denat: II, 8). Dem folgt die abschließende Präzisierung und Endfassung des Definiens unter Verwendung der maßgeblichen zur polytheistischen <Religion> Altmexikos verfügbaren Quelleninformationen. Diese werden im Detail kritisch analysiert und unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgewertet.

Sie sind der vom Inhalt her frühesten und zugleich informatorisch höchstrangigen Quelle entnommen, die es zur altmexikanischen <Religion> gibt, den in Spanisch und Nahuatl abgefassten, sogenannten COLLOQUIOS (Wechselreden) zwischen Funktionsträgern christlicher und altmexikanischer Religion, die Bernardino de SAHAGÚN aus den Notizen eines der ersten Missionare, die bereits 1524 nach MEXICO-TENOCHTITLAN gekommen waren, im Jahre 1564, also vierzig Jahre nach diesem ersten <transkulturellen Kontaktgespräch>, auf dem Höhepunkt seiner Kenntnis von Sprache und Kultur Altmexikos, zusammengestellt, geordnet, in Reinschrift gebracht und redigiert hat. Der transkribierte spanische und aztekische Text, sowie ein gut lesbares Faksimile des Originals liegen der Forschung in brauchbaren Veröffentlichungen vor (COLLOQUIOS und COLOQUIOS-F).

Gegen Ende dieses Analysekomplexes wird sodann die auf Grundlage der COLLOQUIOS - wo erforderlich, im Detail korrigiert oder ergänzt durch die Aussagen anderer einschlägiger Quellen zur vorspanischen Religion - und strikt im Rahmen des vorspanischen Kulturgutes erarbeitete substantielle Definition der <Religion> Altmexikos mit dem von Alfonso CASO, Paul KIRCHHOFF und Henry B. NICHOLSON (1968/1971) auf empirisch ähnliche Weise gewonnenen Konzept der <unidad religiosa mesoamericana> verknüpft und als Ergebnis eine konkret ausformulierte Vorstellung von der <religión mesoamericana> als des Gesamtkomplexes der geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas - soweit sie im erhaltenen Quellenmaterial heute noch als solche erkennbar sind - als Ergebnis vorgelegt.

c. Melford E. SPIRO'S anthropologische Definition

Nach einer ausführlichen Darlegung und Diskussion der Probleme, die mit der Definition des Religionsbegriffes für die Zwecke der Kulturanthropologie verbunden sind, hat SPIRO im Jahre 1966 eine Formulierung vorgelegt, die - wie bereits angesprochen und angekündigt - den ersten Ansatz für eine empirisch fundierte Definition der <Religion> Mesoamerikas abgeben soll. Die in diese Definition eingebrachten Axiome (englisch: assumptions) werden dabei ohne Einschränkung übernommen, weil sie im Kern mit den grundlegenden Positionen und Erkenntnissen der modernen europäischen Kultur- und Religionswissenschaft übereinstimmen. SPIRO schreibt (1966: 96):

On the assumption that religion is a cultural institution, and on the further assumption that all institutions - though not all of their features - are instrumental means for the satisfaction of needs, I shall define 'religion' as 'an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings'. *) Unterstreichungen von mir

Übersetzung: Unter der Annahme dass Religion eine kulturelle Einrichtung ist und unter der weiteren Annahme, dass alle (kulturellen) Einrichtungen - wenngleich nicht in allen ihren Komponenten - Mechanismen sind, die der Befriedigung von Bedürfnissen dienen, möchte ich „Religion“ als eine Institution definieren, die in der kulturgeprägten Interaktion mit kulturabhängig postulierten übermenschlichen Wesen besteht. *) Übersetzung von mir

SPIRO erläutert im Folgenden die drei Schlüsselbegriffe <kulturelle Einrichtung / Institution>, <Interaktion> und <übermenschliche Wesen>, aus denen sich sein Definiens konstituiert. Zusammenfassend kommt er zu dem Schluss, dass das einzige, was <Religion> im Sinne seiner Definition von anderen kulturellen Institutionen (Ausdrucksformen) unterscheidet, ihr Rückbezug auf <übermenschliche Wesen> ist (SPIRO 1966: 98).²⁾ Diese besetzen damit die Schlüsselposition in seiner Definition, und es ist dieser Umstand, der SPIRO'S Definition als Ablaufpunkt für die hier beabsichtigte Vorgehensweise in besonderer Weise geeignet macht.

d. M. Tullius CICERO'S polytheistische Definition³⁾

Denselben Rückbezug auf die übermenschlichen Wesen setzt auch M. Tullius CICERO als das tragende Element seines Definiens ein, wenn er im zweiten seiner bekannten <Drei Bücher vom Wesen der Götter> (de natura deorum libri III) die römische <religio> definiert. CICERO schreibt:

Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultus deorum,^{*)} multo superiores (de natura deorum II, 8).⁴⁾

Übersetzung: Und wenn wir unsere heimischen Verhältnisse [einmal] mit denen fremder Völker vergleichen wollen, so erscheinen wir in vielerlei Hinsicht [allenfalls] ebenbürtig oder sogar unterlegen, auf dem Gebiete der Religion, das ist der Dienst an den Göttern,^{*)} [jedoch] um ein Vielfaches überlegen.⁵⁾ ^{*)} Übersetzung und Unterstreichungen von mir

Religion im römischen Sinne ist also <Dienst an den Göttern>, mit anderen Worten der ihnen zugedachte Kult und sonst nichts anderes. RÜPKE stellt hierzu ergänzend fest, dass römische Religion im Normalfall rituelles Handeln ist, Handeln, das in Gruppen stattfindet und eng mit dem Alltagsleben und dem politischen Geschehen verflochten ist. Insofern hat <Religion> nach RÜPKE unter den Bedingungen der Antike eigentlich auch gar keine eigene Geschichte, sondern ist ein <Epiphänomen> von Sozial-, Wirtschafts- und Politikgeschichte (RÜPKE 2001: 19, 50).

Wenn es überhaupt sinnvoll ist, von <Religion> in der römischen Antike zu sprechen, so resümiert RÜPKE, muss von den Göttern die Rede sein. Ihrethalben besteht der ganze <religiöse Apparat>^{*)} (RÜPKE 2001: 67). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Von der immensen Zahl römischer Götter und Göttinnen, die allein in Italien verehrt wurden, kennen wir dank der sorgfältigen Auflistung und onomastischen Analysen RADKES einmal die Namen (RADKE 1979), dann aber auch, dank der textwissen-

schaftlichen Rekonstruktionen, die CARDAUNS zu VARRO'S <Antiquitates Rerum Divinarum (RD)> vorgelegt hat, zum Teil auch deren <Handlungsprofile>. ⁶⁾

Mit ihren solcherart dokumentierten theistischen Merkmalen weist die römische <religio> die gleichen grundlegenden Charakteristika auf, wie sie auch spanische Beobachter für die <Religion> Mesoamerikas, insbesondere ihre in Altmexiko praktizierte Variante, festgestellt haben. Wie diese ist sie untrennbar mit dem privaten und öffentlichen Geschehen verflochten, stellt insgesamt so etwas wie das Raum und Zeit übergreifende <Antriebsaggregat> der Gesamtkultur dar.

Ihr kennzeichnendes Element war - hier wie dort - der <cultus deorum>, der unablässige, aktive und aufmerksame Dienst an einer großen Zahl von Göttern und Göttinnen, deren Wesen durch die in ihren <Handlungsprofilen> zusammengefassten, zum Teil höchst differenzierten Funktionen bestimmt wurde. RÜPKE schreibt dazu in einem Absatz seiner Einleitung, der sich beinahe wie eine Exegese zu der eingangs zitierten Stelle aus CICERO'S <de natura deorum> liest:

Religion war insbesondere präsent im politischen Bereich. Der Senat tagte immer in einem sakral definierten Raum, einem templum. Senatssitzungen wurden durch die Weihrauchopfer der eintretenden Senatoren und ein kleines Weinopfer (unter Heranziehung eines Flötenspielers) eröffnet. // Die hohen Magistrate in Rom, die Verwaltungsspitzen in den Provinzen, die Feldherrn im Krieg führten ständig Opfer durch. Jede größere Aktivität wurde durch Opfer sowie Anfragen an die Götter (Auspizien in Form der Vogelschau) eingeleitet und im Folgenden abgesichert. Vor wichtigeren Angelegenheiten, Auszug in einen Krieg, Beginn einer Schlacht, wurde selbstverständlich geopfert und der Wille der Götter erfragt. Götter wurden auf Reisen mitgeführt, unter Umständen hatte ein antiker Mensch eine kleine Statue seines Lieblingsgottes oder seiner Lieblingsgöttin dabei, die dann unterwegs verehrt werden konnte. (RÜPKE 2001: 13)

*) Unterstreichungen von mir

Als ebenso allgegenwärtig und an allem beteiligt wie in Rom werden in den einschlägigen Quellen auch die Götter und Göttinnen Mesoamerikas dargestellt. In den Berichten der ersten Missionare, die kurz nach der endgültigen Eroberung von MEXICO-TENOCHTITLAN die Stadt betraten, die vielfach noch gut erhaltenen, wenngleich schon nicht mehr <in Betrieb> befindlichen Kultanlagen zu Gesicht bekamen, jedoch umfassende und detaillierte Erkundigungen zu ihnen einzogen, werden insbesondere die Vielzahl und die Vielfalt der altmexikanischen Götter und Göttinnen herausgestellt.

e. Bernardino de SAHAGÚN'S <franziskanische> Definition

Nachdem die begriffliche Bandbreite einer <kulturgeprägten Interaktion mit kulturabhängig postulierten übermenschlichen Wesen> in der Definition SPIRO'S zum <Dienst an den Göttern> in der Definition CICERO'S komprimiert wurde, steht nunmehr - in Verfolgung religionswissenschaftlicher Methodologie - der Schritt an, auf der

Grundlage des einschlägigen Quellenmaterials die für Mesoamerika typischen Elemente zu identifizieren und sie in die Definition dessen einzubringen, was <Religion> in diesem Raum war, bzw. bewirkt hat. Dabei wird es - auf der Linie SPIRO'S und RÜPKES - vor allem auf eine klare Vorstellung vom Wesen und von der Funktion der Götter und Göttinnen ankommen.

In Anbetracht des bereits in den methodischen Vorbemerkungen zitierten, empirisch nicht zu widerlegenden Theorems NICHOLSON'S, dass «das System von Kultpraktiken, wie es zur Kontaktzeit in Zentralmexiko gehandhabt wurde, als <Prüfstein> (touchstone) für die Authentizität aller Aussagen zu den geistig-religiösen Aspekten mesoamerikanischer Kultur anzusehen ist» (NICHOLSON 1971a: 223), erschien es mir das Zweckmäßigste zu sein, eine authentische und zugleich methodisch handhabbare Vorstellung von den Göttern und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons und dem ihnen zugeordneten <pantheonischen Kult> genau hier, in diesem Raum, und auf der Grundlage des aus ihm stammenden Quellenmaterials zu erarbeiten.

Diese Vorstellung soll sodann in dem erwähnten Sinne NICHOLSON'S als <Vergleichsmaßstab> oder <Normalfall> bei der Erkenntnisgewinnung zu den <geistig-religiösen> Ausdrucksformen dienen, wie sie in anderen Regionen Mesoamerikas anzutreffen oder zu vermuten sind. Ein alternatives, mesoamerikaweit angesetztes <Sammeln-Sichten-Ordnen>-Verfahren scheidet wegen der für weite Gebiete charakteristischen defizitären, zum Teil sterilen Quellenlage ohnehin aus (NICHOLSON 1975: 489-490).

Ich bin freilich nicht der Erste, der sich in der Forschung zur Kultur Mesoamerikas aus den genannten Gründen, das heißt, mehr oder weniger gezwungener Maßen, einer solchen Vorgehensweise bedient. Bereits 1986 hat Berthold RIESE was sein Forschungsthema <Ethnographische Dokumente aus Neuspanien im Umfeld der Codex MAGLIABECHI - Gruppe> betraf, zu einer ganz ähnlichen <investigativen Taktik> gefunden. RIESE beschreibt sein Vorgehen wie folgt:

Es gibt Regionen und Sprachgruppen Mesoamerikas, von denen überhaupt keine Dokumente bekannt sind, und emische Klassifizierungen sind zum Beispiel nur aus dem aztekischen Kulturkreis in aztekischer Sprache überliefert. Diese Unausgewogenheit der Quellenlage kann durch nichts kompensiert werden.^{*)} Meine Klassifizierung wird sich deshalb und wegen meiner persönlichen Forschungsschwerpunkte an den Azteken orientieren und punktuell durch mixtekische und Maya-Fälle bereichert und modifiziert werden (RIESE 1986: 79).

^{*)} Unterstreichungen von mir

3. SAGAGÚN'S COLLOQUIOS in genetischer und formaler Analyse

Das Quellendokument, das sich in Realisierung dieser <kognitiven Strategie> vor allen anderen anbietet, wurde oben - was seine überragende Bedeutung für die

Erkenntnisgewinnung zum mesoamerikanischen Polytheismus betrifft - schon kurz angesprochen. Sein voller Titel lautet:

Colloquios y doctrina christian[a] con que los doze frayles de san francisco enbiados por el papa Adriano sexto y por el Emperador Carlo quinto: convertieron a los indios de la Nueva España. en lengua Mexicana y Española *) (COLLOQUIOS-F: 37). *) Unterstreichungen von mir

Grundlage des zweisprachig, in Spanisch und Nahuatl auf uns gekommenen Textes sind Notizen und Manuskripte (papeles y memorias) von der Hand eines oder mehrerer der erwähnten ersten zwölf Franziskaner (los doze primeros) die in kaiserlichem und päpstlichem Auftrag im Jahre 1524 nach Mexiko gekommen waren, um die hier ansässigen Indianer zum katholischen Glauben zu bekehren.

Den <Startschuss> zu diesem Unternehmen gab nach Darstellung SAHAGÚN'S Hernán CORTÉS in seiner Funktion als <Gobernador> persönlich. Er war es ja auch, der um die Entsendung der franziskanischen Missionare nachgesucht hatte (DÍAZ DEL CASTILLO 1982: 500). Der entsprechende Text im Prolog zu den COLLOQUIOS sagt dazu folgendes:

La cabeça deste principio fué que el Illustríssimo Gouernador hizo juntar los principales desta ciudad de México y muchas de las ciudades comarcanas. Desde estuuieron juntos el mismo señor Don Hernando CORTÉS delante de los doze religiosos (por lengua de su intérprete) los hizo un largo razonamiento en que los dió a entender que personas eran aquellas y de quien avían sido enviadas y a qué, y el respecto y obediencia que los avian de tener. // De allí adelante aquellos varones apostólicos començaron a juntar todos los días a todos los principales y habláronlos muy por estenso (por medio de intérpretes) de la causa de su venida y de las cosas de nuestra sancta fe cathólica, según en el presente volumen se contiene *) (COLLOQUIOS: Seite 51)

*) Unterstreichungen von mir

Die von diesen ausgedehnten Gesprächen (habláronlos muy por estenso) überlieferten Aufzeichnungen, die SAHAGÚN von einem oder mehreren der genannten Glaubensapostel (varones apostólicos) überlassen worden waren, müssen - nach dem uns vorliegenden Text der COLLOQUIOS zu urteilen - ebenfalls recht ausführlich gewesen sein.

a. Zur Textvorlage der COLLOQUIOS und ihrer Bearbeitung

SAHAGÚN stellt gleich zu Beginn seiner Hinweise an den verständigen Leser (al prudente lector) fest, dass dieses Material von ihm in Ermangelung einer passenden Gelegenheit bis dato in der Form von Manuskripten und Notizen belassen worden war ([h]a estado en papeles y memorias). Ausgehend von diesem Material als Vorlage fertigte er dann 1564 zunächst einen zusammenhängenden spanischen Text und übersetzte diesen ins Lateinische.

Die Textteile, die - wie die weiteren Recherchen das noch belegen werden - in Nahuatl abgefasst gewesen sein müssen, übergab er einigen der indigenen Sprachmittler, die er selbst und andere Mitglieder des franziskanischen Missionskontingentes schon früh als <Schüler> (estudiantes, latinos) und <Studenten> (gramáticos) im Franziskanerkolleg von TLATELOLCO (gegründet 1536) unterrichtet und erzogen hatten und die sie anschließend für die sprachlich zuverlässige Übersetzung lateinischer und spanischer Kirchentexte ins Nahuatl ausgebildet und in dieser Fertigkeit nahezu perfektioniert hatten, zur Überarbeitung.

In der Zeit nach ihrer Ausbildung, bestand die Aufgabe dieser indigenen Sprachmittler - das muss zum Verständnis der Zusammenhänge an dieser Stelle herausgestellt werden - primär und vorrangig darin, von den standardisierten kirchlichen Gebrauchstexten wie Predigthilfen, Glaubenslehren, Beichtspiegeln, Heiligen-Viten etc., doktrinkonforme, theologisch zuverlässige Versionen zunächst im <Mexikanischen>, d.h. im Nahuatl, dann aber auch in anderen Indianersprachen des zentralmexikanischen Hochlandes zu erstellen bzw. den Missionaren bei dieser Arbeit zur Hand zu gehen.

Im Vorwort zu seinem gleichfalls auf diese Weise entstandenen Predigthandbuch (sermonario) von 1606 benennt Fray IOAN BAPTISTA nicht weniger als acht dieser Sprachmittler, die ihm persönlich zugearbeitet hatten, namentlich und beschreibt ihre jeweilige Spezialisierung in dem auf diese Weise entstandenen <Kirchen-Nahuatl> ausführlich und im Detail (IOAN BAPTISTA 1606 in GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 474-478).⁷⁾

Vier von SAHAGÚN persönlich ausgesuchte, von ihm auch namentlich genannte Repräsentanten dieser grammatisch und stilistisch höchst versierten, trilingüen Sprachmittler stellten von der ihnen vorgelegten Nahuatl-Version der eigentlichen <Zwiegespräche> des Gesamttextes der COLLOQUIOS, die es nach SAHAGÚN'S Dafürhalten offenbar mit dem neu entwickelten <Kirchen-Nahuatl> begrifflich und stilistisch in Übereinstimmung zu bringen galt, (convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada) eine nach den entsprechenden Kriterien umgeschriebene Version im <Kirchen-Nahuatl> her. Mit dieser neu geschaffenen Form des Nahuatl verstanden die indigenen Sprachmittler nach dem Urteil Fray IOAN BAPTISTA'S elegant und präzise umzugehen (IOAN BAPTISTA 1606 in GARCÍA ICAZBALTECA 1954: 474, 475, 478). Sie hatten sie unter Anleitung und Aufsicht der Franziskaner für ihre religiöse Sprachmittlertätigkeit größtenteils selbst entwickelt, standardisiert und - angereichert mit einer Fülle von Neologismen und lexemischen Usurpationen - auch lexikalisch erfasst (MOLINA 1571 / 2001).⁸⁾

Dazu, was ihn zu der dann folgenden, zusätzlichen Maßnahme bewogen hat, sagt SAHAGÚN nichts. Jedenfalls ließ er diesen Text abschließend von vier sogenannten <Alten> (viejos), das heißt, betagten Männern überarbeiten, die noch über einschlägige Erfahrung in kultisch akquirierter vorspanischer Ausdrucks-, Denk-, Handlungsweise verfügten.

Im Originaltext heißt es, sie seien <muy pláticos y entendidos, así en su lengua, como en todas sus antigüedades> gewesen. Was diese Bewertung im Einzelnen besagt, wird im Folgenden noch näher zu untersuchen sein.

Verantwortlich für den Inhalt des Schriftstückes in seiner Gesamtheit ist dennoch in vollem Umfang Fray Bernardino de SAHAGÚN, der im Jahre 1529, fünf Jahre nach den geschilderten Begebenheiten, nach Mexiko gekommen war und dann 40 Jahre später, auf die geschilderte Weise zweisprachig, möglicherweise auch dreisprachig, in Spanisch, Nahuatl und Latein, über sie berichtet hat. «Eine lateinische Version ist allerdings bisher nicht zum Vorschein gekommen» (LEHMANN in COLLOQUIOS: Seite 43).

An keiner Stelle in den Hinweisen <an den verständigen Leser> (al prudente lector), die SAHAGÚN den COLLOQUIOS vorausschickt (COLLOQUIOS: Seiten 52-53) - das sei abschließend zum Thema <Bearbeitung der Textvorlagen der COLLOQUIOS> unmissverständlich klargestellt - spricht SAHAGÚN davon, dass diese vom Spanischen ins Nahuatl zu <übersetzen> gewesen wären. Der Text lautet im Original nach der Transkription Walter LEHMANNs:

Hará a el propósito de bien entender la presente obra, prudente lector, el saber que esta doctrina con que aquellos doze apostólicos predicadores - de quien en el prólogo hablamos - a esta gente desta Nueva España comenzaron a conuertir a estado en papeles y memorias hasta este año de mil quinientos y sesenta y quatro, porque antes no vuo oportunidad de ponerse en orden ni conuertir se en lengua mexicana bien congrua y limada: la qual se boluió y limó en este Colegio de Santa Cruz del Hatilulco [Tlatilulco] este sobredicho año con los colegiales más habiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado; de los quales uno se llama Antonio VALERIANO, vezino de Azcapuçalco, otro Alonso VEGERANO, vezino de Quauhtihan [Quauhtitlan] otro Martín JACOBITA, vezino deste Hatilulco [Tlatilulco] y Andrés LEONARDO, también de Hatilulco [Tlatilulco]. Limóse asimismo con quatro viejos muy pláticos entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades. (COLLOQUIOS: Seite 52)

In den fünf Paraphrasen, die das DICCIONARIO DE AUTORIDADES für das in dem obigen Zitat enthaltene Schlüsselverb <convertir> (vt) aufführt, ist auch nicht eine einzige sprachlich so paraphrasiert und/oder konnotiert, dass daraus die Bedeutung <übersetzen> abgeleitet werden könnte. Aus der Bedeutung der in demselben Zusammenhang benutzten Lexeme <congruo, -a> und <limado, -a> philologisch eine Bedeutung wie <übersetzen> oder <übersetzt> zu extrahieren, ist philologisch auch nur unter Anwendung <unmittelbaren Zwanges> möglich (DRAE I: 579, 513; II: 406). Das bedeutet, dass die Textvorlage für die COLLOQUIOS in Nahuatl abgefasst gewesen sein muss.

b. Zum Inhalt und Aussagewert

Von den ursprünglich vorhandenen zwei Büchern des Werkes mit insgesamt 51 Kapiteln (COLLOQUIOS: Seiten 53-55) sind nur der <Prolog>, die <Hinweise an den verständigen Leser> und das <Inhaltsverzeichnis> in Spanisch, sowie die ersten vierzehn von den zusammen dreißig Kapiteln des ersten Buches auf insgesamt dreizehn Folioseiten (fol. 29v - fol. 41v) in bilinguer Fassung (Vorderseite: Spanisch, Rückseite: Nahuatl) erhalten (LEHMANN in COLLOQUIOS: Seiten 43-44; GARIBAY 2007: 735-738; COLOQUIOS-F: Faksimile zwischen den Seiten 36 und 69). Wenngleich damit auch 37 Seiten des Originaldokumentes fehlen, darunter das wichtige 15. Kapitel des ersten Buches, in dem die christlich-katholische (franziskanische) Einschätzung der altmexikanischen Götter ausführlich vorgetragen wird, so kommt dem verbliebenen Fragment - im Folgenden der Einfachheit halber kurz mit COLLOQUIOS bezeichnet - unter allen Dokumenten, die von SAHAGÚN selbst oder unter seiner Anleitung zu den kulturellen Ausdrucksformen Altmexikos, insbesondere den <geistig-religiösen>, verfasst wurden (NICHOLSON 1971a: 223-225; CLINE 1973; NICHOLSON 1988), doch eine ganz besondere, herausgehobene Bedeutung zu.

Diese Bedeutung, die insbesondere der Nahuatl-Text des Dokumentes in methodischer Hinsicht für das Verständnis der <materiellen Theologie> und der dynamischen Wirkung <ritueller Syntax> im Kontext des altmexikanischen und - darüber hinaus - mesoamerikanischen Polytheismus besitzt, resultiert aus dem Umstand, dass nach quelleninternen Angaben der Dialog auf Seiten der MEXICA zu einem großen Teil von mindestens einem der beiden ranghöchsten Funktionäre des vorspanischen Götterkultes bestritten wurde (COLLOQUIOS 762-768, 865-1060). Diese trugen die Amtsbezeichnungen und zugleich Ehrentitel eines [QUETZALCOATL] TOTEC TLAMACAZQUI, der eine, und eines TLALOC TLAMACAZQUI, der andere.

Zusammen wurden beide nach den in Spanisch verfassten Erläuterungen, die SAHAGÚN in der HISTORIA GENERAL zu diesen höchsten religiösen Ämtern gibt, als QUEQUETZALCOA, das heißt, als die <sucesores de QUETZALCOATL> angesprochen (HGCNE I: 308; ACOSTA SAIGNES 1964: 155-158). Ihre Qualifikation beschreibt SAHAGÚN im <Capitulo IX> des <Apendice del Tercer Libro> der HGCNE zunächst allgemein als die der <los mas perfectos de todos los que moraban en el templo>, womit - das ergibt sich aus dem nachfolgend zitierten Text - der Tempel des QUETZALCOATL mit den ihm angegliederten und ihn umgebenden Kult-, Unterkunfts- und Lehrgebäuden des CALMECAC als der <Stätte> der <Hausreihen> oder <Korridore> gemeint ist (DYCKERHOFF und PREM 1990: 24). Dem fügt SAHAGÚN später hinzu:

Y estos dos sumos pontífices eran iguales en estado y honra, aunque fuesen de muy baja suerte y de padres muy bajos y pobres; mas la razón por que elegían a estos tales por sumos pontífices, era porque fielmente cumplían y hacían todas las costumbres y ejercicios y doctrinas, que usaban los ministros de los ídolos en el monasterio de Calmécac. // Y en la elección no se hacía caso del

linaje sino de las costumbres y ejercicios, y doctrinas y buena vida, si las tenían los sumos sacerdotes, si vivían castamente y si guardaban todas las costumbres que usaban los ministros de los ídolos^{*)} (HGCNE I: 307-308).
^{*)} Unterstreichungen von mir

Nach dieser Darstellung wurden die beiden QUEQUETZALCOA also ihrer allumfassenden kultischen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten wegen in ihre hohen Ämter gewählt. Diese Aussage SAHAGÚN'S weist allein schon in Anbetracht des Umfangs und der Komplexität der Kulthandlungen, die im Zuge der achtzehn Götterfeste des Kultjahres inszeniert wurden, auf ein enormes intellektuelles, mentales und memorisches Leistungsvermögen bei den betreffenden Amtsanwärtern hin.

Einmal im Amt, oblag es ihnen, das gesamte vielschichtige und höchst differenzierte kultische Geschehen samt seiner vor- und nachbereitenden organisatorischen und logistischen Verrichtungen zu lenken, zu steuern und zu überwachen, eine wahrlich formidable Aufgabe, die Umsicht, Planungsvermögen und - in Anbetracht der Menge der insgesamt in subalternen Funktionen am Götterdienst beteiligten Kultfunktionäre - Charakterstärke und Durchsetzungsvermögen erforderten.⁹⁾

Zu keiner Zeit später haben die Missionare Neuspaniens noch einmal Informationen von Gewährsleuten erhalten, die über eine derart herausragende Qualifikation verfügten. Das gilt insbesondere auch für die Informanten, die SAHAGÚN - unabhängig von ihrer jeweiligen örtlichen Einbindung - zur Erhebung der Daten für die PRIMEROS MEMORIALES und die HISTORIA GENERAL befragt hat. Deren Kompetenz in <geistig-religiösen Fragen> ist wenigstens drei Hierarchieebenen und damit selbstverständlich auch drei Befähigungsstufen niedriger anzusetzen (HGCNE I: 105-106; COLLOQUIOS: Seite 52; ACOSTA SAIGNES 1946: 158-168).

Inhaltlich gründet sich die besondere, herausgehobene Bedeutung der COLLOQUIOS also auf den Umstand, dass der aztekische Text oberhalb der Ebene der Morpheme, deren Beschreibung und Erklärung die Aussagen SAHAGÚN'S zu geistig-religiösen Themen sonst weitgehend bestimmen, <Morphemverküpfungen> referiert (RÜPKE 2007: 99-102), in denen sich die tragenden Elemente der <göttergestützten Ethik>, des <götterabhängigen sozialen Gefüges> sowie des <religiös fundierten Selbstverständnisses> der Clan-Herrschaften der MEXICA und der ihrer engeren Verbündeten, sowie vermutlich auch der der anderen Bevölkerungsgruppen und Siedlungsgemeinschaften des zentralmexikanischen Hochlandes manifestieren.

Dadurch, dass Aussagen zur Ethik und zum Sinngefüge altmexikanischer Kultur stets im Kontrast bzw. als Antithese zu entsprechenden christlich-katholischen Normvorstellungen vorgetragen werden, sind sie zum einen positiv als solche identifizierbar, zum anderen gewinnen sie so aber auch an begrifflicher Schärfe, semantischer Präzision und damit insgesamt an Aussagekraft.

Es sind diese Aussagen des Dokumentes, die der von BRELICH festgestellten besonderen <Mentalität> oder <Denkform> des Polytheismus (BRELICH 1960: 132, 135) ihre unverwechselbar altmexikanische und im weitesten Sinne mesoamerikanische Prägung verleihen. Damit transzendieren die COLLOQUIOS das Niveau der rein <objektzentriert> angelegten Morphemkataloge, die SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES und den verschiedenen erhaltenen Ausführungen seiner HISTORIA GENERAL zusammengestellt hat.

Diese waren vornehmlich als helfende und orientierende, für den praktischen missionarischen Gebrauch bestimmte <Arbeitsunterlagen> im Zusammenhang mit der Ausrottung der alten Götter und der Zerschlagung ihres Kultes gedacht, wie SAHAGÚN das im Prolog zum Ersten Buch der HISTORIA GENERAL mit aller Deutlichkeit beschreibt (FlorCod, Introductory Volume: 45). In den COLLOQUIOS begegnen wir dagegen Verknüpfungen von Morphemen und Morphemkombinationen (RÜPKE 2007: 98-105), die plausible Erklärungen und Interpretationen zum Sinn und Zweck aller altmexikanischen Morphologie auf der gedanklichen Linie einer <materiell-theologisch> definierten Vorstellung von <Religion> möglich machen.

c. Zur Authentizität und Genese

Die Fragen, die sich hier in Erwartung einiger besonders aufschlussreicher Erkenntnisse stellen, sind die nach dem <Charakter> und der <Zielrichtung> dieser Verknüpfungen in einem semiotischen Sinne (ECO 2002: 179-194). Worum handelt es sich bei diesen Verknüpfungen? Welche Aussagen machen sie? Welche Mitteilungen enthalten sie? Was sollen diese Mitteilungen bezwecken? Sind es lediglich <rhetorische Kunstgriffe> vielleicht auch nur <erzählerische Schnörkel> oder Ausschmückungen mit <poetischem Einschlag>, die - lateinisch verschriftet - ihren Weg vom <gehoben gesprochenen Nahuatl> in den historisierenden Vorspann eines franziskanischen Missionskatechismus gefunden haben (BURKHART 1988; KLOR DE ALVA 1988; GARIBAY 2007: 738-744) - oder referieren diese Verknüpfungen authentische Inhalte eines tiefgreifenden und breit angelegten <kulturellen Gedächtnisses>, ausgedrückt in der verbindlichen und zugleich konservierenden Sprache des Kultes, akquiriert und tradiert in einer langen Kette von Akten <ritengestützter Repetition> und ausgestattet mit der <Präzision> und <Zuverlässigkeit>, die als <Orthopraxie> das Grundprinzip aller polytheistischen Kulthandlungen sind?

Eine fertige Antwort auf diese Frage findet sich weder in einer der einschlägigen Quellen, noch in einer modernen Veröffentlichung mit wissenschaftlichem Charakter - zum Beispiel in einer Arbeit von CASO, KIRCHHOFF, NICHOLSON oder ZIMMERMANN. Noch weniger sind sie in einer der Anwendungen rein <gedanklicher Beschäftigung mit Religion> anzutreffen (MENSCHING 1948: 9; KÖRBER 1988: 200-201), denen Mesoamerikanisten regelmäßig erliegen.

Um die Authentizität der Aussagen der COLLOQUIOS im Sinne polytheistisch geprägter Denkweisen und Verhaltensroutinen überprüfen zu können, gilt es, angesichts der Schriftlosigkeit altmexikanischer Kultur zunächst festzustellen, über welche Befähigungen die Personen verfügten, die SAHAGÚN ihre Kenntnisse bei der Erstellung des Nahuatl-Textes der COLLOQUIOS zur Verfügung gestellt haben. Welchen professionellen, kultisch bedeutsamen Status hatten diese Nahuatl-Sprecher? Welcher Art war ihr Zugang zu Kulthandlungen im Allgemeinen und zum kultischen Kanon bestimmter Feste und Tempel im Besonderen? Über welchen Ausbildungsstand verfügten sie, was die Kenntnis vom kanonischen <Dienst an den Göttern> betrifft?

Diese und weitere Fragen gilt es notwendigerweise zu beantworten, bevor daran gedacht werden kann, die Kernfrage nach der Authentizität und dem kulturspezifischen <Wahrheitsgehalt> der Textaussagen der COLLOQUIOS näher zu untersuchen; denn ein so differenziertes und umfassendes Wissen zu den religiösen Grundlagen von Ethik und Sinngefüge der altmexikanischen Variante mesoamerikanischer Kultur, wie es trotz ihres fragmentarischen Charakters die COLLOQUIOS vermitteln, stand ja nirgendwo geschrieben, wo es im Bedarfsfalle hätte nachgelesen und abgegriffen werden können.

In den <Hinweisen an den verständigen Leser> gleich zu Beginn der HGCNE beklagt SAHAGÚN denn auch unter Verweis auf das Lateinische Wörterbuch des italienischen Lexikographen Ambrogio CALEPINO (ca. 1440-1510) das Fehlen einer schriftlich fixierten Grundlage für das Nahuatl mit den folgenden Worten:

Calepino sacó los vocablos y las significaciones de ellos, y sus equivocaciones y metáforas, de la lección de los poetas y oradores y de los otros autores de la lengua latina, autorizando todo lo que dice con los dichos de los autores, el cual fundamento me ha faltado a mí,^{*)} por no haber letras ni escritura entre esta gente; y así me fué imposible hacer Calepino (HGCNE I: 32).

^{*)} Unterstreichungen von mir

In Anbetracht des <Fehlens von Buchstaben und Schrift> war so jede Art von Wissen und Kenntnissen zu den Göttern und ihrem Kult einzig und allein durch <ritengestützte Repetition> (ASSMANN 2007b: 54), das heißt, durch wiederholtes <Beobachten>, <Nachmachen> und <Mitmachen> und bei den <kultisch standardisierten> Texten durch beständiges <Zuhören>, <Nachsprechen / Mitsingen> und <Rezitieren> im Rahmen der <kanonisch fixierten> Kulthandlungen zu erwerben. Jan ASSMANN hat diesen Zusammenhang ausführlich wie folgt formuliert:

Ohne die Möglichkeit schriftlicher Speicherung hat das identitätssichernde Wissen der Gruppe keinen anderen Ort als das menschliche Gedächtnis. Drei Funktionen müssen erfüllt sein, um seine einheitsstiftenden und handlungsorientierenden - normativen und formativen - Impulse zur Geltung bringen zu können: Speicherung, Abrufung, Mitteilung, oder: poetische Form, rituelle Inszenierung und kollektive Partizipation. Dass poetische Formung^{*)} vor allem den mnemo-

technischen Zweck hat, identitätssicherndes Wissen in haltbare Form zu bringen, darf als erwiesen gelten. Ebenso vertraut ist uns inzwischen die Tatsache, dass dieses Wissen in der Form einer multimedialen Inszenierung aufgeführt zu werden pflegt, die den sprachlichen Text unablösbar einbettet^{*)} in Stimme, Körper, Mimik, Gestik, Tanz, Rhythmus und rituelle Handlung (ASSMAN 2007b: 54-55).^{*)} Unterstreichungen von mir

Anmerkung: Zur einheitlichen Verwendung von Begriffen mit religionswissenschaftlicher Semantik und/oder Konnotation (Metasprache) in der vorliegenden Arbeit erscheint es zweckmäßig, in diesem Zitat ASSMANNNS <identitätssichernd> durch <orthopraktisch geboten> und <poetisch> durch <kanonisch fixiert> zu ersetzen.

Ein Beispiel für <ritengestützte Repetition> (ASSMANN 2007b: 54) im Verbreitungsgebiet mesoamerikanischer Religion findet sich bei TORQUEMADA, in der Tätigkeitsbeschreibung, die er im Capítulo IX, Libro IX, seiner <Monarquía Indiana> für die fastenden, wachenden und singenden, alle vier Jahre ausgewechselten Kultfunktionäre von TEOHUACAN, die MONAUHXIUHÇAUHQE, gibt. Hier heißt es:

En cada año de los cuatro que servían la vez de la capellanía les daban una manta y unos pañetes de algodón, como se ha dicho, y con este vestido pasaban y corrían muy constantemente con su ayuno y penitencia. Su ocupación y ejercicio era velar de noche en el templo y cantar himnos y alabanzas a sus dioses, en el discurso de las cuales hacían memoria de sus proezas y hazañas;^{*)} (MonIndU: 269).^{*)} Unterstreichungen von mir

Die Gedankenfehler, die nach meiner Feststellung bei der Exegese und Kommentierung der COLLOQUIOS von Mesoamerikanisten, insbesondere Nahuatologen, bisher gemacht wurden, bestehen darin, dass die betreffenden Autoren

(1) dem kultisch-memorisch verankerten vorspanischen Ursprung und Inhalt der Informationen nicht nachgegangen sind, die das Dokument - immerhin von einem der bestinformierten unter den Mexiko-Missionaren mit einer praktischen Erfahrung in der Erfassung und Darstellung altmexikanischer Traditionen von mehr als 30 Jahren (1529-1564) editiert und zum Teil verfasst - seinen Lesern offeriert, und damit

(2) den einmaligen, kulturwissenschaftlich höchst bedeutsamen, authentischen Aussagewert nicht erkannt haben, den dieser Text für das angemessene Verständnis altmexikanischer und altamerikanischer Kultur, insbesondere ihrer geistig-religiösen Ausdrucksformen besitzt,

(3) die abendländische Literatheit und spanisch-katholisch fundierte Sachkunde der indigenen <Schüler> und <Studenten> des Franziskanerkollegs von TLATELOLCO unausgesprochen und ganz wie selbstverständlich auf den vorspanischen Kult übertragen und sie auf anachronistische Weise in die Zeit vor Ankunft der Spanier projizieren und schließlich

(4) die in den COLLOQUIOS dokumentierten Informationen zu den polytheistisch konfigurierten Kultempfängern (Göttern und Göttinnen) und Kultureistungen (Riten, Ritualen und Festen) Altmexikos und Mesoamerikas so behandeln, als handle es sich um so etwas wie <demokratisch - egalitär> verteiltes, <medial> umfassend verbreitetes Allgemeinwissen (GARIBAY 2007: 735-744; KLOR DE ALVA 1982, 1988; BURKHART 1988).

In Wirklichkeit stellen diese Informationen kultisches Fachwissen dar, das nur durch <ritengestützte Repetition> innerhalb einer strikt abgegrenzten kultischen und zugleich gesellschaftlichen Enklave, bestehend aus dem mit CALMECAC bezeichneten Sakrarium des QUETZALCOATL und den angegliederten Ausbildungseinrichtungen im Anschluss an ein institutionell verankertes Initiationsritual erworben worden war und auch nur so erworben werden konnte.

Die in der darauf folgenden Kultpraxis gewonnenen und akkumulierten, eigentlichen professionellen Kenntnisse und Fähigkeiten - und nur diese - bildeten die Grundlage für die Einstufung eines Kultfunktionärs in eine von fünf hierarchisch gegliederten, auf einander aufbauenden Befähigungsebenen, die ACOSTA SAIGNES - im Wesentlichen auf Informationen SAHAGÚN'S und MOLINA'S gestützt - zusammengestellt und erläutert hat.

Wie oben bereits dargestellt, lag das umfassendste und differenzierteste kultisch-prozedurale Wissen und Können bei den beiden QUEQUETZALCOA als den <sumos sacerdotes> des Gemeinwesens von MEXICO-TENOCHTITLAN. Auf der untersten Befähigungsstufe standen die TLAMACAZTOTON, die mehr den Status von Gehilfen hatten, also <aprendices> oder <acólitos> waren (ACOSTA SAIGNES 1946: 149; HGCNE I: 308).

Daneben kamen zeitweise aber auch Angehörige der Führungsschicht, sogenannte <principales>, die aufgrund ihrer Ausbildung im CALMECAC stets über die Grundkenntnisse eines TLAMACAZQUI verfügten, teils bedarfsbezogen, teils in Erfüllung eines Gelübdes, als kultische Aushilfs- und Unterstützungskräfte zum Einsatz. Mit solchen <principales> und - nach seinen Angaben im Prolog zum Zweiten Buch der HGCNE - ausschließlich mit solchen, das sei an dieser Stelle vorab angemerkt, hat SAHAGÚN in den beiden bekannt gewordenen Abschnitten seiner Datenerhebung zur altmexikanischen Religion und Kultur in TEPEPULCO (1558-1561) und in TLATELOLCO (1561-1565), sowie bei der sprachlichen und inhaltlichen Überarbeitung der COLLOQUIOS (1564) zusammengearbeitet (HGCNE I: 105-106; COLLOQUIOS: Seite 52). Ausführlicher und in einem weiter gesteckten Zusammenhang werden die hier angesprochenen Aktivitäten SAHAGÚNS in den nachfolgenden Abschnitten des laufenden Diskurses erörtert.

An dieser Stelle ist zunächst festzuhalten, dass das Wissen der Informanten SAHAGÚN'S vom Verfahren, sowie von den sozialen und rituellen Begleitumständen seines ausgesprochen individuell geprägten Erwerbs nicht zu trennen, sondern - in den Worten Jan ASSMANN'S - <unablösbar in diese eingebettet> war (ASSMANN 2007b: 54).

Durch die nachträgliche, dazu kulturfremde lateinische Verschriftung hat dieses Wissen - u.a. als Gegenstand moderner kulturanthropologischer Untersuchungen - den Charakter allgemeiner Verbindlichkeit und personenunabhängiger Authentizität angenommen, den es in Wirklichkeit nicht hat und von seiner Genese und Applikation her auch nicht haben kann.

So ist der Frage, wie die betagten Gewährsleute SAHAGÚN'S (los viejos), die dieser als in hohem Maße versiert und beschlagen (muy platicos y entendidos) auf dem Gebiet altmexikanischer Sprache und Kultur (en su lengua, como en todos sus antigüedades) beschreibt (COLLOQUIOS: Seite 52), unter den Bedingungen nicht existenter Literatheit an ihr herausragendes Wissen überhaupt herankommen konnten, bisher nicht nachgegangen worden. Von der religionswissenschaftlich plausiblen, das heißt umfassend empirisch abgesicherten Beantwortung dieser Frage hängt jedoch die Entscheidung darüber ab, ob die COLLOQUIOS

- «den humanistisch beeinflussten Versuch der literarischen Wiederbelebung ruhmreicher indianischer Vergangenheit seitens einiger spanisch gebildeter TLATELOLCA» darstellen (GARIBAY 2007: 742-744), ob sie möglicherweise
- «die im Nahuatl stilistisch übertriebene, inhaltlich aufgebohrte, dabei spanisch überfremdete Wiedergabe einer holprigen, schwerfällig gedolmetschten Unterhaltung aus dem Jahre 1524» sind (KLOR DE ALVA 1982: 179), ob sie vielleicht auch
- «die nostalgische, quijotisch-historisierende Erinnerung SAHAGÚN'S an das im Schwinden begriffene <Goldene Zeitalter> der frühen franziskanischen Indianermission in Mexiko dramatisieren» (BURKHART 1988: 82), oder ob sie nicht

einen wichtigen Ausschnitt, möglicherweise sogar das Kernstück aus dem authentischen Bestand an wieder verwendbaren Vorstellungen, Metaphern und Artikulationsweisen darstellen, in denen alles Geistig-Religiöse im <kulturellen Gedächtnis> der Völker und Stämme Altmexikos kanonisch fixiert seinen Niederschlag gefunden hatte und in dieser Form als kollektives Wissen der Kultfunktionäre zum Nutzen der Gemeinschaft kultiviert und <rituell-memorisch> perpetuiert wurde. Diesem religionswissenschaftlich definierten kognitiven Ansatz soll in der Erwartung eines empirisch untermauerten, handfesten Ergebnisses im Folgenden nachgegangen werden.

Den oben zitierten Veröffentlichungen zum Charakter der COLLOQUIOS ist außer der Tatsache, dass sie den geschilderten Anlass ihrer Entstehung im Jahre 1524 übereinstimmend und plausibel als historisches Ereignis einstufen, sonst nichts weiter zu entnehmen, das im vorliegenden Zusammenhang von Nutzen wäre.

d. Zum indigenen Charakter der Informationen

Vielmehr ist von Bedeutung, dass SAHAGÚN in seinen Hinweisen <an den verständigen Leser> (al Prudente Lector), die er der Inhaltsangabe der COLLOQUIOS vorangestellt hat, auf die umfassenden Informationen hinweist, die Fray Thoribio de BENAVENTE, genannt MOTOLINIA, einer der <doze frayles> von 1524, zu den ersten Aktivitäten der franziskanischen Missionare in Neuspanien zu Papier gebracht hatte (COLLOQUIOS: Seite 53).

Der Lebensbeschreibung, die Fray Geronimo de MENDIETA seinem Ordensbruder MOTOLINIA in der HISTORIA ECCLESIASTICA INDIANA von 1596 gewidmet hat, ist - worauf bereits Walter LEHMANN hingewiesen hat - darüber hinaus zu entnehmen, dass sich unter diesen Schriftstücken durchaus auch die Aufzeichnungen befunden haben können, die SAHAGÚN und seinen indianischen Sprachmittlern und Gewährleuten später als Textvorlagen für die spanische Version und die gehobene Nahuatl-Fassung der COLLOQUIOS dienten (LEHMANN in COLLOQUIOS: Seite 41). MENDIETA schreibt zur schriftlichen Hinterlassenschaft MOTOLINIA'S:

Escribió algunos libros, los cuales son: De moribus Indorum. Venida de los doce primeros padres, y lo que llegados acá hicieron. Doctrina cristiana en lengua mexicana.^{*)} Y otros tratados de materias espirituales y devotas. (MENDIETA 1993: 621).^{*)} Unterstreichungen von mir

So besteht in der Tat die konkrete Möglichkeit, dass die Manuskripte und Notizen (papeles y memorias), auf deren Grundlage SAHAGÚN 1564 die drei verschiedenen Versionen der COLLOQUIOS anfertigte, bzw. anfertigen ließ, wenigstens zum Teil aus der Feder von MOTOLINIA stammen. Erhärtet wird diese Annahme durch den Umstand, dass SAHAGÚN den Text erst noch <redigieren> musste (ponerse en orden) (COLLOQUIOS: Seite 52). Dem entspricht die Erkenntnis, dass sich die schriftstellerische Hinterlassenschaft MOTOLINIA'S - wie das am Beispiel seiner <Memoriales> deutlich wird - nicht gerade durch disziplinierten Diskurs und geschliffenen Stil auszeichnet. Nancy Joe DYER beschreibt Diskurs und Stil MOTOLINIA'S wie folgt:

Motolinía fue actualizando sus observaciones e interpretaciones preliminares con el resultado de que sus escritos reflejan múltiples estados de redacción, de géneros combinados y de distintos públicos. En contraste con el proceder historiográfico del Monarca Sabio, fray Toribio trabajó sin "eguadores" que unificaran estilísticamente las secciones de distinta procedencia. El texto de los Memoriales oscila entre tópicos y niveles de redacción: rudos fragmentos o apuntes preliminares destinados a la redacción posterior;^{*)} homilías y sermones ya presentados a distintos públicos (DYER in BenMem 14-15).^{*)} Unterstreichungen von mir

Wie dem obigen Zitat aus MENDIETA'S <Historia Eclesiástica Indiana> weiter zu entnehmen ist, hat MOTOLINIA unter anderem auch eine <doctrina cristiana en lengua mexicana> geschrieben. Diese ging auch in Druck, wie MENDIETA das an anderer Stelle berichtet. Das heißt, dass MOTOLINIA das Nahuatl durchaus beherrschte, wenngleich wohl nicht mit der Leichtigkeit und Perfektion wie Fray Andrés de OLMOS, der nach Darstellung MENDIETA'S über eine ausgesprochene Sprachbegabung (don de lenguas) verfügte (MENDIETA 1993: 550, 621).

Jedoch wären für die vier betagten Gewährsleute SAHAGÚN'S angesichts ihrer von SAHAGÚN hervorgehobenen Qualifikation, was Sprachvermögen und Bildungsstand betrifft (COLLOQUIOS: Seite 52), auch bruchstückhaft, stichwortartig oder gar fehlerhaft in Nahuatl notierte Aussagen und Hinweise allemal ausreichend gewesen, um den Inhalt des Zwiegespräches von 1524 in der vorliegenden sprachlich anspruchsvollen Form und auf dem dokumentierten hohen geistig-religiösen Niveau mithilfe ihrer repetitiv befüllten, rituell trainierten und gefestigten Memorik im Nahuatl form- und sachgerecht reproduzieren und idiomatisch angemessen referieren zu können. Das gilt insbesondere auch deswegen, weil diese als Äußerungen der am Gespräch beteiligten hoch- und höchst-rangigen aztekischen Clan- und Kultfunktionäre gekennzeichnet sind und Wortwahl und Ausdrucksweise im Nahuatl damit vorgegeben waren (COLLOQUIOS 864-869).

Die durch fortwährende Repetition fest in der Memorik verankerten kanonischen Inhalte und die entsprechende, formelhaft fixierte Denk- und Ausdrucksweise waren in der Tat so innig miteinander verwoben, dass sich auch die franziskanischen Missionare dieses Artikulationsmodus bedienten, als sie - ob <de facto> oder nur in der darstellerischen Verfolgung etablierter kommunikativer Normen, sei hier dahingestellt - im vierten Kapitel der COLLOQUIOS ausführlich und im Detail zur Morphologie und rituellen Syntax des altemexikanischen Götterkultes vom Standpunkt katholischer Theologie aus Stellung nahmen (COLLOQUIOS 355-576).

e. Zur Urheberschaft des Nahuatl-Textes

Voraussetzung für die Schlüssigkeit der hier angestellten Überlegungen ist allerdings die Annahme, dass die vier betagten Spezialisten aus TLATELOLCO das in der Nahuatl-Version der COLLOQUIOS zum Vorschein kommende Wissen in <materiell-theologisch> bedingter Morphologie und kultisch praktizierter <ritueller Syntax> selbst noch institutionell, das heißt, im Zuge des Vollzugs und/oder Mitvollzugs alter, vorspanischer Riten und Rituale erworben hatten.

Lässt sich diese Annahme nicht erhärten, ist davon auszugehen, dass der Nahuatl-Version der COLLOQUIOS in der Tat ein bereits mehr oder weniger vollständig ausformulierter, in Nahuatl abgefasster Text zugrunde lag, den MOTOLINIA dann - möglicherweise als Teil eines seiner oben genannten Werke - bereits vor geraumer Zeit geschrieben gehabt hätte.

SAHAGÚN'S Bestreben wäre es dann gewesen, diesen Text lediglich auf das bereits um 1564 voll entwickelte, transparent strukturierte sowie formal, begrifflich und stilistisch ausgefeilte, höchst anspruchsvolle <Kirchen-Nahuatl> anzuheben (IOAN BAPTISTA in GARCÍA ICAZBELCETA 1954: 474-478).

Der Text, mit dem SAHAGÚN seine aktuelle Lage und weiteren schriftstellerischen bzw. editoriiellen Absichten bezüglich der ihm zur Verfügung stehenden Textvorlagen beschreibt <antes no vuo oportunidad de // conuertir se en lengua mexicana bien congrua y limada> (COLLOQUIOS: Seite 52), lässt eigentlich nur diese oder eine doch eng verwandte Sicht der Dinge zu. Diese wird - wie weiter oben bereits erläutert - unter anderem dadurch gestützt, dass das Verb <convertir> (vt) im Spanischen des <Diccionario de Autoridades> zwar mehrere, zum Teil recht unterschiedliche Bedeutungen aufweist, darunter jedoch nicht eine, die im Deutschen mit <übersetzen> im Sinne der Übertragung eines Textes von einer Sprache in eine andere wiederzugeben wäre (DRAE I: 579-580).

Die Frage, wer letztlich der Urheber der Nahuatl-Version der COLLOQUIOS ist, ob MOTOLINIA, bzw. einer seiner missionarischen Mitstreiter, die vier beschlagenen <Alten Männer> oder auch die vier von SAHAGÚN namentlich benannten Sprachmittler, gilt es also zu klären. Dabei ist zu berücksichtigen, dass diese Klärung letztlich der Identifizierung einer Person bzw. der einiger Personen gilt, in deren <Gedächtnis als der alleinigen Möglichkeit der Speicherung identitätssichernden [orthopraktisch gebotenen] Wissens in einer schriftlosen Kultur> (ASSMANN 2007b: 54-55) die in den COLLOQUIOS vorgetragenen <Eckwerte> altmexikanischer und zugleich mesoamerikanischer Religion: Götter und Göttinnen auf der Ebene der <Kultempfänger> und Kultstätten und Kulthandlungen auf der Ebene der <Kultleistenden>, unter den unterschiedlichsten Aspekten institutionell abgespeichert waren.

Um über die Authentizität des Inhaltes des COLLOQUIOS eine auch nur halbwegs zutreffende Aussage machen zu können, ist es daher unabdingbar, in Erfahrung zu bringen, über welches Wissen und über welche Erfahrung - auf der Grundlage von sozialem Status, Ausbildung und ausgeübter Tätigkeit - seine betagten, als hochgebildet beschriebenen Informanten und seine begabten, trilinguen Sprachmittler verfügt haben, ja überhaupt nur verfügt haben konnten.

Diese Untersuchung bekommt dadurch einen besonderen Akzent, dass SAHAGÚN im ersten Absatz des Prologes zum Zweiten Buch seiner HISTORIA GENERAL darauf hinweist, dass alle Informationen, die er in deren insgesamt zwölf Büchern zusammengetragen und verarbeitet habe, ausschließlich das Ergebnis eigener Recherchen seien. Sein Ziel sei es gewesen, auf diese Weise über alles, was hier geschrieben stehe wahrheitsgetreu berichten zu können. Auftragsgemäß habe er sich dabei der <mexikanischen Sprache> [des Nahuatl] bedient (HGCNE I: 105). In den Worten SAHAGÚN'S liest sich diese <Positionsbestimmung> wie folgt:

Todos los escritores trabajan de autorizar sus escrituras lo mejor que pueden, unos con testigos fidedignos, otros con otros escritores que antes de ellos han escrito, los testimonios de los cuales son habidos por ciertos; otros con testimonio de la Sagrada Escritura. A mí me han faltado todos estos fundamentos para autorizar lo que en estos doce libros tengo escrito, y no hallo otro fundamento para autorizarlo sino poner aquí la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos libros se escribe^{*)} (HGCNE I: 105). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Wenn SAHAGÚN sich damit nach eigener Aussage die Möglichkeit, auf das, was andere Missionare und Ordensbrüder wie Fray Thoribio de BENAVENTE (MOTOLINIA) und Fray Andrés de OLMOS vor ihm und in Verfolgung ganz ähnlicher Projekte zu Papier gebracht hatten (GARIBAY in HistPint: 9-14; DYER in BenMem: 13-17) selbst versagt und er - wie er das beredt beklagt - bei der Erfüllung seines Auftrages auch nicht auf eine Art <CALEPINO des Nahuatl> zurückgreifen konnte, dann kann er alles, was er in seiner HISTORIA GENERAL über das zu seiner Zeit noch erhaltene bzw. noch immer lebendige Kulturgut Altmexikos, insbesondere dessen geistig-religiöse Anteile geschrieben hat, nur aus einschlägig trainiertem menschlichem Gedächtnis, das heißt aus der Memorik einer bestimmten, entsprechend qualifizierten Person oder Gruppe von Personen abgezweigt haben. Stellt sich diese Annahme als irrig heraus, ist davon auszugehen, dass

- SAHAGÚN die realen Gegebenheiten von Informationsgewinnung, -veröffentlichung und -verbreitung unter einem anderen Blickwinkel betrachtet hat, als er in unserer europäisch-atlantischen Kultur heute üblich ist, und dass
- die sogenannte <SAHAGÚN-Forschung>, wie sie u.a. in den von EDMONSON 1974 und von KLOR DE ALVA, NICHOLSON and QUIÑONES KEBER 1988 herausgegebenen Sammelbänden ihren Niederschlag gefunden hat, von falschen Voraussetzungen ausgegangen sind, was den persönlichen, <urheberischen> Anteil SAHAGÚN'S an seinem umfangreichen Werk, insbesondere den PRIMEROS MEMORIALES, aber auch der HISTORIA GENERAL betrifft.

f. Zur Stellung der COLLOQUIOS unter den Werken SAHAGÚN'S

Im Zuge von Redaktion und Reinschrift arbeitete SAHAGÚN für das erste - und fragmentarisch einzig erhaltene - Buch der COLLOQUIOS mit zwei Gruppen von Hilfskräften zusammen: Sprachmittlern und Sachverständigen. Diese und den Vorgang selbst beschreibt er in den <Hinweisen an den verständigen Leser>, die er dem eigentlichen Text der COLLOQUIOS vorangestellt hat (COLLOQUIOS: Seite 52), wie folgt:

zum Inhalt des ersten Buches der COLLOQUIOS

Va este tractado distincto en dos libros: el primero tiene treinta capítulos que contienen todas las pláticas, confabulaciones y sermones, que vuo entre los doze religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ydolos hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Christo y pidieron con gran instancia ser bautizados. ^{*)} Unterstreichungen in beiden Texten von mir

zu den eingesetzten Sprachmittlern und Gewährsleuten

los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta ahora se an en el dicho colegio [el Colegio de Santa Cruz de Tlatilulco] criado, quatro viejos muy platicos y entendidos, así en su lengua como en todas sus antigüedades.

Vom Thema - <Götter und Kult der altmexikanischen Religion> - und von den bei dessen Bearbeitung eingesetzten indianischen Sprachmittlern und befragten bzw. konsultierten sachkundigen Gewährsleuten her unterscheiden sich die COLLOQUIOS damit grundsätzlich nicht von den anderen einschlägigen Schriften SAHAGÚN'S, den PRIMEROS MEMORIALES und den ersten sieben Büchern der HISTORIA GENERAL. Auch das Verfahren, in dem die Sachverständigen für den Inhalt der Informationen und die Sprachmittler für deren sprachliche Fassung (im Nahuatl) verantwortlich waren, ist allem Anschein nach das Gleiche oder doch mindestens sehr ähnlich.

Der Unterschied zwischen den PRIMEROS MEMORIALES und der HISTORIA GENERAL auf der einen und den COLLOQUIOS auf der anderen Seite liegt - religionswissenschaftlich gesehen - in dem <gehobenen theologischen Niveau> auf dem das Thema im realen Ablauf der quellenmäßig belegten langen und ausführlichen Gespräche (COLLOQUIOS: Seite 51; DÍAZ DEL CASTILLO 1982: 500-501) ursprünglich erörtert und dann vier Jahrzehnte später dreisprachig in geordneten Diskurs gefasst und angemessen verschriftet wurde. Dieses Niveau wiederum ist als Ausfluss der auf aztekischer Seite beteiligten hohen und höchsten, seinerzeit noch lebenden oder als noch lebend postulierten Kultfunktionäre zu werten (COLLOQUIOS 761-769; 864-869). Wer sich hinter den von SAHAGÚN so bezeichneten <sátrapas de los ydolos> konkret verbirgt, wird später noch im Einzelnen darzustellen sein.

4. SAHAGÚN'S COLLOQUIOS - Gewährsleute und Sprachmittler

Bei der Durchführung des ihm vom Provinzial (Prelado Mayor) des Franziskanerordens in Mexiko, Fray Francisco de TORAL, 1558 oder 1559 erteilten Auftrages (HGCNE I: 106; NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 187-188) und in Verfolgung seines oben zitierten investigativen Grundsatzes, alle diesbezüglich erforderlichen Informationen selbst zu ermitteln (HGCNE I: 105), scheint sich SAHAGÚN während der insgesamt drei Etappen der Entstehung seiner HISTORIA GENERAL - gezählt unter Einschluss der PRIMEROS MEMORIALES - und an den damit angesprochenen drei unterschiedlichen Standorten der investigativen Arbeit an diesem Projekt, also TEPEPULCO, TLATELOLCO und MEXICO-TENOCHTITLAN, nahezu unverändert derselben Vorgehensweise bei der Informationsgewinnung und -verarbeitung und derselben Kategorien von sachkundigen Informanten und sprachlichen Hilfskräften bedient zu haben. ¹⁰⁾

Im Prolog zum Zweiten Buch der HISTORÍA GENERAL (HGCNE I: 105-106) finden sich diese in ihrer frühesten Konstellation wie folgt beschrieben:

En el dicho pueblo [de Tepepulco, que es de la provincia de Acolhuacan o Tezcucó] hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas y aun idolátricas. Habiéndolos juntado propúseles lo que pretendía hacer y les pedí me diesen personas hábiles y experimentadas, con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase.^{*)} Ellos me respondieron que se hablarían cerca de lo propuesto, y que otro día me respondeían, y así se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces le usaban hacer, señaláronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase.^{*)}

Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la Gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco. Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha.^{*)} Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha.^{*)}

Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura.^{*)} Tengo aun ahora estos originales (HGCNE I: 106).^{*)} Unterstreichungen von mir

An dieser Stelle wird nun aber deutlich, dass SAHAGÚN es offenbar mit der selbst auferlegten Restriktion, nur Informationen zu verarbeiten, die er persönlich und auf seine Weise recherchiert und aufbereitet hatte, so genau nicht genommen hat; denn seine im Detail geschilderte, hier wörtlich zitierte Methode ist auch mehr oder weniger die des Verfassers der bei ihrer Erstveröffentlichung im Jahre 1891 von Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA so bezeichneten <Historia de los mexicanos por sus pinturas>. Diesen, im Dokument selbst nicht genannten Autor hat GARIBAY in Fortführung einer Überlegung GARCÍA ICAZBALCETA'S als den schon erwähnten Fray Andrés de OLMOS identifiziert (GARIBAY in HistPint: 11-13). WILKERSON hat diese Rekonstruktion GARIBAY'S später durch zusätzliche Argumente gestützt (WILKERSON 1974: 71-76).

In der begründeten Annahme, dass diese Identifizierung stimmt¹¹⁾, beschreibt dann OLMOS in dieser Quelle die Kernelemente seiner Befragungsaktion wie folgt:

1. Por los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos, y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales, a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos para que la deprendiesen,^{*)}
2. juntados ante mí y traídos sus libros y figuras, que, según lo que demostraban, eran antiguas y muchas de ellas teñidas, la mayor parte, untadas de sangre humana, parece:^{*)}
3. que tenían a un dios, a que decían TONACATEUCTLI, el cual tuvo por mujer a TONACACIHUATL, o por otro nombre CACHEQUECATL (?); los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás, sino de su estado y creación, que fue en el treceno cielo (HistPint: 23).^{*)} ^{*)} Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Entsprechungen und Unterschiede bei den von OLMOS zwischen 1533 und 1540 (WILKERSON 1974: 60) und den von SAHAGÚN zwischen 1558 und 1561 (NICHOLSON in PrimMem: 3-4) jeweils konsultierten Informanten und dem von diesen mitgebrachten Referenzmaterial stellen sich wie folgt dar:

<u>OLMOS (HistPint)</u>	<u>SAHAGÚN (PrimMem)</u>
<u>Personen</u>	<u>Personen</u>
sacerdotes	--
papas	--
señores	el señor del pueblo
principales *	principales, diez o doze =
viejos	= ancianos
--	latinos o gramáticos, cuatro **
<u>Status / Ausbildung</u>	<u>Status / Ausbildung</u>
* a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos	** tambien principales
<u>Referenzmaterial</u>	<u>Referenzmaterial</u>
libros y figuras	pinturas

Der Personenkreis der Informanten umfasste demnach insgesamt vier Gruppen, die Kultfunktionäre (sacerdotes, papas), die örtlichen Führer (señores), die alten Männer (viejos, ancianos), sowie die Schüler und Studenten des <Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco>. Um die Kenntnisse zur Religion und Kultur Altmexikos, über die die von OLMOS und SAHAGÚN befragten Repräsentanten dieser vier Gruppen jeweils verfügt haben können, bzw. verfügt haben müssen, sachgerecht einschätzen zu können, ist es wichtig zu wissen, welche Kenntnisse und Fertigkeiten ihnen gesellschaftlich abverlangt und wie ihnen diese vermittelt wurden. Die ausschlaggebende Rolle spielt dabei die Kenntnis von den Mechanismen, mit deren Hilfe <geistig-religiöses> Wissen und praktische, im Kult zur Anwendung kommende Fertigkeiten fixiert, normiert und tradiert wurden.

a. Die Kultfunktionäre (sacerdotes, papas, satrapas)

OLMOS führt an erster Stelle zwei Gruppen von Kultfunktionären auf, die <sacerdotes> und die <papas>. Der spanische Begriff <sacerdote> bezeichnet nach ACOSTA SAIGNES in vorspanischer Bedeutung einen TEOPIXQUI (ACOSTA SAIGNES 1946: 150, Fußnote 8),

also einen Kultfunktionär in der eher allgemeinen Funktion des <Bewachers und Betreuers eines Götterbildes> (ROBELO 1982: 509; Kartt 199).

Anstelle von <sacerdote> verwendeten die franziskanischen Missionare alternativ auch den Begriff <papa>, die verballhornisierte Verkürzung von PAPA HUAQUI, ebenfalls ein mehr generell verwendeter Begriff, mit dem die professionellen vorspanischen Kultfunktionäre ihrer üblicherweise <ungewaschenen, fettigen und verklebten Haare> wegen bezeichnet wurden (ROBELO 1982: 324-326; Mol M/C: 79v; Kartt: 187). Im Korps der Kultfunktionäre unterscheidet ACOSTA SAIGNES in Anlehnung an SAHAGÚN (ACOSTA SAIGNES 1946: 149; HGCNE I: 308) fünf aufsteigende Befähigungsebenen (grados), die der

TLAMACAZTOTON	- <aprendices> oder <acólitos>,
TLAMACAZQUE	- <sacerdotes jóvenes> oder <diáconos>,
TLENAMACAQUE	- < sacerdotes de mayor edad>,
CUACUACUITIN	- <sacerdotes ancianos>, und an der Spitze der Hierarchie die
QUEQUETZALCOA	- <los dos sumos pontífices> oder <sucesores de Quetzalcoatl>

Diese Kategorie von Informanten ist - wie bereits angesprochen - bei der Informationsbeschaffung, die SAHAGÚN in TEPEPULCO durchgeführt und die dann ihren Niederschlag zunächst in den PRIMEROS MEMORIALES gefunden hat, nicht vertreten. Ob ihm Informanten mit dieser Qualifikation hier nicht zur Verfügung standen, oder ob er sich ihrer aus anderen Gründen nicht bediente, lässt sich weder den Quellen noch einer plausiblen Rekonstruktion in der Fachliteratur entnehmen. Vermutlich gab es sie rund 40 Jahre nach der Eroberung und rund 25 Jahre nach der von OLMOS durchgeführten Erstbefragung ganz einfach nicht mehr.

In den COLLOQUIOS treten jedoch auf aztekischer Seite die TLAMACAZQUE, die TLENAMACAQUE und die QUEQUETZ[AL]COUA als Gesprächspartner der Vertreter der <doze frayles> noch auf (COLLOQUIOS: 865-871, 1061-1068). Das bedeutet, dass sie hier auch einen ihrem gehobenen Status entsprechenden Wissens- und Kenntnisstand zu den altmexikanischen Göttern und ihrem Kult referiert haben müssen. Das bedeutet dann weiterhin, dass nirgendwo sonst in dem umfangreichen Werk SAHAGÚN'S <geistig-religiöse> Informationen von dem gehobenen <materiell-theologischen> Niveau, wie es in den COLLOQUIOS dokumentiert ist, abgegriffen werden können.

b. Die örtlichen Führer (señores, caçiques)

Sowohl OLMOS wie auch SAHAGÚN haben in gleicher Weise eine zweite Personen- gruppe in ihre Befragungen eingebunden, die der <señores>. Mit diesem Begriff pflegten

die Spanier Angehörige der indigenen Führungsschicht zu bezeichnen, die örtlich in Führungsverantwortung standen. Der entsprechende Begriff im Nahuatl ist für die Person TLATOANI, (pl. TLATOQUE), der für das Amt und dessen Ausübung TLATOCAYOTL (Mol C/M: 108v). OLMOS hat Erkundigungen offenbar unmittelbar auf dieser Ebene der TLATOQUE eingezogen, dazu an mehreren Orten, wie sich aus dem Plural <señores> ableiten lässt. Einzelheiten hierzu berichtet Fray Geronimo de MENDIETA im ersten Kapitel des zweiten Buches seiner HISTORIA ECCLESIASTICA INDIANA. MENDIETA schreibt hier, offensichtlich unter Verwendung einer Vorlage aus der Feder von OLMOS:

Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de Olmos, que lo que colligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de MÉXICO, TEZCUCO, TLAXCALA, HUEXOTZINCO, CHOLULA, TEPEACA, TLALMANALCO y las demas cabeceras, cerca de los dioses que tenían,^{*)} es que diversas provincias y pueblos servian y adoraban á diversos dioses; (Mendieta 1993: 77). ^{*)}Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Anmerkung: Mit dem von den Antillen mitgebrachten Begriff CACIQUE bezeichneten die Spanier - ganz wie mit <señor> - ebenfalls örtliche Führer im Range eines TLATOANI.

Bedeutsam im vorliegenden Zusammenhang ist, dass diese CACIQUES offensichtlich über zuverlässige Kenntnisse zu den Göttern verfügten, die an den genannten Clan- und Kultmetropolen, sowie an weiteren, nicht näher bezeichneten Orten verehrt wurden. Über diese Götter konnten sie auch - unter Abstützung auf ihre Bilderhandschriften (pinturas) - umfassend und im Detail vortragen.

Im Gegensatz zu OLMOS hat SAHAGÚN nach seinen Worten nur einen einzigen örtlichen Führer in die Befragung eingeschaltet, nämlich den <señor del pueblo de TEPEPULCO, que es de la provincia de ACOLHUACAN o TEZCUCO>. Er trug den angenommenen spanischen Namen und die Statusbezeichnung <don Diego de Mendoza> und war nach GARCÍA ICAZBALCETA (1954: 345) der Schwiegersohn von IXTLILXOCHITL II, des TLATOANI von TEXCOCO, also ein hochrangiges Mitglied der Führungsschicht dieser wichtigen Clanmetropole (LÓPEZ AUSTIN 1974: 116). Dieser stellte ihm dann erst die eigentlichen Informanten, nämlich die erwähnten <diez o doce principales ancianos> zur Verfügung. Bedeutsam ist auch hier der Umstand, dass SAHAGÚN dem <señor de TEPEPULCO> neben umfassender Befähigung und Erfahrung in Handel, Krieg und Politik auch solche auf dem Gebiet der <cosas idolátricas>, also dem des Götterkultes attestiert.

Da OLMOS die <señores> / CACIQUES der verschiedenen Orte, an denen er Erkundigungen einzog, nach der Darstellung MENDIETA'S ganz offensichtlich unmittelbar und zwar zunächst zu dem grundlegenden Thema <Götter und Göttergenese> befragt hat, bedeutet das, dass ein TLATOANI <a priori> über Ausbildung, Kenntnisse und Erfahrung als Kultfunktionär, sei es als TEOPIXQUI, also als <Bewacher und Beschützer>, sei es als TLAMACAZQUI, also als <Betreuer und Versorger> der Götter und Göttinnen

oder als Spezialist in einer anderen der zahlreichen kultpraktischen Tätigkeiten (ACOSTA SAIGNES 1946: 161-168) verfügt haben muss.

c. Die Ausbildung im CALMECAC (para señores y principales)

Bestätigt wird dieser Rückschluss durch die Beschreibung, die SAHAGÚN im <Capítulo VII> des <Apendiz del Tercer Libro> im <Florentine Codex> von der Erziehung und Ausbildung der Söhne von Angehörigen der Führungsschicht, der PIPILTIN (singular: PILLI), gibt. Es heißt hier in der spanischen Übersetzung des Nahuatl-Textes von LÓPEZ AUSTIN:

Todos los pipiltin se hacen tlamacazque, porque en el lugar de enseñanza, en el calmécac, la gente es corregida, la gente es enseñada, era el lugar de vida casta, lugar de reverencia, lugar de conocimiento, lugar de sabiduría, lugar de bondades, lugar de virtudes, lugar sin suciedad, sin polvo; nada reprehensible hay en la vida de los tlamacazque, en la educación del calmécac *)
(FlorCod, Book 3: 61; LÓPEZ AUSTIN 1994: 39) *) Unterstreichungen von mir

Das bedeutet, dass die gesamte Führungsschicht der MEXICA und die der übrigen Völker und Stämme Zentralmexikos, soweit sie über dasselbe oder ein vergleichbares Konzept der Erziehung und Ausbildung ihrer Führungskräfte verfügten und sich darüber hinaus der Lehrpläne und Ausbildungsrichtlinien bedienten, die von den MEXICA für den Tempeldienst in TENOCHTITLAN entwickelt worden waren, zunächst und vor allem eine <Grundausbildung> zum Kultfunktionär, genauer gesagt, zum TLAMACAZQUI erhielten.

Über den Erwerb von Kenntnissen zur <Betreuung und Versorgung> der Götter und Göttinnen hinaus, ging es in dieser Ausbildung nach der obigen Darstellung SAHAGÚN'S generell um die Vermittlung von Wissen und Haltung in einer vom Dienst an den Göttern durchdrungenen Gesellschaft, sowie um die Erziehung zu Ordnung und Sauberkeit in allem, was die Götter betraf - und zwar nach Grundsätzen und Normen (nahuatl: TLATECPANTLI), die aus dem Handlungsprofil des Gottes QUETZALCOATL abgeleitet und an den kanonischen Regeln seines Kultes ausgerichtet waren.

SAHAGÚN zählt im <Capítulo VIII> des <Apendiz del Tercer Libro> im <Florentine Codex> insgesamt vierzehn Verhaltensregeln, und praktische Übungen als Lehrinhalte und Ausbildungsthemen auf. Alle sind zusammengenommen - wie das aus dem letzten Absatz des Kapitels hervorgeht - als <Pflichtprogramm> bzw. als zusammengefasste <Verhaltensvorschrift> zu verstehen, die beide dem Ziel dienen, den <Kindern der Angehörigen der Führungsschicht>, den TLAÇOPIPILTIN, die Befähigung zum TLAMACAZQUI zu vermitteln.

Von den vierzehn Punkten des <Ausbildungs- und Trainingsprogramms> sind im vorliegenden Zusammenhang sechs, die Positionen 2, 3 und (teilweise) 4, sowie 10, 13 und 14 von besonderer Bedeutung. Sie lauten in der spanischen Übersetzung des Nahuatl-Textes von LÓPEZ AUSTIN:

La segunda, se hace por todo mundo: barren cuando aún es de noche.

La tercera, ya de día, los fuertecillos van entonces a buscar espinas, lo que dicen "cortarán las espinas".

La cuarta, cuando ya son TLAMACAZTOTON - o cualesquiera-, cuando aún es de noche, o quizá cuando pasó la media noche, empiezan a ir al bosque, cogen madera, cargan en las espaldas los llamados troncos. Los quemán durante la noche en el calmécac para que vigilen los TLAMACAZQUE.

La décima, así eran educados los niñitos para que no pecaran gravemente: sangraban sus orejas, o quizá los golpeaban con ortigas.

La decimotercera, eran muy bien enseñados los buenos discursos. Al que no hablaba bien, al que no saludaba a la gente, luego lo sangraban.

La decimocuarta, eran bien enseñados los cantos, los que se dicen "cantos divinos". Leían los libros. Y era bien enseñada la cuenta de los destinos, el texto de los sueños y el texto de los años.^{*)} (FlorCod, Book 3: 65-67; LÓPEZ AUSTIN 1994: 47-53)

*) Unterstreichungen und Kapitalchen von mir

Die Einhaltung der erzieherischen Normen und die Erreichung der praktischen Ausbildungsziele des Lehr- und Ausbildungsprogrammes unterlagen der Oberaufsicht eines besonderen, hierarchisch hoch stehenden und gesellschaftlich entsprechend hoch geachteten Kultfunktionärs, der die Bezeichnung MEXICATL TEOHUATZIN trug, dem also <die Götterbilder der Einwohner von MEXICO-TENOCHTITLAN gehörten>, dem sie mit anderen Worten <anvertraut waren>. Er wurde von den beiden höchsten religiösen Funktionsträgern, den <sumos sacerdotes> oder QUEQUETZALCOA, für sein Amt ausgewählt (HGCNE I: 248).

SAHAGÚN beschreibt sein Aufgabenspektrum beinahe gleichlautend im Florentine Codex, Book 2, Appendix, und im Paragraphen 4 der PRIMEROS MEMORIALES ausführlich und im Nahuatl. In der textkritischen spanischen Übersetzung von LÓPEZ AUSTIN besagt diese Beschreibung:

Mexícatl teohuatzin. Así se ataviaba el mexícatl teohuatzin: su chalequillo, su sahumador de mano, su taleguilla, para hacer las honras al dios. Y así cuidaba las cosas, porque fungía como padre de la gente en el calmécac, como si fuera el tlatoni de los venerables sacerdotes, así en todas partes. Y a él se le dejaban todos los hijos de la gente para que los enseñara, para que los educara con discursos, para que vivieran correctamente. Y quizá serían tlatoque, o quizás serían ricos, o quizá dirigirían a la gente, gobernarían. Todo esto era el trabajo del mexícatl teohuatzin. Y

también esto: disponía sobre las cosas en los templos de todas partes;^{*)} les decía qué hacer a los venerables sacerdotes. Y quizá alguno pecaba: de todo esto conocía el mexícatl teohuatzin (Lopez Austin 1994: 153).
^{*)} Unterstreichungen von mir

Unterstützt wurde der MEXICATL TEOHUATZIN durch den oder einen TEPAN TEOHUATZIN. Er war derjenige Kultfunktionär, <dem das Götterbild eines bestimmten, ge- oder ummauerten Sakrariums gehörte>. Dieses war mit anderen Worten seiner <persönlichen Obhut anvertraut>. Dass es sich im vorliegenden Falle bei dem Gott um QUETZALCOATL und bei dem TEPAN um das architektonische Ensemble des CALMECAC handelte, geht aus dem nachfolgend zitierten Text hervor. Dem TEPAN TEOHUATZIN oblag auch die Überwachung der am <Handlungsprofil> und Kultdienst dieses Gottes orientierten Erziehung und Ausbildung an Orten außerhalb MEXICO-TENOCHTÍTLAN'S. SAHAGUN hat im <Apéndice IV del Segundo Libro> seiner HGCNE die folgende Tätigkeitsbeschreibung für ihn hinterlassen:

Había otro coadjutor de los arriba dichos que se llamaba TEPAN TEOHUATZIN, el cual en particular tenía cargo de la buena crianza y del buen regimiento de los que se criaban en los monasterios, que se llamaban CALMÉCAC por todas las provincias sujetas a México^{*)} (HGCNE I: 249).
^{*)} Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Aus religionswissenschaftlicher Sicht bestanden die Aufgabe des MEXICATL TEOHUATZIN in der eines Oberaufsehers und die des TEPAN TEOHUATZIN in der eines Aufsehers mit objektbezogener Verantwortung. Beide hatten dafür Sorge zu tragen, dass der rituelle Kanon der im Tempeldienst <rund um die Uhr> inszenierten Liturgie und die didaktische Praxis im CALMECAC nicht auseinanderdrifteten. In diesem Reglement offenbart sich greifbar die orthopraktische Grundregel polytheistischer Riten und Rituale, die darin besteht, dass mit den Göttern und Göttinnen stets nur auf eine einzige Art und Weise zu kommunizieren ist, nämlich auf die <richtige>. ¹²⁾

Zu der solcherart organisatorisch sichergestellten Übereinstimmung zwischen Kult und Lehre trat - im geistig-religiösen Sinne - ein weiterer, dazu unmittelbar wirksamer didaktischer Faktor hinzu, der das Resultat einer Besonderheit der Kultinfrastruktur war; denn inmitten der mit <CALMECAC> bezeichneten Erziehungs- und Ausbildungsanlage befand sich das Heiligtum des QUETZACOATL mit Tempel und Kultbild.

Bei SAHAGÚN findet sich im <Capítulo VIII> des <Libro Cuarto> der HGCNE hierzu die folgende Aussage:

Cuando comenzaba a reinar este signo [cé ácatl] los señores y principales hacían ofrendas en la casa de Quetzalcóatl, que se llamaba Calmécac, donde estaba la estatua de Quetzalcóatl a la cual

estos días componían con ricos ornamentos, y delante de ella ponían flores y cañas de humo e incienso, y comida y bebida; decían que este [cé ácatl] era el signo de Quetzalcóatl (HGCNE I: 330). *) Unterstreichungen von mir

Das bedeutet, dass der gesamte Ausbildungs- und Erziehungsablauf im CALMECAC von dessen räumlicher Lage und den Baulichkeiten her auch noch untrennbar mit der - sei es aktiven, sei es passiven - Teilnahme der in Ausbildung zum Kultfunktionär stehenden jungen PIPILTIN, der TLAMACAZTOTON, an den real inszenierten Kulthandlungen verbunden war, die routinemäßig im und vor dem Sakrarium des QUETZALCOATL abliefen. Dieser kultisch-didaktische Konnex zwischen dem Gott QUETZALCOATL als einem der prominentesten Kultempfänger des altmexikanischen und mesoamerikanischen Pantheons überhaupt und dem CALMECAC, als der Ausbildungsstätte für die Kinder von Angehörigen der oberen und obersten Führungsebenen, offenbart sich in aller Deutlichkeit anlässlich des <Einlieferungsrituals> das die Eltern zusammen mit den Kultfunktionären beim Eintritt ihres Jungen in den CALMECAC gemeinsam begingen. Bei SAHAGÚN heißt es dazu im <Capítulo VII> des <Apéndice del Tercer Libro> der HGCNE:

Y luego tomaban al muchacho y llevábanle a la casa de Calmécac, y los padres del muchacho llevaban consigo papeles e incienso, y *maxtles** y mantas, y unos sartales de oro y pluma rica, y piedras preciosas ante la estatua de Quetzalcóatl, en la casa de Calmécac, y en llegando luego todos teñían y untaban al muchacho con tinta todo el cuerpo y la cara, y le ponían unas cuentas de palo que se llama *tlacopatli*** y si era hijo de pobres le ponían hilo de algodón flojo, y le cortaban las orejas, y sacaban la sangre y la ofrecían ante la estatua de Quetzacóatl;) y si aun era pequeño tornaban a llevarle consigo los padres a su casa (HGCNE I: 304-305).

*) Unterstreichungen von mir

Anmerkungen: * <maxtles> ist die spanische Pluralform von <maxtli> / <maxtlatl>; zu Deutsch: <Lendenschurz> ** mit <tlacopatli> sind kleine Stücke der wohlriechenden Wurzel von *Aristolochia mexicana* angesprochen (Sim 267, 576)

Was den Inhalt und den Erfolg der Ausbildung betrifft, so ist einmal das umfassende Wissen bemerkenswert, über das die Jugendlichen bereits in einem sehr frühen Alter verfügt haben müssen. Zum anderen machen die Quellentexte aber auch deutlich, dass die Gesellschaft - hier vor allem die gesellschaftliche Gruppe der Kultfunktionäre und zwar in Gestalt ihrer ranghöchsten Vertreter - ihr <aktives Wissen> von den Göttern und den ihnen zu erbringenden Kulteleistungen mit der nachwachsenden Generation vom frühest möglichen Zeitpunkt an teilten.

Einen lebendigen Eindruck von der Wissbegier, dem Eifer und der Ernsthaftigkeit der Kinder in allem, was <Religion> betraf, vermittelt MENDIETA in den Kapiteln XV - XXI seiner HISTORIA ECLESIASTICA IDIANA. Die Lehr- und Ausbildungserfolge, die die Franziskaner auf religiösem Gebiet erzielten, stellten sich beinahe verzugslos ein - auch wenn die Religion in diesem Falle eine andere war (MENDIETA 1993: 217-230).

Bemerkenswert ist ferner, dass es sich bei dem im CALMECAC vermittelten Wissen - das geht aus den zitierten Quellen ebenfalls eindeutig hervor - nicht um einen speziellen, für <Kinder und Jugendliche> eigens hergerichteten, pädagogisch besonders <zubereiteten> oder <bereinigten> Lehrstoff <ad usum delphini> handelte, sondern eindeutig um approbiertes Wissen von der in <polytheistischer Denklage> wahrgenommenen und verinnerlichten Wirklichkeit.

Vermittelt wurde das Wissen von der realen Existenz der naturimmanenten Götter und vom realen Ablauf der diesen zugeordneten gemeinschaftlichen Kulthandlungen. Die PIPILTOTON, die <Kinder der Angehörigen der Führungsschicht>, hatten also unmittelbaren und ganz persönlichen Anteil an demselben <geistig-religiösen> Wissen und kultischen <know how>, über das auch ihre Väter und Mütter, die Kultfunktionäre und die Führungsverantwortlichen verfügten. Dazu gehörte auch, dass sie bereits mit 15 in die Kampfausbildung genommen wurden (FlorCod, Book 8: 72; LÓPEZ AUSTIN 1994: 90-91).

Was ihnen beim Abschluss der CALMECAC-Ausbildung noch fehlte, war die Erfahrung eigenverantwortlichen Agierens und Handelns im Rahmen von Kultakten aller Art und Größe - einschließlich der Teilnahme an Kampfhandlungen. Da alles, was den Kult betrifft, im Polytheismus stets als <kollektives Handeln> ausgelegt ist (RÜPKE 2001: 19-22) heißt das mit anderen Worten, dass sie sich vor der Gemeinschaft erst noch zu bewähren und darzustellen hatten. An dieser Stelle setzen die in der PERSUASIO dokumentierten Hinweise und Ratschläge der <Väter und Mütter des Gefechtsfeldes>, d.h. der kampferprobten, einsatzerfahrenen Führer und Unterführer, an einen <frischgebackenen> TLAMACAZQUI ein (PERSUASIO: 95-99). Den Vorlauf im CALMECAC schildert SAHAGÚN in Book 8, Chapter 20, des Florentine Codex (FlorCod, Book 8: 71-72; LÓPEZ AUSTIN 1994: 89-91).

d. Die alten Männer (viejos, ancianos principales)

Über Kenntnisse und Erfahrung solcher und ähnlicher Art auf mannigfache Art und Weise zu verfügen, bestimmte in einer schriftlosen Kultur wie der Altmexikos und Mesoamerikas die wichtige und verantwortungsvolle Position der <alten Männer>. Dieser Umstand war auch der Grund für ihr hohes gesellschaftliches Ansehen. Sie traten stets in Gruppen auf und betätigten sich in dieser Form als zuverlässige, humanbiologisch reibungslos funktionierende <Nachschlagewerke>, <Betriebsanleitungen> und <Ausbildungshilfen> zu allen Tätigkeiten und Verrichtungen im Rahmen des Götterkultes, sowie als lebende, aktiv tätige <Referenzen> für sonstige Projekte und Aufgaben mannigfacher Art, die unweigerlich in einem Raum-Zeit-Kontinuum abliefen und damit stets dem <Handlungsprofil> eines oder mehrerer Götter / Göttinnen aus der Riege der TONALTEUHCTIN, der Tagesherren, ausgesetzt waren.

ZORITA erläutert die Bedeutung, die der Memorik bei der Bewahrung und Pflege des kulturellen Gedächtnisses der MEXICA zufiel, auf der Grundlage einer ausführlichen Beschreibung, die MOTOLINIA - vermutlich in seinem großangelegten Hauptwerk <de las Cosas de la Nueva España y de los naturales della> hinterlassen hatte (BenHist: 312; COLLOQUIOS, Seite 53), im Zusammenhang mit dem Bericht von der bekannten Migration der MEXICA, die in CHICOMOSTOTL (CHICOMOZTOC) ihren Anfang nahm. Der Text ZORITA'S lautet wie folgt:

Esto declara mejor y más largo fray Torívio Motolinea y dice que los naturales de aquella tierra demás de poner por memoria las cosas *) ya dichas especialmente el suceso y generación de los señores y linajes principales y cosas notables que en sus tiempos acaecieron por figuras que era su modo de escribir, había también entre ellos personas de buena memoria que sabían relatar el suceso de los tiempos y linajes de los señores y que halló uno o dos de éstos a su parecer muy hábiles y de buena memoria que le dieron noticia del principio y origen de los naturales de aquella tierra según sus libros y pinturas (ZORITA I: 145). *) Unterstreichungen von mir

An diesem Textausschnitt wird deutlich, dass die auf <ritengestützter Repetition> beruhende, gezielt aktivierbare Memorik und die Technik der zeichen- und bilderschriftlichen Fixierung von Informationen in den Faltbüchern unabhängig voneinander existierten. Memorik funktionierte auch ohne Abstützung auf Faltbücher offenbar vorzüglich und wird hier eindeutig als die primär genutzte Methode der Bewahrung von Informationen über die Vergangenheit beschrieben.

Die Faltbücher - das geht aus der zweimaligen Erwähnung dieses Zusammenhanges zweifelsfrei hervor - waren erst in zweiter Linie von Bedeutung. Ihre Funktion war nachrangig und ist in dieser Qualität am ehesten zutreffend als die von <Checklisten> zu verstehen. Schrift - das gilt in diesem Sinne auch für die bebilderten hieroglyphenschriftlichen Faltbücher des Mayaraumes - diente also nicht dem Neuwerb und damit auch nicht der Weitergabe von Informationen, sondern ausschließlich deren Verifizierung und Qualitätssicherung vor Ort und zu gegebener Zeit. Es ist dieser funktionale Mechanismus, der den hohen Stellenwert erklärt, der den <alten Männern> in der altmexikanischen Gesellschaft zuerkannt wurde.

Ein quellenmäßig gut belegtes, ausführliches Beispiel für die Praxistauglichkeit solcher <alten Männer> (mayat'aan: UNUKIL WINIKO'OB, NUKTE WINIKO'OB) liefert der Mayaraum mit dem sogenannten <Landvertrag von Mani>, bei dessen Abschluss im Jahre 1557 sie als <Referenz> für den genauen vorspanischen Verlauf der Grenze zwischen dem Territorium der TUTUL XIU und den angrenzenden Territorien ihrer Nachbarn zum Einsatz kamen (Riese, F. J. 1981: 197; DMC: 582).

Das absolute Alter eines Mannes beim Eintritt in diese gehobene Position eines <viejo> oder <anciano> lag offenbar bei 52 und scheint damit rituell an die Vollendung einer individuell gezählten sogenannten <Kalenderrunde> angelehnt gewesen zu sein, wie

ich sie weiter oben kurz beschrieben habe. Der diesbezügliche Text auf Seite 28r des Codex MAGLIABECHI zeigt diesen Zusammenhang jedoch lediglich an einem derjenigen vier Tage des Prognoserituals von 260 Tagen auf, die jeweils den Beginn eines Jahres markierten: ACATL (Schilfrohr), TECPATL (Flintklinge), CALLI (Haus) und TOCHTLI (Kaninchen). Dreizehn mal in ungebrochener Sequenz durchnummeriert laufen die so mit Zahl und Prognosezeichen bezeichneten Jahre zu einer Gesamtdauer von 52 Jahren auf. Die Kombination aus Zahl und Prognosezeichen für das letzte Jahr ist folglich 13 TOCHTLI (Kaninchen). Bezogen auf dieses Zeichen, das auf der dem Text gegenüberliegenden Seite 27v des Codex auch aufgemalt ist, kommt der Verfasser, der sich mit dem Wortlaut des Textes eindeutig als Spanier ausweist, zu der folgenden Feststellung:

Quando esta figura dicha fenescia y los yndios llegauan a ella a ser deste tiempo que auian pasado en vida todas estas quantas que son cinquenta y dos dezian que ya avian atado los años y eran viejos y jubilados (CodMaglia 28r).

Übersetzung: Wenn dieses Zeichen hier (13 TOCHTLI) den Schlußstrich (unter die Jahreszählung) setzte und die Indianer an ihm als dem Hinweis auf die Dauer ihres bisherigen Lebens angekommen waren - wobei alle Jahre zusammengezählt 52 ergeben - sagten die Leute, dass sie ihre Jahre nunmehr zusammengebunden [vollendet] hätten. Sie waren dann <die Alten>, die <Jubilare >.

Es ist offensichtlich, dass diese Rechnung nur für jemanden aufgeht, der auch in einem 13 TOCHTLI - Jahr geboren wurde. Für jemanden, dessen Geburt in ein 7 TOCHTLI - Jahr gefallen war, endeten die <zusammengebundenen 52 Jahre entsprechend> früher. Das bedeutet freilich nicht, dass der spanische Verfasser oder Designer des Codex MAGLIABECHI diesen Zusammenhang nicht verstanden gehabt hätte. Er hat ihn - so scheint es - lediglich am Beispiel eines 13 TOCHTLI - Jahres aufgezeigt.

Die Qualifikation eines dergestalt in die Position und Würde eines <alten Mannes> (viejo, anciano) Eingetretenen, resultiert - was Wissen und Kenntnisse zu den Göttern, zu den Göttinnen und zum Kult betrifft - aus dem Umstand, dass er einmal, wie oben dargestellt, als PILLI im CALMECAC erzogen und ausgebildet worden waren und damit über die Befähigung zum TLAMACAZQUI verfügte. Hinzu kommt, dass er anschließend aber auch zur Unterstützung der hauptamtlichen Kultfunktionäre regelmäßig und aktiv an den zahlreichen Ritualen mitgewirkt hatte, die von diesen wegen der nahezu ununterbrochenen Abfolge der ekliptikalen Feste und des damit verbundenen hohen, nicht abreißen rituellen Aufwandes allein nicht bewältigt werden konnten.¹³⁾

Weitere Einzelheiten zur Tätigkeit dieser <temporären Kultfunktionäre> schildert TORQUEMADA in enger Anlehnung an die Darstellung, die LAS CASAS im Libro III, Capitulo CXXXIX, seiner <APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA> gibt, wie folgt:

Había otros ministros en los templos idolátricos de estas gentes de la Nueva España, los cuales eran dedicados para cosas de su servicio, a manera de sacristanes, los cuales eran en número treinta, cuarenta o cincuenta, según la grandeza o pequeñez del pueblo y templo donde asistían (aunque en este mexicano era este número aventajado y grande). Estos mozos eran hijos de señores y gente principal de la república, a cuya compañía y administración no se admitían hombres comunes, aunque más ricos fuesen; porque para este oficio no valía la plata, ni el oro, sino sólo la nobleza y limpieza de la sangre. Éstos tenían cargo de servir en lo interior del templo en los servicios más propincuos a los dioses, como era barrer y regar el templo y tener cuidado de que estuviesen muy limpias y aseadas todas las cosas tocantes al culto de ellos, aparejaban los vasos e instrumentos para los sacrificios con toda diligencia, sin intervención de descuido o falta, // Tenían entre sí, estos mancebos, grados de preeminencia, y de cinco en cinco años subían a ellos conforme más o menos se habían aventajado en su ministerio, que era subir de un oficio menor a otro mayor. Demás de los mancebos dichos, que eran ordinarios en el servicio del demonio, que eran los precisos del número determinado que para su ministerio había de haber, e ofrecían y dedicaban otros muchos mancebos nobles, hijos de señores y senadores y gente principal, los cuales servían en aquel ministerio como porcionistas, en compañía de los ordinarios, que eran como colegiales perpetuos hasta que se les llegaba el tiempo de tomar estado. Para el cual salían, según las leyes y costumbres del templo; mientras estaban en aquel servicio y recogimiento se llamaban TEOTLAMACAZQUE ^{*)}, que quiere decir mancebos o mozos divinos o mancebos donceles de dios (MonIndU III: 272-273). ^{*)} Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

In dieser Darstellung sind drei Aspekte für die laufende Argumentation von Bedeutung:

- einmal handelt es sich bei den mit TEOTLAMACAZQUE bezeichneten temporären Kultfunktionären ausschließlich um Angehörige der Führungsschicht,
- sodann trifft die Beschreibung TORQUEMADA'S / LAS CASAS' in vollem Umfang auf die Gruppe von Informanten zu, die OLMOS mit <los viejos // los señores y principales, a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos> und die SAHAGÚN etwas kürzer mit <diez o doce principales ancianos> beschrieben haben,
- schließlich wird deren temporärer Dienst als Kultfunktionäre unmissverständlich mit dem von <porcionistas> (Teilzeitbeschäftigten) verglichen; das heißt, die betreffenden <principales> versahen ihre Tätigkeit organisatorisch unter Aufsicht und zur gezielten Unterstützung der hauptamtlichen Kultfunktionäre (en compañía de los ordinarios, que eran como colegiales perpetuos).

Als ein Beispiel für diese Art freiwilligen, von Angehörigen der Führungsschicht geleisteten Kultdienstes ist auch die Tätigkeit des Tempelfegens zu verstehen, während der MOTEUHCZOMA XOCOYOTZIN die Nachricht von seiner Wahl zum TLATOANI der MEXICA erhielt. Sie wird von TORQUEMADA ausdrücklich als <de manera que debia de ser Sacerdote>, also als eine Verrichtung beschrieben, wie sie von Kultfunktionären verlangt wird (MonIndU III: 263).

Ebenfalls Beiträge zum Dienst an den Göttern leisteten diejenigen PIPILTIN, die ein Gelübde abgelegt hatten, sei es als TLAMACEUHQUE (Selbstkasteier) oder als

MOZAUHQE (Fastende) eine Zeit lang Tempeldienst zu verrichten (Dur I: 55). Im Cap. CLXIX, Libro III, seiner <APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA> vermittelt LAS CASAS einen Eindruck von Inhalt und Umfang dieser Art freiwillig geleisteten Kultdienstes mit den folgenden Worten:

En el templo de México entraban de nuevo cada año, sobre los que ordinariamente había, penitentes que ayunaban todo el año entero, y éstos pasaban de sesenta y ocho hombres. Ofrecíanse también voluntariamente muchas mugeres al dicho ayuno, por su devoción, y guisaban de comer a aquellos devotos penitentes. Todo el otro número de ministros ayunaban ochenta días antes de la fiesta **), dentro del cual tiempo se sacrificaban muchas veces de día y de noche. Ofrecían oraciones e incienso a los dos principales ídolos que se adoraban en México, por cuya reverencia y servicio ayunaban toda la otra multitud de los MEXICANos, y señaladamente los señores y principales ayunaban ocho días precedentes a la fiesta *) (Las Casas 1967 II: 185)

*) Unterstreichungen von mir

Anmerkung: **) Bei dem hier angesprochenen <Fest> handelt es sich um das nach dem Mythos von den fünf <Sonnen> oder <Weltzeitaltern> von TEZCATLIPOCA gestiftete Ritual der <Erbohrung Neuen Feuers> (HistPint 33-34; ESGA IV: 41-42).

NICHOLSON nennt als weitere Kategorie nicht permanent im Dienst an den Göttern tätiger, den MOZAUHQE (Fastenden) von der Tätigkeit und der Bezeichnung her vergleichbarer Kultfunktionäre, die von ihm so benannten <rotational priests> (NICHOLSON 1971b: 436). Selbst wenn diese Einrichtung nur für den Raum von TEOHUACAN, ostwärts MEXICO-TENOCHTITLAN, belegt ist, so sei sie der Vollständigkeit halber dennoch im vorliegenden Zusammenhang erwähnt, weil letztlich nicht auszuschließen ist, dass es ähnliche Regelungen auch anderen Ortes gegeben hat und sich damit unter den Informanten OLMOS' und SAHAGÚN'S auch einige von dieser Kategorie temporärer Kultfunktionäre befunden haben. TORQUEMADA nennt sie <capellanes>, ein Begriff der im Spanischen eine gewisse funktionale und räumliche Einschränkung priesterlicher Aufgaben zum Ausdruck bringt (DRAE I: 140-141). Die Beschreibung in der <Monarquía Indiana>, Libro IX, Capítulo IX, liest sich wie folgt:

En la provincia de Tehuacan, que cae a esta de Mexico cuarenta leguas al oriente, entre otros ministros que tenían dedicados a sus dioses, eran unos que servían de capellanes perpetuos, los cuales se ocupaban ordinariamente en velar, ayunar, orar y hacer los sacrificios cotidianos. Estos capellanes no eran en número más de cuatro, los cuales entraban a servir en el templo por espacio de cuatro años, los cuales pasados, se iban y entraban otros en su lugar; de manera que las capellanías eran perpetuas, aunque los ministros de ellas eran cuadriños o ministros trocados de cuatro en cuatro años; en cuyo ministerio corría la perpetuidad de la capellanía y oficio de los dichos ministros y capellanes; porque aunque había variación en ellos, por razón de su trueque, no la había en el ministerio, en que se ocupaban, por ser siempre uno mismo invariable y fijo. Llamábanse estos capellanes MONAUHXIUH[Ç]AUHQE, que quiere decir hombres dedicados al ayuno y abstinencia de cuatro años (MonIndU III: 268).

*) Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Auf der <Durchführungsebene> des Kultdienstes, das heißt u.a. in den Riten <velar> (wachen), <ayunar> (fasten), <orar> (Götterlieder singen) und <hacer los sacrificios cotidianos> (regelmäßig und pünktlich opfern), müssen die <principales> im fortgeschrittenen Alter über ein beträchtliches Wissen und über handfeste praktische Erfahrung verfügt haben. Da sowohl die Motive, die zu einer temporären Tätigkeit als Kultfunktionär führten, wie aber auch die Bedingungen, unter denen dieser Kultdienst abgeleistet wurde, je nach Gott / Göttin und rituellem Anlass sehr unterschiedlich sein konnten, ergibt sich, dass das auf diese Weise akkumulierte kultische Alterswissen keineswegs einheitlich oder gar standardisiert gewesen sein kann. Hier liegt vermutlich der Grund dafür, dass der TLATOANI von TEPEPULCO gleich ein ganzes Dutzend von <viejos principales> auf den Plan rief, um auf diese Weise sicherzustellen, dass SAHAGÚN zu allen Punkten seines Befragungskonzeptes (minuta o memoria) kompetente und erschöpfende Antworten bekam (HGCNE I: 106).¹⁴⁾

Aus der Synopsis der zitierten Quellentexte und ihrer zunächst erst groben, rein am Bedarf des vorliegenden Diskurses orientierten Analyse ergibt sich, dass nach der Eroberung und dem Zusammenbruch der einstigen kultischen Hierarchie wirklich zuverlässige Informationen zu den alten Göttern und ihrem Kult nur von Gewährsleuten zu erhalten waren, die

- der Führungsschicht angehörten, sodann
- die für PIPILTIN obligatorische Ausbildung im CALMECAC absolviert hatten und damit über die Befähigung eines TLAMACAZQUI verfügten, und die dann anschließend
- als TLAMAÇEHQUE, MOZAUHQE, MONAUHXIUHÇAUHQE oder in anderen Aufgaben zeitweise Tempeldienst geleistet und damit konkret die Aufgaben von Kultfunktionären wahrgenommen hatten.

Gerade die letzte, in höchstem Grade unsystematische Methode kultischer Qualifizierung machte jedoch aus den dargelegten Gründen die Befragung von Gewährsleuten in Gruppen erforderlich. Bei den Morphemkomplexen, den Ritualen und Götterfesten, bedurfte es aus denselben Gründen der Befragung von Kultfunktionären in gehobener Position, die einen entsprechenden Überblick über das Kultgeschehen in seiner Gesamtheit besaßen oder - ersatzweise - der Befragung einer größeren Zahl von Gewährsleuten mit kultischer Teilzeiterfahrung, die dann aber zusammen ein insgesamt breit gestreutes, im Dienst an den Göttern erworbenes Wissen referieren konnten.

e. Die Schüler und Studenten von TLATELOLCO (latinos, gramáticos)

Die eingangs gestellte Frage, welchen - im vorspanischen Sinne zu verstehenden - professionellen, kultisch bedeutsamen Kenntnisstand die Schüler und Studenten des Franziskanerkollegs von TLATELOLCO besessen haben, ob sie noch Zugang zu den Riten und Ritualen des alten Götterkultes gehabt haben können und über welche Kenntnis bzw.

Art von Kenntnis zum <Dienst an den Göttern> sie letztlich wirklich verfügt haben, lässt sich mit Rückgriff auf konkrete diesbezügliche Quellenaussagen nicht beantworten; denn direkt verfügbare, unmittelbar aussagefähige Angaben zum Alter und/oder zum vorspanischen Wissens- und Ausbildungsstand der indigenen <studentischen Mitarbeiter> SAHAGÚN'S und seiner Ordensbrüder liegen nicht vor. Sie müssen durch gezielte Quellenanalyse erst noch erschlossen werden. Hierzu ist wenigstens ein angenäherter, empirisch erarbeiteter Sachstand zu den folgenden faktischen und zeitlichen Parametern zu erarbeiten:

- dem üblichen Alter der Zöglinge bei Beginn der CALMECAC-Ausbildung,
- dem Zeitpunkt der Schließung des CALMECAC in Folge der <Conquista>,
- der Biographie der am COLLOQUIOS-Projekt beteiligten TLATELOLCO-Schüler.

Dabei ist von drei Grundvoraussetzungen auszugehen, die bereits weiter oben in der einen oder anderen Form als quellenmäßig belegt angesprochen wurden:

- einmal der, dass es sich bei Schülern und Studenten des TLATELOLCO - Kollegs um PIPIL - TOTON, das heißt um Kinder von Angehörigen der Führungsschicht (señores y principales) handelte, sodann
- der, dass diese ihre Kinder, um ihnen Zugang zu approbiertem, kultischem Wissen und damit zu sozial gehobenen Positionen zu verschaffen, zur Ausbildung in den CALMECAC gegeben hatten, sowie schließlich
- der, dass solches kultische Wissen ausschließlich im CALMECAC vermittelt wurde.

Zum Eintritt in den CALMECAC

Zum ersten Parameter hat ACOSTA SAIGNES im Rahmen seiner Darlegungen zu den Funktionen von TELPOCHCALLI und CALMECAC (ACOSTA SAIGNES 1946: 186-194) einige nützliche Quellenhinweise gegeben, die im Folgenden ergänzt, analysiert und näher erläutert werden. Es schreiben zum Alter der CALMECAC-Zöglinge bei Beginn und Ende ihrer Ausbildung:

Hernán CORTÉS, Segunda Carta, 30 de Octubre de 1520

Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios, por las colaciones y barrios de ella, y en las principales de ella hay personas religiosas de su secta, que residen continuamente en ellas, para los cuales, demás de las casas donde tienen los ídolos, hay buenos aposentos. Todos estos religiosos visten de negro y nunca cortan el cabello, ni lo peinan desde que entran en la región hasta que salen, y todos los hijos de las personas principales

así señores como ciudadanos honrados, están en aquellas religiones y hábito desde edad de siete u ocho años hasta que los sacan para los casar, y esto más acaece en los primogénitos ^{*)} que han de heredar las casas, que en los otros (Cortéz 1963: 74).

Fray Bartolomé de LAS CASAS, APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA, Libro III, Cap. CXXXIX

Decíase que todos los niños de seis años hasta los nueve (siete) eran obligados los padres a enviarlos al templo, y en aquellos aposentos o escuelas, que eran como ginasio, oían su doctrina y eran enseñados e imbuidos en buena crianza y costumbres, y en las cosas de la religión que saber según su edad les competía. (LasCasSum, Volumen II: 26)

Fray Juan de TORQUEMADA, Monarquía Indiana, Libro IX, Capítulo XIII

La manera de ofrecerse y dedicarse los mancebos que servían y se criaban en lo interior de los templos y los dichos y referidos en el capítulo pasado era que, cuando eran niños, poco después que se soltaban del pecho de las madres y que sabían andar, los traían sus padres a ellos y ofrecíanselos a los sacerdotes y ministros de aquellas congregaciones, con una muy elegante oración y plática que hacían, a los cuales el ministro respondía las palabras ordinarias que tenía de costumbre; y luego recebía el niño y lo entregaba a los maestros que los criaban, hasta que fuesen de edad para casar (MonIndU, Volumen III: 275).

Estos referidos entraban en esta tierna edad dicha para el servicio del templo y permanecían en él hasta casarse; pero demás de éstos (que eran muchos) todos los padres, en general, tenían cuidado (según se dice) de enviar a sus hijos a estas escuelas o generales, desde la edad de seis años hasta la de nueve; y eran obligados a ello, en los cuales oían su doctrina y eran enseñados en buena crianza y costumbres (MonIndU, Volumen III: 275).

Alonso de ZORITA, Relación de la Nueva España, Segunda Parte, Capítulo Doce

En criar sus hijos así los señores y principales como los plebeyos y en los doctrinar y castigar había gran vigilancia y cuidado // la madre o el ama que les daba leche no mudaba el manjar con que los comenzaba a criar algunas comían carne y algunas frutas sanas dábanles cuatro años leche y son tan amigos de sus hijos y los crían con tanto amor que las mujeres por no se tornar a empreñar entre tanto que les dan leche excusan cuanto pueden de se ayuntar con sus maridos // En habiendo cinco años los hijos de los señores los mandaban llevar al templo a servir en él para que allí fuesen doctrinados y supiesen muy bien lo que tocaba al servicio de sus dioses y los criaban con mucho castigo y disciplina y ellos eran los primeros en todo y el que no andaba muy diligente en el servicio era muy bien castigado / estaban en este servicio hasta que se casaban o eran de edad para ir a las guerras(Zorita I: 371).

Fray Bernardino de SAHAGÚN, HGCNE, Libro VIII, Capítulo Vigésimo

Y cuando ya tenía diez años, o quizá ya doce, o quizá ya trece, lo metían al calmécac. En manos de los tlenamacaque, de los tlamacazque, lo dejaban para que allí fuese enseñado, fuese amonestado, fuese aconsejado. Le encargan los actos penitenciales para que viva correctamente: la recolección de ramas de ofrenda en la noche; o que vaya a colocar ramas de ofrenda a cualquier

lugar, sobre los cerros, donde se mata [en sacrificio] a la media noche (FlorCod, Book 8: 71-72; López Austin 1994: 89).
*) alle Unterstreichungen von mir ¹⁵⁾

Von den hier exzerpierten Quellenaussagen hat die Darstellung des Hernán CORTÉS ihrer sehr frühen Zeitstellung wegen besonderes Gewicht. Nach dem Text seines Briefes zu urteilen, hat CORTÉS vermutlich den CALMECAC mitsamt dem QUETZALCOATL - Heiligtum und dessen Kultfunktionären noch unter normalen kultischen <Betriebsbedingungen> zu Gesicht bekommen und dabei, im gleichen Zuge, die Informationen gesammelt, die die Grundlage für die entsprechenden Aussagen seines Briefes sind.

Auf welche früheren Autoren sich TORQUEMADA abgestützt hat, lässt sich mit letzter Sicherheit nicht feststellen (LEÓN-PORTILLA in MonIndU, Volumen VII: 201). Vermutlich war es LAS CASAS, auf den sich TORQUEMADA auch in anderem Zusammenhang wiederholt bezieht. Im Grunde sind es aber stets dieselben frühen Autoren, Fray Andres de OLMOS, Fray Thoribio de MOTOLINIA, Fray Francisco JIMENEZ und einige andere, denen zunächst Fray Geronimo de MENDIETA und dann in zweiter Linie Fray Juan de TORQUEMADA ihre Informationen, insbesondere die zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen altmexikanischer Kultur entlehnt haben, wie das GARCÍA ICAZBALCETA in den Anmerkungen (Seiten XVII - XXXVI) zu seiner Erstausgabe von MENDIETA'S HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA) von 1870 (1993) im größeren Zusammenhang aufgezeigt hat.

Von Alonso de ZORITA dagegen ist sehr wohl bekannt, welchen Autoren er welches Material für seine RELACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA von 1578/1584 (1999) entlehnt hat. ZORITA lässt keine Gelegenheit aus, seine beiden primären Gewährsleute zu benennen. Es waren dieses vor allem MOTOLINIA, dessen Schrift DE LAS COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA Y DE LOS NATURALES DELLA sich zeitweise in seinem Besitz befand, und sodann OLMOS. Hier bediente sich ZORITA offenbar der Kurzfassung des größeren, ihm seinerzeit jedoch in Mexiko nicht zugänglichen Werkes zu demselben, von MOTOLINIA behandelten Thema, die Arndt mit dem Titel BREVE RELACIÓN anspricht (ZORITA 1999: 103). MENDIETA bezeichnet diese Kurzfassung mit <epilógio o suma> (MENDIETA 1993: 76). Weder die COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA von MOTOLINIA noch die BREVE RELACIÓN von OLMOS sind jedoch erhalten geblieben (ARNDT in ZORITA 1999: 46, 47).

SAHAGÚN'S primäres Interesse an den autochthonen Traditionen Altmexikos lag weisungsgemäß zunächst und vor allem auf sprachlichem Gebiet. Ihm war mit dem Auftrag, den ihm der Provinzial (Prelado Mayor) des Franziskanerordens in Mexiko, Fray Francisco de TORAL, 1558 oder 1559 erteilt hatte (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 187-188), die Aufgabe zugefallen, das bereits schon früh, dazu mehrfach und ausführlich von seinen Ordensbrüdern, insbesondere MOTOLINIA und OLMOS zusammengetragene und in Spanisch dokumentierte kulturelle, insbesondere religiöse Gedankengut der Amerindier Zentralmexikos nachträglich auch noch in deren Muttersprache, im Nahuatl,

zu erfassen. Die Zielsetzung dieses Auftrages war, wie SAHAGÚN das im Prolog zum Zweiten Buch seiner HISTORIA GENERAL unmissverständlich zum Ausdruck bringt, eine proselytische (HGCNE I: 105).

In Verfolgung dieses Auftrages hat er die erforderlichen Sachinformationen - das hat die detaillierte Analyse der diesbezüglichen Quellen zweifelsfrei ergeben - vorwiegend dem oben bereits angesprochenen Werk MOTOLINIA'S und zu einem geringeren Teil dem von OLMOS entlehnt. Auch für den hier zitierten kurzen SAHAGÚN - Text zum Alter beim Eintritt in den CALMECAC sind also letztlich MOTOLINIA und OLMOS als die eigentlichen Informationslieferanten anzusehen. Näheres hierzu wird weiter unten noch ausgeführt werden.

Die Ausbildung im CALMECAC schloss, wie bereits erläutert, mit der Befähigung zum TLAMACAZQUI ab. Diese <kultische Grundausbildung> stellte entweder die Ausgangsqualifikation für die weitere Ausbildung und nachfolgende Tätigkeit im Kultdienst dar oder aber sie war die Basis und zugleich der Beginn für eine anschließende <militärische Laufbahn>, wie das in der PERSUASIO (Zeilen 99 und 104) <expressis verbis> angesprochen und geschildert wird. Zur letzteren Option schreibt SAHAGÚN im CAPÍTULO XX der HGCNE:

Cuando ya llegaba el mancebo a quince años, entonces comenzaba a aprender las cosas de la guerra, y en llegando a veinte años lleváble a la guerra (HGCNE II: 328).

Zur Dauer der CALMECAC-Ausbildung, von der Einlieferung der Zöglinge durch ihre Eltern bis zum Beginn einer Anschlußtätigkeit ergibt sich durch Auswertung der oben zitierten Quellenwerke die folgende zusammenfassende Übersicht:

<u>Berichterstatter</u>	<u>Einlieferung / Eintritt (in Jahren)</u>	<u>Abschluss / Folgetätigkeit</u>
CORTÉS	sieben bis acht	Familiengründung
LAS CASAS	sechs bis neun (sieben)	(keine Angabe)
TORQUEMADA	sechs bis neun, kurz nach Ende der Stillzeit, nach dem Laufenlernen	Familiengründung
ZORITA	fünf Dauer der Stillzeit: vier Jahre	Familiengründung oder Beginn des Kampfeinsatzes
SAHAGÚN	zwölf bis dreizehn	Beginn des Kampfeinsatzes mit 20

Die Ausbildung begann also in der zweiten Hälfte des ersten Lebensjahrzehnts und dauerte bis zum Ende des zweiten, insgesamt also etwa 15 Jahre. Die unterschiedlichen Altersangaben in den zitierten Quellen legen die Vermutung nahe, dass es sich hier nicht um eine starre Regel, sondern um jeweils individuelle Festlegungen gehandelt hat, von denen der/die Informant(en) SAHAGÚN'S aus persönlicher Kenntnis oder aus eigener Erfahrung so und nicht anders berichtet haben. Die starke Abweichung bei SAHAGÚN hat vermutlich einen ebenso fallbezogenen Hintergrund. Vorstellbar ist hier die Altersangabe zum Zeitpunkt des Überwechselns eines Zöglings vom TELPOCHCALLI in den CALMECAC, das dann zwangsläufig zu einem späteren Zeitpunkt stattfand. ¹⁶⁾

Zur Schließung des CALMECAC

Die Schlüsselinformation zur Rekonstruktion dieses Ereignisses ist - worauf schon hingewiesen wurde - der Umstand, dass der Begriff CALMECAC, wörtlich übersetzt: <Ort der Häuser nach Art eines Bandes> oder <Ort der schnurartig aneinandergereihten Häuser> (DYCKERHOFF und PREM 1990: 24) nichts weiter ist als die äußerliche Beschreibung des architektonischen Ensembles, in dem sich das Sakrarium des Gottes QUETZALCOATL mit <profanum>, <fanum> und Kultbild befand (HGCNE I: 304-305, 330). CALMECAC ist also mit anderen Worten der Name des QUETZALCOATL - Tempels, dessen ausgedehnte Räumlichkeiten außer zu kultischen auch zu Ausbildungszwecken genutzt wurden. Daneben stand diese Großraumanlage - wie noch gezeigt werden wird - auch noch in der Nutzung als <Schlafstätte> der hauptamtlichen Kultfunktionäre.

In den <Reihenhäusern> dieses Kultensembles wurden so unter dem unmittelbaren und beständigen Eindruck des diesem Gott geleisteten Kultdienstes, vermutlich aber auch unter aktiver Einbeziehung in bestimmte Riten und Rituale aus dem QUETZALCOATL - Repertoire, die männlichen Nachkommen der Angehörigen der Führungsschicht durch Ausbildung zum TLAMACAZQUI auf ihre zukünftigen gesellschaftlichen Aufgaben grundlegend vorbereitet (FlorCod, Book 3: 61).

Das bedeutet, dass das Ausbildungsgeschehen im CALMECAC in dem Moment endete, da der Kultdienst an QUETZALCOATL ein Ende fand, ein Vorgang, der mit der Entfernung bzw. der Zerstörung seines Kultbildes und der Desakralisierung seines Heiligtums seinen Anfang nahm. Zu diesem Ereignis liegen <expressis verbis> konkrete Angaben nicht vor. Unter gezielter Auswertung der Quellen lassen sich die diesbezüglichen Ereignisse jedoch verhältnismäßig genau rekonstruieren.

Hierbei kommt es in erster Linie auf die Aussagen solcher Gewährsleute an, die Augenzeugen dieses Geschehens, bzw. ursächlich an ihm beteiligt waren und in zweiter Linie auf die Schilderungen von solchen, die nachweislich persönlichen Kontakt zu diesen hatten. Die früheste Quelle, die es auf dieser Linie zur Desakralisierung und Zerstörung von Götterbildern und Heiligtümern in MEXICO-TENOCHTITLAN gibt, ist der an Kaiser

Karl V gerichtete sogenannte <Zweite Brief des Hernán CORTÉS> vom 30. Oktober 1520. In ihm berichtet CORTÉS dem Kaiser folgendes:

Hay tres salas dentro de esta gran mezquita, donde están los principales ídolos, de maravillosa grandeza y altura, y de muchas labores y figuras esculpidas, así en la cantería como en el maderamiento, y dentro de estas salas están otras capillas que las puertas por do entran a ellas son muy pequeñas, y ellas asimismo no tienen claridad alguna, y allí no están sino aquellos religiosos, y no todos, y dentro de éstas están los bultos y figuras de los ídolos, aunque, como he dicho, de fuera hay también muchos. Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice hechar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos, que no poco el dicho Mutezuma y los naturales sintieron; los cuales primero me dijeron que no lo hiciese, porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre (CORTÉS 1963: 74-75). *) alle Unterstreichungen von mir

CORTÉS' Augenmerk ist - wie aus dem Text hervorgeht - offenbar zunächst auf den großen Clan-Tempel der MEXICA gerichtet, wenngleich dessen Beschreibung mit <tres salas> nach allem, was sonst über die Sakralien auf der Plattform des <Templo Mayor> von MEXICO-TENOCHTITLAN bekannt ist, nicht so recht zu stimmen scheint. Nach TAPIA hat es hier nur deren zwei gegeben, das eine beherbergte das Kultbild des TLALOC - von DÍAZ DE CASTILLO fälschlich als das des TEZCATLIPOCA identifiziert - das andere das des HUITZILOPOCHTLI (TAPIA 2003: 103-104; DiazCast 192-193; FlorCod Book 2: 179). (Tafel 54)

So liegt die Vermutung nahe, dass CORTÉS mit dem Begriff <gran mezquita> nicht nur die beiden <fana> des aztekischen Haupttempels anspricht, sondern ebenso das zu diesem gehörende weitläufige <profanum>, also den gesamten von einer hohen Mauer umgebenen sakralen, d.h. kultisch genutzten Bereich im Zentrum MEXICO-TENOCHTITLAN'S. Für diesen verwendet er den Begriff <circuito> und beschreibt ihn wie folgt:

y entre estas mezquitas hay una que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades de ella, porque es tan grande que dentro del circuito de ella, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos; tiene dentro de este circuito, todo a la redonda, muy gentiles aposentos en que hay muy grandes salas y corredores donde se aposentan los religiosos que allí están. Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas, que la mayor tiene cincuenta escalones para subir al cuerpo de la torre; la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla (CORTÉS 1963: 74).

*) alle Unterstreichungen von mir

Die entscheidenden Aussagen dieses Zitates im vorliegenden Zusammenhang sind die Hinweise darauf, dass es innerhalb dieses ausgedehnten <profanum> (circuito) sehr gepflegte Unterkünfte (muy gentiles aposentos) für die Kultfunktionäre (religiosos) gegeben habe, die aus großen, offenen Räumen und Gängen (muy grandes salas y corredores) bestanden und kreisförmig (a la redonda) angeordnet waren.

Diese Beschreibung trifft so nur auf den CALMECAC zu, in dessen Mitte sich der Rundbau des QUETZALCOATL-Tempels befand und in dessen Räumlichkeiten nach SAHAGÚN die professionellen Kultfunktionäre, die TLENAMACAQUE und die TLAMACAZQUE, ausgebildet wurden, wohnten und schliefen. Im achten Kapitel des <Apendiz del Tercer Libro> des <Florentine Codex> heißt es hierzu in der Transkription und begrifflich leicht abgeänderten, thematisch angepassten Übersetzung SELERS:

In jc chicuey capitulo	Das achte Kapitel
ytechpa tlatoa in nemiliztli	handelt von dem Leben,
in mopiaia calmecac	das im CALMECAC eingehalten wurde,
yn oncan nenca manoço muzcaltiaia	wo lebten oder erzogen wurden
tlenamacaque yoan tlamacazque	die TLENAMACAQUE [die gehobenen] und die TLAMACAZQUE [die einfachen Kultfunktionäre].
In jc cenilamantli in vmpa calmecac	Die erste Regel ist, dass im CALMECAC
muchinti vmpa cochi in tlamacazque	alle TLAMACAZQUE [Kultfunktionäre] schlafen.

Den Rundtempel des QUETZALCOATL beschreibt LAS CASAS in der APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA, Lib. III, Cap. LI, wie folgt:

Un templo déstos era templo redondo del dios Aire. La razón de su redondez daban diciendo que así como el aire anda por toda la redondez del ciclo, así había de tener el templo redondo. La entrada deste templo era de hechura de una boca de sierpe grande y pintada de la manera que en nuestra Castilla se suele pintar la boca del infierno; los colmillos retuertos, espantables, y entrando por aquella puerta nuestros españoles, parecía que les temblaban las carnes (ApoHistSum: 270).
 *) Unterstreichungen von mir

Die Räume und Gänge des CALMECAC, die um diesen Rundtempel herum angeordnet waren, müssen also auch in etwa die Form eines geschlossenen Kreises gehabt haben. So ist also insgesamt davon auszugehen, dass CORTÉS mit dem eingangs zitierten Text in der Tat den CALMECAC angesprochen hat und dass folglich zu den bedeutendsten Kultbildern (los más principales de estos ídolos) der MEXICA, denen ihre höchste Verehrung galt, und die er - in seinen eigenen Worten - von ihren Sitzen reißen und die Pyramidenstufen hinabwerfen ließ, auch das Kultbild des QUETZALCOATL zählte.

Dass es sich hier nicht um den aztekischen Haupttempel gehandelt haben kann, geht aus der relativ geringen Zahl der Treppenstufen hervor, die CORTÉS mit 50 angibt. Die Treppe, die am sogenannten <Templo Mayor> zu den beiden Sakrarien auf der Scheitelplattform hinaufführte, hatte mehr als doppelt so viele. TAPIA gibt die Anzahl der Stufen mit 113 an, von denen jede - umgerechnet - etwa 21 cm hoch war (TAPIA 2003: 103). DÍAZ DEL CASTILLO hat 114 Stufen gezählt (DiazCast: 191). Eine Verwechslung seitens CORTÉS' ist deswegen mit einiger Sicherheit auszuschließen, weil dieser die Treppe des HUITZILOPOCHTLI - TLALLOC - TEOCALLI selbst, und ohne fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen, emporgestiegen ist und sich - oben angekommen - im <fanum> des HUITZILOPOCHTLI, zu einer bemerkens-werten Handlung hinreißen ließ.

Andrés de TAPIA berichtet von diesem Ereignis ausführlich und mit einigen zusätzlichen Details. Danach bestieg CORTÉS mit einer Gruppe von Spaniern - oben erwartet von MOTEUHCZOMA, seinem Gefolge und einer Gruppe von Kultfunktionären - zunächst die <Pyramide> des Haupttempels und betrat dann das Sakrarium des HUITZIL-OPOCHTLI. Beim Anblick der kleinen, aus kostbarem Material gefertigten steinernen Götterbilder, die an den Wänden rund um das Kultbild aufgestellt waren, und die alle von einer dicken Blutkruste überzogen waren, soll CORTÉS so in Rage geraten sein, dass er mit einer <Brechstange> zunächst diese zertrümmerte und die Stange danach dem großen Kultbild zwischen die Augen schleuderte, sodass ihm die goldenen Gesichtsmasken herunterfielen. Den Schlussakt dieses denkwürdigen Vorkommnisses schildert TAPIA wie folgt:

Aquella gente lo hicieron saber a Muteczuma, que estaba cerca de ahí el aposento, y Muteczuma envió a rogar al marqués que le dejase venir allí, y que en tanto que venía no hiciese mal en los ídolos. El marqués mandó que viniese con gente que le guardase, y venido le decía que pusiésemos a nuestras imágenes a una parte y dejásemos sus dioses a otra. El marqués no quiso. Muteczuma dijo: «Pues yo trabajaré que se haga lo que queréis; pero habeisnos de dar los ídolos que los llevemos donde quisiéremos». Y el marqués se los dio, diciéndoles: «Ved que son piedra, e cree[d] en Dios que hizo el cielo y la tierra, y por la obra conoceréis al maestro».

*) alle Unterstreichungen von mir

Los ídolos fueron bajados de allí con una maravillosa manera y buen artificio, y lavaron las paredes de la casa, y al marqués le pareció que había poco hueco en la casa, según lo que por de fuera parecía, y mandó cavar en la pared frontera, donde se halló el masón de sangre y semillas y la tinaja de agua; y se deshizo y le sacaron las joyas de oro, y hubo algún oro en una sepultura que encima de la torre estaba (TAPIA 2003: 107-108).

*) Unterstreichungen von mir

Zusammenfassend ergeben sich so zwei Alternativen für das Ende des QUETZALCOATL - Kultes in MEXICO-TENOCHTITLAN und damit unweigerlich auch für das Ende der Ausbildung des Führungsnachwuchses der MEXICA im dortigen CALMECAC, der ja - wie eingangs erläutert - eigentlich und vor allem der Tempel des QUETZALCOATL war.

Alternative 1: CORTÉS hat das Kultbild des Gottes in der Tat von seinem Sitz gerissen und die Treppen des (QUETZACOATL -) Tempels hinabgeworfen, womit dieses, ebenso wie sein <fanum>, für die weitere rituelle Verwendung im Gesamtensemble des CALAMECAC unbrauchbar wurde. Diese Alternative orientiert sich ausschließlich an der Schilderung, die CORTÉS selbst von diesem und einigen Vorgängen ähnlicher Art gegeben hat.

Alternative 2: Die zuständigen Kultfunktionäre haben - das Beispiel der Schändung des HUITZILOPOCHTLI-Kultbildes durch CORTÉS vor Augen - das des QUETZACOATL vorsorglich in Sicherheit gebracht, bevor es die Spanier beschädigen oder zerstören konnten. Diese Alternative leite ich aus den <fürsorglichen Sofortmaßnahmen> ab, mit denen MOTEUHCZOMA und seine Begleiter nach der Schilderung TAPIA'S das angeschlagene Kultbild des HUITZILOPOCHTLI bedachten, vermutlich, um es an einen sicheren Ort zu bringen.

Welcher Version der Vorzug zu geben ist, kann nur bei Vorliegen und nach Auswertung zusätzlicher Quelleninformationen entschieden werden. Im Rahmen der hier verfolgten Argumentation ist zunächst die Feststellung ausreichend, dass beide Versionen schließlich und endlich auf dasselbe Ergebnis hinauslaufen, dass nämlich die Ausbildung der Söhne der PIPILTIN zum kultischen Befähigungsgrad eines TLAMACAZQUI wahrscheinlich noch zum Jahresende 1520, mit Sicherheit jedoch gleich nach dem Fall von MEXICO - TENOCHTITLAN im August 1521 (CASO 1971a: 346) ein endgültiges und unwiederbringliches Ende fand.

Eine Ersatzausbildung mit reduzierter ausbilderischer Zielsetzung scheidet wegen der simplen Tatsache aus, dass es für eine anschließende kultische Tätigkeit keinen Bedarf mehr gab. Sie war nach der Darstellung SAHAGUN'S auch nicht vorgesehen. Die Erziehung und Ausbildung der Kinder und Jugendlichen lag in <öffentlicher Verantwortung> und war <öffentliches Monopol>. SAHAGÚN schreibt dazu im Vorspann zu Book 10 des Florentine Codex:

bu tino tuujeron los abitadores desta tierra antiguos en que criauan sus hijos, y hijas con la potencia de la republica y no los dexauan criar a sus padres: y si aquella manera de regir, no estuuiera tan inficionada, con ritos, y supersticiones ydolaticas. pareceme que era muy buena, (FlorCod, Introductory Volume: 77).
*) Unterstreichungen von mir

Mit der fortgesetzten Zerstörung der Kultbilder und der fortschreitenden Demolierung ihrer Kultstätten, die zunächst das Hauptanliegen der franziskanischen Missionare und ihrer einheimischen Zöglinge war (MENDIETA 1993: 226-230), verschwanden die Götter und Göttinnen - einschließlich der zwei, vier oder sechs <Hausgötter>, die jede Familie in ihrer Unterkunft beherbergte und verehrte (LasCasApoSum: 640) - zügig von der

Bildfläche und mit ihnen der kultische Dienst an ihnen. Damit aber verflüchtigte sich auch die Möglichkeit, angemessene rituelle Kenntnisse im einzig möglichen Verfahren, dem der <ritengestützten Repetition> (ASSMANN 2007b: 54), zu erwerben.

Was wenigstens noch für eine Weile blieb, war die Möglichkeit des Rückgriffs auf die nach wie vor zuverlässig funktionierende Memorik, über die insbesondere die <alten Männer> verfügten. Jedoch wurde diese nicht mehr regelmäßig, wie einst, zur sachgerechten, orthopraktischen Gestaltung des Dienstes an den Göttern und Göttinnen aktiviert, sondern diente findigen Missionaren als Informationsquelle, die sie zu deren endgültiger Entmachtung und Zerstörung nutzten (SELER 1927: VII).

An die Stelle des CALMECAC früherer Tage trat ab Anfang 1536 die Klosterschule von TLATELOLCO, in der sowohl die Söhne der PIPILTIN wie die der einfachen Leute, der MAÇEHUALTIN, gleichermaßen - wenn auch räumlich getrennt - in der christlich-katholischen Lehre unterwiesen und für deren offensive und aggressive Verbreitung motiviert und geschult wurden (GARIBAY 2007: 712-715; FlorCod, Diskurs zu Book X, Introductory Volume: 79-81)

Zu den biographischen Daten der TLATELOLCO-Zöglinge

Der letzte Faktor, den es im Hinblick auf die Beantwortung der Frage, ob die indigenen Sprachmittler, die SAHAGÚN bei der Reinschrift und Redaktion der COLLOQUIOS unterstützt haben, noch aktiv an Riten und Ritualen des alten Götterkultes teilgenommen, damit über die entsprechende, repetitiv erworbene und durch kultischen Gebrauch gefestigte Memorik verfügt haben, und welche Kenntnis bzw. Art von Kenntnis zum <Dienst an den Göttern> ihnen damit realiter zur Verfügung stand, ist der ihres Lebensalters, bezogen auf das oben für das Ende der CALMECAC - Ausbildung ermittelte Zeitfenster: Ende 1520 bis August 1521.

Von den drei insgesamt zu untersuchenden Faktoren liegen für diesen die wenigsten, zugleich auch die am wenigsten aussagefähigen Quellenangaben vor. Dieser Umstand ist hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass zu den TLATELOLCO-Zöglingen keine amtlich registrierten Geburtsdaten vorliegen. Bekanntlich wurde der Tag der Geburt in vorspanischer Zeit und auch noch im Zeitraum unmittelbar nach der Eroberung strikt unter genethliologischen Vorzeichen interpretiert und damit qualitativ fixiert, nicht jedoch als rein kalendrisches Tagesereignis registriert.

SAHAGÚN benennt drei der Sprachmittler namentlich, die ihm bei der Erstellung der Nahuatl-Version der COLLOQUIOS zur Seite gestanden haben. Diese stellt er dem imaginären Leser in der <Lesehilfe> (al prudente lector), die er dem eigentlichen Text der COLLOQUIOS vorangestellt hat, wie folgt vor:

este sobredicho año [de mil quinientos y sesenta y quatro] con los colegiales más habiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado; de los quales uno se llama Antonio VALERIANO, vezino de Azcapuçalco, otro Alonso VEGERANO, vezino de Quauhtihan [Quauhtitlan] otro Martín Jacobita, vezino deste Hatilulco [Tlatilulco] y Andrés LEONARDO, también de Hatilulco [Tlatilulco]. Limóse asimismo con quattros viejos muy pláticos entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades (COLLOQUIOS: Seite 52).

Auf der Grundlage dieser Aussagen lässt sich wenigstens in einem Falle eine Verknüpfung mit den ausführlicheren Informationen herstellen, die Fray IOAN BAPTISTA zu insgesamt acht trilinguen Sprachmittlern hinterlassen hat, die ebenfalls sämtlich im <Colegio de Santa Cruz en el TLATELOLCO> von den Franziskanern erzogen, ausgebildet und eingeübt worden waren. Diese haben dem ehrgeizigen Missionar, der - obwohl in México geboren - anfangs das Nahuatl nicht einmal ansatzweise beherrschte, es sich aber in den Kopf gesetzt hatte, dennoch ein Predigthandbuch (sermonario) in diesem Idiom zu verfassen, mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Der Druck des Werkes wurde am 9. Februar 1607 abgeschlossen (GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 474). Die Aussagen, die Fray IOAN BAPTISTA in dessen Vorwort zur kontemporären Situation macht, verstehen sich also auf dem Zeitniveau dieses Datums.

Der genannte Fall ist der von SAHAGÚN auch als Mitarbeiter am COLLOQUIOS-Projekt erwähnte Antonio VALERIANO. Fray IOAN BAPTISTA hat ihn mit der folgenden ausführlichen, zugleich auch posthumen Danksagung bedacht:

D. Antonio Valeriano, natural de Azcaputzalco, gobernó a los indios mexicanos por más de treinta años con gran prudencia y rectitud, y murió el año pasado de mil seiscientos y cinco, por el mes de agosto^{*)}. Fué también hijo del dicho colegio de Santa Cruz, y uno de los mejores latinos y retóricos que de él salieron (aunque fueron muchos en los primeros años de su fundación), y fué tan gran latino, que hablaba ex tempore (aun en los últimos años de su vejez) con tanta propiedad y elegancia, que parecía un Cicerón o Quintiliano. Y de muchas cartas que en latín me escribió, y a otros muchos religiosos (de que se pudiera hacer larga mención), sólo pondré una, por ser la última que me escribió, para que por ella se vea cuál debió de ser su suficiencia en su edad florida:

Hic litterarum gerulus ad vestram paternitatem portat id quod mihi traducendum jussisti. Nescio profecto, an in traductione ejus sim felix. Multa quippe in ea sunt praegnantia, ut nesciam in quem sensum meliorem verti debeant. Si quid est erratum, parcas obsecro. Et tuam gravem censuram adhibeas, et his litteris tam male (sic!) formatis simul et ignoscas; illituae enim videntur potius quam litterae; nec mirum vestrae paternitati videatur, manus namque jam vacillant, oculi caligant^{*)}, et ares oclusae. Iterum atque iterum parcas. Deus optimus maximus longaeuam tuae paternitati vitam concedat. De Mexico. Tui amantissimus etsi indignus. Antonius Valerianus. Haec ille. (IOAN BAPTISTA in GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 475). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Dem spanischen Text sollen hier nur die im vorliegenden Zusammenhang einzig bedeutsamen relativen Zeitangaben entnommen werden. Bezogen auf die Fertigstellung des BAUTISTA-Sermonarios, mit Datum 9. Februar 1607

- verstarb ANTONIO VALERIANO zwei Jahre vorher, also im Jahre 1605,
- stand dieser zu dem genannten Zeitpunkt in den letzten Jahren seines Lebensabends (vejez).

Von sich selbst sagt Antonio VALERIANO in dem lateinischen Anschreiben, mit dem er Fray IOAN BAPTISTA seine letzte Übersetzungsarbeit übersandte, dass

- ihm bereits die Hände zitterten (man s namque jam vacillant), dazu
- seine Sicht getrübt (oculi caligant), wörtlich: <die Augen sich umdunkelten>, und
- sein Gehör beeinträchtigt sei; wörtlich: <die Ohren verstopft seien> (aures oclusae).

Damit schildert sich ANTONIO VALERIANO als einen Mann, der im Zeitraum unmittelbar vor 1607 bereits an degenerativen Alterserscheinungen in einem fortgeschrittenen Stadium litt. Daraus lassen sich indirekt die folgenden Schlüsse bezüglich seiner approbierten kultischen Kenntnisse und Fertigkeiten aus der Zeit vor der Eroberung ableiten:

Fall A: Nehmen wir an, VALERIANO sei unter den geschilderten Umständen **100 Jahre** alt geworden, bis ihn im Jahre 1605 der Tod ereilte, dann führt uns diese Annahme über einfache Arithmetik zu den folgenden Eckdaten:

Geburtsjahr	1505
Eintritt in den CALMECAC mit 5 Jahren	1510 noch möglich, sogar wahrscheinlich,
Abschluß des CALMECAC mit 20 Jahren	(1525) bis 1520/21 noch 10 Jahre Ausbildung möglich, jedoch kein Abschluß mehr als TLAMACAZQUI.

Fall B: Nehmen wir an, VALERIANO sei **90 Jahre** alt gewesen, als er 1605 starb, dann führt uns das zu den folgenden Daten:

Geburtsjahr	1515
Eintritt in den CALMECAC mit 5 Jahren	1520 wegen Zerstörung der Einrichtung im Jahre 1520/21 theoretisch nur noch im Ansatz möglich,
Abschluß des Calmecac mit 20 Jahren	(1535) wegen Zerstörung der Einrichtung im Jahre 1520/21 nicht mehr möglich.

Fall C: Nehmen wir an, VALERIANO sei **80 Jahre** alt gewesen, als er 1605 starb, ergeben sich als Daten:

Geburtsjahr	1525	
Eintritt in den CALMECAC mit 5 Jahren	(1530)	wegen Zerstörung der Einrichtung im Jahre 1520/21 seit rund 10 Jahren nicht mehr möglich,
Abschluß des CALMECAC mit 20 Jahren	(1545)	Für einen Zeitpunkt, der 25 Jahre nach Zerstörung der Einrichtung im Jahre 1520/1 liegt, ist eine solche Annahme unreal.

Bereits am 6. Januar 1536 hatten die Franziskaner im <Colegio de Santa Cruz en el TLATELOLCO> den Lehr- und Ausbildungsbetrieb aufgenommen (GARIBAY 2007: 713). Auch für die übrigen Sprachmittler, die ihm bei der Abfassung seines <Sermonario en Lengua Mexicana> behilflich gewesen, jedoch bei dessen Erscheinen bereits verstorben waren, gibt Fray IOAN BAPTISTA lediglich das Todesjahr an. Auch hier ist die Angabe eines Geburtsjahres in okzidental-kalendrischen Termini aus den oben dargelegten Gründen nicht zu erwarten. Für die stattdessen gestellten Geburtsprognosen gibt SAHAGÚN im Book 4 des Florentine Codex eine Fülle von Beispielen. Insgesamt ergibt sich die folgende Aufstellung gemäß IOAN BAPTISTA in GARCÍA ICAZBALCETA (1954: 475-476):

Juan Berardo	Tlatelolco-Absolvent	gestorben 1594
Hernando de Ribas	Tlatelolco-Absolvent	gestorben 1597
Antonio Valeriano	Tatelolco-Absolvent	gestorben 1605
Pedro de Gante	Tlatelolco-Absolvent	gestorben 1605

Bei Annahme einer Lebensspanne von **100 Jahren** für alle vier genannten Sprachmittler ergibt sich das folgende theoretische Datengerüst für eine Ausbildung im CALMECAC:

Name	Geburtsdatum	CALMECAC Eintritt	CALMECAC Ausbildung
Juan Berardo	1494	1499 erfolgt	1514 abgeschlossen
Hernando de Ribas	1497	1502 erfolgt	1517 abgeschlossen
Antonio Valeriano	1505	1510 erfolgt	1520/1 abgebrochen *)
Pedro de Gante	1505	1510 erfolgt	1520/1 abgebrochen *)

*) Ausbildung: 10 Jahre

Bei Annahme einer Lebensspanne von **90** Jahren für alle vier Sprachmittler ergibt sich theoretisch das folgende Bild:

Name	Geburtsdatum	CALMECAC Eintritt	CALMECAC Ausbildung
Juan Berardo	1504	1509 erfolgt	1520/1 abgebrochen *)
Hernando de Ribas	1507	1512 erfolgt	1520/1 abgebrochen **)
Antonio Valeriano	1515	1520 erfolgt (?)	keine
Pedro de Gante	1515	1520 erfolgt (?)	keine

*)Ausbildung: 11 Jahre **)Ausbildung: 8 Jahre

Bei Annahme einer Lebensspanne von **80** Jahren für alle vier Sprachmittler ergibt sich die folgende Konstellation:

Name	Geburtsdatum	CALMECAC Eintritt	CALMECAC Ausbildung
Juan Berardo	1514	1519 erfolgt	1520/1 abgebrochen *)
Hernando de Ribas	1517	nicht mehr möglich	nicht erfolgt
Antonio Valeriano	1525	nicht mehr möglich	nicht erfolgt
Pedro de Gante	1525	nicht mehr möglich	nicht erfolgt

*)Ausbildung: 1 Jahr

Erläuterungen zu den Übersichten

(1) Zunächst ist festzustellen, dass es sich hier nicht um absolute Aussagen handelt, sondern um Anhaltswerte, an Hand derer sich bei Einbringung weiterer, zusätzlicher Annahmen u. U. greifbare und nachvollziehbare Vorstellungen entwickeln lassen. Verknüpft wurde hier zunächst ein unbekannter jedoch in Form dreier Optionen plausibel rekonstruierter Faktor,

- das Geburtsdatum der genannten und aller anderen TLATELOLCO - Zöglinge, vor allem derjenigen, die SAHAGÚN bei der Erstellung der COLLOQUIOS behilflich waren,

mit zwei bekannten Faktoren:

- dem üblichen Eintrittsalter der PIPILTOTON in den CALMECAC, sowie

- dem allgemeinen Ende der CALMECAC-Ausbildung als Folgeerscheinung der Conquista.

(2) Die Altersannahmen von 100, 90 und 80 Jahren sind dazu gedacht, auf der Grundlage der angezogenen Quellenaussagen die obersten Zeitgrenzen für produktive, geistig anspruchsvolle Tätigkeit bei den TLATELOCO - Absolventen in Form dreier nahe beieinander liegender Zeitschnitte nachvollziehbar darzustellen und damit der Beantwortung der Frage näher zu kommen, über welche Kenntnisse zum <Dienst an den Göttern> sie aus selbst erworbener Kenntnis und Erfahrung wirklich verfügt haben bzw. nur verfügen haben können. Sie haben mit den autochthonen Vorstellungen von Alter und Altersbefähigung nichts zu tun. Diese liegen zum einen mit 52 Jahren (CodMaglia 28r) als des Beginns des letzten menschlichen Lebensabschnittes deutlich unter den hier in Ansatz gebrachten drei Werten, sie sind aber auch von ihrem Inhalt her völlig andere (FlorCod, Book 10: 4,5).

(3) Mit den vorgestellten drei Optionen ist es jedem Mesoamerikanisten, Nahuatologen oder sonst wie einschlägig vorgebildeten Wissenschaftler möglich, eigene, mir zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht bekannte Quelleninformationen oder sonstige wissenschaftlich relevante Erkenntnisse in die angestellten Überlegungen einzubringen und damit ohne nennenswerten Aufwand zu einem eigenen Urteil in der oben angeschnittenen Frage und den mit ihrer Beantwortung verbundenen Konsequenzen zu gelangen.

(4) Unter den günstigsten angenommenen Rahmenbedingungen, d.h. des Eintritts in den CALMECAC mit fünf und einer Lebenszeit von hundert Jahren, findet sich der höchste Kenntnisstand in vorspanisch erworbenem kultischem Wissen und Können in Form einer abgeschlossenen CALMECAC - Ausbildung und einer anschließenden sechsjährigen <Berufspraxis> als TLAMACAZQUI oder TEOPIXQUI bei Juan BERARDO. Dem folgt mit nur dreijähriger professioneller Erfahrung Hernando DE RIBAS. Das bedeutet, dass ersterer unter den genannten Bedingungen nur ein einziges Mal zur Gänze und ein zweites Mal zur Hälfte den Komplex der vier, von den <Jahresträgern> ACATL (Schilfrohr), TECPATL (Steinmesser), CALLI (Haus) und TOCHTLI (Kaninchen) dominierten <Kultjahre> (ESGA I: 174-175; CASO 1971a: 343-345, Table 5) in bestimmten rituellen Tätigkeiten selbst kompetent und eigenverantwortlich mitgestaltet haben kann. Hernando de RIBAS hat nur an einem einzigen dieser <Jahresträger>-Komplexe, und auch das nur zu drei Vierteln, aktiv und professionell mitwirken können. Beide können darüber hinaus aus aktiver Teilnahme stammende kultische Erfahrung in der Durchführung des PILLAUANALIZTLI - Festes, das alle vier Jahre zur Streckung des Kultjahres und des ATAMALQUALITZTLI - Festes, das alle acht Jahre zur Gesunderhaltung der Maispflanze begangen wurde, entweder gar nicht oder wenn, dann nur rein zufällig erworben haben (FlorCod, Book 4: 144; 2: 177-178).

(5) Antonio VALERIANO und Pedro DE GANTE, beide gestorben 1605, können unter denselben angenommenen Rahmenbedingungen, die Ausbildung im CALMECAC zwar begonnen, jedoch nicht abgeschlossen haben. Auch haben sie Erfahrung im

orthopraktisch aufgezogenen Kultdienst nicht erwerben können. Damit fehlt ihnen jede nennenswerte Kenntnis von den Göttern und Göttinnen des zentralmexikanischen Pantheons; denn solche Kenntnis war nur im Zuge <ritengestützter Repetition>, das heißt auf der Zeitachse, durch aktive Teilnahme an den Ritualen des Kultjahres zu erwerben und war dann sowohl vom Verfahren wie vom Inhalt her von den situativen Begleitumständen seines Erwerbs geprägt (ASSMANN 2007b: 54).

(6) Ein Indiz für solch fundamentale Unkenntnis, was Götter, Göttinnen und Kult betrifft, ist in dem Umstand zu sehen, dass die Sprachmittler, die SAHAGÚN 1558 mit zu den Informationsgesprächen nach TEPEPULCO genommen hatte, die einzelnen Seiten der von den einheimischen Informanten mitgebrachten bebilderten Faltbücher (pinturas) mit handschriftlichen Notizen versahen, nachdem ihnen ihr Inhalt erklärt worden war (HGCNE I: 106). Offenbar konnten sie sich diesen selbst nicht erklären. Bemerkenswert an diesem Verfahren ist im vorliegenden Zusammenhang der Umstand, dass der Umgang mit den Faltbüchern (leer los libros) als <Punkt vierzehn> der <Ausbildungs- und Verhaltensvorschrift> im CALMECAC gelehrt wurde (FlorCod, Book 3: 65-67; LÓPEZ AUSTIN 1994: 47-53). Das bedeutet, dass die hier von SAHAGÚN namentlich nicht genannten Sprachmittler von TEPEPULCO wenigstens diesen Teil der CALMECAC -Ausbildung nicht bzw. nicht mehr mitbekommen hatten und so - mit Ausnahme einiger Elemente aus dem Handlungsprofil des QUETZALCOATL - die Götter, die Göttinnen und ihren Kult bestenfalls vom Hörensagen kannten. Weitere Konsequenzen aus diesem Sachverhalt werden an späterer Stelle noch zu ziehen sein.

(7) Es gibt einen Umstand, der mindestens bei einer bestimmten Gruppe von Zöglingen des TLATELOLCO-Kollegs auf deren anfängliche oder teilweise Ausbildung im CALMECAC hinweist. Ich meine hiermit die hochentwickelte Beherrschung ihrer Muttersprache, des Nahuatl, in <geistig-religiöser> Applikation, über die die acht Sprachmittler, die Fray IOAN BAPTISTA bei der Abfassung seines <Sermonario en Lengua Mexicana> zur Hand gegangen waren, ausnahmslos verfügten. Einen von ihnen, Esteban BRAVO, hebt der Franziskaner besonders hervor. Von ihm schreibt er:

Esteban Bravo (hijo también del dicho Colegio de Santa Cruz) fué natural de Tetzcuco, de S. Diego Tlailotlacan, que está media legua de la ciudad de Tetzcuco, me ha ayudado en este trabajo, el cual fué muy buen latino, y traducía cualquiera cosa de romance y de latín en la lengua mexicana con tanta abundancia y multitud de vocablos que pone admiración, y algunos se pagan desto notablemente*, aunque a mí no me ha contentado tanta copia, y así he ido cortando lo que me ha parecido superfluo en las cosas que de su lengua he tomado (Ioan BAPTISTA 1606 in García Icazbalceta 1954: 475).

*) Unterstreichungen von mir

Angesprochen ist hier zweifelsohne die von mir im Weiteren so bezeichnete Ausdrucksweise in Form <deskriptiver Listen>, die als Ausfluss <polytheistisch geprägter Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) zu werten ist und daher auch im Kontext geistig-

religiöser Sachverhalte regelmäßig anzutreffen ist. Im Folgenden wird dieser Zusammenhang noch genauer erläutert werden.

An dieser Stelle erscheint es zunächst ausreichend, darauf hinzuweisen und herauszustellen, dass die Unterweisung und Übung in dieser und in anderen formal fixierten Rede- und Ausdrucksweisen als <Punkt dreizehn> Bestandteil des im CALMECAC aufgelegten und durchgeführten <Ausbildungs- und Trainingsprogramms> für die Kinder der Angehörigen der Führungsschicht, die PIPILTOTON, war (FlorCod, Book 3: 65-67; LÓPEZ AUSTIN 1994: 47-53).

Da es nach SAHAGÚN eine individuelle, als <privat> anzusprechende Ausbildung, beispielsweise die durch einen <Hauslehrer>, nicht gab (FlorCod, Introductory Volume: 77), kann rituell und gesellschaftlich vorgeschriebene, normierte Sprach- und Sprechweise nur im CALMECAC, von Kindern, deren Eltern MAÇEHUALTIN waren, nur in einem der zahlreichen TELPOCHCALTIN erworben worden sein (ACOSTA SAIGNES 1946: 186-194). Eine volle CALMECAC - Ausbildung können die genannten, ebenso wie alle anderen Absolventen des <Colegio de Santa Cruz en el TLATELOLCO> nur bei Annahme der eingangs spezifizierten <optimalen Rahmenbedingungen> absolviert haben. Nur unter diesen Bedingungen lässt sich für sie auch eine, wenngleich zeitlich eng begrenzte Beteiligung an den Ritualen des <Kultjahres> rekonstruieren.

Nennenswerte Kenntnisse von den Handlungsprofilen der zahlreichen Göttinnen und Götter und der auf sie abgestimmten <rituellen Syntax> der Kulthandlungen, die ja nur durch <rituelle Repetition> zu erwerben waren, können sie in einer solch kurzen Zeitspanne nicht gesammelt haben. Sowohl, was die CALMECAC - Ausbildung, erst recht aber, was die Erfahrung in polytheistisch fundierter Kultpraxis betrifft, waren sie daher bestenfalls <angebrütet>.

Bei Veränderung der <optimierten> Rahmenbedingungen in Richtung auf ein späteres Alter beim Eintritt in den CALMECAC und eine insgesamt kürzere Lebenszeit verschlechtert sich der hypothetische kultisch-religiöse Kenntnisstand bei den hier exemplarisch anhand ihrer Sterbedaten herausgegriffenen, sowie bei allen anderen Absolventen des TLATELOCO-Kollegs, soweit sie derselben Altersgruppe angehörten, in nur wenigen Schritten bis auf ein Grundniveau, das in der Kenntnis vom Gebrauch angemessener sprachlicher Ausdrucksformen in religiös bestimmtem Kontext bestand. Aus didaktischen Gründen wird die zum Erwerb dieser Fertigkeit vorgesehene Unterweisung vermutlich am Anfang der CALMECAC - und auch am Beginn der TELPOCHCALLI - Ausbildung gestanden haben.

f. Kritische Überlegungen und Schlussfolgerungen

Wenn ich hiermit die eingangs der Analyse gestellten Fragen noch einmal aufgreife, nämlich

- über welche Befähigungen die Personen verfügten, die SAHAGÚN ihre Kenntnisse bei der Erstellung des Nahuatl-Textes der COLLOQUIOS zur Verfügung gestellt haben,
- welcher Art deren Sprachkenntnisse im Nahuatl waren,
- auf welchem professionellen Niveau in dem hierarchisch gegliederten Gefüge der vorspanischen Kultfunktionäre sie gestanden hatten,
- welchen Zugang zu den Kulthandlungen im Allgemeinen zu denen des <Kultjahres> im Besonderen sie gehabt hatten und schließlich,
- über welchen Ausbildungsstand im <Dienst an den Göttern> sie verfügt haben,

so lässt sich nach der vorausgegangenen, quellengestützten Untersuchung unter den angenommenen Rahmenbedingungen, ebenso aber auch unter dem Vorbehalt, der gegenüber jeder auch nur teilweise auf Indizien beruhenden Beweisführung anzumelden ist, die folgende, zusammengefasste Antwort geben:

Zu den Zöglingen des TLATELOLCO - Kollegs

Die im vorliegenden Diskurs als <Sprachmittler> bezeichneten Absolventen des <Santa Cruz - Kollegs> von TLATELOLCO können - das lässt sich aus der vorangegangenen Analyse ohne Einschränkung ableiten - nicht über das erforderliche Wissen und die praktische Erfahrung verfügt haben, die es ihnen ermöglicht hätte, die Texte des sechsten und siebenten, Kapitels der COLLOQUIOS, die anspruchsvolle geistig-religiöse Ausdrucksformen aus der Zeit vor der <Conquista> referieren, aus eigenem Vermögen zu gestalten, sei es mit, sei es ohne spanische oder auch lateinische Textvorlage.

Ihre Fähigkeiten - von Fray IOAN BAPTISTA in acht namentlich aufgeführten Fällen anschaulich und zum Teil ausführlich beschrieben - lagen auf dem Gebiet der Übersetzung von lateinischen und spanischen <Kirchentexten> ins <Kirchen-Nahuatl>. Hier hatten sie es in der Tat zu einiger Meisterschaft gebracht (IOAN BAPTISTA in GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 474-476).

Diese Tätigkeit - so lässt sich den Schilderungen IOAN BAPTISTA'S entnehmen - hatte offenbar auch ihre Mentalität geprägt, bzw. verändert; denn schon früh, beinahe unmittelbar nach ihrer Ankunft im Jahre 1524, hatten die Franziskaner, wie MENDIETA das in den Kapiteln XV bis XX seiner HISTORIA ECCLESIASTICA INDIANA anschaulich beschreibt, damit begonnen, Kinder und Jugendliche aller geeigneten Altersgruppen ¹⁷⁾ - mit besonderem Schwerpunkt auf den Kindern von Angehörigen der Führungsschicht - geistig und seelisch nach den Maßgaben katholischer Doktrin zu formen und zu erziehen.

Sie wurden aktiv am Missionsdienst beteiligt, wirkten intensiv bei der Zertrümmerung der Götterbilder und der Zerstörung der Tempel mit, und auch die Denunziation der eigenen Eltern, sofern diese noch ihre alten Hausgötter mit Kultdienst bedachten, quittierten die Mönche mit Lob und Anerkennung (MENDIETA 1993: 217-228; COLLOQUIOS: Seite 53).

So ist die Annahme irrig, um nicht zu sagen absurd, die aus dem Kreise dieser Kinder und Jugendlichen hervorgegangenen späteren Sprachmittler des Kollegs von TLATELOLCO hätten sich zur Abfassung eines Textes im Nahuatl in die <polytheistische Mentalität> hinein- bzw. zurückversetzen können, aus der heraus einer der beiden QUEQUETZALCOA von der überragenden Warte seiner Kenntnisse und im Bewusstsein der besonderen Verantwortung gegenüber seinem Volk und dessen Führern (HGCNE I: 307-308) in einem ausführlichen und mit Nachdruck vorgetragenen Exposé seine und die Religion seiner Vorfahren in ihren konstitutiven Elementen beschrieben hat (COLLOQUIOS 864-1060; Klor de Alva 1982: 180).

Die vier von SAHAGÚN bei der Erstellung der COLLOQUIOS - Texte eingesetzten Sprachmittler Antonio VALERIANO aus Azcapuçalco, Alonso VEGERANO aus Quauhtitlan, Martín IACOBITA aus Tlatilulco und Andrés LEONARDO, ebenfalls aus Tlatilulco, hatten vermutlich keine Schwierigkeiten, die restlichen 27 Kapitel des Ersten und die 20 Kapitel des Zweiten Buches der COLLOQUIOS, die die Bekehrung der aztekischen Clan- und Kultfunktionäre zum christlichen Glauben (Erstes Buch, Kapitel 21 und 26) und sodann die ganze Fülle katholischer <Mythologeme> und <Glaubenswahrheiten> abhandeln (COLLOQUIOS: Seiten 53-55), in das größtenteils von ihnen selbst entwickelte und ihnen daher auch wohlvertraute <Kirchen-Nahuatl> zu übersetzen.

Mit dem Text des sechsten und siebenten Kapitels des Ersten Buches der COLLOQUIOS werden sie jedoch - insbesondere bei den zeitlich und räumlich fixierten Aussagen - ihre Schwierigkeiten gehabt haben; denn einmal fehlte ihnen, wie oben dargelegt, die erforderliche Sachkenntnis zu den Morphemen des altmexikanischen Polytheismus, zum anderen waren ihnen aber auch die zu diesen Begriffen gehörenden Vorstellungen nicht mehr geläufig. Bereits aus dem 1555 erstmals erschienenen <Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana> des Fray Alonso de MOLINA waren alle Einträge, die auch nur <im Entferntesten im Gegensatz zu christlichen Glaubens- und spanischen Moralvorstellungen standen>, entfernt worden.

Die zweite, 1571 erschienene Ausgabe wurde darüber hinaus mit einer Fülle zusätzlich aufgenommenen Neologismen ganz und gar auf spanisch-katholische Bedürfnisse abgestellt (LEÓN-PORTILLA in MOLINA 2001: XXXI-XXXII). Hier mag wenigstens einer der Gründe dafür liegen, dass SAHAGÚN dem Nahuatl-Text der Sprachmittler von vier <Alten Männern>, die nach seiner Auffassung über ausgezeichnete Sprach- und Sachkenntnisse aus vorspanischer Zeit verfügten, noch einen <Feinschliff> (limar) verordnete. Im Original lautet der entsprechende Textteil:

Limóse asimismo con quatro viejos muy platicos entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades (COLLOQUIOS: Seite 52).

Zu den vier <Alten Männern>

Die Frage ist, über welche Kenntnisse zu den Riten und Ritualen des alten Götterkultes diese vier <Alten Männer> verfügt haben. Da SAHAGÚN zum sozialen Status dieser Gewährsleute keine Angaben macht, gehe ich von der Annahme aus, dass es sich um Vertreter derselben Kategorie von Informanten handelt, mit denen er auch bei seinen Befragungen in TEPEPULCO und TLATELOLCO zusammengearbeitet hat, zumal deren Beschreibung in Teilen nahezu gleichlautend ist:

TEPEPULCO: <hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme // que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase> (HGCNE I: 105-106)

TLATELOLCO: <hasta ocho o diez principales // muy habiles en su lengua y e las cosas de sus antiguallas> (HGCNE I: 106)

COLLOQUIOS: <quatro viejos muy platicos [e] entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades> (COLLOQUIOS: Seite 52)

Da SAHAGÚN die Arbeit an der sprachlich <ausgefeilten> Version der COLLOQUIOS 1564 in TLATELOLCO erledigte, und zwar in demselben Zeitraum zwischen 1563 und 1565, in dem er dort auch an der Umarbeitung der aus TEPEPULCO mitgebrachten PRIMEROS MEMORIALES arbeitete (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 190), kann man mit einiger Sicherheit davon ausgehen, dass es sich bei den vier <Alten Männern> des COLLOQUIOS - Projektes um eine Auswahl aus den acht oder zehn <principales> handelt, die ihm auch bei der Aufarbeitung, Auswertung und Weiterverarbeitung der TEPEPULCO-Notizen behilflich waren.

Wie dem auch sei, der Schluss, dass es sich bei diesen <Alten Männern> ebenfalls um <principales>, das heißt um Angehörige der ehemaligen Führungsschicht gehandelt hat, ergibt sich schon allein aus dem Umstand, dass sie über den von SAHAGÚN geschilderten <gehobenen Bildungsstand> verfügten.

Nur Angehörige der Führungsschicht konnten Wissen und Können in gehobener Qualität und Form im Rahmen ihrer CALMECAC-Ausbildung erwerben. Das aber bedeutet - wie ich das oben bereits bei der Erörterung von Inhalt und Ziel der CALMECAC-Ausbildung dargestellt habe - dass sie damit auch TLAMACAZQUE und folglich mit den <Grundkenntnissen> von Kultfunktionäre ausgestattet waren.

Ihre kultische Befähigung beschränkte sich jedoch auf die unterste <Durchführungsebene> des Dienstes an den Göttern, das heißt auf die einfachen <objektzentrierten> Verrichtungen der <materiellen Theologie> (RÜPKE 2007: 98-106), von

denen SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 254v bis 257v) nicht weniger als neununddreißig aufzählt und erläutert (PrimMem: 69-80). Von diesen waren die wichtigsten und am häufigsten zu praktizierenden das <Wachen> (velar), das <Fasten> (ayunar), das <Singen der Kultlieder> (orar) und die <tägliche Zubereitung und Darbringung der Opfertgaben> (hacer los sacrificios cotidianos) vor den Götterbildern. Wenn sie auf dieser Befähigungsebene als Kultfunktionäre mit zeitlich begrenzter Aufgabenstellung tätig waren, hießen diese <principales> nach TORQUEMADA TEOTLAMACAZQUE (MonIndU III: 273).

Zu einem höheren Kenntnisstand und Fertigungsgrad als diesem konnte jemand - ob PILLI oder MAÇEHUALLI - nur gelangen, wenn er eine professionelle Laufbahn als Kultfunktionär einschlug und damit in den Dienst eines bestimmten Gottes, bzw. einer bestimmten Göttin trat oder aber als Spezialist in einer der angesehenen, übergreifenden kultischen Aufgaben tätig werden wollte, z.B. als einer der CHACHALMECA, die für die kultische Schlachtung der Artgenossen ausgebildet wurden (ACOSTA SAIGNES 1946: 161-168).

Die Frage ist also, was die <principales>, die SAHAGÚN bei der Abfassung der COLLOQUIOS geholfen haben und die lediglich auf dem untersten Niveau des Kultdienstes, als TEOTLAMACAZQUE, Kenntnisse erworben und Erfahrungen gesammelt hatten, befähigt haben könnte, einen so ausführlichen und tieferschürfenden Diskurs zur altmexikanischen Religion zu entwerfen, zu übersetzen oder auch nur inhaltlich mitzugestalten, wie der es ist, den einer der beiden QUEQUETZALCOA als Vorgesetzter, Vertreter und Sprecher der Gesamtheit altmexikanischer Kultfunktionäre im Dialog mit den franziskanischen Glaubensaposteln vorgetragen hat und der dann 40 Jahre später im siebenten Kapitel der COLLOQUIOS in gut lesbare schriftliche Form gebracht wurde (COLLOQUIOS 864-1060).

Die Antwort ist, dass es in vorspanischer Zeit einen freien Informationsfluss, der einen ungehinderten Wissens- und Kenntnistransfer von den Akteuren der höchsten zu denen der niedrigsten Stufe des kultischen Gefüges ermöglicht oder gar vorgesehen hätte, nicht gegeben hat. Wie die Wissensträger selbst, war auch das von ihnen akquirierte, praktizierte und memorierte Wissen strikt hierarchisch gegliedert (ACOSTA SAIGNES 1946: 153-158).

Weil es <memoriertes Wissen> war, das an die Person dessen gebunden war, der es auf der ihm jeweils zugewiesenen hierarchischen Ebene, bzw. in einer für ihn zugänglich gemachten besonderen Spezialisierung im Rahmen <ritengestützter Repetition> und ausschließlich zur eigenen Verwendung so und nicht anders erworben hatte, war es zunächst auch nur in seiner eigenen Memorik <abgespeichert>.

Erst eine institutionelle Entscheidung, wie sie u.a. für die professionelle Wissens- und Kenntnisausstattung der Lehr- und Ausbildungsfunktionäre des CALMECAC und der TELPOCHCALTIN zu treffen war (ACOSTA SAIGNES 1946: 186-194), führte dazu, dass

kultisches Wissen und Können die hierarchische Stufenleiter - dann jedoch streng kontrolliert - hinabgereicht wurde (HGCNE I: 307-308). Von alledem kann jedoch im vorliegenden Falle keine Rede sein. Den CALMECAC und mit ihm die Kultfunktionäre aller Befähigungsebenen, die in ihm gewohnt, geschlafen, gebadet und gelehrt hatten, gab es im Jahre 1564 seit einem runden viertel Jahrhundert nicht mehr.

Damit ist zunächst zusammenfassend festzustellen, dass die vier versierten (platicos) und beschlagenen (entendidos) <Alten Männer>, die der Endfassung der COLLOQUIOS in den Worten SAHAGÚN'S sozusagen den <letzten Schliff> gegeben haben (limóse), so <versiert> und <beschlagen>, wie es nach seinen Worten den Anschein hat, gar nicht waren, gar nicht gewesen sein können, dass also das rundum positive Urteil, das SAHAGÚN hier über sie abgibt, zu relativieren ist.

Es handelt sich um die Schilderung eines nachhaltigen Eindrucks, nicht jedoch um ein fachlich, das heißt ein aus kultisch-religiöser Kenntnislage heraus begründetes Urteil. Zu einem solchen Urteil war SAHAGÚN von der Sache her auch gar nicht befähigt, weil im Jahre 1529, als er nach MÉXICO-TENOCHTITLAN kam, bereits alles, was einst zum vorspanischen Götterkult gehört hatte, nicht mehr oder nur noch in Form von Ruinen existierte, die Kultbilder und Kultstätten zerstört und der Kultdienst zumeist gewaltsam unterbunden worden war (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 186).

Die Möglichkeit, sich durch Präsenz und Beobachtung eigene Kenntnis von und selbstgemachte Erfahrung mit den Riten und Ritualen des vorspanischen Götterkultes und damit die Grundlage für ein zutreffendes eigenes Urteil anzueignen, hatte er nicht. SAHAGÚN ist also als Berichterstatter immer nur so gut und so zuverlässig, wie seine indianischen Gewährsleute und die franziskanischen Mitbrüder, von denen er seine Informationen bezog, ihm das ermöglichen.

Es ergibt sich als Endresultat der hier angestellten Überlegungen, dass auch die vier <Alten Männer> von TLATELOLCO, sei es als Urheber, oder auch nur als Mitverfasser des Nahuatl-Textes der Kapitel Sieben, Sechs und teilweise auch Vier der COLLOQUIOS nicht infrage kommen.

Zu Fray Bernardino de SAHAGÚN

Argumentativ an dieser Stelle angekommen, erhebt sich nunmehr die Frage, die zugleich auch die Schlüsselfrage in den hier insgesamt angestellten Denkbemühungen zur Authentizität und Vertrauenswürdigkeit der COLLOQUIOS-Texte ist, mit welchen konkreten Absichten SAHAGÚN die beiden genannten Personengruppen, die Sprachmittler und die <Alten Männer> von TLATELOLCO, trotz ihrer nicht existenten bzw. unterdurchschnittlichen Sachkunde in den Dingen des vorspanischen Kultes überhaupt in seine Bemühungen um die Darstellung der religiösen Ausdrucksformen altmexikanischer Kultur eingebunden hat.

Bereits an früherer Stelle habe ich darauf hingewiesen, dass SAHAGÚN mit Gewährsleuten von der Qualifikation professioneller Kultfunktionäre - im Spanischen mit <sacerdotes>, <sátrapas> oder <papas> bezeichnet - nach eigener Darstellung zu keiner Zeit und an keinem Ort zusammengearbeitet hat. Die Kenntnisse, die er sich im Zuge seiner Befragungen in TEPEPULCO und TLATELOLCO persönlich aneignen konnte, hat er ausschließlich bei sogenannten <principales> abgegriffen, Clanfunktionären, die nur zeitweise, als TEOTLAMACAZQUE, also als Freiwillige, oder als kultische Aushilfs- oder Verstärkungskräfte tätig gewesen waren.

Diese verfügten so auch nur über entsprechend limitierte Kenntnisse und Fertigkeiten, wussten also bestenfalls mit den 39 Riten der PRIMEROS MEMORIALES - vermutlich nur mit einer Auswahl aus diesen - zuverlässig umzugehen. In allem, was darüber hinaus an <materiell-theologischem>, <kultisch-kommunikativem>, mythologischem und sonst wie bedeutsamem religiösem Wissen und Können in der Hierarchie der götterdienst- und tempelgebundenen Kultfunktionäre, sowie im Gefüge der <kultischen Spezialkräfte> verfügbar war, dort praktiziert, gepflegt und memoriert wurde (ACOSTA SAIGNES 1946: 161-163 und 165-168) waren sie ungeübt und daher auch nicht sachkundig. Was den Sachgehalt der bei ihnen abgefragten, bzw. vorausgesetzten Informationen betrifft, ist demnach die Bewertung, dass die <Alten Männer>

- in der Lage gewesen seien, SAHAGÚN auf alle Fragen zutreffende und genaue Antworten zu geben <que // darían razon de todo lo que les preguntase> (TEPEPULCO),
- in ihrer Sprache und in allem, was ihre Altertümer betreffe, sehr beschlagen gewesen seien <muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas> (TLATELOLCO)
- in ihrer Sprache und ebenso in allem, was die alten Zeiten betreffe, sehr erfahren und versiert gewesen seien <muy platicos [e] entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades> (COLLOQUIOS)

eine offensichtliche Fehleinschätzung. Da sie nur über Kenntnisse und Erfahrungen als TEOTLAMACAZQUE, das heißt, über eine kultische Kompetenz <dritter Klasse>, und auch das nur im eng begrenzten Rahmen des Vollzugs der einfachen Riten verfügten, waren alle Aussagen die die <Alten Männer> machten, bzw. überhaupt machen konnten, vor allem aber auch ihr Urteil, was die anspruchsvolleren Fragen kultischer Verrichtungen, z.B. deren Entstehung, Zielsetzung und kulturellen Stellenwert betrifft, schlechthin wertlos.

Nun wäre es verfehlt, SAHAGÚN zu unterstellen, er hätte ein so offensichtliches Defizit wie dieses nicht erkannt und sich dann nicht anderer, vor allem besser geeigneter Methoden als der der Befragung bzw. Konsultation zweier inkompetenter Gruppen von Informanten und Hilfskräften bedient. Dass er solches nicht getan hat - jedenfalls ist den einschlägigen Quellen keine diesbezügliche Information zu entnehmen - zeigt, dass er mit der Befragung und Konsultation der <Alten Männer> von TEPEPULCO und TLATELOL-

CO gar nicht im Sinne hatte, Sachinformationen zur Kultur und Religion Altmexikos zu sammeln, sich also als der <Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico> zu profilieren, zu dem ihn moderne, vor allem U.S.-amerikanische Nahuatologen und ihnen nacheifernde Mesoamerikanisten aller Couleur <umfunktioniert> und <hochstilisiert> haben.

Für einen solchen Forschungs- und Untersuchungsansatz wäre es Ende 1558, als SAHAGÚN nach TEPEPULCO übersiedelte, mit seinen Befragungen begann und seit der Eroberung bereits mehr als 35 Jahre verstrichen waren, auch reichlich spät gewesen. Diesen Umstand hat SAHAGÚN offenbar auch selbst erkannt; denn zu Beginn des letzten Absatzes seiner <Hinweise an den verständigen Leser> im Vorspann zu den COLLOQUIOS schreibt er:

Muchas cosas muy dignas de memoria acontecieron en estos tiempos, de las cuales muchas dexó escritas uno de los doze primeros - que se llamava fray Thoribio de Motolinia - y por eso las dexo yo descreuir (COLLOQUIOS, Seite 53).

Aus diesem Zitat ergeben sich - in Verknüpfung mit den Ergebnissen der zwischenzeitlich angestellten Quellenanalysen - mehrere Schlussfolgerungen. Das ist zunächst die, dass SAHAGÚN - wie ich das bezogen auf die COLLOQUIOS schon an früherer Stelle als <konkrete Möglichkeit> angedeutet habe - auch was die PRIMEROS MEMORIALES und sein <opus magnum>, die HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA, betrifft, inhaltlich sich umfassend und im Detail auf Werke von MOTOLINIA abgestützt hat. Diese Aussage bezieht sich vor allem auf dessen offenbar sehr ausführliches, jedoch verschollenes Werk, das er nach eigener Darstellung zu den kulturellen Ausdrucksformen der Amerindier Neuspaniens, insbesondere zu den geistig-religiösen, verfasst hatte, und das er in seinem Brief an den Kaiser vom 2. Januar 1555 an zwei Stellen, dazu mit Teil- und Kapitelangaben als Referenz benutzt. In diesem Brief schreibt MOTOLINIA:

En aquel libro que dio, en la 4a. parte, en el capítulo 22 y 23, se hallarán once maneras de hacer esclavos, y aquellas son las que dimos al obispo de México. Tres o cuatro frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbre que estos naturales tuvieron, e yo tengo lo que los otros escribieron, y porque a mí me costó más trabajo y más tiempo, no es maravilla que lo tenga mejor recopilado y entendido que otro (BenHist: 312).

Der Schluß, dass es dieses verschollene Werk MOTOLINIAS ist, auf das sich SAHAGÚN in dem obigen Zitat bezieht, liegt - allein schon von der Anspielung auf dessen Umfang (muchas cosas) her - auf der Hand. Verknüpft man die Aussagen beider Zitate, ergibt sich der Schluss, dass SAHAGÚN MOTOLINIA'S <Großwerk> mit Sicherheit gekannt, es

vermutlich sogar in seinem Besitz oder aber doch zumindest Zugang zu ihm gehabt haben muss.

Sodann ist von Bedeutung, dass nach Darstellung MOTOLINIA'S außer ihm selbst auch noch zwei oder drei andere seiner franziskanischen Ordensbrüder zum Thema altmexikanischer Bräuche und Einrichtungen geschrieben hätten und dass er deren Schriften in seinem Besitz habe. So ist also die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass es nicht nur MOTOLINIA, sondern auch noch andere von den <Doze Frailes> des Jahres 1524 gewesen können, von denen die Urfassung der COLLOQUIOS in Gestalt der <papeles y memorias> stammt, die SAHAGÚN 1546 dann überarbeitete bzw. überarbeiten ließ.

Die Bezugnahme auf diese zwei oder drei anderen franziskanischen Mitbrüder kann nun durchaus - aus der zeitlichen Perspektive des Briefes an den Kaiser von 1555 betrachtet - auch Fray Andrés de OLMOS mit einschließen, der 1529, fünf Jahre nach den ersten 12 franziskanischen Glaubensaposteln, in Begleitung Erzbischof ZUMÁRRAGA'S nach Mexiko gekommen war. Von OLMOS berichtet - wie bereits angesprochen - Fray Geronimo de MENDIETA, dass er im Jahr 1533 mit einem großangelegten Befragungs- und Dokumentationsprojekt beauftragt wurde, das der Erfassung der geistig-religiösen Ausdrucksformen vorspanischer Kultur im gesamten Raum Zentralmexikos galt.

OLMOS hat die Ergebnisse dieser Befragungen in Form einer umfangreichen Dokumentation im Jahre 1539 vorgelegt. Sie fanden sowohl in Neuspanien wie im Mutterland sofort große Beachtung. MENDIETA beschreibt dieses Werk im <Prolog an den Christlichen Leser> seiner HISTORIA ECLESIAÍSTICA INDIANA als <un libro muy copioso> (MENDIETA 1993: 75-76). Drei oder vier Kopien des Werkes, ebenso wie auch das Original selbst, gingen anschließend nach Spanien, langten dort auch an, sind aber bis heute verschollen.

Allerdings schrieb OLMOS der intensiven Nachfrage wegen später auf der Grundlage von Notizen (memoriales) eine Zusammenfassung (epílogo ó suma) zur Vollversion seines Buches. Zu dieser Kurzfassung hatte SAHAGÚN mit ziemlicher Sicherheit Zugang, möglicherweise hatte er sogar OLMOS' persönliche Ausfertigung in <Dauerausleihe>. Darauf deutet indirekt ein offenbar bewusst anonym gehaltener Hinweis MENDIETAS hin (MENDIETA 1993: 76). Daher mache ich diese letzte Aussage auch nur unter dem Vorbehalt ihrer späteren Verifizierung.

Unverkennbar hat sich SAHAGÚN auch bei der Befragung der <principales> von TEPEPULCO - durchgeführt 1558 bis 1561, also noch zu Lebzeiten von Fray Andrés de OLMOS († 1571) - auf dessen rund 25 Jahre früher praktiziertes Konzept der Informationsgewinnung abgestützt. WILKERSON sieht den Einfluss von OLMOS auf die Arbeiten SAHAGÚN'S vorrangig auf diesem methodischen Gebiet. Er schreibt:

Perhaps the greatest influence that Sahagun could have derived from Olmos or his works is in the realm of methodology. Similarities are to be found in recording data in Nahuatl, interviewing informants, consulting indigenous documents, and in the systematic presentation of topics, the broad scope, and the formulation of various summations before the final presentation. Some of these categories are general and difficult to derive from a given source, while others are more specific and perhaps more likely to have been copied. It is important to note, however, that the works of both men share all these points (Wilkerson 1974: 74-75).

Ein gravierender prozeduraler Unterschied ist allerdings der, dass - nach allem, was MENDIETA berichtet - OLMOS seine Befragungen allein, ohne fremde Hilfe durchgeführt hat, gestützt ausschließlich auf seine eigenen, im Nahuatl und einer Reihe anderer Indianersprachen erworbenen Kenntnisse, während SAHAGÚN bei dem von ihm durchgeführten, methodisch gleich oder doch mindestens sehr ähnlich aufgezogenen Unternehmen zusätzlich die Hilfe von vier hochspezialisierten, trilinguen indianischen Sprachmittlern aus dem Kolleg von TLATELOLCO in Anspruch nahm (HGCNE I: 105-106; MENDIETA 1993: 77).

Weit davon entfernt SAHAGÚN an dieser Stelle nun etwa mangelnde Sprachkenntnisse im Nahuatl anzukreiden, komme ich aufgrund dieses Umstandes zu der Schlussfolgerung, dass es ihm - im Gegensatz zu OLMOS - bei den abgefragten kulturellen, insbesondere religiösen Ausdrucksformen gar nicht um Sachverhalte ging, sondern dass er primär an Terminologie interessiert war, an autochthonen Formulierungen und semantisch an vorspanischen Wortbedeutungen im weitesten Sinne. Schließlich besagte der ihm erteilte Auftrag (HGCNE I: 105):

...que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutencia de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España.

OLMOS dagegen hatte offensichtlich nur eine in Spanisch verfasste Dokumentation zu fertigen und abzuliefern (MENDIETA 1991: 75). Bestätigt wird diese Sicht der Dinge <expressis verbis> durch MENDIETA. Im 41. Kapitel seiner HISTORIA ECCLESIASTICA INDIANA, in dem er das Leben und Schaffen SAHAGÚN'S behandelt und würdigt, schreibt MENDIETA zum Verständnis des Inhaltes der erst 1568 (Nahuatl-Version), bzw. 1569-1571 (spanische Version) so benannten HISTORIA GENERAL und zu den Absichten, die SAHAGÚN mit deren Abfassung verfolgte:

yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego, en que se contenian en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todas las materias de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses y idolatría, ritos y cerimonias de ella, como de su gobierno, policía, leyes y costumbres de mayores, y de todo género de conversacion y trato humano que ellos tenían antes que los españoles viniesen; los cuales libros tambien compuso con intento de hacer un Calepino (como él decia) en que diese desmenuzada toda la lengua mexicana *) (que es de

maravilloso artificio) en su propiedad y naturaleza, según los mismos indios la usaban, viendo que se iba ya corrompiendo por la mezcla de la nuestra, por la conversacion española con que los indios iban perdiendo su modo natural y curioso de hablar y tomando nuestra barbaridad con que la hablamos, por no la entender de raiz (MENDIETA 1993: 663) ^{*)} Unterstreichungen von mir

Nach dieser Darstellung MENDIETAS ging es SAHAGÚN also zunächst und vor allem darum, den Wortschatz des Nahuatl möglichst umfassend zu dokumentieren und aus dem Ergebnis sodann eine Art <Realenzyklopädie> altmexikanischer Sprache und Kultur, in äußerer Anlehnung an das Lateinische Wörterbuch des italienischen Lexikographen Ambrogio CALEPINO (ca. 1440-1510), zu erstellen.

Besonders bedeutsam ist der Schlußteil des oben zitierten Textes. Dieser besagt, dass SAHAGÚN die zunächst rein kirchenamtlich verordnete, proselytische Zielsetzung seines Auftrages, wie er ihn offiziell 1558 oder 1559 von seinem Ordensoberen erteilt bekommen hatte, zwischenzeitlich mit einer völlig anderen, persönlich definierten und verpflichtenden Motivation durchdrungen hatte. Dieses Ziel bestand nach MENDIETA darin, das Nahuatl vor dem sprachlichen Verfall zu bewahren und so den Indianern die Möglichkeit zu erhalten, sich angemessen und wie gewohnt in ihrer Muttersprache ausdrücken und verständlich machen zu können. Zu dieser Sprache, dem Nahuatl, hatte SAHAGÚN offenbar eine besondere Affinität entwickelt.

Mit dieser, nunmehr auch durch das Zitat MENDIETA'S gestützten Interpretation lösen sich - jedenfalls was SAHAGÚN'S PRIMEROS MEMORIALES und seine HISTORIA GENERAL betrifft - die oben differenziert aufgezeigten Widersprüche, die sich zwangsläufig aus dem Mangel an Sachkenntnis bei den <Alten Männern> und der generellen Unkenntnis der Sprachmittler zur Substanz und Funktion der vorspanischen Religion ergibt, ohne Rest auf; denn kompetente Sachaussagen lagen SAHAGÚN bereits in Gestalt der genannten Werke von MOTOLINIA und - auf sprachlichem Gebiet - auch in denen von OLMOS vor.

Insbesondere des <Großwerkes> MOTOLINIA'S mit seinem umfassenden, breit gefächerten, differenzierten Inhalt - MOTILINIA spricht allein von zwölf verschiedenen Taktiken, Gefangene zu machen (once maneras de hacer esclavos) - konnte SAHAGÚN sich bedienen, ohne dabei viel eigenen Aufwand betreiben zu müssen. Diesem Werk, den <muchas cosas escritas por fray Thoribio de Motolinia>, hatte er nach seinen eigenen Worten selbst auch nichts mehr hinzuzufügen - <y por eso las dexo yo descreuir> (COLLOQUIOS: Seite 53).

Der Schwerpunkt der Arbeit SAHAGÚN'S - das ist so zweifelsfrei den hier ausgewerteten Quellen zu entnehmen - lag also nicht auf sogenanntem <ethnographischem> sondern auf sprachlichem Gebiet. Hier lag und liegt auch noch immer der große und einmalige Erfolg seiner Tätigkeit. Es ist die führende Rolle, die er bei der Schaffung des <Kirchen-Nahuatl>, als einer hocheffizienten, für die beabsichtigte proselytische Anwendung hervorragend geeigneten, ausgefeilten - man möchte fast sagen - <modernen> und

bestechend schönen Schriftsprache gespielt hat. Deren bisweilen krasse Unterschiede zum vorspanisch gesprochenen Nahuatl werden an Quellendokumenten wie den <Zwanzig Götterliedern> (ESGA II: 959-1107), der PERSUASIO AD BELLUM MODO ANTIQUO (HINZ 1983) und - last not least - den HUEHUETLATOLLI deutlich (Vorkommenshinweise bei SULLIVAN 1974).

5. Die HUEHUETLATOLLI

Von den Informationen, die SAHAGÚN problemlos den Werken seiner Vorgänger entlehnen konnte, nehmen bestimmte Aufzeichnungen aus der Feder von OLMOS, die dieser im Nahuatl aufgenommen und auch im Nahuatl schriftlich fixiert hatte, eine besondere Stellung ein. Es handelt sich um die sogenannten HUEHUETLATOLLI. Fray Alonso de MOLINA erklärt den Begriff in seinem Vocabulario von 1571 wie folgt: UEUETLATOLLI <historia antigua, o dichos de los viejos> (Mol M/C: 157r)

a. Zur Bedeutung des Begriffes

Rund dreißig Jahre später, im Jahre 1600, hat Fray Ioan BAPTISTA insgesamt 26 aus dem von Olmos insgesamt zusammengetragenen Corpus an HUEHUETLATOLLI herausgegeben und veröffentlicht. Der ursprüngliche Titel der Veröffentlichung ist zwar verlorengegangen, jedoch finden sich in zwei von den sechs erhaltenen amtlichen und kirchenamtlichen Druckgenehmigungen (aprobaciones) die folgenden allgemein gehaltenen Inhaltsangaben:

HUEHUETLATOLLI <que son las Platicas antiguas de las buenas costumbres y criança de los niños, mancebos y donzellas nobles delos Naturales> (HUEHUETLATOLLI 1991: 51)

HUEHUETLATOLLI <que son las Platicas de que antiguamente vsauan los Indios desta Nueva España, que es el mas elegante estilo de su lenguaje> (HUEHUETLATOLLI 1991: 53).

Gemeinsames, konstitutives Merkmal der Wortbedeutung von HUEHUETLATOLLI ist nach diesen, unmittelbar einer der einschlägigen Quellen entnommenen Erklärungen, dass es sich um Reden und Ansprachen <aus alter Zeit> handelt. Damit ist auch das Alter der in ihnen zum Ausdruck kommenden Informationen indiziert.

b. Zur Handhabung der HUEHUETLATOLLI

Aus der Beschreibung, die Alonso de ZORITA an zwei Stellen zum Inhalt und zum Gebrauch der HUEHUETLATOLLI liefert, geht hervor, dass es Fray Andrés de OLMOS war, der als erster auf diese besondere, kulturell bedingte Ausdrucksweise der Nahuatl-sprechenden Bewohnern Neuspaniens gestoßen ist und sie auch umfassend dokumentiert

hat. In seiner <Breve y Sumaria Relacion de los Señores de la Nueva España> - verfasst zwischen 1567 und 1585 (AHRNDT in ZORITA I: 48) - schreibt ZORITA hierzu:

Demás de criar los hijos con la disciplina o cuidado que se ha dicho los padres [indígenas] ansimismo lo tenían en les dar muchos y muy buenos consejos y los tienen hoy en día los indios principales por memoria en sus pinturas, e un religioso muy antiguo en aquella tierra [México] [...] los tradujo en su lengua, y dice que hizo a unos principales que los escribiesen [...] e que los escribieron e ordenaron en su lengua sin estar él presente ^{*)}, y los sacaron de sus pinturas, que son como escritura e se entienden muy bien por ellas, e que no se mudó letra de lo que le dieron, más que dividido en párrafos [...] Y que los nombres que había de sus dioses les avisó que los quitasen e pusiesen el nombre del Dios verdadero y Señor Nuestro (zitiert nach LEÓN-PORTILLA in HUEHUETLATOLLI 1991: 15-16). ^{*)} Unterstreichungen von mir

In seiner RELACIÓN DE NUEVA ESPAÑA - verfasst zwischen 1578 und 1584 (AHRNDT in ZORITA I: 45) - finden sich die folgenden ergänzenden Aussagen ZORITA'S, gefolgt von mehreren HUEHUETLATOLLI - Beispielen in der spanischen Übersetzung von OLMOS:

Cada lengua tiene su propia y particular manera de hablar y lo que se escribe en una lengua no suena tan bien como en ella si en otra se traduce y fray Andrés de Olmos ^{*)} en aquella su Rrelacion dice que esto tenían los indios por memoria en pinturas escritas con figuras y caracteres y que lo hizo sacar en lengua mexicana algunos indios a cada uno por sí y que todos conformaron en la traducción y que él lo sacó de la lengua mexicana en la castellana sin añadir ni quitar cosa alguna de la sustancia de lo que contenían que es lo siguiente (ZORITA I: 330).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Es wird deutlich, dass OLMOS die HUEHUETLATOLLI stets im Nahuatl präsentiert bekam und sie auch schriftlich zunächst so dokumentierte. Dieselbe Feststellung gilt in gleicher Weise für die zahlreichen Beispiele, die SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 61v - 66r) und im Book 6 des Florentine Codex (Chapters 1-40) präsentiert. Zum einen wird an dieser Stelle aber auch noch einmal deutlich, dass SAHAGÚN sich der Erkenntnisse von OLMOS bedient hat, freilich ohne das auf geeignete Weise zu erkennen zu geben. Zum anderen gilt es festzustellen, dass OLMOS die Götternamen, die die unmittelbare Verknüpfung einzelner HUEHUETLATOLLI mit den Handlungsprofilen bestimmter Götter und Göttinnen hätten ermöglichen können, ausnahmslos durch Bezugnahme auf den christlichen Gott ersetzt hat, bzw. hat ersetzen lassen (ZORITA I: 330-333).

Fray IOAN BAPTISTA, der, wie erwähnt, sechsundzwanzig der von OLMOS zusammengetragenen HUEHUETLATOLLI im Jahre 1600, also erst rund dreißig Jahre nach dessen Tod veröffentlicht hat, ist mit der Katholisierung der Texte noch deutlich weiter gegangen. Hier sind auch nicht einmal mehr andeutungsweise die Götter oder Göttinnen des vorspanischen Kultes involviert, sodass diese Texte für religionswissen-

schaftlich konzipierte Forschung am mesoamerikanischen Polytheismus so gut wie unbrauchbar sind. Ersatz bietet allerdings in gewissem Umfang SAHAGÚN, der im Book 6 des Florentine Codex, hier insbesondere in den kultischen HUEHUETLATOLLI, die jeweils angesprochenen Götter darunter vor allem TEZCATLIPOCA aber auch TLALOC, TLALTEUHCTLI und MICTLANTEUHCTLI, mit ihren angestammten Namen und im Kontext der Inhalte ihrer jeweiligen Handlungsprofile anspricht (FlorCod Book 6: 1-218).

c. Zur Klassifizierung der HUEHUETLATOLLI

Alle Ansätze, die HUEHUETLATOLLI nach Kriterien okzidental und damit stets monotheistisch geprägten Denkens zu kategorisieren, wie das bereits SAHAGÚN mit den Begriffen <rhētorica> und <philosophia moral> getan hat (FlorCod, Book 6: 1), müssen allerdings aus zwei Gründen ihr Ziel, Ordnung in deren Fülle und Vielfalt zu bringen, verfehlen. Einmal erklären derartige Kategorisierungen nicht, warum es solche, für den unbegrenzten Gebrauch ausgelegte, stereotype, dabei <hochwertige> Sprech- und Redeweisen überhaupt gab. Sodann gehen nach westlichen Denkmustern gestaltete Kategorisierungen, wie sie z.B. GARCÍA QUINTANA vorgelegt hat (GARCÍA QUINTANA 1976: 66-70), an der nicht aus der Welt zu schaffenden Tatsache vorbei, dass die HUEHUETLATOLLI, wie alle Ausdrucksformen altmexikanischer und - darüber hinaus - mesoamerikanischer Kultur, unabtrennbar mit den geistig-religiösen, will sagen, mit den Morphemen und Morphemkomplexen des Götterkultes verknüpft waren.

Auch Miguel LEÓN-PORTILLA schafft da mit seinem Vorschlag, das Binom RHETÓRICA, IOAN PHILOSOPHIA MORAL, wie es SAHAGÚN'S (FlorCod, Book 6: 1) durch die Formulierung <filosofía y teología> zu ersetzen, keine unter diesen Rahmenbedingungen taugliche Lösung und zwar hauptsächlich deswegen, weil er es versäumt zu erläutern, wie im Zusammenhang mit den HUEHUETLATOLLI altmexikanischer, d.h. polytheistisch geprägter Tradition der Begriff <teología> zu verstehen ist (LEÓN-PORTILLA in HUEHUETLATOLLI 1991: 35). Dass ihm die Vorstellung von der <materiellen Theologie>, also der <Theologie> von der <objektzentrierten> Gestaltung polytheistischer Kulthandlungen (RÜPKE 2007: 102-105) geläufig war, wage ich in Kenntnis des unverblümt katholisch-konfessionell geprägten <theologischen> Denkansatzes, den er in seiner <Reflexión sobre el Sacrificio Humano> der wissenschaftlichen Öffentlichkeit jüngst vorgestellt, besser zugemutet hat (LEÓN-PORTILLA 2003), zu bezweifeln. Dieser Zusammenhang wird im Analysekomplex des Abschnittes F, bei der Erörterung der Kernaspekte altmexikanischer und - darüber hinaus - mesoamerikanischer Kultes, noch einmal aufgegriffen werden.

d. Die HUEHUETLATOLLI als <gesprochene Kultobjekte>

An dieser Stelle gilt es auf der Linie polytheistisch geprägter Vorstellungen zunächst festzustellen, dass gesprochene Worte und vorgetragene Reden im <objektzentrierten>

Kult dieselbe Funktion haben wie Gegenstände und Gegenständliches. Ebenso wie diese generieren sie <semiotische Signale>, deren Ziel es ist, durch ausgesuchte <Sprechqualität>, insbesondere durch präzise, anschauliche, einprägsame und überdies auf Wohlgefälligkeit hin ausgelegte Wortgebilde und Sprachfiguren (HUEHUETLATOLLI 1991: 53) die Götter und Göttinnen von der Berechtigung menschlicher Anliegen zu überzeugen, notfalls sie zu deren Berücksichtigung zu überreden.

Umberto ECO hat solcherart aus Sprache geformten <semiotischen Signale> als <persuasive Botschaften> oder auch <Rhetorik> bezeichnet. In dieser sieht er den <Schatz erworbener Formeln> oder auch den <Vorrat an kodifizierten Lösungen> vereinigt, mit denen <Persuasion> sprachlich zu erzielen ist (ECO 2002: 179-180, 186-189). Das Regulativ, das im vorliegenden Falle die Präferenz bei der Auswahl der in diesem Sinne <rhetorischen Lösungen> steuert, ist jedoch nicht eine wie immer entstandene, nach geschmacklichen Präferenzen ausgebildete <Ästhetik>, sondern einzig und allein der eingetretene, wahrgenommene, der Erfahrung und schließlich dem kulturellen Gedächtnis einverlebte Erfolg der betreffenden Kulthandlung.

Von dieser Art sind zunächst die für den kultischen Bedarf entworfenen HUEHUETLATOLLI (FlorCod, Book 6: 1-45). Es sind <gesprochene Kultobjekte>. Einmal nachweislich von Erfolg gekrönt, bieten sie sich in ihren jeweiligen <syntaktischen Verknüpfungen> plausibel für die zukünftige rituelle Repetition an. Die Stereotypie dieses Sprachgebrauchs erklärt sich also aus dessen kultischer Bewährung. Damit unterliegt er dann aber dem Reglement der <Orthopraxie>, das heißt, er gehört zum rituellen Kanon, bedarf damit der Kontrolle auf Richtigkeit und Vollständigkeit und nimmt langfristig den zu Beginn der Arbeit bereits erläuterten <Ewigkeits-> oder <Vaterunser-> - Status an.

Es sind dieser kultisch-gegenständliche Gebrauch gesprochener Sprache und die diesem auferlegte strikte verfahrensmäßige Kontrolle durch eigens dafür eingesetzte und tätige Kultfunktionäre wie z.B. den MEXICATL TEOHUATZIN (CodFlorBook 2, Appendix: 206) die - freilich unter den Denk- und Handlungsvorgaben <polytheistisch geformter Menta-lität> (BRELIICH 1960: 132, 135) - den festgefügtten Charakter der HUEHUETLATOLLI begründeten, ihn damit aber auch in okzidentaler Denklage plausibel erklärbar machen.

Insofern sind die HUEHUETLATOLLI aber auch zwingend an die Kultsprache, das heißt, an das Nahuatl gebunden. Jeder Versuch, sie zu übersetzen und damit begrifflich und semantisch zu verändern, beraubt sie ihrer kultisch geprägten, an die Adresse der Kultempfänger gerichteten <semiotischen Signalwirkung> und macht sie damit sowohl objektiv wie auch für einen religionswissenschaftlich definierten Forschungsansatz unbrauchbar.

In einer auf Polytheismus gegründeten Kultur sind die im westlichen Sprachgebrauch so bezeichneten <säkularen> unauftrennbar mit den <geistig-religiösen> Ausdrucksformen verknüpft. Besondere Aspekte dieses Verbundes wurden bereits an

früherer Stelle untersucht. Im vorliegenden Falle, in dem es um eine sinnvolle Einteilung der HUEHUETLATOLLI geht, die autochthon wie okzidental gleichermaßen plausibel ist, führt dieser Umstand dazu, dass eine rein säkularistisch inspirierte Kategorisierung nach gesellschaftlichen Schichten und Spezialisierungen - ergänzt durch einen ausgelagerten religiösen Anwendungsbereich - wie u.a. LEÓN-PORTILLA sie vorgenommen hat (LEÓN-PORTILLA in HUEHUETLATOLLI 1991: 36-37), an der in <polytheistischer Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) wahrgenommenen und reflektierten Realität vorbeigeht, von der ihre Entwicklung ausgelöst wurde.

Ebenso wenig taugt ein säkularistisch-funktionales Verständnis der HUEHUETLATOLLI, wie es GARIBAY mit der Bezeichnung <discursos didacticos> zum Ausdruck gebracht hat (GARIBAY 2007: 401-448). Unter den selbstauferlegten Zwängen dieser Definition sah sich GARIBAY genötigt, die den Göttern zugeordneten HUEHUETLATOLLI in ihrer Funktion als erlesene, mit dem Ziel der <Persuasion> <gesprochene Kultobjekte> (FlorCod, Book 6: 1-45) aus seinen Betrachtungen auszuklammern. Bereits SULLIVAN hat auf diese manipulative Behandlung des Quellenmaterials durch GARIBAY aufmerksam gemacht (SULLIVAN 1974: 80-82, 99).

Die HUEHUETLATOLLI lassen sich autochthon <sinnvoll> daher nur anhand der Götter und Göttinnen einteilen, denen sie als <verbal-gegenständliche> Kultleistungen zugeordnet waren und in kommunikativer Absicht angeboten wurden. Wo Götter und Göttinnen namentlich nicht erwähnt werden, lassen sie sich zumeist ohne großen Aufwand anhand ihrer Handlungsprofile, auf die der Inhalt der Texte ja <a priori> zugeschnitten ist, identifizieren. Beispielsweise fällt die Überwachung und Durchsetzung der Regeln sozial gebotenen und damit einzig richtigen gemeinschaftlichen Verhaltens in das Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA. Näheres hierzu wird im Abschnitt D, der den Göttinnen und Göttern gilt, noch auszuführen sein.

Zum anderen aber sind die Götter und Göttinnen von vorneherein in allen, die sozio-biologische und erweiterte gesellschaftliche Realität konstituierenden Handlungs- und Verhaltensweisen präsent. Je nach Handlungsprofil können sie in den <sozialen Ausdrucksformen> amerindischer Kultur jederzeit Gestalt annehmen und auf mannigfache Weise aktiv werden (BRELIICH 1960: 128, 132). Da es jemandem mit <polytheistisch geprägter Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) aufgrund dieser Persönlichkeitsausstattung ohnehin von Kindesbeinen an geläufig ist, welcher Gott oder welche Göttin in welchem Realitätsaspekt Gestalt anzunehmen pflegt, bedarf es nicht einmal eines namentlichen Hinweises, um zu wissen, welche(r) von ihnen hier jeweils angesprochen ist.

Weil sie diesen Aspekt nicht berücksichtigt hat, hängt auch der langen Klassifizierungsliste, die Thelma D. SULLIVAN zu den HUEHUETLATOLLI SAHAGÚN'S vorgelegt hat, trotz der Sorgfalt, mit der sie ihren Gesamtbestand recherchiert hat, ein nicht zu eliminierendes Defizit an (SULLIVAN 1974: 100-107). Auf der anderen Seite hat SULLIVAN - offenbar durch die Arbeit an dieser Liste - jedoch auch eine wichtige Erkenntnis gewonnen, nämlich die, dass der Begriff HUEHUETLATOLLI - aufs Ganze

gesehen - nicht auf bestimmte, lage- oder situationsgebundene Anwendungen eingegrenzt werden kann, dass er stattdessen sowohl Reden von gegenwärtig lebenden <Alten Männern> (elders) wie aber auch Reden aus der <Zeit der Vorfahren> (ancients) bezeichnen kann. Sullivan bestätigt damit die eingangs zitierte, zweigeteilte Paraphrase MOLINA'S zu UEUETLATOLLI als <historia antigua, o dichos de los viejos> (Mol M/C: 157r) auf überzeugende Weise (SULLIVAN 1974: 84, 108-109).

Damit fügt sie dem funktionalen Merkmal erlesener sprachlicher Ausdrucksweise (HUEHUETLATOLLI 1991: 53) das gleich doppelt bedeutsame Merkmal <hohen Alters> hinzu; denn es waren selbstverständlich die <Alten>, die Angehörigen der noch lebenden älteren Generationen, die in ihrer Memorik - gleich auf welcher sozialen Ebene und in welcher Tätigkeit oder Funktion - das im kulturellen Gedächtnis der Clans abgelegte Wissen der Vorfahren, darunter vor allem auch die als tauglich erkannten Regeln für angemessenes Verhalten und erfolgreiches Handeln gegenüber Göttern und Menschen, gespeichert hatten und es dort - gestützt auf die <Checklisten> in ihren Faltbüchern - lebendig und für den Bedarfsfall verfügbar hielten.

Das aber bedeutet, dass, wo immer man in den Quellen auf Diskurs in Nahuatl stößt, der in wohlgesetzten Worten von <Alten Männern> vorgetragen wird und die <Dinge der Vergangenheit> zum Thema hat, es sich um HUEHUETLATOLLI handelt. Für SAHAGÚN scheint dieser Zusammenhang selbstverständlich gewesen zu sein; denn weder in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 61v - 66r) noch im gesamten sechsten Buch des FLORENTINE CODEX (Chapters 1-40), noch auch an anderen Stellen in seinem umfangreichen Werk, wo er über <rhetórica> und <philosophia moral> spricht, verwendet SAHAGÚN den Begriff [H]UEUETLATOLLI.

Dieser taucht in seinem gesamten Werk überhaupt nur ein einziges Mal auf (FlorCod, Book 9: 42, vorletzter Absatz). Hier aber beschreibt er nicht Diskurs, sondern ist Bestand-teil desselben. Auch diese Erkenntnis ist ein Ergebnis der Quellenforschung Thelma D. SULLIVAN'S (SULLIVAN 1974: 108).

e. Das siebente Kapitel der COLLOQUIOS als HUEHUETLATOLLI

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird deutlich, dass es sich bei der langen und ausführlichen Rede, mit der einer der beiden QUEQUETZALCOA den zwölf franziskanischen Glaubensaposteln in den COLLOQUIOS die Grundelemente altmexikanischer Religion und Religionsgenese erläutert (COLLOQUIOS 864-869), um nichts anderes handelt, als um HUEHUETLATOLLI.

Zur Erhärtung und Fortführung des oben vorgestellten Kriteriums, nach dem diese als <Reden und Ansprachen gegenwärtig lebender Alter Männer> anzusehen sind, sei zusätzlich zu dem, was ich weiter oben bereits zur übergreifenden kultischen Funktion und herausgehobenen sozialen Stellung der QUEQUETZALCOA ausgeführt habe, auf deren besondere fachliche Qualifikationen hingewiesen. SAHAGÚN führt dazu aus:

El que era perfecto en todas las costumbres y ejercicios y doctrinas que usaban los ministros de los ídolos, elegíanle por sumo pontífice, al cual elegían el rey o señor y todos los principales, y llamábanle *Quetzalcóatl*; y eran dos los que eran sumos sacerdotes, el uno se llamaba *Tótec tlamacazqui* y el otro se llamaba *Tláloc tlamacazqui*; y el que se llamaba *Quetzalcóatl Tótec tlamacazqui*, servía al dios *Huitzilopochtli*, y el otro que se llamaba *Tláloc tlamacazqui* servía al dios *Tlalocantecutli*, que era dios de las lluvias (HGCNE I: 307).

In allen Handlungen, Verrichtungen und Anweisungen <costumbres y ejercicios y doctrinas> des polytheistischen Kultes mit seiner kaum überschaubaren Zahl von Göttern und Göttinnen und den auf diese jeweils spezifisch abgestellten, differenzierten kultischen Verrichtungen <perfekt> zu sein, attestiert den QUEQUETZALCOA nicht nur außergewöhnliche geistige Fähigkeiten und beispielhafte charakterliche Eigenschaften, sondern ist darüber hinaus auch ein Indikator für ihr ansehnliches Alter; denn es gilt auch im vorliegenden Zusammenhang zu berücksichtigen, dass - worauf schon mehrfach hingewiesen wurde - alles Wissen und Können auf geistig-religiösem Gebiet in der schriftlosen Kultur Altmexikos und Mesoamerikas nur durch <ritengestützte Repetition> zu erwerben war. Dieser Vorgang erfordert neben Konzentrationsfähigkeit und Durchhaltevermögen vor allem auch Zeit. Es ist also davon auszugehen, dass die beiden Kultfunktionäre, die zur Kontaktzeit in MEXICO-TENOCHTITLAN die hohen Ämter der QUEQUETZALCOA bekleideten, <Alte Männer> im Sinne der HUEHUETLATOLLI waren.

Was das zweite Kriterium betrifft, nach dem diese gemäß MOLINA auch als <historia antigua>, das heißt, als <Berichte aus alter Zeit> (Mol M/C: 157r; SULLIVAN 1974: 84) anzusehen sind, so ist auch dieses eindeutig belegt, bezieht sich der QUETZALCOATL, der im Meinungsaustausch mit den Franziskanern das Wort führte (COLLOQUIOS 865-869) doch an zwei Stellen ausführlich auf Zustände und Begebenheiten aus einer lange zurückliegenden, fernen Vergangenheit, als sich die MEXICA-TENOCHCA im Hochland Zentralmexikos noch nicht endgültig niedergelassen hatten und dabei waren, erste Erfahrungen in polytheistisch geprägter Denk- und Lebensweise zu sammeln. Die diesbezüglichen Elemente seines Diskurses sind:

- die Beschreibung von TOLLAN als einer zur Verehrung des TLALOC eingerichteten Kultmetropole, zu der nicht weniger als fünf bedeutende Kultensembles gehörten (COLLOQUIOS 977-998), sowie

- der Hinweis auf die kultischen Traditionen der COLHUACA, CHICHIMECA, TOLTECA und TEPANECA, die sich zum Teil bereits geraume Zeit vor den MEXICA-TENOCHCA im Hochland Zentralmexikos angesiedelt hatten und den hier heimischen polytheistischen Kult übernommen hatten und pflegten (COLLOQUIOS 1005-1018).

Die Erinnerung an diese und vermutlich weitere <Begebenheiten aus und Zustände in alter Zeit> bildeten offensichtlich feste Bestandteile der Memorik des Sprechers der QUEQUETZALCOA und müssen daher - da er einer beiden führenden hauptamtlichen Kultfunktionäre war - auch im kulturellen Gedächtnis der MEXICA als Clan und Volksgruppe verankert gewesen sein.

Zum Nachweis des Kriteriums der in den HUEHUETLATOLLI geübten kultisch-gegenständlichen, kulturell hochbedeutsamen persuasiven Sprech- und Redeweise im Diskurs des sechsten und siebenten Kapitels der COLLOQUIOS seien zum Vergleich einige charakteristische Feststellungen SULLIVAN'S zu den HUEHUETLATOLLI entsprechenden Textstellen aus dem 7. Kapitel der COLLOQUIOS, das die Rede des erwähnten QUETZALCOATL wiedergibt, gegenübergestellt. Ausgenommen habe ich dabei die mit Sternchen gekennzeichneten Kriterien, nämlich <synonyms> und <redundancy>, weil sie - sei es ordnend, sei es wertend - eine Abstraktion reflektieren, die im Kontext der vorliegenden Arbeit keine kognitive Funktion hat. Hier geht es zunächst und zuvörderst um die Erarbeitung der Morphologie mesoamerikanischer Religion (BRELIICH 1960: 129), nicht um die gekonnte Applikation generalisierender Regeln und Maßstäbe okzidentaler Genese.

<u>Merkmale der HUEHUETLATOLLI</u>	<u>Vorkommen in Kap. 7 der COLLOQUIOS</u>
extensive use of metaphor	ja
complementary phrasing	ja
paired words and phrases	ja
frequent repetition of words an phrases	ja
attention to detail	ja
emphasis on austerity	ja
preoccupation with death	ja
established framework	ja
freedom and imagination within that framework	ja
synonyms *	-
redundancy *	- (SULLIVAN 1974: 98-99)

Die nachfolgenden Beispiele des Nahuatl-Textes, wie auch die zugehörigen Übersetzungen ins Deutsche wurden weitgehend unverändert der von Gerdt KUTSCHER 1949 unter dem Titel <Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft> besorgten Ausgabe der COLLOQUIOS in der Transkription und Übersetzung Walter Lehmanns entnommen. Einige Details der Übersetzung Lehmanns wurden dem Kenntnisstand angepasst, wie er in

der vorliegenden Arbeit bis hierher in Ansatz gebracht, bzw. weiterführend erreicht wurde.
Es folgen die Beispiele:

extensive use of metaphor (umfassender Gebrauch von Metaphern)

ca amech mixtia amechmonacaztia amech motentia in tloque in nauaque	euch sich zum Auge, euch sich zum Ohr euch sich zum Munde macht der Herr des Mit und Bei (Zeilen 885, 886)
titlalloque ticoquiyoque	wir (sind) voll Erde (Unrat), voll Kot (Zeile 907)
ca cententli, ôtentli ic tocôcuepa	mit einer, mit zwei Lippen kehren wir um [erwidern wir] (Zeile 913)
inic imjxpa titlalqua	so essen wir vor ihnen Erde (Zeile 954)

complementary phrasing (komplementäre Ausdrucksweise)

ic ticternolia ic tiquitlanjlia in jcomal yn jqualan	dadurch verursachen, dadurch gewinnen wir seinen Zorn, seine Wut (Zeilen 918, 919)
ace' [ach] taqujan ace [ach] topoliujan	vielleicht zu unserem Untergang, vielleicht zu unserem Verderben (Zeile 920)
ieh mah ca timjqjcan, ieh mah ca tipolihujcan	wohlan, laßt uns denn sterben, wohlan, laßt uns denn zugrunde gehen! (Zeilen 925, 926)
ca achitzin ic tontlaxeloa in axcan achitzin ic tictlapoa in jtop in jpetlaca in tlacatl totecujo	Denn ein wenig zerteilen wir, jetzt ein bisschen öffnen wir, das Behältnis, die Schatzkiste des Herrn, unseres Fürsten (Zeilen 931, 932)

paired words and phrases (paarig verwendete Begriffe und Redensarten)

ca amj xiptlavâ, amjpatilloâ	Ihr seid seine Abbilder, ihr seine Vertreter (Zeile 891)
in ixquich in tlaiecoltiloca, in immaviztililoca	insgesamt das, womit gedient wird was in Ehren zu halten ist (Zeilen 952, 953)
auh ic titotlapolotia, ic titotetzauja.	und darüber sind wir bestürzt, daran nehmen wir Ärgernis (Anstoß) (Zeilen 941, 942)
impetl imicpal	die Matte, der Sessel (Zeile 1001)
in tleiotl un maujzçotl	die Ehre, der Ruhm (Zeile 1004)
in ioalli in ehecatl	die Nacht, der Wind (Zeile 890)

frequent repetition of words and phrases (häufig wiederholte Wörter und Redensarten)

Die am häufigsten wiederholten Begriffe und feststehenden Ausdrücke betreffen Führung und Herrschaft, genauer gesagt, die Herrschaft der Götter, die Herrschaft der Clan- und Kultfunktionäre, die Entstehung von Herrschaft und die Verleihung von Führungspositionen, sowie schließlich den Übergang indigener Herrschaft und Führung an die

Spanier und die von ihnen verehrten, mitgebrachten Kultempfänger. Einige Beispiele mögen diesen Topos erläutern:

ca iehoantin novian cemanavac qujtetecatiaque in petl in jmjcpal, iehoantin qujtemaca in tecuiotl in tlatocaiotl, in tleiotl in maujzcotl,	denn es waren sie [die Götter TOLLAN'S], die überall, auf dem gesamten Festland begründeten die Herrschaft (Matte und Sessel). Sie verliehen den Menschen die Zugehörigkeit zur Führungsschicht, das Amt des Clanführers, die Ehre, den Ruhm (Zeilen 999 - 1004)
ca oancmopachiluico in amatzin in amotepetzin	ihr seid gekommen zu regieren eure Stadt (Zeilen 878, 879)
maçânoçoc ye inio yn oticcauhque in oticpolaque in otoncuililoque, in otocavtiloque im petlatl in icpalli	Genug allein mit dem, daß wir einbüßten, daß wir verloren, daß uns weggenommen wurden, daß uns verboten wurden die Matte (und) der Sitz (die Herrschaft) (Zeilen 1048 - 1051)

attention to detail (Liebe zum Detail)

Dieses - nach Sullivan - konstitutive Merkmal der HUEHUETLATOLLI kommt in mehreren von mir so bezeichneten <deskriptiven Listen> oder <differenzierenden Katalogen> zum Ausdruck, in denen ein bestimmter Sachverhalt in eine Vielzahl von Einzelaspekten aufgefächert wird. In diesem Verfahren kommt die <polytheistisch geprägte Mentalität> der Amerindier zum Ausdruck, in der Realität als die lebendige Manifestation von Göttern und Göttinnen wahrgenommen wurde (BRELIICH 1960: 132, 135). Die Differenziertheit der Listen trägt der Vielfalt der Realität und ihrer mannigfachen Erscheinungsformen Rechnung. Das Prinzip sowie drei aussagekräftige Beispiele werden später noch im Einzelnen erörtert werden. Im siebenten Kapitel der COLLOQUIOS finden sich vier solcher detaillierten Listen. Sie beschreiben

- die wichtigsten Nahrungsmittel, die die Menschen den Göttern zu verdanken haben (Zeilen 964-968),
- die gesellschaftlichen Positionen und deren äußere Kennzeichnungen, die ebenfalls ausschließlich als Vergünstigungen der Götter aufzufassen sind (Zeilen 982-988),
- die fünf wichtigsten Kultstätten [HUEY] TOLLAN'S (Zeilen 993-998), sowie
- die Völker und Stämme, auf deren Traditionen die von den MEXICA entwickelten und gepflegten kulturellen Ausdrucksformen im Wesentlichen beruhen (Zeilen 1007-1011).

emphasis on austerity (Betonung von Strenge und Härte)

ma techtlaueliti in teteu, ma intlauel ma inqualan ypantiatin:	Laßt uns nicht erzürnen die Götter, ihrem Zorne, ihrem Grimme laßt uns nicht anheimfallen! (Zeilen 1026-1028)
ic iqua tla ytzontla tiquja, ic tontotlaca in atoiac, in tepexic:	dadurch riskieren wir (etwas), dadurch stürzen wir uns in einen Fluss, in einen Abgrund,

ic ticternoia ic tiquitlanjlia
in jcomal yn jqualan,
ace' [ach] taqujan ace topoliujan,

dadurch verursachen, dadurch gewinnen wir
seinen Zorn, seine Wut
vielleicht zu unserem Untergang, vielleicht zu unserem
Verderben (Zeilen 916-919)

preoccupation with death (Beschäftigung mit dem Tod)

ieh mah ca timjqjcan,
ieh mah ca tipolihujcan,
tel ca tetu in ornjqque

wohlan, laßt uns denn sterben,
wohlan, laßt uns denn zugrunde gehen!
Sind doch die Götter (auch) gestorben. (Zeilen 925-927)

established framework (festgelegter Rahmen)

Das siebente Kapitel der COLLOQUIOS hat eine deutlich markierte Einkopplung, mit der die Kommunikation eingeleitet wird, und eine ebenso deutliche Auskopplung, mit der sie abgeschlossen wird.

Zur Einkopplung wird gesagt:

Auh in axcan tlein, quenamj,
ca tlehuatl in tiqjtozque
in tiquevazque amonacazpantzinco:

Und jetzt was ist es, wie verhält es sich?
Was ist es, das wir sagen,
was wir auf eure Ohren erheben (richten) sollen?
(Zeilen 902-904)

Zur Auskopplung heißt es:

Ca ixquich ic ticcuepa
ic ticnâquilia
yn amjhiyotzin
in amotlatoltzin
totecujyoane.

Das ist alles, womit wir erwidern,
womit wir antworten
eurem Hauch,
eurer Rede,
o unsere Herren! (Zeilen 1056-1060)

freedom and imagination within that framework

(Ungebundenheit und Vorstellungskraft füllen diesen Rahmen)

Der Diskurs des siebenten Kapitels der COLLOQUIOS hat keine auf Anhieb erkennbare Struktur. Der Sprecher reiht ein halbes Dutzend ganz unterschiedlicher Topoi scheinbar zusammenhanglos aneinander. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch erkennbar, dass diese auf die eine oder andere Weise stets übergeordnete Gesichtspunkte zu den Göttern als Kultempfängern und zu den Menschen als Kultleistenden referieren. Es handelt sich also um eine gezielte Auswahl von Informationen, die hier der höchste aztekische Kultfunktionär unter solchen Aspekten situationsbezogen, wenngleich ohne Abstützung auf ein ordnendes und stabilisierendes rituelles Handlungsgerüst, seiner Memorik entnimmt. Dass in dieser noch sehr viel mehr <abgespeichert> ist, daran lässt er keinen Zweifel. Die situationsbezogene Auswahl wird von dem Bestreben bestimmt, nichts von sich zu geben, was bei seinen Gesprächspartnern Unbehagen oder Widerwillen auslösen könnte. Der diesbezügliche Text lautet:

Ma motlali in amoiollotzin amonacaiotzin
(totecujovane)
ca achitzin ic tontlaxeloa
in axcan achitzin ic tictlapoa
in jtop in jpetlcal in tlacatl totecujo. *)

Es empfangen nicht Schmerz euer Herz euer Fleisch
(o unsere Fürsten!)
Denn ein wenig zerteilen wir,
jetzt ein bißchen öffnen wir,
das Behältnis, die Schatzkiste des Herrn,
unseres Fürsten (Zeilen 928-932)

*) Mit IN TLACATL TOTECUJO wird hier zweifellos auf den Gott QUETZALCOATL Bezug genommen, in dessen Handlungsprofil der gesamte Komplex des Erwerbs, der Weitergabe und der Anwendung von Wissen, insbesondere von kultisch bedeutsamem Wissen, eingehängt war. Darüber hinaus war er das professionelle Vorbild und der Beschützer der Kultfunktionäre.

Weitere kennzeichnende Merkmale des Diskurses im siebenten Kapitel der COLLOQUIOS sind die Verwendung wörtlicher Rede und die Benennung von Adressant und Adressat in der jeweiligen Ansprache, Unterweisung, Unterrichtung, Erläuterung etc. Die Entsprechungen zwischen den Texten des siebenten Kapitels der COLLOQUIOS und den HUEHUETLATOLLI in deren von SULLIVAN erarbeiteten essentiellen Parametern sind unverkennbar. Anders ausgedrückt: Wenn einer der beiden ranghöchsten Kultfunktionäre mit dem Titel eines QUETZALCOATL mit wohlgesetzten und wohlüberlegten Worten über die Dinge der Vergangenheit und deren Bedeutung für die Gegenwart in kritischer Lage das Wort ergreift und damit sozusagen <ex cathedra> spricht, dann sind das nach der lexikalischen Paraphrase MOLINA'S - bestätigt durch die Ergebnisse der Quellenforschung SULLIVAN'S - nichts anderes als HUEHUETLATOLLI. Deren Sprache aber ist naturgemäß das Nahuatl.

Letzteres wird von dem Umstand belegt, dass sowohl OLMOS wie auch SAHAGÚN die von ihnen gesammelten HUEHUETLATOLLI ursprünglich im Nahuatl dokumentiert haben, also in der Sprache, in der allein sie Sinn machten und ihren zum Teil kultischen, zum Teil gesellschaftlichen Zweck erfüllten. Auch die Reden der Clan- und Kultfunktionäre, die im sechsten Kapitel der COLLOQUIOS zu Wort kommen, wurden ursprünglich selbstverständlich in Nahuatl gehalten. Nur über Dolmetscher konnten sich diese - ausweislich der Darstellung SAHAGÚN'S im Prolog der COLLOQUIOS - den franziskanischen Ordensleuten überhaupt verständlich machen (COLLOQUIOS: Seite 51).

6. Die Bedeutung der COLLOQUIOS als Quellenwerk

In Anbetracht der geschilderten faktischen und prozeduralen Zusammenhänge, sowie der herausragenden Bedeutung, die die Gespräche zwischen den führenden aztekischen Kultfunktionären und den zwölf franziskanischen Glaubensaposteln für die Angehörigen der aztekischen Führungsschicht nach der Darstellung SAHAGÚN'S gehabt haben (COLLOQUIOS: Seiten 50-51), ist die einzig plausible Schlussfolgerung an dieser Stelle die, dass die Gesprächsinhalte anschließend - wie das in vorspanischer Zeit üblich war - zunächst memoriert und dann irgendwann später von einem der <doze frailes> notiert und verschriftet wurden. In Frage kommt hier vor allem MOTOLINIA.

Nur unter der Annahme, dass SAHAGÚN die Aufzeichnungen und Notizen (papeles y memorias), die er in den Hinweisen <an den verständigen Leser> als Grundlage der nachfolgenden Kapitel 6 und 7 der COLLOQUIOS anspricht, im Nahuatl vorlagen, läßt sich das, was er dann zu seiner eigenen und zur Arbeit seiner Hilfskräfte ausführt, sinnvoll interpretieren. Angesichts der nicht existenten bzw. unterdurchschnittlichen

Sachkunde zum vorspanischen Kult, die - wie ausführlich begründet - für die Sprachmittler und die <Alten Männer> von TLATELOLCO kennzeichnend ist, kann deren Beitrag nur auf sprachlichem Gebiet gelegen haben. Es galt, in offenbar <ungehobeltem> Nahuatl verfasste Texte in wohlgesetztes und geschliffenes Nahuatl, das heißt, in das im <Colegio de Santa Cruz en el TLATELOLCO> entwickelte <Kirchen-Nahuatl> umzuformen.

Etwas anderes lässt sich aus der Aussage, mit der SAHAGÚN diesen Vorgang beschreibt, nämlich <convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada>, auch nicht ableiten. Darauf, dass das Lexem <convertir> (vt) - jedenfalls auf dem Zeitniveau des <Diccionario de Autoridades> - nicht mit <übersetzen> zu übersetzen ist, habe ich weiter oben bereits hingewiesen. Die Synonyme, die im DRAE für <convertir> (vt) angegeben werden, sind <transformar> (vt) und <transmutar> (vt), zu Deutsch: <umformen>, <umändern>, <umarbeiten> (DRAE I: 579). Damit bestätigt sich das eingangs skizzierte Szenarium, was den Charakter und den Vorgang der Erstellung der COLLOQUIOS in ihrer heute vorliegenden Form betrifft auf nachdrückliche Weise.

Als die <Lieferanten> der in den Texten des sechsten und siebenten Kapitels enthaltenen Informationen kommen unter den geschilderten Voraussetzungen an erster Stelle anonym gebliebene indianische Teilnehmer infrage, die an den Gesprächen als Augen- und Ohrenzeugen teilgenommen hatten. Möglicherweise haben diese die zunächst in ihrer Memorik <abgelegten> Gespräche später sogar selbst in geschriebenen Text umgesetzt und diesen auch eigenhändig zu Papier gebracht, wie ZORITA das in seiner BREVE Y SUMARIA RELACION DE LOS SEÑORES DE LA NUEVA ESPAÑA von einigen der <principales> berichtet, die OLMOS als Gewährleute zugearbeitet haben und die offensichtlich bereits schon früh gelernt hatten, mit der lateinischen Schrift, dazu mit Papier, Feder und Tinte umzugehen (LEÓN-PORTILLA in HUEHUETLATOLLI 1991: 15-16).

Wie dem auch sei, SAHAGÚN hat nach eigener Aussage die Texte, aus denen er die COLLOQUIOS erarbeitete bzw. erarbeiten ließ, sei es mittelbar oder unmittelbar in Form von Aufzeichnungen und Notizen (papeles y memorias) aus dem Besitz eines der <doze frailes>, vermutlich MOTOLINIA'S übernommen (COLLOQUIOS: Seiten 52, 53). So kommt vor allem dieser, vielleicht aber auch OLMOS als Verfasser des von SAHAGÚN zunächst noch <roh> belassenen Nahuatl-Textes infrage, der dann von seinen Hilfskräften, den Sprachmittlern und <Alten Männern> von TLATELOLCO, 1564 zu dem in den Kapiteln sechs und sieben auf uns gekommenen Nahuatl-Text umgearbeitet wurde. Dass dieser dabei, wenn überhaupt, dann nur wenig von seinem Aussagewert als Quelle eingebüßt hat, zeigt das Ergebnis des mit der semantischen und syntaktischen Grundlinie der HUEHUETLATOLLI angestellten Vergleiches.

Nachdem damit die eingangs gestellte Frage nach der Authentizität und dem kulturspezifischen <Wahrheitsgehalt> der Textaussagen der COLLOQUIOS mit positivem, das heißt, empirisch nutzbarem Ergebnis geklärt ist, ist es nunmehr möglich, die in ihnen enthaltenen <hochkarätigen> Informationen zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen

Altmexikos und Mesoamerikas ohne weitere Bedenken zur Gewinnung religionswissenschaftlich tragfähiger Erkenntnisse, zunächst zum Zweck der Definition des Religionsbegriffes, dann aber auch zur Gewinnung wichtiger, nirgendwo sonst abgreifbarer Einsichten in die Morphologie und rituelle Syntax der Religion Mesoamerikas einzusetzen.

Im siebenten Kapitel des erhaltenen ersten Buches der COLLOQUIOS sprechen die Kultfunktionäre der MEXICA diejenigen Völker an, die vor ihnen das Geschehen im zentralmexikanischen Hochland maßgeblich bestimmt hatten, nämlich die CHICHIMECA, TOLTECA, COLHUACA und TEPANECA. Deren Gesetze und Regelungen hatten nach ihrer Darstellung das Gefüge ihres eigenen Gemeinwesens maßgeblich mitgeformt, bildeten sozusagen dessen genetische Grundlage (COLLOQUIOS 1005-1011).

Der entsprechende Nahuatl - Begriff ist TLAMANITILIZTLI. Das Verbalsubstantiv ist abgeleitet von dem Verb <TLAMANI> “for things to be a particular way”; kausativ: <TALAMANILTIA> “to make things be a certain way” or “behave in a certain way” (siehe Karttunen 1983: 280). MOLINA führt für TLAMANITILIZTLI die folgende Paraphrase an <uso o costumbre de pueblo, o ordenanças que en el se guardan> (Mol M/C 125v). So erläutert, beinhaltet der Begriff also ein System allgemein gültiger Verhaltensweisen (costumbres) und verpflichtender Normen (ordenanças), die für ein bestimmtes Volk (pueblo) charakteristisch und gesellschaftlich-konstitutiv in ihm verankert waren, also so etwas wie Gesetzeskraft besaßen.

a. Leben durch die Götter

Wie der nachfolgende Text ausführt, haben die aztekischen Kultfunktionäre das mit TLAMANITILIZTLI beschriebene, für das gesamte menschliche Leben gültige Regelwerk - als besonders bedeutsam wird die Entwicklung vom Neugeborenen zum Erwachsenen, also die frühe Jugend und Pubertät herausgestellt - als eine von den Göttern geschaffene Einrichtung begriffen. Das, so sagen sie, sei der Grund, warum diese angerufen und weshalb zu ihnen gebetet werde.

Ca ie iuhca toiollo	Wir verstehen uns auf das,
ypan ioliva	worin man lebt,
ypan tlatatiua	worin man geboren wird,
ypal nezcatilo	wodurch man aufgezogen wird,
ypa<l> nevapavalo	wodurch man großgezogen wird,
ynjn <u>nonotzaloca</u>	(nämlich) wodurch sie (die Götter) angerufen,
inin <u>tlatlauhtiloca</u> , *)	wodurch sie angebetet werden (COLLOQUIOS 1012-1018).

*) Unterstreichungen von mir

Damit kommt aus indianischer Sicht noch einmal deutlich das zum Ausdruck, was SAHAGÚN an früher zitiert Stelle auch aus eigener Anschauung und Erfahrung formuliert hat, dass sich nämlich das Gemeinwesen der MEXICA nicht in eine <säkular-zivile> und eine <religiös-sakrale> Komponente nach okzidentaler Vorstellung und Tradition zerlegen lässt. Der Dienst an den Göttern - hier in Form von <Anrufung> und <Gebet> angesprochen - war das, was die Menschen und ihre Gemeinwesen insgesamt mit Lebenszuversicht und existentieller Sicherheit versorgte. Auf derselben Linie lag nach der Darstellung Diego de LANDA'S auch die Denk- und Handlungsweise der yukatekischen Maya seiner Zeit. LANDA schreibt:

Que esta gente tenía mucho, excesivo temor a la muerte y lo mostraban en todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud y vida y mantenimientos (LANDA 1982: 58, 59).

In der oben zitierten Textsstelle aus den COLLOQUIOS wurden die Götter lediglich indirekt, über die im gegebenen Zusammenhang nur auf sie zu beziehenden, gesprochenen Kulthandlungen, sogenannte <Gebete>, ausgedrückt durch die Verben NOTZA in der Bedeutung <llamar a alguno, o hablar con otro> und TLATLAUHTIA in der Bedeutung <rogar o suplicar algo a otro>, angesprochen (Mol M/C: 74r und 140r). Diese Hinweise allein sind jedoch für die Zwecke einer Definition zu wenig aussagefähig. Es bedarf einer klaren, ontologisch und/oder funktional geprägten, philologisch gewonnenen und am Quellenmaterial verifizierbaren umfassenden Vorstellung von den altmexikanischen Göttern und Göttinnen.

b. Wesen und Funktion der Götter

Eine solche Vorstellung vermitteln die Vertreter der aztekischen Priesterschaft an einer früheren Stelle desselben siebenten Kapitels der COLLOQUIOS (Zeilen 972-982). Aus ontologischer Sicht werden die Götter hier als diejenigen beschrieben, die über alles, was die Menschen zum Leben brauchen, im Überfluss verfügen. Sie leben in TLALOCAN, dem <Aufenthaltsort des TLALOC>. Dort grünt und wächst alles und auf ewig. Dort gibt es weder Hunger, noch Durst, weder Krankheit, noch Armut. Die Götter sind <reich> MOCUILTONOA und <wohlhabend> MOTLAMACHTIA (Mol M/C: 58r, 60v). Als der funktionale Aspekt, der das Verhältnis der Menschen zu den Göttern an der Basis bestimmt (COLLOQUIOS, Zeilen 964-971), wird herausgestellt, dass die Götter durch bestimmte, kultisch definierte Handlungen dazu bewegt werden können, von ihren Reichtümern <etwas abzugeben> (nahuatl: MACA - Mol M/C: 50r).

c. Die Liste der Nahrungsmittel

In der Liste von Gütern, die die Götter zu verteilen haben und um die man sie folglich bitten muss, nennen die Vertreter der mexikanischen Priesterschaft als erstes <unsere Nahrungsmittel> TONACAIOTL, aus denen die Speisen und Getränke für <unser Abendessen> TOCOCHCA und <unser Frühstück> TONEUHCA zubereitet werden (Mol M/C: 149r,23r,71r). Genannt werden TLAOLLI <Maiskörner>, ETL <Bohnen> (frisoles), OAUHTLI / VAUHTLI <Melde> (bledos) und CHIEN / CHIA <Salbei> (salvia) (Mol M/C: 130r, 29r, 155r, 19r), sämtlich Pflanzen, die im Feld- bzw. Gartenbau kultiviert werden. Konsequenterweise wird die Bitte um diese Nahrungsmittel als Bitte um die Feuchtigkeit, d.h. das <Wasser> ATL und den <Regen> QUIAUTL, formuliert, also die Substanzen, die die Erde unabdingbar braucht, um diese Produkte <wachsen und reifen zu lassen>, TLAMOCHIVA im Nahuatl (Kartt 282; Mol M/C: 42v - hier in Kopplung mit ITECH).

d. Die Liste der Indikatoren gesellschaftlicher Wertigkeit

Darüber hinaus verleihen die Götter den Menschen QUI-TE-MACA (Mol M/C: 50r) aber auch Mut, Kriegstüchtigkeit, Erfolg im Kampf, sozialen Rang, persönliches Prestige und die dafür gesellschaftlich festgelegten äußeren Kennzeichen und Auszeichnungen. Das bedeutet, dass das Verdienst des Einzelnen zunächst und zuvörderst in seiner Hinwendung zu den Göttern besteht, denen er mit Kulthandlungen der verschiedensten Art seinen <Wert als kulturelles Individuum> beweist und sich damit bei ihnen Verdienste erwirbt. Erst bei Vorliegen entsprechender Verdienste solcher Art eröffnen die Götter und Göttinnen dann die Möglichkeit des Erwerbs einer Reihe geschätzter sowohl natürlich wie gesellschaftlich greifbarer <Besitztümer>. Erwähnt werden (COLLOQUIOS 983-988):

MOQICHCHOTL / MO-OQICH-YOTL die Heldentat, die Ruhmestat (Tafel 46a)

Nach MOLINA (M/C: 77v) ist MOQICHCHOTL <hazaña, u obra heroica de varon esforzado>. Nach dieser Paraphrase MOLINA'S und den Erläuterungen Karttunen's ist -OQUICH-YOTL das zwingend einem bestimmten Mann zuzuordnende mutige, tapfere Verhalten. Das nominale Ableitungssuffix -Y TL, Kurzform -YOH, signalisiert nach KARTTUNEN einen konkreten Sachzusammenhang, bzw. einen sinnlich wahrnehmbaren Zustand (Kartt: 180, 340, 344), nicht jedoch Abstraktion oder Generalisierung im okzidentalen Sinne.

Insofern treffen Übersetzungen wie <Heldentum> (LEHMANN in COLLOQUIOS 983) oder <valor> (LEÓN-PORTILLA in COLOQUIOS-F: 983) nicht den Kern dessen, was mit -OQUICHYOTL wortmorphologisch zum Ausdruck gebracht wird. Auf dieser Grundlage erklärt sich auch das possessive (2.sg) MO-, das sich offensichtlich aus Sicht des Nahuatl sprechenden Informanten bzw. Textgestalters an einen (männlichen) Gegenüber richtet und damit von der Wortform her die Authentizität der hier gemachten Aus-

IN TÊÇACATL (TENÇACATL) der längliche Schmuckstein für die Unterlippe

Bei TENÇACATL handelt es sich um ein Kompositum aus TENTLI <los labios, o el borde, o orilla de alguna cosa> und ÇACATL <paja> (Mol M/C: 13v, 99v). TENÇACATL war nach SELER ein langer Lippenpflock aus Bernstein, grünem Stein oder einem anderen wertvollen Material, bisweilen der Länge nach durchbohrt und mit einer durch die Bohrung gezogenen Schmuckfeder versehen. Wie SELER unter Berufung auf Text und Abbildung fol. 266r (a) der PRIMEROS MEMORIALES darlegt, handelt es sich um ein Schmuckelement am Kultbild des TLACOCHCALCO YAOTL, des <Kriegers im Speerhaus>, ein Beiname, den der schwarze TEZCATLIPOCA des Nordens trug (ESGA II: 496-497; PrimMem 110: Note 88). Es handelt sich bei TENÇACATL also um ein hohes militärisches Rangabzeichen, das vermutlich von diesem Gott, besser gesagt, in seinem Namen und mit seiner Autorität verliehen wurde.

Der Wortbestandteil ÇACATL <paja> ist im vorliegenden Zusammenhang lediglich als Anspielung auf die längliche äußere Form des Schmuckes zu verstehen. Insofern gehen die Übersetzung <Lippenhalm> (LEHMANN in COLLOQUIOS 985) an der eigentlichen Bedeutung und <adorno para los labios> (LEÓN-PORTILLA in COLOQUIOS-F: 984) an der militärischen, religiösen und sozialen Wertigkeit des hier angesprochenen aztekischen <Schmuckabzeichens> völlig vorbei.

IN TLALPILONI das Haarband (für die <Steinsäulen>-Frisur) (Tafel 47b)

Nach MOLINA (M/C: 124v) ist die Bedeutung von TLALPILIA (vt): <atarse la manta el indio, o añudarla, quando se la pone>. Es handelt sich hier um das Schmuckband, mit dem das Haar auf dem Scheitel zu einer besonderen, turmartig in die Höhe ragenden Frisur <zusammengebunden wurde>. Diese Frisur hieß TEMIMILLOTL, nach dem Wort für <runde Steinsäule>, TEMIMILLI (Mol M/C: 97v) und gehörte zur Tracht eines TEQUIUA, eines besonders befähigten Kämpfers in Unterführerfunktion. Nach der Darstellung zweier TEQUIUAQUE in den PRIMEROS MEMORIALES, fol. 251v (b), zu urteilen, lief das TLALPILONI - Schmuckband im einfachen Falle in eine breite, rote, schmetterlingsartige Schleife aus. Diese Schleife konnte prächtig, mit andersfarbigen Stoffen und Federn ausgeschmückt sein, wie das in den PRIMEROS MEMORIALES, fol. 262r (c), zu sehen ist. Hier ist der Händlergott YACATEUHCTLI abgebildet. Dessen stereotype Haartracht war die <Steinsäulenfrisur> der herausragenden Kämpfer (ESGA I: 207-209; II: 453-454).

Weder LEHMANN mit der Übersetzung <wallender Schmuck> (LEHMANN in COLLOQUIOS 985) noch LEÓN-PORTILLA mit <aquello que se ata> (LEÓN-PORTILLA in COLOQUIOS-F: 985) trifft auch nur im Entferntesten die bereits von SELER sorgfältig herausgearbeitete Funktion und Bedeutung dieses Rangabzeichens, das Bestandteil einer Krieger-, Herrscher- und Götterfrisur war.

Ein rotes TLALPILONI mit Federquasten findet sich als Tributeleistung von COHUAXTLAHUACAN auf fol.12r und ein TLALPILONI aus Jaguarfell, ebenfalls mit Federquasten, als Tribut von CUETLAXTLAN auf fol.14r. der sogenannten <Matricula de Tributos> abgebildet (ESGA II: 538).

Die gleiche Haartracht war auch im Mayaraum bekannt, wie an zwei Figuren auf dem Türsturz 2 des sog. Tempels III der AZ von Tikal zu erkennen ist. Allerdings wurde das Haar hier nicht zunächst gestutzt, sondern in voller Länge zur <Steinsäule> aufgebunden. Vergleichbar der Darstellung des YACATECUHTLI in den PRIMEROS MEMORIALES ist auch in dieser Darstellung aus der AZ von TIKAL das unmittelbar auf dem Scheitel aufliegende TLALPILONI besonders kunstvoll gestaltet (COE, SHOOK and SATTERTHWAITE 1961: Fig.18).

Auch der aus Jaguarfell, OCELOTL, gefertigte <Kampfanzug> samt dem zugehörigen federgeschmückten Jaguarkopf-Helm, wie ihn nach der MATRICULA DE TRIBUTOS nicht weniger als neun verschiedene Clan-Herrschaften an die MEXICA abzuliefern hatten (MaTrib: fol. 3r, 3v, 4r, 5r, 6r, 9r, 10r, 15r, 16v), blickt sozusagen auf einen <Prototyp> aus dem Mayaraum zurück. Das belegt der dickbäuchige Clanführer, die Zentralfigur des genannten Türsturzes aus der AZ von TIKAL.

Er ist ausweislich seiner Montur als Krieger und Angehöriger der Führungsschicht dargestellt. Ein solcher <Jaguar-Kampfanzug> wird in einer Glosse auf fol. 6r, 10r und 15r der MATRICULA DE TRIBUTOS ausdrücklich als TLAHUIZTLI, als <armas, o insignias>, also als <Waffe oder militärisches Abzeichen> deklariert (Mol M/C: 145r).

IN MAXTLATL der Lendenschurz (Tafel 47a)

Nach MOLINA (M/C: 54v) hat MAXTLATL die Bedeutung: <bragas o semejante>. Im Kontext der bisher beschriebenen Eigenschaften, Fertigkeiten und Gegenstände, die sämtlich dem Komplex des <erfolgreichen Kriegers und militärischen Führers> zuzuordnen sind und damit gleichzeitig gehobenes soziales Prestige signalisieren, wird hier wohl kaum das einfache Kleidungsstück eines (männlichen) Amerindiens angesprochen sein. Wahrscheinlicher ist, dass es sich hier um prunkvoll gestaltete Lendenschurz-Versionen handelt, wie sie von den TLATOQUE <señores, caciques o principales> u. a. beim Tanz, also bei rituellen Anlässen getragen wurden. SAHAGÚN hat neun solcher noblen Kleidungsstücke in den PRIMEROS MEMORIALES beschrieben. Leider fehlen dazu die Abbildungen (MOLINA M/C 142r; PrimMem fol. 56v, § 6 (b); ESGA II: 519; PrimMem 206-207).

IN TILMATLI die Schulterdecke, der Umhang (Tafel 47c)

Nach MOLINA (M/C: 113r) hat TILMATLI die Bedeutung <manta> (deutsch: Decke als Bekleidungsstück, Überwurf). Eine noch größere Vielfalt als bei den Lendenschurzen

Diese Deckfedern können eine Länge von einem Meter und mehr erreichen (PETERSON and CHALIF 1973: 108-109, Plate 21). SELER leitet das Wort von dem Verbstamm QUETZA <levantarse el que estaua asentado> ab. QUETZALLI als Verbalsubstantiv wäre dann <etwas, das sich aufgerichtet hat>. SELER führt diese Wortbedeutung auf die Art und Weise zurück, wie die langen Quetzal-federn bei der Herstellung eines Federschmucks (Tafel 17a) aufrecht stehend in ihre netzartige Halterung aus Maguey-Fasern eingeknüpft wurden (Mol M/C: 89r; ESGA IV: 562-563; V: 175; FlorCod 9: 96)

QUETZALTOTOTL, den Namen des Vogels, dem diese Federn ausgerupft wurden, müssen wir dann von seiner Funktion her richtigerweise mit <Federschmuck-Vogel> übersetzen. MOLINA hebt in seiner Paraphrase <paxaro de plumas verdes muy ricas y estimadas> denn auch ausschließlich auf die Pracht und den Wert der Federn dieses Vogels ab (Mol M/C: 89r, 131r). Dieser Aspekt ist es auch, der die Verwendung von Quetzalfedern im Schmuck der Götterbilder, besonders auffällig natürlich in dem des QUETZALCOATL - Kultbildes (Tafel 17b), aber auch in der Tracht von Herrschern, Adligen und Kriegeren, sowie in der Ausschmückung ihrer Banner, Insignien und Schilde maßgeblich bestimmte (Tafel 26a).

Die Beschreibung und Illustration der Trachten von nicht weniger als 37 Göttern, sowie die lange Liste von Insignien, Prunkschilden und <Kampfanzügen>, die die TLATOQUE und militärischen Führer von Rang im Krieg trugen - davon viele mit Quetzalfedern verziert und nach diesen auch benannt - vermitteln einen nachhaltigen Eindruck von der starken semiotischen Wirkung, die von diesen Federn, bezogen auf die Angehörigen der Führungsschicht der MEXICA, die sie trugen, einst ausging. (PrimMem fol. 261r - 267r; fol. 68r - 80r).

In der ausführlichen Beschreibung, die SAHAGÚN von der Arbeit der Federkünstler gibt, kommt an einer Stelle auch klar zum Ausdruck, für wen die kunstvollen Federarbeiten - allen voran die aus QUETZALLI gefertigten - bestimmt waren. Es heißt dort speziell von den mit Federmosaik verzierten Prunkschilden (PrimMem: fol. 72r, 73r): IN MAUIZÇO-CHIMALLI IN TLATOQUE IN TE-NEMAC CATCA <die in hohen Ehren gehaltenen Schilde, Geschenke der Herrscher waren sie> (FlorCod 9: 89; Kartt 132). Etwas später wird ergänzend dazu berichtet, dass <MOTEUHCÇOMA> eigene Werkstätten unterhielt, in denen er die Federarbeiten für den Eigenbedarf, wie auch die, die als Gast- und Ehrengeschenke vorgesehen waren, herstellen ließ (FlorCod 9: 91).

IN TEUCUITLATL

Edelmetall, Gold und Silber

TEOCUITLA - bezeichnet <algo de oro o de plata>, also einen aus Gold oder aus Silber gefertigten Gegenstand (Mol M/C: 100v, 101r, 27v, 49). Es handelt sich um ein Kompositum, das aus TEOTL <dios> und CUITLATL <mierda> zusammengesetzt ist. Gold war <gelbe Götterscheiße>, COZTIC TEOCUITLATL, Silber, war <weiße Götterscheiße>, IZTAC TECUITLAL.

Das Metall wurde, zu feinem Blech gehämmert, u. a. zur Herstellung der Insignien verwendet, die den TLATOQUE, den Clan-Führern und anderen hochrangigen Angehörigen der Führungsschicht zu ihrer Kenntlichmachung im Kampfgetümmel auf den Rücken gebunden wurden (PrimMem 265-266; fol. 72r - 79r). Im Florentine Codex (Book 8: 34) erwähnt SAHAGÚN als Bestandteile zweier <Kampfanzüge> für die TLATOQUE eine <Fahne aus Silberblech>, IZTAC TECUITLA-PANITL, und eine <Fahne aus Goldblech> COZTIC TEOCUIITLA-PANITL, jeweils von einem Federbusch aus Quetzalfedern QUACHPAMITL gekrönt (Mol M/C: 84r: estandarte, vanderera, o pendon). Ein COZTIC TEOCUIITLA-PANITL als Doppelfahne ist in den PRIMEROS MEMORIALES auf fol. 72v im oberen Bild auf dem Rücken seines Trägers abgebildet.

An den verschiedenen Waffen und Ausrüstungsgegenständen, sowie am <Kampfanzug> des TLATOANI der MEXICA-TENOCHCA waren alle gegenständlichen Details in Gold nachgebildet. Die Clan-Standarte der MEXICA, die QUETZALTONATIUH, war eine in Goldblech ausgeführte Sonne <TONATIUH>, in deren Mitte ein Design aus kostbaren Schmuckfedern, QUETZALLI, angebracht war (FlorCod, Book 8: 33-35).

Gold wurde in Gussformen aus Lehm, vermischt mit pulverisierter Holzkohle, und einem verlorenen Kern aus Bienenwachs zu Nasen- Ohren- und Unterlippenpflöcken, sowie zu Anhängern und Schmuckperlen für Halsketten gegossen (FlorCod 9: 73-75; 11: 233). Fertiger Goldschmuck wurde aber auch importiert, und zwar aus den Handelszentren der Golfküste, ANAHUAC XICALANCO. Neben goldenen Halsketten unterschiedlichen Designs, Fingerringen, Ohrpflöcken und Überwürfen für Frauen von Rang, TLATZAQUALONI, wird ein Objekt erwähnt, an dem der hohe Statuswert aus Gold gefertigter Gegenstände erkennbar wird.

Es handelt sich um eine Art <Krone>, die das <Amt eines Clanführers>, TLATOCAIOTL, in Gestalt eines Berges signalisierte. Diese <Bergkrone> war in Goldblech ausgeführt, TEPEIO TEUCUITLATL. Die TLATOQUE der Golfküste setzten sie sich auf, COMMAQUIA IN OMPA TLATOQUE, um damit ihren Status und ihre Macht zu demonstrieren (FlorCod 9: 8, 17; Mol M/C: 142v, 140v, 76v, 50; Kartt 126).

Gold hat hier also keinen eigentlich materiellen Wert, stattdessen sendet es, und zwar ausschließlich in verarbeiteter Form, unzweideutige semiotische Signale innerhalb des semantischen Feldes von <Macht und Herrschaft> aus. Dem entspricht auch das, was SAHAGÚN zum Statuswert von Gegenständen aus diesem Material an anderer Stelle (FlorCod 11: 233) mit der folgenden Phrase zum Ausdruck bringt: <Es (Gold) ist der Besitz (= was sich einer alles genommen hat) der TLATOQUE, die unsere Führer [sind] > IN NEIXCAVIL IN TLATOQUE IN TOTECUJIOVAN (Mol M/C: 66r). Goldschmuck zeigt so die höchste gesellschaftliche Stellung, nämlich die Position des Clanführers an und ist damit - wie das ja auch bereits seine Bezeichnung TEO-CUITLATL signalisiert - ebenfalls als eine besondere Gabe der Götter zu verstehen.

7. Die <deskriptiven Listen> als Ausdruck polytheistisch geprägter Mentalität

Bei kritischer Betrachtung dieser Aufzählung von Gaben und Geschenken der Götter fällt auf, dass weder die Liste der Nahrungsmittel noch die der Insignien für Kultfunktionäre, Führungskräfte und Truppenführer auch nur annähernd vollständig, ja nicht einmal repräsentativ ist. So fehlt bei den Nahrungsmitteln jeglicher Hinweis auf Fleisch- und Fischzubereitungen, wie SAHAGUN sie für die umfangreichen Menüs aufzählt, die die Tortilla- und Tamales-Verkäufer anzubieten hatten. Auch die für Soßen und Tunken aller Art so wichtigen Tomaten und Chilischoten bleiben unerwähnt (FlorCod, Book 10: 69-70).

Ebenso wenig sind die hier direkt oder indirekt angesprochenen Banner, Insignien und Prunkschilder, an denen die Leistungen und Erfolge von Angehörigen der Führungsschicht abzulesen waren, vollzählig aufgelistet. Vergleicht man diese Aufzählung der COLLOQUIOS mit dem ausführlichen <Katalog> entsprechender Insignien in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 68r-80r) und der Aufstellung, die SAHAGÚN in Buch 8, Kapitel 8 und 9, des <Florentine Codex> vom Schmuck und Anzug der Herrscher vorlegt, sowie schließlich mit der langen Liste von <Kampfanzügen> und Prunkschildern, die sich in der sogenannten MATRICULA DE TRIBUTOS abgebildet und in spanischen Glossen beschrieben finden, wird offenkundig, dass nicht einmal ein Bruchteil dieser Prestigeobjekte erfasst ist. Selbst das wohl bedeutendste soziale Rangabzeichen, das XIUHTZONTLI, <das mit Türkismosaik (besetzte) Haarband>, wie es alle TLAHTOQUE, die <Sprecher> oder <Befehlshaber> der MEXICA-TENOCHCA von ITZCOATZIN bis QUAUHTEMOCTZIN zur Kenntlichmachung ihrer Amtsstellung sozusagen als <Krone> getragen haben, bleibt unerwähnt (PrimMem fol. 51r, 51v; ESGA I: 199).

Es erhebt sich die Frage, welchen Sinn diese stark verkürzten und unvollständigen Listen gehabt haben können. Die Antwort liegt offenbar jenseits des Bereiches, den der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI als oberster Vorgesetzter und Sprecher aller aztekischen Kultfunktionäre in Form seiner <materiell-theologisch> komponierten Listen und ergänzenden Erläuterungen zur Funktion der Götter rein äußerlich anschneidet. Diesem ging es offenbar vielmehr darum, das altmexikanische Gemeinwesen in seinen tragenden inneren Komponenten, <Subsistenzsicherung> (COLLOQUIOS 964-971) und <Gesellschaftsordnung> (COLLOQUIOS 982-988) als insgesamt und vollständig vom Wirken und Wollen der Götter abhängig darzustellen.

Bemerkenswert ist, dass der Subsistenzkatalog nur sechs, der Katalog gesellschaftlicher Werte dagegen zwölf kennzeichnende Bestandteile aufweist, die jeweils den Handlungsprofilen eines oder mehrerer Götter zuzuordnen sind. An diesem Zusammenhang wird deutlich, dass wir es bei den Göttern und Göttinnen der MEXICA nicht mit einfachen sogenannten <Naturgottheiten> zu tun haben, wie das die in der Mesoamerikanistik üblichen Bezeichnungen <Regengott>, <Maisgott>, <Sonnengott> etc. implizieren, sondern mit energetisch komplex ausgestatteten, umfassend handlungsfähigen und stets handlungsbereiten, sehr potenten und dabei höchst gefährlichen göttlichen Wesen, die im wahrsten Sinne des Wortes <der wahrnehmbaren Realität

immanent> waren (BRELIICH 1960: 127). Sie konnten so jegliche Gestalt und Form annehmen, in denen sich Realität manifestiert. Hervorstechende Merkmale der Götter und Göttinnen sind also Vielfalt und Wechselhaftigkeit des Auftretens, sowie Unvorhersehbarkeit und Unberechenbarkeit im Handeln und Wirken - oder, anders ausgedrückt, ihre umfassende Fähigkeit zur Metamorphose innerhalb des multiplen und dynamischen Gefüges ihrer Handlungsprofile, die ihrerseits wiederum umfassend auf die wahrnehmbare Realität abgestimmt sind.

Die Darstellung von Sachverhalten in Form <deskriptiver Listen> oder <differenzierender Kataloge> ist also nicht etwa Ausdruck gesellschaftlich anspruchsvoller Sprechweise im Nahuatl (GARIBAY 2007: 741-742; KLOR DE ALVA 1982: 154, 179; DIBBLE 1974: 229-230), sondern lässt in besonderer Weise die <polytheistisch geprägte Mentalität> der Amerindier erkennen, in der die wahrnehmbare Realität, soweit sie sich menschlicher Einflussnahme entzieht, als die lebendige Manifestation von Göttern und Göttinnen angesehen wurde (BRELIICH 1960: 132, 135).

In Verbindung mit dem kultischen Grundsatz der <Orthopraxie> (RÜPKE 2001: 86), das heißt mit der beim Umgang mit den Göttern unabweisbaren Verpflichtung, <alles richtig zu machen>, können mit solchen Listen die Handlungsprofile von Göttern und Göttinnen - zumindest in ihren von Fall zu Fall kultisch maßgeblichen Komponenten - gezielt und mit erhöhter <Treffsicherheit> angesprochen werden, womit die Chancen positiver Kontaktaufnahme und einer ebensolchen <antwortenden Reaktion> gestiegen zu sein scheinen.

Diese <polytheistische Sicht der Dinge> ist jedoch nicht allein bei der Wahrnehmung, Beobachtung und Einschätzung der <physischen Natur> wirksam, sie wirkt sich ebenso nachhaltig beim Blick auf alles das aus, was die <Natur des Menschen> als eines <soziobiologischen> und <sozialschöpferischen> Wesens> ausmacht (VOLAND 1993; WUKETITS 2002). Das heißt, dass auch das gesamte gesellschaftliche Geschehen in allen Ausprägungen, Abstufungen und Nuancen, so wie SAHAGÚN es im Prolog zum 10. Buch des <Florentine Codex> in eindrucksvoller Weise - wenngleich aus spanisch-katholischer Sicht und unter Verwendung des abwertenden und zugleich abweisenden Begriffes der <idolatria> - beschreibt, in <polytheistischer Denkform> (BRELIICH 1960: 135) wahrgenommen, aufgenommen und gestaltet wurde.

Einige Beispiele mögen diesen Konnex zwischen deifizierter und damit personifizierter Realität, differenzierter menschlicher Wahrnehmung, sowie exakter mitteilender Beschreibung und Darstellung - alles auf der Grundlage und im Rahmen <polytheistisch geprägter Mentalität> - belegen und verständlich machen.

a. Das HUEY TECUILHUITL - Fest

Ein sehr früh dokumentierter <differenzierender Katalog> findet sich auf Folio 18r des Codex TUDELA. Hier wird das in MEXICO-TENOCHTITLAN gefeierte, mit HUEY

TECUILHUITL bezeichnete Fest (4. bis 23. Juli) beschrieben. Die Umrechnung der Angaben zu den 19 (18 plus 1) Segmenten des altmexikanischen Kultjahres in den julianischen Kalender ist die nach NICHOLSON. Seine Korrelation fußt auf der begründeten Annahme, dass das Kultjahr mit dem Fest CUAUHITL EHUA, auch ATL CAHUALO genannt, begann. Von der kultischen Zielsetzung dieses Festes her, als des letzten von drei im Abstand von jeweils etwa zwei (julianischen) Monaten aufeinander folgenden Epikleseritualen, die an die Adresse der regenbringenden Passatgötter gerichtet waren, erscheint mir dieser Beginn des Kultjahres in einem nachvollzogenen autochthonen Sinne wahrscheinlicher als ein Beginn mit dem Fest IZCALLI, ein Konzept, das CASO vertreten hat (NICHOLSON 1971a: Table 4 mit Fußnote 3; CASO 1971a: Table 2).

Das HUEY TECUILHUITL Fest wurde von den maßgeblichen Vertretern der Führungsschicht zu Ehren der Göttin CHICOME COATL ausgerichtet, die in Gestalt der Nahrungsmittel auftrat. Zu diesem Fest wurden Frauen aus allen Siedlungen rund um den Mexico-Texcoco-See eingeladen <que viniesen todas las yndias de los alrededores de México e Laguna>. Dieser komprimierten Aussage zu Beginn des Diskurses folgt sodann die Liste der vierzehn wichtigsten Ortschaften, die ihre Frauen zum Fest nach MEXICO-TENOCHTITLAN entsandten, in Form einer <deskriptiven Liste>. Genannt werden:

Tezcuco, Amequemac, Chalco, Tlatmanalco, Chimalhuac, Aotzinco, Mizquique, Cuitlahuat, Mexicaltzinco, Yztapalapa, Cuyuacan, Xuchimilco, Uchilobuzco [Huitzilopochco], Culhuacan y todos los demás pueblos cornarcanos.

Den eingeladenen Frauen aus den Seeufer-Orten oblag es, die Festteilnehmer zu beköstigen. Jeder Teilnehmer, ob Mann oder Frau, bekam pro Tag 20 Tamales und einen Kumpf mit Atole. Sodann nahmen sie an den Tänzen teil, bei denen (ausnahmsweise) Männer und Frauen gemeinsam tanzten (CodTud: 18r).

b. Das HUEY TOZOZTLI - Fest

Eine der umfassendsten und detailliertesten <deskriptiven Listen> findet sich als Aufstellung der pflanzlichen Nahrungsmittel, die man sich als Vergünstigung von der bereits erwähnten Göttin CHICOME COATL erbat. Aus Anlass des HUEY TOZOZTLI - Festes (15. April bis 4. Mai), bei dem man die Passatgötter - je nach Wetterlage - um den Beginn der <Ausschüttung> des Regens oder um die ununterbrochene weitere Fortsetzung der Regenfälle bat, wurden ihr, nach der minutiösen Beschreibung SAHAGÚN's, Proben aller wichtigen Nahrungspflanzen einschließlich ihrer Varianten und Mutationen aus der Ernte des Vorjahres rituell überreicht, das heißt, sie wurden vor ihrem Kultbild ausgelegt <CA MOCH YEHOATL QUI-TE-MACA // MOCHI IXPAN QUI-MANAYA>. In der nahezu unverändert von SELER übernommenen Transkription und Übersetzung des SAHAGÚN - Textes (CodMat, SELER 1927: 89) heißt es:

yoan mitoa
ca yyehoatl chicome coatl
ca quichiva yn ixquich tonacayotl

yn yztac tlaolli yn coztic tlaolli
yn xiuhtoctli yyavitl
yauhnenel yauhcaalqui
tlaolpatlachtl yn totolontic
yn tlaolpicilli tlaolpitzavac
yn xochicintli
ynin yuhquin ezvauanqui
eezcuicuiltic
niman yee yn quappazcintli
yuhquin quappachtli yntlachieliz
momochi cintli yn molquitl
cymmaytl cintzatzapalli
yoan yn xilotl yn cacamatl
yn elotl

niman yehoatl in etl
yn yztac etl ecoztli
echichilli çoletl tioletl
aquiletl ayecotli quavecoc

vauhtli cocotl
tlapallvauhtli xochivauhtli tllivauhtli
teovauhtli anoço chichilvauhtli,
michivauhtli chicalotl
tezcavauhtli petzicatl
no yoan yn chien
yztac chien tlliltic chien chiantzotzul

yn ixquich hyn yuh quitoa
ca moch yehoatl quitemaca
yn iquac ylhuyuh
quitlacatiliya
mochi yxpan quimanaya
quicuicatia yn vevetque calpuleque
quitlacotonilia

Und es wird gesagt,
sie, [die Göttin] Chicome couatl,
schafft alle Arten von Nahrungsmitteln,

den weißen Mais, den gelben Mais,
die blaue Maisstaude, den schwarzen Mais,
den schwarz gesprenkelten und den rabenschwarzen,
den breiten Mais, den runden,
den kleinen, schmalen Mais,
den geblühten (bunt verzierten?) Mais,
der gleichsam blutrot gestreift,
mit Blutfarbe bemalt ist.
Dann den braunen Mais,
der fast das Ansehen der braunen Tillandsien hat,
die verschiedenen Zwillingbildungen des Maises,
die Doppelmaiskolben und die vielgespaltenen Kolben,
und die jungen Maiskolben,
und die halbreifen Maiskolben.

Sodann die Bohnen,
die weißen, die gelben Bohnen,
die roten, die braunen, die schwarzen Bohnen,
die Hülsenbohnen, die dicken und die großen Arten.

Und die essbaren Kräuter,
das rote, das bunte, das schwarze Kraut,
das echte Kraut, das von der Farbe roten Chilis,
das Fischkraut, den Stachelmohn,
das Spiegelkraut, das Glanzkraut.
Ferner die ölhaltigen Salbeisamen,
die weißen, die schwarzen, die schmalen Salbeisamen.

Alles dieses, wie es aufgezählt worden ist,
geben sie der Göttin
an ihrem Fest
stellen ihr Bild [Kultbild] auf,
breiten alles vor ihr [ihrem Kultbild] aus;
die Alten des Gemeindehauses machen ihr Musik,
opfern ihr Wachteln.

Die rituell vollzogene Niederlegung und Ausbreitung all dieser Feldfrüchte und Speisekräuter vor dem Kultbild der Göttin, verbunden mit der Bitte, diese auch in diesem Jahr wieder üppig oder doch zumindest in ausreichender Menge wachsen und gedeihen zu lassen, ist ein beredtes Beispiel für das Prinzip der <materiellen Theologie> (RÜPKE 2007: 98-106), wie es polytheistisch konzipierten Kulthandlungen stets zugrunde liegt, ihnen Sinn und Zielsetzung verleiht und in aller Regel auch Erfolg beschert.

Zum anderen zeigt diese Liste aber auch, bis in welcher feinen Nuancierung die Handlungsprofile der Götter und Göttinnen im Einzelfalle aufgefächert sein konnten, womit sie der <wahrnehmbaren Realität> bis ins kleinste Detail entsprachen. Das zum Schluss angesprochene Begleitkonzert der <Alten Männer> hat im Kontext der beschriebenen Kulthandlung unverkennbar epikletische Funktion.

c. TOLLAN und TEOTIHUACAN

Von besonderer Bedeutung für das Verständnis des Gefüges und der Funktion der großen Kultmetropolen Mesoamerikas (Tafel 01a) ist die Aufzählung der architektonischen Ensembles, die einst den Kernbestand der Heiligtümer von [HUEY] TOLLAN, [Groß- oder Alt-] TOLLAN, ausgemacht haben. Diese <Liste von Sakrarien> findet sich im 7. Kapitel der COLLOQUIOS, Zeilen 989-1004.

Wie auch bei den zuvor präsentierten <differenzierenden und erläuternden Katalogen> steht die <Sammelvorstellung> oder, anders ausgedrückt, der <Aufhänger>, an dem die Berichtenden ihren <Memorikfaden> zu Beginn seiner <Abspulung> festmachten, und der nach westlichem Verständnis in etwa die Funktion einer <Überschrift> erfüllt, am Anfang. Es handelt sich um das Toponym <TOLLAN>. Danach folgen die konstitutiven Elemente der mit <TOLLAN> im <kulturellen Gedächtnis> der TENOCHCAMEXICA, das heißt, in ihrer <organisierten und zeremonialisierten Kommunikation über die Vergangenheit> (WELZER 2004: 167) fest abgelegten räumlichen und funktionalen Vorstellungen, wie sie der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI referiert.

In dieser politisch wie kultisch <normierten Erinnerung> an <TOLLAN> nehmen die aufgeführten untergeordneten Elemente offenbar einen herausragenden Platz ein. Konkret handelt es sich um fünf kultische Ensembles, die zu aztekischer Zeit namentlich noch bekannt oder aber - unter Anlehnung an besondere Eigentümlichkeiten ihrer Bauweise und/oder Funktion - nach ihrer Auffassung so benannt worden waren. Teilweise waren diese Ensembles noch voll oder doch wenigstens partiell intakt, teilweise waren sie auch wieder in Wert gesetzt worden und wurden in der unterschiedlichsten Form für Riten und Rituale genutzt; zum Teil waren sie aber auch wüstgefallen und/oder demontiert worden.

Der im Folgenden vorgestellte Nahuatl-Text aus dem siebenten Kapitel der COLLOQUIOS beginnt mit der rhetorischen Frage des letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI nach dem Gott, dem hier, in <TOLLAN>, einst Kultdienst geleistet wurde (Zeilen 989-991). Als dieser ist der in der vorausgegangenen Zeile 978 angesprochene Gott anzusehen, mit dessen Namen das Toponym <TLALOCAN> als der <Ort, wo TLALOC ist> (DYCKERHOFF und PREM 1990: 29), genauer gesagt, der <Ort, an dem sich sein Kultbild und sein Sakrarium befinden>, gebildet ist.

Bei TLALLOC, der in [HUEY] TOLLAN offenbar eine herausragende Rolle als Kultempfänger gespielt hatte, bzw. diese zur Kontaktzeit noch immer spielte, handelt sich um den bekannten mesoamerikanischen Gott, der unter anderem in Regen, Gewitter, Blitz und Donner, sowie in den vulkanischen Eruptionen Gestalt annahm (Tafel 02b&c, Tafel 03). Der entsprechende Text der COLLOQUIOS (Zeilen 989 -1004) lautet in der Transkription und Übersetzung Walter LEHMANNs mit einigen begrifflichen Anpassungen im Deutschen meinerseits:

Auh iqujn, canjn in ie [yeh] notzalo,	Und wann? wo? Als er angerufen wurde,
in ie tlatlauhtilo, in ie neteutilo,	als ihm Lieder gesungen, als ihm Kultdienst geleistet,
in ie maujztililo.	als ihm Ehrerbietung bezeugt wurde.
Ca cenca ie vehcauh,	Das ist sehr lange schon her.
yqujn ie <u>tollâ</u> ?	Wann (war) dieses <u>Tollan</u> ?
yqujn ie vapalcalco?	wann dieser „Ort des Balkenhauses“?
yqujn ie xuchatlappâ?	wann dieses „es brach die Blüte“?
yqujn ie tlamovanchan,	wann dieses „allgemeine Ende der Heimat“,
in ie ioalli y chan,	dieses „die Heimat der Nacht“?
yqujn ie <u>teutivacâ</u> ?	wann dieses <u>TEOTIHUACAN</u> ?
ca iehoantin novian cemanavac	Sie [die Kultfunktionäre dieses Heiligtums waren es, die] überall, auf dem gesamten Festland
qujtetecatiaque	zugeteilt haben:
in petl in jmjcpal,	die Matte, den erhöhten Sitz.
iehoantin qujtemaca	Diese [die Kultfunktionäre dieses Heiligtums] haben verliehen:
in <u>tecuio</u> tl in <u>tlatocai</u> otl,	die Zugehörigkeit zur Führungsschicht, den Stand des Clanführers,
in tleiotl in maujzçotl.	den Ruhm, die Ehre.

*) Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Der hier präsentierte Text schildert ausschließlich Sachverhalte. Genauer gesagt, behandelt er sakrale, im Kultdienst an dem Sturm- und Regen-, Blitz- und Donnergott TLALOC - dazu vermutlich auch im Kult weiterer, ihm nahestehender Götter und Göttinnen - genutzte Infrastruktur, sowie zusätzlich ein Ritual, das in einem ganz bestimmten, mit TEUTIACAN [TEOTIHUACAN] bezeichneten architektonischen Ensemble der Kultmetropole [HUEY] TOLLAN vollzogen wurde. Wie das im Text ausdrücklich festgestellt wird, reichen sowohl die Nutzung der sakralen Infrastruktur in ihrer Gesamtheit, wie aber auch das in TEUTIACAN [TEOTIHUACAN] als Kultensemble zelebrierte besondere Ritual weit in die Zeit polytheistisch praktizierter Religiosität zurück - eine Zeit, in der die AZTECA / MEXITIN / MEXICA noch in den <Steppen des Nordens>, in IN CHICHIMECAPAN IN TEUTLALPAN lebten (FlorCod, Book 10: 191) und dort einen von <Schamanen> (Medizinmännern) betriebenen Kontakt zu Geistern pflegten (MonInd I: 77-78; WIED, Bd. 2: 103-120; MOTZKI 1977: 105-110).

Die vorgetragenen, [HUEY] TOLLAN betreffenden Informationen können daher nur dem lange vorher etablierten kulturellen Gedächtnis polytheistisch konditionierter Bevölkerungsgruppen des zentralmexikanischen Hochlandes entnommen worden sein,

womit sie sich als das Produkt der professionellen Memorik eines <Insiders>, eben des letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI ausweisen. Die situativen Umstände ihres Erwerbs, ebenso wie die ihres Abrufes, die <untrennbar mit den memorierten Informationen selbst verknüpft> sind (ASSMANN 2007b: 54), ermöglichen es, einige plausible Rückschlüsse auf Ort/Raum und Zeit ihrer memorischen Repetition und verbalen Reartikulation zu ziehen.

Nach den Aussagen, die SAHAGÚN im Prolog und den <Hinweisen an den verständigen Leser> der COLLOQUIOS macht (Seiten 51-52), handelt es sich um zwei sukzessive Vorgänge, die zur Entstehung dieses Textes geführt haben. Es gab

- zunächst einen originären, auf professioneller Memorik beruhenden Rückgriff, ausgeführt in 1524, artikuliert in Nahuatl und in Form von Notizen und Aufzeichnungen so auch schriftlich fixiert, und dann 40 Jahre später
- einen restaurativen, teils auf lateinschriftlichen Notizen, teils ebenfalls auf Memorik beruhenden Rückgriff in 1564, festgehalten in Nahuatl, und in gut lesbarer Form handschriftlich zu Papier gebracht.

Die schriftlichen, in Nahuatl abgefassten Notizen (papeles y memorias), wer immer von den Gesprächsteilnehmern des Jahres 1524 sie verfasst und wer immer sie SAHAGÚN hinterlassen hat, (COLLOQUIOS, Seite 52) haben dabei - ähnlich wie die Faltbücher der einheimischen Gewährsleute bei den Befragungen von OLMOS in den Jahren 1533 - 1539 und denen SAHAGUN'S zwischen 1558 und 1561 - offenbar die Funktion einer <Checkliste> gehabt, das heißt: Sie haben verhindert, dass etwas Wesentliches vergessen oder übergangen wurde.

Dieser Schluss lässt sich so aus dem Umstand ziehen, dass der Nahuatl-Text der Kapitel 6 und 7 der COLLOQUIOS (Seiten 94 - 107) und die vermutlich von SAHAGÚN selbst erstellte spanische Parallel-Version (COLLOQUIOS, Seiten 60-63) zwar grundsätzlich dasselbe Thema behandeln, aber was Wortmorphologie, Syntax und Diskurs betrifft, nichts miteinander zu tun haben, also eigenständige literarische Produkte sind.

Unabhängig von den Fragen, die es zum Entstehungsgang der Textvorlagen der COLLOQUIOS im Detail noch zu klären gilt, ist die geschilderte lokative und funktionale Verknüpfung der auch aus mehreren anderen Quellen wohl bekannten Kulthandlung, in deren Verlauf jemand in die <Führungsschicht> (nahuatl: TECUIOTL [TECUIYOTL] - Mol M/C: 93v) aufgenommen wurde oder in den Stand eines Clanführers (nahuatl: TLATOCA-IOTL - Mol M/C: 140v) erhoben wurde (Zeilen 999-1004), mit dem Toponym TEOTIHUACAN, das als das letzte der fünf namentlich genannten Kultensembles [HUEY] TOLLAN'S erwähnt wird (Zeile 998), eine dokumentarische Realität.

Die aus dieser Verknüpfung gewonnene Information besagt, dass sich zur Kontaktzeit bei den Kult- und Clanfunktionären der MEXICA die räumliche Vorstellung von der mit TEOTIHUACAN bezeichneten Kultstätte unmittelbar mit dem gesellschaftlich hochbedeutsamen Ritual der Übertragung clanspezifischer Macht- und Führungsbefugnisse verband. Dieses war möglicherweise von ihren Vorgängern zunächst rituell, als Situation sogar selbst erlebt und danach - der besonderen Bedeutung des Vorganges wegen - dem kulturellen Gedächtnis des Clans als fester Bestandteil einverleibt worden. Dieser Rückschluß finden sich im 29. Kapitel von Buch X des CODEX FLORENTINUS, in dem SAHAGÚN die MEXICA als Volk beschreibt, im Detail bestätigt.

Die Anfänge des Rituals, das bei der Einsetzung von Kult- und Clanfunktionären in MEXICO-TENOCHTITLAN und - in leicht abgewandelter Form - auch in TOLLAN CHOLLOLLAN für die Kontaktzeit quellenmäßig mehrfach belegt ist, gehen offenbar auf eine Zeit zurück, als in der Kultmetropole [HUEY] TOLLAN noch uneingeschränkt Kultdienst verrichtet wurde. Diesem Aspekt wird bei der Erörterung des Gottes, in dessen Handlungsprofil die Verantwortung für den rituellen Akt der Einsetzung von Kult- und Clanfunktionären eingehängt war, im Analysekomplex des Abschnittes D, noch genauer nachgegangen werden.

Den übrigen in der deskriptiven TOLLAN - Liste aufgeführten Kultensembles VAPALCALCO, XUCHATLAPPÂ, TLAMOVANCHAN und IOALLI Y CHAN nachzugehen, was deren Lage auf dem Gelände der einstigen Kultmetropole und ihre jeweilige kultische Zweckbestimmung betrifft, ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung aus Platz- und Zeitgründen nicht möglich. Dennoch ist ein diesbezüglicher, zugleich philologisch und archäologisch definierter Forschungsansatz in höchstem Maße wünschenswert. Einige konkrete Ansatzpunkte enthält der bereits erwähnte Text im 29. Kapitel des X. Buches des CODEX FLORENTINUS. Eine Reihe weiterer Hinweise lässt sich den Quellentexten zu TOLLAN entnehmen, die Walter LEHMAN bereits vor 90 Jahren veröffentlicht und ausgiebig kommentiert hat (LEHMANN 1922). Dort gilt es anzuknüpfen.

d. Orthopraxie und wahrnehmbare Realität

Ziel der hier vorgenommenen ausführlichen Analyse von insgesamt vier Quellentexten <geistig-religiösen> Inhaltes war es, die rituelle Gegenständlichkeit oder - in den Worten Jörg RÜPKES - die <materielle Theologie> mesoamerikanischer Religion als eines ihrer wesentlichen Merkmale empirisch nachzuweisen.

Äußerlich erkennbar sind mesoamerikanische Kulthandlungen und sie betreffende Aussagen regelmäßig an der Verwendung der von mir so bezeichneten <deskriptiven Listen> oder <differenzierenden Kataloge>, in denen drei fundamentale, kultisch motivierte Anliegen zum Ausdruck kommen:

- das Bemühen um detaillierte, präzise Darstellung der rituell bedeutsamen Morpheme,
- deren Beschränkung auf eine situationsbezogene, syntaktisch angemessene Auswahl, sowie schließlich
- das Bestreben nach Exaktheit der hierbei verwendeten, sach- und handlungsbezogenen Begriffe.

Das Beispiel des HUEY TOZOZTLI - Festes legt darüber hinaus die ohnehin plausible Vermutung nahe, dass sich die <materiell-theologisch> konzipierten, das heißt <objektzentrierten> Riten und Rituale (RÜPKE 2007: 102-105) im Handeln der Kultleistenden, was ihren Inhalt betrifft, an den <Handlungsprofilen> der Kultempfänger orientierten. Hier hätte das polytheistische Kultprinzip der <Orthopraxie> dann also vermutlich seinen Ursprung.

Dieses Prinzip steht in ausgeprägtem Gegensatz zur <Orthodoxie>, als der in monotheistischen Religionen maßgeblichen Denklage. Deren verpflichtende Normen beruhen im Wesentlichen auf der Exegese von <heiligen Texten>, die dann in Visionen und Imaginationen, theologischen Axiomen, sogenannten <Dogmen>, und den aus ihnen entwickelten sogenannten <Glaubenswahrheiten> ihren Niederschlag findet. Die begrifflich fixierten Vorstellungen in dieser Religionsform sind daher gezwungenermaßen auf Abstraktion und deren Visualisierungen auf Symbolik angewiesen. Beides, Abstraktion und Symbol, hat in einer an der wahrnehmbaren Realität orientierten polytheistischen Religion keine Funktion, ist hier also auch nicht gefordert und somit in einer wissenschaftlichen Arbeit zum Polytheismus Mesoamerikas von untergeordnetem, wenn überhaupt von Interesse.

Die <polytheistisch geprägte Mentalität> (BRELICH 1960: 135) dagegen orientiert sich an den aktiv handelnden Göttern und deren Handlungsprofilen, die in der wahrnehmbaren Realität persönliche, ansprechbare Gestalt annehmen. Diese <Sicht der Dinge> führt konsequent zur Realisierung und Beschreibung in sich abgegrenzter, eindeutiger <Sachverhalte> und konkreter, nachvollziehbarer <Situationen>, die als die humanen Reflexe auf die vielgestaltigen und differenzierten Handlungsprofile der Götter anzusehen sind und als solche die Form von Kulthandlungen annehmen.

Die Genauigkeit der Beobachtung erfasst dabei die wahrnehmbare Realität in all ihren höchst unterschiedlichen Facetten und veränderlichen Formen. Von daher verstehen sich die ausführlichen und minutiös aufgefächerten <deskriptiven Listen> oder <differenzierenden Kataloge> als der Versuch, die Realität auf verbale Weise so genau wie möglich abzubilden. Die so entstandenen Zusammenstellungen von Dingen und Handlungen sind in ihrer Gesamttendenz jedoch nie erschöpfend, allumfassend oder gar enzyklopädisch ausgelegt, sondern stets lagerecht selektiert und damit situativ treffend zusammengestellt. Sie geben nur die jeweils benötigten Inhalte der Memorik, samt der Begleitumstände wieder, in die diese bei Erwerb und Abruf eingebettet waren/sind.

Auf dieses, aus <materieller Theologie> und <Orthopraxie> bestehende, auf der Grundlage <polytheistisch geprägter Mentalität> funktionierende, dynamische Verhältnis zwischen Kultureistenden (Menschen) und Kultempfängern (Göttinnen und Göttern) soll die Definition <mesoamerikanischer Religion>, um die es im Folgenden geht, abgestellt werden.

8. Religion - definiert für Mesoamerika

Vergleicht man nun die substantiellen mit den funktional geprägten Aussagen, die der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI in seiner Eigenschaft als einer der beiden <religiösen Spitzenfunktionäre> der MEXICA im Verlaufe der COLLOQUIOS zu seinen Göttern insgesamt macht, ist unverkennbar, dass die funktional geprägten vom Umfang, von der Detailliertheit und vom Stellenwert der Aussage her bei weitem überwiegen. Es wird deutlich, dass das Wesen der altmexikanischen Götter und mithin auch <der gesamte ihrethalben bestehende religiöse Apparat> (RÜPKE 2001: 67), das heißt, der Kult als kommunikatives Medium zwischen Menschen und Göttern, nur von seiner Funktion her zu verstehen ist. Entsprechend kann die nunmehr zu formulierende Definition auch nur eine funktional bestimmte sein.

Auf der Grundlage der empirisch gewonnenen Erkenntnis, dass die <geistig-religiösen Ausdrucksformen> in Altmexiko und Mesoamerika kein in sich geschlossenes, separates Kultursegment darstellten, sondern integrale Bestandteile des Kulturgutes in seiner Gesamtheit waren und gestützt auf die weitere Erkenntnis, dass diese Ausdrucksformen ein autochthon gewachsenes, in <polytheistischer Mentalität> entwickeltes lebenswichtiges Bedürfnis dokumentieren, das als Träger von Hoffnungen und Erwartungen, Vorstellungen und Planungen, Befürchtungen und Ängsten vielerlei Art fungierte, möchte ich den allgemein gebräuchlichen und verständlichen, wenngleich irreversibel okzidental vorgeprägten Begriff der <Religion> für die wissenschaftliche Anwendung auf Mesoamerika wie folgt definieren:

a. Wortlaut

Religion ist der Dienst an den in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes als ansässig und präsent postulierten Göttinnen und Göttern zum Zwecke der Begründung und Bewahrung gruppenbezogenen wie persönlichen, kulturspezifisch verstandenen materiellen Wohlergehens.

b. Erläuterungen

Vier Begriffe, die das Definiens vornehmlich prägen, sollen im Folgenden mit näheren Erläuterungen bedacht werden: Götter, Dienst, Wohlergehen, sowie die Vorstellung von

der räumlichen Gebundenheit, also der <Ortsansässigkeit> oder <Raumstabilität> der Götter.

Götter

Im Verlaufe ihres Bekehrungsgespräches im vierten Kapitel der COLLOQUIOS bemühen sich die franziskanischen Missionare, den Vertretern der aztekischen Clanführung ihre Götter als reine Fiktionen vor Augen zu führen. Elf Götter und eine Göttin, führen sie hierzu namentlich auf (Zeilen 408-419):

TEZCATLIPUCA
UITZILOPUCHTLI
QUETZALCOATL
MIXCOATL
TLALOC
XIUHTEUHCTLI
MICTLANTEUHCTLI
CIOACOATL
PILTZINTEUHCTLI
CINTEUTL
CENTZÔVITZNAOA
CENTZÔTOTOCHTIN

An dieser Liste, die hier, im vierten Kapitel der COLLOQUIOS, den Missionaren in den Mund gelegt wird, zeigt sich noch einmal deutlich die oben ausführlich besprochene Verwendung von <differenzierenden Katalogen>, derer sich offensichtlich auch die indianischen Sprachmittler der Missionare bedienten, die an der Umgestaltung des ursprünglichen Nahuatl-Textes mitgewirkt haben. Fray Joan BAPTISTA war jedoch keineswegs begeistert von dieser aus vorspanischer Zeit stammenden (und damit noch aus polytheistischer Mentalität geborenen) Ausdrucksweise <en la lengua mexicana>. Er schreibt, bezogen auf einen seiner persönlichen Mitarbeiter:

Esteban Bravo (hijo también del dicho Colegio de Santa Cruz) fué natural de Tetzcuco, de S. Diego Tlailotlacan, que está media legua de la ciudad de Tetzcuco, me ha ayudado en este trabajo, el cual fué muy buen latino, y traducía cualquiera cosa de romance y de latín en la lengua mexicana con tanta abundancia y multitud de vocablos que pone admiración, y algunos se pagan desto notablemente, aunque a mí no me ha contentado tanta copia, y así he ido cortando^{*)} lo que me ha

parecido superfluo en las cosas que de su lengua he tomado (Juan Bautista en García Icazbalceta 1954: 475).
*) Unterstreichungen von mir

Die Zahl 12 der genannten Götter, die sich so auch bei der Aufzählung der am meisten verehrten Götter im I. Buch des CODEX FLORENTINUS wiederfindet, mag jedoch durchaus altweltlichen Ursprungs sein und damit kein altmexikanisch oder mesoamerikanisch gewachsenes, autochthones Ordnungsprinzip darstellen. Wie RÜPKE das für den Polytheismus der klassischen Antike feststellt, «blieb die Anzahl der wirklich mächtigen Götter stets überschaubar, seit hellenistischer Zeit wurde eine Zwölfzahl der olympischen Götter (freilich mit schwankenden Zuordnungen) geradezu kanonisch» (RÜPKE 2001: 22).

Dass SAHAGÚN bei seinen Abhandlungen über die altmexikanischen Götter stets auch das römische, teilweise auch griechische Pantheon vor Augen hatte, belegen die zahlreichen Vergleiche, die er - wie oben schon angesprochen - im spanischen Text und zu den begleitenden Abbildungen des ersten Buches der HISTORIA GENERAL angestellt hat. So ist nicht ganz auszuschließen, dass auch konzeptionelle Vorstellungen wie die <olympische Zwölfzahl> der griechischen Götter hier in seine Darstellung eingeflossen sind.

Auf der anderen Seite bleiben - nach GLADIGOW - in polytheistischen Religionen ganz allgemein «die wirklich wichtigen Götter und ihre Handlungsprofile zahlenmäßig stets überschaubar, das heißt, es handelt sich um optimal 10 bis 20 handelnde Subjekte» (GLADIGOW 2005: 128). Der Frage nach der vermutlichen Stärke des mesoamerikanischen Pantheons wird im Analysekomplex des Abschnittes D im Einzelnen noch nachzugehen sein.

Zu den oben genannten zwölf und dazu weiteren Göttern findet sich in den einschlägigen Quellenwerken, vor allem in den PRIMEROS MEMORIALES und der HISTORIA GENERAL SAHAGÚN'S eine Fülle von Informationen, die u. a. den Schmuck, die Bekleidung, die Körperbemalung und Ausstaffierung ihrer Kultbilder, einige ihrer markanten Eigenschaften (PrimMem 93-114; fol. 261r bis 267r; FlorCod, Book 1), sowie die ihnen zugeordneten Feste und die dabei - zumeist getanzt - vorgetragenen Gesänge behandeln (FlorCod, Book 2).

Darüber hinaus enthält das Erste Buch des CODEX FLORENTINUS in seinen 22 Kapiteln und den theologischen Kommentaren des Anhangs Informationen - wenngleich mit unterschiedlicher Aussagekraft - zu den <Handlungsprofilen> der einzelnen Götter, sowie zu deren Einbindung in und Einflussnahme auf die menschliche Sphäre. Zusätzliche, ergänzende und vertiefende Informationen können im Gesamtcorpus der Quellen zu Altmexiko bei nahezu allen Autoren abgegriffen werden.

SAHAGÚN unterteilt die Götter in drei Kategorien:

IN OC CENCA TLAPANAUIA TETEUH	<die höherwertigen Götter>
IN OC CENCA TLAPANAUIA CIOATETEU	<die höherwertigen Göttinnen> und
IN TEPICTOTON TETEUH	<die kleinen Götter>.

Insgesamt sind es 12 höherwertige Götter und Göttinnen und 10 als geringerwertig eingestufte, die hier namentlich genannt und u. a. mit erläuternden Hinweisen auf ihre Handlungsprofile beschrieben werden (FlorCod I: 1, 11, 29) (Tafeln 05-11 und 14-16).

Diese Beschreibungen unterstreichen und differenzieren zugleich den grundsätzlich funktionalen Charakter der altmexikanischen Götter, wie er auch schon bei der Analyse einiger Aussagen des sechsten und siebenten Kapitels der COLLOQUIOS erkennbar wurde. Ein Indikator für diese Funktionalität ist das zur Kategorisierung der Götter und Göttinnen verwendete Adjektiv TLAPANAUIA. Für dieses hält das MOLINA-Wörterbuch die Paraphrase <cosa auentajada y que excede y sobrepaja a las otras> bereit (MOLINA M/C 131 r).

Nach dem <Diccionario de Autoridades> wurde <aventaja -do, -da> in der Bedeutung: <Cosa que se adelanta, y excéde à otra en estimación, precio, valor, y otra matéria> verwendet (DRAE I: 498). Daher gehen Vorstellungen, die von einer ganz gleich wie gearteten, nicht-funktionalen Ordnung, also einer Rangordnung oder <Hierarchie> unter den Göttern Altmexikos und Mesoamerikas ausgehen, wie das ANDERSON and DIBBLE mit ihrer Qualifizierung UITZILOPOCHTLI'S als <the highest of the gods> getan haben (FlorCod , Book 1: 1), am eigentlichen, mehr oder minder autarken, jedoch stets funktional geprägten Charakter dieses Gottes und dem aller anderen Göttinnen und Götter und ihrer so begründeten grundsätzlichen Gleichwertigkeit vorbei. Eine anthropomorph aufgezogene Hierarchie, wie sie mit einem Göttervater (ZEUS, JUPITER) und einer Göttermutter (HERA, JUNO) an der Spitze, im antiken Polytheismus existiert hat (GLADIGOW 2005: 114-115), ist unter den Göttern Altmexikos und Mesoamerikas nicht erkennbar.

So gab es zwar eine Muttergöttin TETEO IN NAN, diese war aber nicht die <Mutter der Götter> in einem mythologisch-theogonischen Sinne, sondern die <Mutter> unter den Göttern, wie das an ihrem von SAHAGÚN beschriebenen <Handlungsprofil> leicht erkennbar ist. Dieses umfasste Ärzte, Heiler, Apotheker, Hebammen, Frauen, Geburt und Abtreibung, sowie die Schwitzbäder als bevorzugte Orte für Entbindung und Krankenbehandlung (Mol M/C: 63r; FlorCod I: 15, 70). In Gestalt der Göttin TLAÇOLTEOTL hatte TETEO IN NAN, die Mutter unter den Göttern, freilich auch ein Kind, den Maisgott CENTEOTL nämlich. Insofern war sie nicht einfach Mutter, sondern <Mutter mit Kind> (SELER 1904: 153-165). Bezeichnenderweise existiert ein sogenannter <Vatergott> nicht.

Schließlich ist von Bedeutung, dass die Götterliste im vierten Kapitel der COLLOQUIOS (Zeilen 401, 402, 405 und 420) durch den mehrfachen Hinweis der Missionare auf die große Menge, die kaum zu überschauende Zahl der altmexikanischen Götter eine quasi <nach oben offene> Charakteristik erhält. Eine solche <Unzahl von Göttern> ist ein deutlicher Hinweis auf deren funktionalen Charakter, wie das die zahlreichen sogenannten <Funktionsgötter>, deutlich machen, die den Polytheismus der römischen Religion an seiner Basis prägen (RÜPKE 2001: 22-24).

In der römischen Religion trifft man auf einen ganzen Komplex von Göttinnen Göttern, die auf solche lebensbegleitenden Funktionen <spezialisiert> waren. Nach der zusammenfassenden Beschreibung, die uns in Fragment 88 von M. Terrentius VARRO'S ANTIQUITATES RERUM DIVINARUM (RD) erhalten ist,

«hat Varro hier die Götter aufgezählt, die unmittelbar dem menschlichen Bereich zugeordnet waren, beginnend mit der Empfängnis des Menschen und dem dafür zuständigen Gott IANUS. Er hat die Reihe der lebensbegleitenden Götter^{*)} dann weitergeführt bis zum Tode des altersschwachen Menschen. Diese, zum Menschen selbst gehörigen Götter schloss er mit der Göttin NENIA ab, die bei der Bestattung der Greise in Gesängen angerufen wurde. Danach zählte er die anderen Götter auf, die sich nicht auf den Menschen selbst, sondern auf ihm zugehörige Dinge beziehen, wie Nahrung und Kleidung und was sonst für dieses Leben notwendig ist. Er zeigt bei allen, welches eines jeden Gabe ist und weswegen man einen jeden anrufen muss». ^{*)} Unterstreichungen von mir

Das Zitat folgt der deutschen Übersetzung des lateinischen Textes, die CARDAUNS (1976 I: 64; II: 184) vorgelegt hat. Die inhaltliche Parallele dieses Varro-Fragmentes zum Text der COLLOQUIOS, Zeilen 1012-1018, ist unverkennbar. Sie ermöglicht ein angemessenes, polytheistisch geprägtes Vorverständnis zu dem dort Gesagten.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass eines der bestimmenden Merkmale der altmexikanischen Götter, ihre auf die menschliche Ebene bezogene <Funktionalität im Handeln> ist. Der Umgang mit ihnen ist jedoch nicht auf Riten und Rituale im strikten Sinne begrenzt, sondern schließt auch magische Akte, Traumdeutung und ähnliches mit ein. Sie folgt damit eigenen Gesetzen und Regeln, die in den Parametern abendländischer Rationalität häufig nur schwer - wenn überhaupt - nachvollziehbar, geschweige denn verstehbar sind.

Ortsansässigkeit und Raumstabilität

Folgt man konsequent der Darstellung in den COLLOQUIOS, dann sind die Götter, die alle Nahrung, allen Besitz, allen Wohlstand und gesellschaftlichen Rang im Besitz und folglich auch zu vergeben hatten, diejenigen, die im Regen (nahuatl: IN QUIAUITL) und im Wasser (nahuatl: IN ATL) Gestalt annahmen (COLLOQUIOS: 969-971 ff.).

Damit sind die Passatgötter angesprochen; denn Regen und Wind sind in einer Zone feuchten Nordostpassats, wie er das Klima im Raum des Golfes von Mexiko und der Karibik bestimmt, nicht voneinander zu trennen. Dass dieser natürliche meteorologische Sachverhalt so auch im Bewusstsein der Bewohner Mesoamerikas verankert war, geht aus den diesbezüglichen Aussagen SAHAGÚN'S und TORQUEMADA'S zum <verbundenen Wirken> des QUETZALCOATL und des TLALOC kurz vor und bei Beginn der Regenzeit (Mai/Juni bis September/Oktober) hervor (Tafeln 04, 05 und 09).

Im Folgenden sollen einige bezeichnende Quellenaussagen zu diesen beiden maßgeblichen Göttern, die im altmexikanischen und mesoamerikanischen Kernpantheon die am häufigsten und am intensivsten mit Aufmerksamkeit bedachten <Kultempfänger> waren, samt ihren auf verbundene Wirkung angelegten <Handlungsprofilen> kurz aufbereitet werden. Ziel dieser Darstellung ist, an ihnen die aus ihrer <Naturimmanenz> abzuleitende konstitutive <Ortsfestigkeit> bzw. <Raumstabilität> polytheistischer Götter> (BRELICH 1960: 127) nach Art eines Fallbeispiels zu konkretisieren und damit verständlich zu machen.

In der kurzen Beschreibung, die SAHAGÚN hierzu in den PRIMEROS MEMORIALES einem seiner Informanten in den Mund legt, heißt es (PrimMem, fol. 282v; Mol M/C: 117v):

AUH YN EECATL MITOAYA QUETZALCOATL TIQUITOA
QUINTLACHPANIA IN TLALOQUE

Übersetzung: Und der Wind, der QUETZALCOATL heißt, von dem sagen wir:
Er fegt den TLALOQUE.

Anmerkung: Unter TLALOQUE (plurale tantum) ist diejenige Gruppe kleinerer Funktionsgötter zu verstehen, die den als Einzelperson aufgefassten Wetter-, Sturm- und Regengott TLALOC in Gestalt von Wolken - diese häufig dargestellt als Krüge - durch die regionale Verteilung der Niederschläge unterstützten (Tafeln 04 und 05).

Im siebenten Buch des CODEX FLORENTINUS fügt SAHAGÚN dem als weitere Informationen hinzu, dass dieser, QUETZALCOATL genannte Wind aus Osten kam und daher auch TLALOCAYOTL <der mit den Eigenschaften des TLALOC Ausgestattete> genannt wurde, eine klare metaphorische Anspielung auf den hohen Feuchtigkeitsgehalt dieses Nord-Ostwindes und damit der Beleg für den engen, geophysikalisch vorgegebenen Verbund der Handlungsprofile von QUETZALCOATL und TLALOC innerhalb der feuchten Passatzzone, in der Mesoamerika liegt (FlorCod, Book 7: 14). Bei Fray Juan de TORQUEMADA finden sich diese Zusammenhänge in ein anschauliches Mythologem gekleidet. TORQUEMADA schreibt:

Tambien decian, que este Quetzalcohuatl barria los caminos, para que viniesen a llover los Dioses Tlaloques: esto imaginaban, porque ordinariamente un mes, ò mas, antes que comiencen las aguas, hace recios vientos, en toda esta Nueva España (MonInd II: 52). *) Unterstreichungen von mir

Kultisch wurde die Erwartung dieses Naturereignisses mit dem Fest des 16. Monats namens ATEMOZTLI <Herabkommen des Wassers> (11. - 30. Dezember) als großangelegte Epiklese umgesetzt. SAHAGÚN gibt die folgende Beschreibung zum äußeren Anlass des Festes:

Al mes décimo sexto llamaban atemoztli, *) que quiere decir descendimiento de agua, y llamábanle así porque en este mes suelen comenzar los truenos, y las primeras aguas allá en los montes; y decía la gente popular: ya vienen los dioses Tlaloque. (PrimMem 65; FlorCod II: 151-154; HistGen I: 214). *) Unterstreichungen von mir

Teil der Riten, die auch nach dem Text des CodTud, fol. 26r, eindeutig als die zweite von insgesamt drei Epiklesen der TLALOQUE inszeniert wurden, war die mit vorherigem Fasten, sexueller Abstinenz und eingeschränkter Körperhygiene als leichten Formen von Selbstkasteiung verbundene Herstellung kleiner Götterbilder, der TEPICTOTON, die SAHAGÚN ausführlich beschreibt (HistGen I: 214; FlorCod II: 151-152). Diese repräsentierten die höchsten Erhebungen in den vulkanischen Gebirgen rund um das Hochbecken von Mexiko (Tafel 09). In den Worten SAHAGÚN'S:

Eran las imágenes de los montes, sobre que las nubes se arman, como es el Volcán,*) la Sierra Nevada y la Sierra de Tlaxcala, etc. y otras, de esta manera (HistGen I: 215)

*) Unterstreichungen von mir

Eine umfassendere Liste der Berge, denen am ATEMOZTLI - Fest die Gestalt von TEPICTOTON - Figuren gegeben wurde, findet sich im 35. Kapitel des II. Buches des FlorCod. Dort heißt es:

AUH IN QUINPIQUIA IHOANTIN IN TETEPE

und sie formten diese Berge:

POPOCATEPETL

IN IZTACTEPETL, ANOÇO IZTAC CIOATL

IN TLALOC

IN YOALTECATL

IN QUAUHTEPETL

IN COCOTL

YIAUHQUEME

IN TEPETZINTLI

IN TEPEPOLLI

IN UIXACHTECATL ¹⁸⁾

Alle diese Berge, in denen insgesamt zehn Götter und Göttinnen ihre <Regenzeit-Gestalt> annahmen, standen ihrerseits unter dem unmittelbaren Einfluss des QUETZALCOATL, d.h. des Passatwindes, der - aus Richtung NO kommend - zunächst an der Golfküste auflandig wurde und dann später und weiter landeinwärts, über ihren Spitzen die Regenwolken bildete, die die Niederschläge brachten (Tafel 09a&b).

Diese Information lässt sich so dem Text auf fol. 267r der PRIMEROS MEMORIALES entnehmen, der die rituelle Aufstellung der TEPICTOTON - Figuren beschreibt, wie sie dann auch auf der rechten Seite des Folio-Blattes abgebildet ist. Hier sind zunächst die Figuren der Berge in Linie, d.h. einer neben dem anderen aufgestellt. Der erste in der Linie ist POPOCATEPETL, der mit der Tracht und den Insignien des TLALOC angetan ist. Alle zusammen haben sie den Blick auf die Figur des NO-Windes, das heißt, auf QUETZALCOATL, gerichtet, der ihnen die zu seiner <Standardausrüstung> gehörende, mit Sternen besetzte <Windschaukel>, die E[HE]CAUICTLI, entgegenhält, das heißt physisch, sie mit feuchtem, von der Golfküste hereingetragendem Seewind überstreicht (SELER 1904: 88; Sim 754). Die Abbildung in den PRIMEROS MEMORIALES mit ihrem erläuternden Text ergänzt auf diese Weise anschaulich die oben zitierten Textaussagen SAHAGÚN'S im II. Buch des CODEX FLORENTINUS und die TORQUEMADA'S (Tafel 09a).

Wie viele andere in TEPEPULCO gesammelte und in den PRIMEROS MEMORIALES niedergelegte Informationen auch, hat SAHAGÚN jedoch diese sinnfällige geographisch-analoge Darstellung nicht - jedenfalls nicht genau - in den CODEX FLORENTINUS übernommen. Dieser, von NICHOLSON festgestellte und analysierte Befund (NICHOLSON in PrimMem: Seite 13; 1973: 217-218) zeigt sich auch auf Folio 20 der Handschrift. Hier steht QUETZALCOATL in derselben Reihe wie der Berggott QUETZALTEPETL und drei weitere Berggöttinnen. Außerdem wird er fälschlich als POPOCATEPETL deklariert. Immerhin wirkt er mit seiner Windschaukel (nahuatl: EHECAHUICTLI) geographisch richtig von Ost nach West (Tafel 09b).

Zwei Zusammenhänge werden an dieser gerafften Quellenanalyse deutlich. Zum einen zeigt sich an einem praktischen Beispiel, dem der Herstellung und Aufstellung der TEPICTOTON - Figuren, noch einmal deutlich das Prinzip der detailgenauen, d.h. kanonisch fixierten Dinglichkeit und Handlungsbezogenheit polytheistischer Riten und Rituale. Wichtiger ist im vorliegenden Zusammenhang jedoch die Erkenntnis, dass das Passatgötter - Ritual, das dem Götterverbund QUETZALCOATL / TLALOC, d.h. dem <NO - Wind> und dem <Regen> zugeordnet war, <materiell-theologisch> im zentralen Hochbecken Mexikos beheimatet war und hier offenbar auch seinen Ursprung hatte.

Hier und nirgendwo sonst ist der <Regengott> TLALOC ansässig und zwar auf der höchsten und prominentesten Erhebung der dortigen SIERRA NEVADA, dem POPOCATEPETL (Tafeln 04&05). TLALOC war nach Darstellung des letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI, der einer der beiden ranghöchsten aztekischen Kultfunktionäre war, auch der primäre Kultempfänger in der nahegelegenen großen Kultmetropole [HUEY] TOLLAN (COLLOQUIOS: 978-993).

Hier, in diesem Raum manifestierte sich auch in beeindruckender Weise die Anwesenheit des QUETZALCOATL, wenn er die Gestalt des Nordostwindes annahm und auf der Spitze des mächtigen Vulkans und auf denen seiner göttlichen Bergnachbarn und Bergnachbarinnen die <Wolkenkronen> formte (Tafeln 05 und 10). Das gesamte TLALOC und QUETZALCOATL betreffende Kultgeschehen, mit anderen Worten, der Passatgötterkult, hat folglich im Hochland Mexikos seinen zentralen Sitz und hier wahrscheinlich auch seinen Ursprung.

Hier sind diese Götter mit ihren verbundenen Handlungsprofilen in den Worten Burkhard GLADIGOWS in der Tat <topographisch konkretisierbar> (GLADIGOW 1998: 326) und bei deren Operationalisierung aus nächster Nähe zu beobachten. Hier, in den bekannten großen Kultmetropolen dieses Raumes, in [HUEY] TOLLAN und TOLLAN CHOLLOLAN, ist der Kult dieser Götter - wenngleich auf leicht veränderte Schwerpunkte ihrer Handlungsprofile abgestellt - wahrscheinlich auch entstanden, gewachsen und sodann über viele Jahrhunderte hinweg praktiziert worden.

Neben QUETZALCOATL, TLALOC und den TLALOQUE wurden auch diejenigen Götter als TEPICTOTON - Figuren ausgeformt, die räumlich und/oder funktional auf andere Weise mit den Berg-/Regengöttern verbunden waren. Es handelt sich um solche Götter, die von ihren Handlungsprofilen her zusätzliche <Kombinate> mit diesen bildeten, bzw. bilden konnten (FlorCod, Book 2: 152), unter anderem:

IN TLETL <das Feuer> - hier stellvertretend für den Gott XIUHTEUHCTLI genannt, dessen feuerbezogenes Handlungsprofil vulkanische Aktivitäten (Tafel 03) selbstverständlich mit einschloss - sowie

CHALCHIUHTLI Y CUE, die Göttin, die in Gestalt der fließenden und stehenden Gewässer auftrat (Tafeln 10b und 42b), und auch

CHICOME COATL, die dieses Wasser in die Produktion einer Vielfalt und Fülle pflanzlicher Nahrungsmittel umzusetzen verstand (Deckblatt).

Dieser Bestandteil des Rituals der TEPICTOTON - Figuren zeigt auf anschauliche Weise den auch für den Götterkult Mesoamerikas charakteristischen arbeitsteiligen, funktionalen Verbund eines Pantheons.

Näheres zu den Passatgöttern und den an sie gerichteten Riten und Ritualen wird in den Abschnitten D und F ausgeführt, deren Analysekomplexe den Göttern und dem Kult gewidmet sind. Der in der Definition mit <Zentralregion des amerikanischen Doppel-

kontinentes> angesprochene großräumige geographische Aspekt, also die insgesamt feststellbare flächendeckende Einfluss- und Wirkungssphäre der genannten und aller übrigen, mit ihnen im Verbund des Pantheons aktiven Göttinnen und Götter, wird erst nach kritischer Würdigung der zur Einheitlichkeit des mesoamerikanischen Götterkultes, der <unidad religiosa mesoamericana>, in diesem Raum vorliegenden wissenschaftlichen Erkenntnisse, der an diesen geübten Kritik und - last not least - unter Berücksichtigung bisher nicht ausgewerteten Quellenmaterials erst im Anschluss behandelt werden können. Der Grund für diesen Aufschub liegt in dem Umstand begründet, dass - in den Worten Karl HOHEISELS -

«religiöse Systeme nicht direkt, sondern nur über die sie tragenden Gemeinschaften raumwirksam werden und umgekehrt das geographische Milieu lediglich über die Anhängerschaft auf den Raum zurückwirkt» (HOHEISEL 1988: 112)

Dieser Zusammenhang ist in der Mesoamerikaforschung bisher noch an keiner Stelle operationalisiert oder auch nur ansatzweise bedacht worden. Es gilt ihn folglich anhand des einschlägigen Quellenmaterials erst noch zu verifizieren. Das Ergebnis ist dann aber von ausschlaggebender Bedeutung für das epistemische Verständnis dessen, was Mesoamerika eigentlich wirklich war und worin der Grund für die innerhalb seiner Grenzen zu beobachtende Ausprägung einheitlicher kultureller Ausdrucksformen zu sehen ist.

Dienst

Von dem, was sich hinter der Verbphrase IN TLAYECOLTILOCA IN TOTEOUAN <das, womit unseren Göttern Dienst geleistet wird> (COLLOQUIOS: 764-765) konkret verbirgt, vermittelt SAHAGÚN in zwei langen Listen von jeweils 39 Riten sehr konkrete Vorstellungen (PrimMem 69-80; FlorCod, Book 2: 194-205).

Unter <Ritus> - das sei zum angemessenen Verständnis an dieser Stelle voraus-geschickt - soll die kleinste Einheit religiös bedeutsamen Handelns und unter <Ritual> das aus Riten nach <syntaktischen> Regeln aufgebaute Gesamtgeschehen einer umfassender angelegten Kulthandlung verstanden werden. Ein Ritual ist in seinen konstitutiven <Morphemen>, den Riten, wie auch in seinem Aufbau und Ablauf das Resultat der Anwendung <ritueller Syntax>. Es ist damit verbindlich festgelegt, mit anderen Worten: <kanonisch>. Von der kultischen Praxis her handelt es sich bei einem Ritual um eine memorierte Vorschrift, die - mit der Möglichkeit der Abstützung auf einschlägige <Checklisten> in den bebilderten Faltbüchern - detailliert festgelegt war und zu bestimmten Gelegenheiten bei oder zur Kontaktaufnahme mit den Göttern in rituelle Handlung bzw. Liturgie umgesetzt wurde. Mit <Ritus> und <Ritual> sollen daher im Folgenden sowohl die real ablaufenden

Kulthandlungen selbst, wie auch die sie bestimmenden Regeln und Anweisungen bezeichnet werden (LANG 1998a: 442-444). Die Begriffe <Ritus> und <Kulthandlung>, sowie <Ritual> und <Kultgeschehen> werden synonym verwendet.

In der Überschrift des entsprechenden Kapitels der PRIMEROS MEMORIALES werden <zahlreiche [und auch ganz verschiedene] Dinge angekündigt, mit denen den Göttern Dienst geleistet wurde> (Mol M/C: 49r; Kartt 123, 281). Im Nahuatl lautet der Text der Überschrift entsprechend:

YN IZQUI-TLAMANTLI YNIC TLAYECOLTILOYA IN TETEU

Den Anfang der Ritenauflistung macht <das Darbringen> TLA-MANA-LIZTLI von Speisen, Geflügel, Gemüse, Blumen, Kleidung u. ä. Den Schluss der Liste bildet der Ritus des <sich-die-Ohren-Durchbohrens> NE-NACAZ-XAPOTLA-LIZTLI und der Ritus des <sich-die-Lippen-Durchbohrens> NE-TE-XAPOTLA-LIZTLI (Mol M/C: 62r, 100r, 158v). Bemerkenswert an diesen Riten ist wiederum ihre ausschließlich dingliche Bezogenheit als Kulthandlung. Sie laufen - wie schon angemerkt - stets mit oder an <etwas> ab (nahuatl: TLAMANTLI). <TLAMANILIZTLI> ist abgeleitet von dem Verb <TLAMANI> “for things to be a particular way”; kausativ: <TALAMANILTIA> “to make things be a certain way” or “behave in a certain way” (Kartt 280). Beschrieben werden Handlungen und Vorgänge, die an den beiden Substantivierungssuffixen <-LIZTLI> und <-IZTLI> als solche erkenntlich sind.

Einige weitere Beispiele aus den Ritenlisten SAHAGÚN'S mögen den ausnahmslos dinglichen, das heißt <objektzentrierten> Charakter (RÜPKE 2007: 102-105) altmexikanischer und mesoamerikanischer Riten und des in dieser Form vollzogenen Dienstes an den Göttern noch besser veranschaulichen und zugleich einen Eindruck von dem breit angelegten Spektrum altmexikanischer Riten vermitteln, so zum Beispiel:

COUATOLOLIZTLI

der Ritus des Verschluckens von lebendigen Schlangen, der die maßgebliche Kulthandlung im

ATAMALCUALIZTLI,

dem Ritual der nur mit Wasser zubereiteten Maispasteten (tamales) war.

TLAMICTILIZTLI

der Ritus des Schlachtens [von Artgenossen] als Eingangsritus im

TLATLATLAQUALIZTLI

dem Ritual, in dem die Götter mit den Herzen und dem Blut der Geschlachteten gespeist wurden.

TLATLAPITZALIZTLI

der Ritus des Blasens der Muschelhörner als Signal zum Beginn des Mitternachtsrituals, in dem

TLACOQUIXTILIZTLI,

der Ritus des Hindurchziehens von Ruten durch vorher selbst beigebrachte Fleischwunden eine zentrale Funktion hatte.

TLALQUALIZTLI

der Ritus des Erde Essens als Bestätigung einer ordnungsgemäß vollzogenen, sozial bedeutsamen Handlung, sowie zur <Beeidung> von Aussagen.

QUAUHÇAQUILIZTLI

die rituell unterstützende, <logistische> Handlung des Heranschleppens von Feuerholz zur Versorgung der Tempel mit dem nötigen Brennmaterial, sowie schließlich

TLENAMAQUILIZTLI

der Ritus des Darbringens von Feuer in Form glühender Holzkohle, in der tönernen Stielpfanne, mit aufgestreutem Weihrauch, vor den Götterbildern.

In den Erläuterungen und Erklärungen, die SAHAGÚN diesen und allen weiteren Riten sowohl in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 254v-257v und fol. 272-273) wie auch im FLORENTINE CODEX (Book 2: 194-205) hinzugefügt hat, finden sich zahlreiche, zum Teil detaillierte Hinweise zu besonderen Charakteristika der rituell genutzten Gegenstände, zu Einzelheiten, wie Ort, Zeit und Anlass der rituellen Handlung, in der sie zum Einsatz kamen, sowie zu dem, was bei deren Durchführung jeweils besonders zu beachten war. Vereinzelt kommt auch der besondere Wunsch, die Erwartung oder Befürchtung zum Vorschein, die mit dem Gebrauch einer bestimmten Sache oder mit der Ausführung einer bestimmten Handlung den Göttern als Information übermittelt wurde.

An keiner Stelle deutet SAHAGÚN jedoch an, dass hinter all diesen Dingen und Verrichtungen so etwas wie ein <tieferer Sinn>, ein <höherer Zweck> oder etwa eine <transzendente Zielsetzung > gesteckt hätte, deren Abstraktheit man auf diese Art und Weise Gestalt und Wahrnehmbarkeit verliehen hätte. Was in altmexikanischen Riten und Ritualen offenbar einzig und allein zählte, war das <Ding an sich>, die <Handlung als solche> und die Information, die man mit ihnen und über sie auf den Weg zu den Göttern bringen konnte - dem Prinzip folgend, das RÜPKE so treffend mit <materieller Theologie> bezeichnet und in seiner Anwendung ausführlich beschrieben hat (RÜPKE 2007: 98-106).

In dieser Information ging es nicht um den sichtbaren Beweis für einen <frommen Lebenswandel> oder ein <reines Herz> und damit um das Sammeln von «Schätzen im Himmel, wo weder Motte noch Wurm sie zerstören und keine Diebe einbrechen und sie stehlen können» (Mat 6, 20), sondern ausschließlich um das Leben und Überleben im Diesseits.

Fray Diego de LANDA hat diesen Zusammenhang, was die Verhaltensweise der Maya Yukatans zur Kontaktzeit betrifft - wie oben bereits schon in anderem Zusammenhang zitiert - folgendermaßen präzisiert:

Que // en todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud y vida y mantenimientos (LANDA 1982: 58, 59).

Solchen sehr konkreten Anliegen entsprachen also auch ganz konkrete Dinge und nachvollziehbare Handlungen, mit denen sie den Göttern zur Wahrnehmung und Akzeptanz präsentiert wurden. Riten und Rituale stellen sich so als ein ausgesprochen vielfältiger und dazu komplexer Signal-Code dar. Wollte man den funktionalen Grundcharakter altmexikanischer und - darüber hinaus - mesoamerikanischer Kulthandlungen einer der einschlägigen okzidentalen Begriffs- und/oder Bedeutungskategorien zuschlagen, müsste man sie also unter <Semiotik>, nicht jedoch unter <Symbolik> einordnen.

Weitere Einzelheiten zu den Riten, die über ihre hier aufgezeigte Gegenständlichkeit und Handlungsgebundenheit hinaus ihre Rolle bei der Gestaltung von Ritualen und den größeren kultischen Kompositionen erkennbar werden lassen, kommen im Rahmen der Erörterung des Kultes, im Analysekomplex des Abschnittes F zur Sprache. Hier wird auch der <rituelle Apparat> und dessen Funktion und Charakteristik als die eines <Kommunikationssystems> zwischen Göttern und Menschen in seiner Gesamtheit vorgestellt. Beide, sowohl Götter als auch Menschen, konnten in der Rolle von <Adressaten> wie <Adressanden> tätig sein (RÜPKE 2007: 73-97). Ebenso werden hier die Mechanismen von <Orthopraxie>, <ritueller Syntax> und <materieller Theologie> erläutert, die in diesem System kultisch aktiv und kreativ wirksam waren (RÜPKE 2007: 98-106).

Wohlergehen

Eine weitere kennzeichnende existenzbegründende Eigenschaft der Götter, ihre aus der menschlichen Bedarfslage heraus zu begreifende Funktionalität nämlich, ist bereits herausgestellt worden. Diese Funktionalität kam - nach Aussage der bis hierher erschlossenen und verarbeiteten Quellen - in drei Bereichen zum Tragen:

- in dem Grundbedürfnis nach Nahrungsmitteln,
- in dem Streben nach gehobener gesellschaftlicher Stellung und den damit verbundenen Privilegien, sowie
- in dem Anliegen, eine solche Stellung auch für die Zeit nach dem Tode zu dokumentieren und sie dann auch im <Jenseits> beizubehalten.

Die Liste der Nahrungsmittel, sowie der ausführliche Katalog von Fähigkeiten, Fertigkeiten und äußeren Abzeichen, die gehobenen gesellschaftlichen Rang anzeigten und an denen die Gunst der Götter ablesbar war, wurden bereits vorgestellt und im Einzelnen kommentiert. So mag es genügen, an dieser Stelle auf einige zusätzliche Aspekte hinzuweisen, einige kurze, resümierende Bemerkungen anzufügen und auf einschlägiges Quellenmaterial zu verweisen.

Die Gunst der Götter war an Gegenständen und äußerlich wahrnehmbarem Aussehen, Befinden und Auftreten erkennbar. Alles dieses wurde demonstrativ zur Schau getragen. Jemand, der ein TLALPILONI mit Quetzalquasten zur <Steinsäulenfrisur> trug (Tafel 47b), belegte so nicht nur hohen gesellschaftlichen Status, sondern dokumentierte darüber hinaus vor allem, dass der örtlich oder regional hierfür zuständige Gott - TLALLOC, TEZCATLIPOCA oder QUETZALCOATL - auf seiner Seite war.

Eine Ortschaft erfolgreich eingenommen, geplündert und die Bewohner zu Gefangenen und damit zu Sklaven und/oder Lieferanten von Götternahrung gemacht zu haben, belegt für eine Truppe von MEXICA - Kämpfern, dass der hierfür in ihrem Clan zuständige Gott, HUITZILOPOCHTLI, höchstpersönlich zu ihren Gunsten in den Ablauf des Kampfgeschehens eingegriffen hatte (PERSUASIO: Seite 113 (1), Zeilen 27-31).

Ein verstorbener Clanführer, der <post mortem> - geführt von seinem Hund und begleitet von seinen am meisten geschätzten Bediensteten - in vollem Ornat und mit seiner bemalten oder ziselierten Kakaotasse vor MICTLANTEUHCTLI, dem <Herrscher im Reich der Toten> erschien und ein Bündel voller kostbarer Kleidungsstücke vor ihm ablegte, dokumentierte so seinen hohen Rang und sozialen Stand, der offenbar also auch im Reich der Toten von Bedeutung war.

SAHAGÚN schildert diesen Vorgang im FlorCod Book 3, Appendix, Chapter I, mit vielen Einzelheiten. Zur Illustration dieses Textes mögen Szenen in Malereien auf Grabgefäßen des Maya-raumes dienen, z.B. die auf K2796 und K7750, Seiten 2 und 1 (KREMER 2006: 8-9). Wie der <Herr des Totenreiches> auf solche Präsentation einstiger weltlicher Dignität nach Auffassung seiner Gewährsleute reagiert hat, darüber schweigt SAHAGÚN sich freilich aus. Jedoch vermitteln die Texte und Darstellungen auf den Maya-Grabkeramiken eine sehr konkrete Vorstellung davon, wie man sich diesen Gott vorstellte und was man sich von ihm in der Unterwasserwelt der Toten erhoffte.

9. Die Einheitlichkeit mesoamerikanischer Religion

Wie bei der Vorstellung der beabsichtigten Vorgehensweise zur Erarbeitung der Definition bereits angekündigt, liegt nunmehr der Schritt an, die bis hierher - ganz auf der methodischen Linie NICHOLSON'S (1971a: 223) - im Wesentlichen aus zentralmexikanischem Quellenmaterial hergeleiteten Erkenntnisse und Vorstellungen in das von CASO und KIRCHHOFF 1968 auf dem 38° ICA, Stuttgart / München, vorgestellte und 1971 veröffentlichte Konzept der <unidad religiosa mesoamericana> einzubringen.

Diesem Konzept soll sodann mit der von NICHOLSON gewonnenen weiterführenden Erkenntnis vom Polytheismus als deren <Religionsform> ein empirisch erhärteter und damit wissenschaftlich tragfähiger kognitiver Rahmen gegeben werden, der es ermöglicht, zu einer begrifflich und inhaltlich klar umrissenen Vorstellung von der <religión mesoamericana> (CASO 1971b, KIRCHHOFF 1971, NICHOLSON 1971a), also

der <Religion Mesoamerikas> zu gelangen, die der eigentliche Gegenstand meiner hier vorgelegten Untersuchung ist.

Diese Verknüpfung soll mithilfe der in der Religionswissenschaft und anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen umfassend angewandten Methode der Komparatistik realisiert werden. Jedoch soll diese Methode auf die <geistig-religiösen> Morpheme und die Syntax ihrer rituellen Verknüpfungen beschränkt bleiben, wie ich das in den Methodischen Vorbemerkungen bereits angekündigt und erläutert habe.

In demselben Zusammenhang hat sich dieser Vorgehensweise auch bereits CASO bedient (CASO 1971b: 192-199, TABLA 1). Er präsentiert als das treffendste Beispiel für die religiöse Einheit Mesoamerikas die TONALPOHUALLI genannte <Abzählung der Tage>, genauer gesagt das <Ritual der Abzählung der Tage> TONALPOALIZTLI (Mol M/C: 149v), das im MAYA YUCATECO COLONIAL (MYC) mit CHUEN[N]IL K'IN, also mit <Kunstfertigkeit im Umgang mit den Tagen> oder auch mit <Kunst der Tagesabzählung> bezeichnet wird (MIRAM 1988, Vol. 2: S. 42, ChilBal de Chanchah 40,2; MIRAM 1994, Vol. 4: S. 6/11, ChilBal de Kaua 11,1 und 22,2).

a. TONALPOHUALLI - die Kalkulation der Tagesprognosen

Das Ritual trug dem Umstand Rechnung, dass Zeit - sei ihr Eindruck oder ihre Empfindung nach heutigem Verständnis durch geophysikalisch oder durch ekliptikal wirksame Rotationskräfte entstanden - ein unmittelbares sinnliches Erlebnis ist, das spürbaren und tiefgreifenden «Einfluss auf das menschliche Leben und die menschliche Existenz hat, seinerseits jedoch von Menschen nicht beeinflusst werden kann» (BRELIICH 1960: 127-128).

In <polytheistisch geprägter Mentalität> (BRELIICH 1960: 132) wahrgenommen und verinnerlicht, konnte es sich bei den unterschiedlichen Phasen und Segmenten, in denen sich Zeit als beobachtete, mit bloßem Auge erkennbare Projektion der Erdrotation und der Bahnbewegungen der dominierenden Himmelskörper, Sonne, Mond und Venus, auf die scheinbar stabile, geozentrische räumliche Realität des eigenen Lebensraumes darstellt, also nur um Götter handeln.

Der Grundgedanke des Rituals und seine praktische Umsetzung

Dieser Zusammenhang liegt offenbar dem rituellen Bemühen zugrunde, mit den Göttern, die mitsamt ihren Handlungsprofilen also auch als <Zeit> Gestalt annehmen konnten, angemessen und in Erwartung ihrer Unterstützung für gegenwärtige und zukünftige Unternehmungen oder aber zur richtigen Beurteilung von und angemessenen Reaktion auf Prodigien der verschiedensten Art, kommunikativ in Kontakt zu treten. Das Ergebnis ist eine <rituelle Matrix> von 260 Tagen, mit deren Hilfe die in <Zeitgestalt> auftretenden Götter und ihre Handlungsprofile in ihren jeweiligen Auswirkungen auf die menschliche

Sphäre identifiziert und unter Anwendung geeigneter ritueller Praktiken - sei es erfolgsfördernd, sei es schadenbegrenzend - auf das Tagesgeschehen projiziert oder auch unmittelbar in dieses einbezogen werden konnten.

Es handelt sich hier um die höchst komplexe, jedoch stets körperlich und gegenständlich verwirklichte Operationalisierung eines ausschließlich für die kultische Anwendung bestimmten kognitiven Prinzips, das RÜPKE, zunächst auf den altweltlichen polytheistischen Kult römischer Prägung bezogen, mit <materieller Theologie> bezeichnet hat (RÜPKE 2007: 102). Die Anwendung dieses Prinzips hat im vorliegenden Falle dazu geführt, dass die natürlich vorgegebenen, wenngleich ganz unterschiedlichen und auch nur mittelbar in Erscheinung tretenden Phasen, Segmente und Erscheinungsformen von Zeit dem Bereich der <wahrnehmbaren Realität> zugeordnet wurden, womit sie - in Anbetracht ihrer unabänderlichen und unkontrollierbaren Einwirkung auf die menschliche Ebene - der <Gestaltannahme> durch die Götter und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons offen standen. Diese konnten so, ähnlich wie in Wolken, Bergen und Flüssen, Donner, Blitz und Regen, auch in Zeit <Gestalt annehmen>.

Auf der Rückseite der Stele D in der AZ von COPAN, in den Paneelen des tiergestaltigen Monolithen B der AZ von QUIRIGUA, auf der Unterseite des Türsturzes 49 aus der AZ von YAXCHILAN, sowie auf dem sogenannten <Palace-Tablet> der AZ von Palenque finden sich für den Mayaraum, in Text und zugleich Bild, einige bezeichnende Beispiele dafür, dass und wie mesoamerikanische Götter und Göttinnen die Metamorphoseoption <Zeit> konkret zur Gestaltannahme genutzt haben. Sie sind hier paarweise, zumeist in engem Körperkontakt mit anderen Göttern abgebildet, die in der Substanz spezifischer <Mengen> Gestalt angenommen haben.

Das rituelle Prozedere zielte darauf ab, die besonderen Eigenschaften des als <Tag> wahrgenommenen Ausschnittes aus der Realität, in dem die Götter 260 mal hintereinander, einer nach dem anderen und in kanonischer Reihenfolge Gestalt annahmen und dem sie durch ihre Handlungsprofile ganz unterschiedliche, höchst differenzierte, individuell zwar grundsätzlich vorgegebene aber dennoch immer wieder neu und anders zur Entfaltung gebrachte energetische Qualität verliehen, in seiner Auswirkung auf das Leben und den Lebensraum der Menschen in Erfahrung zu bringen.

Dieses Wissen galt es sodann - angesichts der nicht zu umgehenden Wirkungsbereiche göttlicher Handlungsprofile und wegen der durchweg hohen Anteile an Aggressivität und Destruktivität, die für diese kennzeichnend ist - zum Wohle des einzelnen und dem der Gemeinschaft in praktische Hinweise und Ratschläge zur <Dekonstruktion> von Verhalten, Planen und Handeln umzusetzen.

Im Leben der Menschen und menschlichen Gemeinschaften gab es daher keinen einzigen <Tag>, an dem nicht <a priori> der aktive Einfluss mindestens zweier Götter und/oder Göttinnen in das Kalkül allen <Machens> und <Handelns> einzubeziehen gewesen wäre. Es waren insgesamt zwanzig Götter und Göttinnen, die im

Realitätsausschnitt <Tag> und dreizehn, die als greifbare Mengen in den natürlichen Zahlen 1 bis 13 höchst unterschiedliche, metamorphische Gestalt annahmen. Sie wurden paarig, unter energetischem Verbund ihrer Handlungsprofile, für die Dauer von 24 Stunden aktiv und bestimmten auf individueller, wie auf sozialer Ebene das menschliche Schicksal und das menschlich bedeutsame Geschehen.

Die Kultfunktionäre, die die Besonderheiten dieser göttlich betriebenen Dynamik in Erfahrung zu bringen und sie anschließend für die tägliche Praxis menschlichen Entscheidens und Handelns zu analysieren, zu interpretieren und zu moderieren verstanden, wurden im Nahuatl mit TONALPOUHQUI <Tageszähler> und im Mayat'aa mit AH K'IN <Tag-Mann> bezeichnet. Sie beherrschten das eingangs geschilderte prognostische Ritual mit orthopraktischer Perfektion, konnten seine informativen <Ausgaben> auf alle vergangenen Ereignisse, gegenwärtigen Lebenslagen und zukünftigen Handlungserfordernisse mit dem Ergebnis angemessenen Verständnisses, einsichtigen Verhaltens und erfolgreichen Handelns unter Berücksichtigung der täglich wechselnden göttlichen Handlungsprofile mit ihren differenzierten, häufig heterogenen Segmenten gekonnt umschlagen und sie jedem, der an solchen Einsichten und Erkenntnissen interessiert war, zur Verfügung stellen. Weitere Einzelheiten zur Technik, zur Struktur, zur Funktionsweise und zur Anwendung des 260-tägigen Prognoserituals werden im Analysekomplex Kult des Abschnittes F erörtert.

Die Verkennung des Rituals durch Angehörige westlicher Kultur

Das Ritual funktionierte also trotz seiner festen Auslegung auf 260 Tage nicht als Kalender, das heißt, es diente nicht dazu, Punkte oder Distanzen auf einer zurückgelegten oder noch zurückzulegenden <Zeitstrecke> zu fixieren und historische oder prophetische Ereignisse und Entwicklungen an solchen Punkten <festzumachen>. Die irrige Annahme, es handle sich hier dennoch um einen Baustein des altmexikanischen und - darüber hinaus - mesoamerikanischen Kalenders wird allerdings von der frühesten Kolonialzeit bis auf den heutigen Tag durchgängig und trotz aller gegenteiligen Quellenaussagen hartnäckig vertreten.

Die wohl umfassendste Darstellung der 260-Tage-Zählung auf der Linie dieses Gedankenfehlers und daher bezeichnenderweise auch als <Zyklus> (englisch: cycle) deklariert, stammt aus der Feder J.E.S. THOMPSON'S. THOMPSON betrachtete seinen <Zyklus von 260 Tagen> (engl. the cycle of 260 days) als den <Kern> (englisch: core) des Kalendersystems der Maya, maß ihm jedoch immerhin selbst keine kalendarische Funktion zu (THOMPSON 1960: 66-103).

SAHAGÚN, der uns neben DURAN die besten Informationen zu den altmexikanischen Göttern und Göttinnen, Riten und Ritualen hinterlassen hat (NICHOLSON 1971a: 224), hat sich schon früh, wenngleich letztlich vergeblich darum bemüht, dieses <kalendarische Missverständnis> auszuräumen. Im Appendix zum Vierten Buch seiner HISTORIA

GENERAL, das sich mit der in Zentralmexiko praktizierten <astrología judiciaria o arte de adivinar>, zu deutsch, mit der <horoskopischen Astrologie oder Technik des Wahrsagens> befasst (HistGen I: 313-368), zieht er das gesamte Register seines proselytisch sortierten Vokabulars, um den wahren Charakter des 260-tägigen Prognoserituals als den eines Verfahrens herauszustellen, das nicht irgendwelchen <kalendrischen> sondern ausschließlich <astrologisch-horoskopischen>, das heißt - auf die unmittelbar göttergestützte Prognosepraxis Altmexikos und Mesoamerikas bezogen - <kultischen> Zwecken diene. SAHAGÚN schreibt:

Esta cuenta, muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría, como parece en este libro cuarto, algunos la alaban mucho diciendo, que era muy ingeniosa y que ninguna mácula tenía; esto, dijeron por no entender a qué fin se endereza esta cuenta, el cual es muy malo, idolátrico. De poco entendieron la muchedumbre de supersticiones y fiestas, y sacrificios idolátricos que en ella se contienen, y llamaron a esta cuenta el calendario de los indios * (HistGen I: 371). * Unterstreichung von mir

Diese Darstellung SAHAGÚN'S lässt an Deutlichkeit und Nachdruck nichts zu wünschen übrig. Auf welche Argumente die von ihm hier mit <algunos> angesprochenen, anonym belassenen Vertreter der <Kalendertheorie> seinerzeit ihre gegenteilige Auffassung stützten, ist nicht überliefert. Hier Vermutungen nachzugehen, ohne vorher eine genaue Analyse der einschlägigen Quellen angestellt zu haben, ist müßig.

Für die heutige Mesoamerikanistik ist die <kalendrische Fehlinterpretation> des 260-tägigen Prognoserituals Teil ihres akademisch etablierten und medial gepflegten Selbstverständnisses. Von daher ist dieser eklatante epistemische Fehlgriff auch weiterhin solange unverzichtbar, wie Mesoamerikanisten darauf beharren, die <zentristische, unilineare und unidirektionale Sichtweise europäischer Geschichtsschreibung> den von jedwedem Säkularismus unberührten, umfassend nach Maßgabe der Götter und Göttinnen und in ihrem Dienst handelnden Protagonisten mesoamerikanischer Vergangenheit koste es, was wolle, <über den Kopf zu stülpen>. Die fest etablierte Vorstellung, dass der Westen <Ursprung allen historischen Geschehens> sei, hat darüber hinaus zu der tief eingprägten Auffassung geführt, dass <Geschichte vornehmlich der Erfassung, Analyse und Interpretation historischer Phänomene in Staat und Gesellschaft, sowie deren macht- und wirtschaftspolitischer Aspekte und Tendenzen diene> (MEDICK 1989: 48-50; IGGERS 2007: 82-83). Obwohl diese okzidentale Sicht der Dinge nach Lage der Quellen kein konzeptionelles, in Mesoamerika gewachsenes, das heißt <autochthones> Gegenstück hat, bestimmt sie dennoch umfassend und nachhaltig das in Umlauf befindliche, weltweit verbreitete Bild von der in diesem Raum entstandenen Kultur und ihrer Religion.

Ohne Nutzung des rein rechnerisch gewonnenen Konzeptes der sogenannten <Kalenderrunde> (calendar round), also des Zeitabschnittes von 52 Jahren, der sich ergibt, wenn die Dauer des Prognoserituals von 260 Tagen mit der Gesamtdauer der achtzehn auf

jeweils 20 Tage ausgelegten Götterfeste unter Einschluß der fünf <festlosen> Tage, zusammen 365 Tage, synchron verkoppelt wird (THOMPSON 1960: 123), ist weder für den Mayaraum noch auch für Zentralmexiko und andere Gebiete Mesoamerikas <Geschichte als ein einheitlicher, von einem gesellschaftlich-politischen Zentrum ausgehender Prozess> (IGGERS 2007: 88) nach den üblichen und noch stets unangefochtenen okzidentalischen Vorstellungen zu schreiben.

Der Umstand, dass damit beide Tageszählungen - die eine, die der Tage nach ihrer inhärenten, götter- und handlungsprofilbezogenen Prognose, und die andere, die der Tage nach ihrem kultisch bedeutsamen Stellenwert innerhalb eines der 20-tägigen Götterfeste - ihres ursprünglichen Sinnes vollständig beraubt werden, hat bisher noch für keinen Mesoamerikanisten, der sich zum Historiker berufen fühlt oder berufen fühlte, ein Problem dargestellt (Beispiel: MARTIN and GRUBE 2000).

Was in Mesoamerika oder in einer seiner Teilregionen vor Ankunft des <weißen Mannes> im autochthonen Kalkül, das heißt als Emanation polytheistisch geprägter Mentalität abgelaufen ist, hat bisher noch keinen Mesoamerikanisten interessiert. Und dabei wird es - wenn ich die Darstellung, die PREM in der neuesten Auflage seines gleichnamigen Buches von der <Geschichte Altamerikas> gibt, in ihrer Grundtendenz richtig verstanden habe - wohl auch noch für einige Zeit bleiben (CARRASCO 1996/1999; MARTIN and GRUBE 2000; PREM 2008).

Zeittiefe und räumliche Verbreitung des Rituals

Gestützt auf seine umfassende Kenntnis vom Inhalt und vom <rituell-syntaktischen> Konzept der zentralmexikanischen Prognosehandbücher, die er in ausführlichen, sorgfältig editierten Kommentaren der heutigen Forschung hinterlassen hat (NICHOLSON 1975: 495), schreibt Eduard SELER zum Alter und zur Verbreitung der <Tageszeichen der aztekischen und der Maya-Handschriften und ihren Gottheiten>:

Der Ursprung dieser Zeichen ist unbekannt, ihre Erfindung aber jedenfalls uralte, da sich die Namen derselben genau in der gleichen Weise, nur dialektisch variiert, bei den, weit entfernt von der Hauptmasse der Nation an dem grossen Süßwassersee von Nicaragua wohnenden, aztekisch redenden Nicaragua im Gebrauch fanden, die ohne Zweifel schon lange Zeit von ihren Brüdern getrennt lebten. Der Gebrauch dieser Zeichen war aber auch keine Besonderheit der Nawa-Stämme, sondern in gleicher Weise auch den Maya-Stämmen von Guatemala, Chiapas und Yucatan, den Mixteca und Zapoteca, den Tarasca von Michoacan, also den hauptsächlichsten Kulturnationen³⁾ von Mittel-Amerika, bekannt (ESGA I: 417-418).

Am Schluß seiner immerhin 86 Seiten starken, detaillierten Abhandlung, die mit der Analyse der Bedeutung des Maya-Tageszeichens AHAU beschließt, fasst SELER das Ergebnis seiner Arbeit wie folgt zusammen:

Die in dem Vorstehenden vorgenommene Prüfung des Vorkommens und der Bedeutung der Maya-Tageszeichen und die daran sich schliessenden Ausführungen werden - das verhehle ich mir nicht - Irrthümer genug enthalten. // Möge ich nachsichtige Leser finden. Ein Hauptresultat wird mir, davon bin ich überzeugt, nicht streitig gemacht werden können, dass - so verschieden auch die Ausgestaltung im Einzelnen war - es ein Grundzug *) war, der die Wissenschaft der Mexikaner und der Maya-Völker beherrschte, dass es ein p a t r i m o n i u m c o m m u n e war, an dem die einen, wie die anderen zehrten (ESGA I: 503). *)Unterstreichungen von mir

Die Synopsis der eingangs vom 260-tägigen Prognoseritual vorgestellten Charakteristik als der eines Mittels der Verständigung und Absprache mit den stets aktiven, präsenten, dynamisch handelnden, realitätsimmanenten Göttern und Göttinnen und der von SELER bereits 1888 vorlegten Erkenntnisse zu dessen weiträumiger geographischer Verbreitung führt zu dem Schluß, dass das <gemeinsame Kulturerbe> - SELERS <patrimonium commune> - das in diesem, von KIRCHHOFF später mit <Mesoamerika> bezeichneten Raum tradiert wurde und seinen Ausdruck in allen Aspekten und Bereichen menschlichen Lebens gefunden hat, im Kern aus einer nicht abreißenden Folge von Kulthandlungen bestand, also religiöser Natur war.

Von dieser oder doch einer ganz ähnlich zu formulierenden Sicht der Dinge ist ganz offensichtlich auch Alfonso CASO bei der Ausrichtung des erwähnten Symposiums für den 38^o Internationalen Amerikanistenkongress, Stuttgart/München 1968, und der Abfassung seines eigenen, im Rahmen dieses Symposiums gehaltenen und drei Jahre später veröffentlichten Vortrages ausgegangen. Dass er dabei auch die bereits von SELER gewonnenen Erkenntnisse nutzte, lässt sich aus einer Bemerkung in seiner Arbeit zu den <Calendrical Systems of Central Mexico> mit einiger Sicherheit schließen (CASO 1971a: 335-336). In dem Stuttgarter Vortrag führt CASO zur insgesamten Verbreitung des 260-tägigen Prognoserituals als Ergebnis seiner eigenen Untersuchungen aus:

Tenemos noticias de la existencia del tonalpohualli entre los Olmecas, en Monte Albán I y II, en las poblaciones de cultura pre-maya de los Altos de Chiapas y Guatemala, entre los Mayas desde la Época Clásica y entre las demás naciones de la familia mayance; entre los Mazatecos, los Cuicatecos y Chinantecos, entre los Chocho-Popolocas, los Tlapanecos, los Mixes, los Huastecos, los Totonacos, los Otomés, los Tarascos, los Matlalzincas y entre los Nahuas de Meztitlán, de Tehuacán, Teotitlán, de Tecamachalco, Cholula, Huejotzingo y Tlaxacla, los TEOTIHUACANos, los Toltecas, los Nahuas de México, Toluca y Morelos, los Pípiles y Nicaraos. Es posible que existiera en Sinaloa y quizá entre los Coras y Huicholes, pero no tenemos pruebas de ello (CASO 1971: 193).

Als Antwort auf die Frage ¿Religión o Religiones Mesoamericanas? kommt CASO nach vorausgegangener Analyse des Quellenmaterials zum 260-tägigen Prognoseritual zu sechs zusammenfassenden Feststellungen, von denen fünf für die hier angestellte Untersuchung von Bedeutung sind (CASO 1971b: 199-200). CASO schreibt:

I. - En primer lugar Mesoamérica, desde el punto de vista de la religión, como desde otros puntos de vista, es una provincia cultural, bien definida, o sea que creemos que existió una sola religión mesoamericana y no varias religiones.

II. - Podemos hablar de una religión común, a partir del horizonte clásico, en México Central, en Veracruz, en Oaxaca y en la zona Maya y naturalmente, más tarde, en el horizonte histórico o postclásico.

III. - La unidad religiosa no llega a ser identidad, pues existen variantes y hay dioses que aparecen en una región y tienen una gran importancia y no la tienen, en cambio en otra. Una cosa notable es por ejemplo la gran importancia que tiene Tezcatlipoca en la región poblano-tlaxcalteca (códices del Grupo del Borgia, pinturas de Tizatlán, cerámica Cholula-Tlaxcala) y la escasa importancia con que aparece este dios en los manuscritos mixtecos; o bien la gran importancia que tiene el Murciélago en la zona Maya, incomparablemente mayor que la que tiene en la zona del Centro de México.

IV. - Estas diferencias no son tales que nos sugieran la existencia de dos religiones diferentes y según creo, ni siquiera de dos sectas diferentes de una misma a religión. Las variaciones locales en este caso, así como las que hemos indicado en el *tonalpohualli*, no nos autorizarían para hablar de dos religiones.

V. - Aunque nos faltan muchos documentos para saber cuál era la religión de los Olmecas y de los otros pueblos del horizonte preclásico, sí podemos afirmar que aparecen por lo menos dos dioses; el Dios de la Lluvia, representado por el hombre-tigre-serpiente y el Dios viejo del Fuego, es muy probable que también existiera una diosa de la fecundidad.

VI. - La existencia del *tonalpohualli* desde el horizonte preclásico, nos sugiere que ciertos conceptos religiosos íntimamente relacionados con el uso de este calendario, pueden haber sido ya conocidos, y la uniformidad del calendario es un argumento para suponer también una uniformidad religiosa.

Der zuletzt angesprochene Aspekt der extrem langlebigen Homogenität des 260-tägigen Prognoserituals ist aus religionswissenschaftlicher Sicht auf dessen unmittelbare, persönlich definierte Anbindung an die TONALTEUHCTIN, also diejenigen Götter zurückzuführen, die im Realitätsausschnitt <Tag> jeweils Gestalt annahmen und diesem sodann mit der Einbringung ihres spezifischen, persönlich geprägten Handlungsprofils ihren Stempel aufdrückten, ihn sozusagen <beherrschten>.

Der entscheidende Faktor in diesen Handlungsprofilen war - wie ich das in den Methodischen Vorbemerkungen bereits erläutert habe - die polytheistisch-konstitutive <Unsterblichkeit> der Göttinnen und Götter, also auch der TONALTEUHCTIN (BRELIICH 1960: 132). Diese zog ihrerseits, über den ebenfalls bereits besprochenen <Vaterunser-Mechanismus>, den <Ewigkeitscharakter> des Rituals nach sich.

Weiterer massgeblicher Faktor war die <realitätsimmanente Form ihrer Existenz> (BRELIICH 1960: 127). Solange die Realität keine zusätzlichen Möglichkeiten der <Gestaltannahme> anbot, diese auf der anderen Seite aber auch nicht reduzierte, blieben auch die in den Göttern und Göttinnen aktiven Inhalte ihrer <Handlungsprofile> und die auf deren Grundlage angestellten <Tagesprognosen> über alle Grenzen von Raum und

Zeit hinweg weitgehend dieselben, wenngleich sich ihre Namen, ihr Geschlecht und ihr Aussehen, sowie die aktuelle <Abmischung> der Segmente ihrer Handlungsprofile als <Persönlichkeitsmerkmale> darstellen, die in bestimmten Grenzen veränderlich waren. In der römischen <religio> liegt der Fall ganz ähnlich. Hierin sieht GLADIGOW eines der kennzeichnenden Merkmale des Polytheismus (GLADIGOW 2005: 39). Näheres zum Polytheismus, sowie zu den Göttern und ihren Handlungsprofilen wird im Analysekomplex des Abschnittes D noch im Einzelnen ausgeführt werden.

Bei weitgehend gleichbleibenden Manifestationen der göttlichen Handlungsprofile, innerhalb derer sich der Wahrnehmung - über der entsprechenden Zeit integriert - stets dieselbe Realität präsentierte, bestand kein Anlass, die bewährten Riten und Rituale, die einzig und allein zum Zwecke effizienter Kommunikation mit dieser Realität entwickelt worden waren, zu verändern oder gar aufzugeben (COLLOQUIOS 755-761, 1005-1035). Allenfalls bot sich - beispielsweise als kultisches Ergebnis großräumiger Migrationen - eine gewisse Schwerpunktverlagerung an, die neuen lokalen und/oder regionalen Lebensbedingungen Rechnung zu tragen hatte.

Solche Verlagerungen waren jedoch im Gefüge des ohnehin auf <Arbeits- teiligkeit> angelegten Pantheons kultisch verhältnismäßig leicht aufzufangen und neu zu operationalisieren. Als Beispiel für unterschiedliche kultische Schwerpunktsetzung mag das schon einmal bemühte funktionale Zusammenspiel der Passatgötter QUETZALCOATL und TLALOC dienen, dessen Ritualisierung mal mehr den einen (in TOLLAN CHOLOLOLAN), mal mehr den anderen (in MEXICO TENOCHTITLAN) als Kultempfänger in den Vordergrund rückte, oder aber sie - bei inniger darstellerischer Verschmelzung, wie das im sogenannten PUUC Nordwestyukatans zu sehen ist - zu gleichzeitigen und gleichrangigen, sozusagen <symbiotisch> verschmolzenen Empfängern kultischer Verehrung machte (Tafel 14)

Es ist die Funktionalität der Götter in Verbindung mit der kulturimmanenten Erfahrung, dass man als Mensch einerseits auf sie angewiesen ist, zum anderen aber auch im Interesse des eigenen Wohlergehens und zur Abwendung von Übel mit Hilfe von Riten und Ritualen Einfluss auf sie nehmen muss, die die innige Religiosität der Völker und Stämme Mesoamerikas plausibel erklärt (CORTÉS 1963: 25, COLLOQUIOS 755-775 und 946-988; SPIRO 1966: 113).

Religionswissenschaftlich gesehen, resultiert der Aussagewert und damit das Überzeugende am Ergebnis der Überlegungen CASO'S zur <unidad religiosa mesoamericana> aus dem Umstand, dass er ausschließlich mit morphologisch definierten, empirisch gesicherten Erkenntnissen argumentierte. CASO macht das in Form eines mesoamerika- weit angelegten, allgemein gehaltenen Vorkommensnachweises von Göttern, Göttinnen und anderen <geistig-religiösen> Gemeinsamkeiten (TABLA 1) und sodann als Auflistung der Tagesgötter des 260-tägigen Prognoserituals im besonderen (TABLA 2). Hierbei stützt er sich vornehmlich auf fünf vorspanische Bilderhandschriften aus Zentralmexiko ab. Für den Maya- raum bedient er sich einer von THOMPSON verfassten Aufstellung von

Bedeutungen, Vorhersagen und Göttern, deren Handlungsprofile hier den 20 Tagen von IMIX bis AHAW ihre einstigen spezifischen Wirkungsfelder bescherten (THOMPSON 1960: 89).

Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, dass sich CASO bei der Entwicklung und Formulierung der Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana> darüber hinaus des gesamten Wissens zur Kultur und Religion Altmexikos und Mesoamerikas bedient hat, über das er gegen Ende seiner langjährigen Forschertätigkeit († 30. Nov. 1970) verfügte. Dazu gehören vor allem die umfassenden Erkenntnisse, die er bei der Abfassung seiner Kommentare zu den sogenannten <mixtekischen Codices> gewonnen hatte. Diese berichten schwerpunktmäßig die Lebensgeschichten von Clanführern, die im Raum des heutigen Oaxaca und südlichen Puebla aktiv waren (CASO 1960, 1966, 1979).

Der besondere Schwerpunkt seiner forscherschen Arbeit lag jedoch auf den <geistig-religiösen> Ausdrucksformen, hier insbesondere auf denen, die in der Mesoamerikanistik bis heute traditionell mit dem okzidental geprägten Sammelbegriff <Kalender> oder auch <Kalendersystem> bezeichnet werden. Dieser Kategorie hat CASO zunächst auch das 260-tägige Prognoseritual zugeordnet (CASO 1971a: 333-339). Jedoch geht aus der Formulierung <las implicaciones religiosas en el *tonalpohualli*>, die er beim Einstieg in dessen detaillierte Analyse auf dem 38° ICA in Stuttgart benutzt, eindeutig hervor, dass er dessen religiösen Inhalt als dominierend erkannt hatte. Diesen religiösen Charakter der rituellen Tageszählung von 260 Tagen stellte er im Rahmen seines in Stuttgart ausgerichteten Symposiums thematisch konsequent in den Vordergrund. In diesem Sinne modifizierte CASO dann auch den Begriff <Kalender> in einem eindeutig religiösen Sinne, indem er nämlich dessen Anwendung - ganz im Sinne SAHAGÚN'S - auf <rituelle> und <magische> Akte beschränkt sehen wollte. CASO schreibt dazu:

Pero el *tonalpohualli*, es un calendario ritual y mágico que implica, en consecuencia, concepciones religiosas unidas a los días, los números y las trecenas (CASO 1971b: 200).

Diese Erkenntnisse CASO'S zum TONALPOHUALLI sind mehr oder weniger dieselben, die auch mit religionswissenschaftlichen Methoden gewonnen werden können, nur dass seinen Feststellungen die Trennschärfe und die semantische Präzision der religionswissenschaftlich definierten Begriffe fehlt. Hinzu kommt, dass er den Umstand, dass die von ihm so bezeichneten <concepciones religiosas> in polytheistisch geprägter Mentalität entwickelt worden waren und sich daher in Gestalt <aktiv handelnder, als Personen auftretender Götter und Göttinnen> manifestierten, unberücksichtigt lässt.

Es sind aber genau die hiermit angesprochenen morphologischen und methodischen Grundlagen der Religionswissenschaft, ohne die die Operationalisierung eines Forschungskonzeptes, wie CASO es am Schluss seiner Abhandlung in Worte gefasst hat,

ein aussichtsloses Unterfangen bleiben muss. CASO hat diese Perspektive wie folgt formuliert:

El estudio del ritual y de los otros elementos de la religión, creemos que nos llevará en el afirmaciones más concretas sobre la unidad religiosa de Mesoamérica (CASO 1971b: 200).

Mit dem Begriff <ritual> spricht CASO hier zweifelsohne den zusammenhängenden Komplex der Kulthandlungen an, die das mit XIHUITL bezeichnete <kultische Jahr> von 365 Tagen ausmachten. Dieses war als nahtlose Abfolge von 18 Götterfesten zu je 20 Tagen ausgelegt. Hinzu kam ein Überhang von 5 Tagen, die sogenannten NEMONTEMI, die bei der Gestaltung der 18 Jahresfeste kultisch <brach lagen> (FlorCod II: 35; Sim 325).

Neben der engen mantischen Kooperation, die die Tagesgötter mit den Zahlen-göttern in der Matrix des 260-tägigen Prognoserituals eingegangen waren, bestand - wie oben bereits kurz angesprochen - eine weitere feste Kopplung zwischen den Göttern, die eindeutig in prognostischer Funktion aktiv waren, und denjenigen Göttern und Göttinnen, die als Kultempfänger feste Positionen in den achtzehn Jahresfesten und ihrem fünftägigen kultisch sterilen Überhang besetzten (CASO 1971a: 346, Table 4). Die Verbindung zwischen beiden Gruppen ist in der Tat eine sehr enge. Die entsprechenden Kombinationen bilden im Diskurs der hieroglyphischen Texte des Mayaraumes in stereotyper Form regelmäßig die erste, syntaktisch zusammenhängende Aussage.¹⁹⁾ Diese unterwirft die Handlungen und Ereignisse, die Gegenstand des nachfolgenden Diskurses sind, <a priori> zweierlei, sowohl kommunikativ wie energetisch wirksamen Einflüssen, nämlich:

1. den Handlungsprofilen derjenigen Göttinnen und Götter, die mit ihrer Einwirkung auf die menschliche Sphäre an dem betreffenden Tag aktiv waren, und
2. den Handlungsprofilen derjenigen Götter und Göttinnen, denen an diesem Tage besondere kultische Aufmerksamkeit zuteil wurde.

Rein rechnerisch wiederholte sich - anhand eines okzidentalen Denkmodells verdeutlicht - eine solche Konstellation, bedingt durch die in 260 und 365 enthaltenen Primfaktoren, nur alle 52 Jahre.

b. XIHUITL - Das <Kultjahr> der 18 Götterfeste

Paul KIRCHHOFF hat die 18 Jahresfeste der MEXICA - ganz auf der Linie der oben aufgezeigten epistemischen <Marsrichtung> CASO'S - unter dem besonderen Aspekt der sogenannten <Doppelfeste> durch verschiedene Subregionen Mesoamerikas verfolgt (KIRCHHOFF 1971). Während CASO das Ritual des TONALPOHUALIZTLI als das eigent-

liche Merkmal der <uniformidad religiosa> Mesoamerikas ansah, setzte KIRCHHOFF zum Beweis <religiöser Einheitlichkeit> in diesem Raum auf das Arrangement der 18 Jahresfeste. Dazu schreibt er einleitend:

El material más nutrido que nos puede servir de base para la discusión de si en Mesoamérica había una religión con muchas variantes o varias religiones semejantes, se encuentra en las 18 fiestas anuales (KIRCHHOFF 1971: 207).

Durch Auswertung der ihm seinerzeit zugänglichen vergleichenden Studien und Quellendokumente zur Tradition der nach natürlichen, geophysikalischen Vorgaben und kultischen Erfordernissen auf das Kultjahr verteilten 18 Götterfeste, wie sie in den verschiedenen Subregionen Mesoamerikas begangen wurden, kommt KIRCHHOFF zunächst zu der Feststellung, dass sich das Grundmuster dieser Verteilung aus sechs einfachen und sechs doppelten Festen zusammensetzte. Dieses Arrangement ist - wie KIRCHHOFF das auf 12 Seiten Text darlegt und in einer zusammenfassenden Tabelle verdeutlicht - für die Nahuastämme Zentralmexikos, die Tarasken, die Otomí, Matlatzinca, Mixe, Quiche, Cakchiquel und die Maya Yukatans belegt (KIRCHHOFF 1971: 207-221). Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt KIRCHHOFF fest:

El estudio, todavía muy provisional y defectuoso, que aquí presento, y en el cual, por razones de tiempo y espacio, analizo sólo lo que es semejante, pero no lo que es diferente en los varios grupos étnicos en Mesoamérica, me parece conducir a la conclusión de que se trata de una sola religión, no sólo en el sentido fenomenológico sino también en el histórico, o sea de una religión de un solo origen*, siendo las diferencias el resultado de un largo proceso de diversificación, el que a su vez fue acompañado por procesos secundarios y tardíos de difusión, por ejemplo desde los pueblos naua a algunos maya - quiché y cakchiquel. // La tabla que sigue // demuestra que esta división en seis fiestas sencillas y seis dobles, o sea un total de doce fiestas, constituye un sistema común a toda Mesoamérica* (KIRCHHOFF 1971: 207, Tabla 220-221). *Unterstreichungen von mir

KIRCHHOFF kommt so auf anderem Wege ganz zu derselben Erkenntnis wie CASO. Auch das Arrangement der achtzehn Götterfeste zur zeitlich-rituellen Organisation des Kultjahres weist so hohe, über weite Teile Mesoamerikas verteilte Gemeinsamkeiten auf, dass der Rückschluss auf die Existenz einer <einheitlichen Religion> in diesem Raum unausweichlich ist.

Die Studie KIRCHHOFFS überzeugt sowohl vom Untersuchungsansatz wie vom Resultat her, weil sie sich - ebenso wie die Untersuchung CASO'S - weitgehend auf Quellenmaterial abstützt. Allerdings zielt KIRCHHOFFS empirische Beweisführung auf das eng begrenzte Resultat ab, die Existenz eines mesoamerikaweiten Systems von achtzehn am tropischen Jahr orientierten Götterfesten, sechs einfachen und sechs doppelten, als Ausdruck einer gemeinsamen <geistig-religiösen> Tradition nachzuweisen.

Bei diesen Festen handelte es sich, wie SAHAGÚN das u. a. im zweiten Buch seiner HISTORIA GENERAL beschreibt, um großangelegte, aufwändige Rituale, die ihrerseits aus einer Vielzahl verschiedenster Riten zusammengesetzt waren. Wenn es überhaupt möglich ist, die religiösen Vorstellungen der Völker und Stämme Mesoamerikas zu rekonstruieren, dann führt der Weg dorthin - wie das oben an einigen Beispielen deutlich gemacht wurde - nur über die detaillierte Analyse dieser Riten als der kleinsten, einfachsten und daher auch am leichtesten identifizier- und analysierbaren Einheiten religiös bedeutsamen Handelns in einem ansonsten höchst komplexen und streckenweise ausgesprochen fremdartig anmutenden kultischen Gesamtgeschehen.

Für ein solches Vorhaben ist der Untersuchungsansatz, den KIRCHHOFF vorschlägt, bei aller Schlüssigkeit, die seine Arbeit in methodischer Hinsicht aufweist und auch bei aller Gültigkeit, die das Resultat seiner Untersuchung für die Erarbeitung einer empirisch fundierten Gesamtvorstellung von der Religion und Kultur Mesoamerikas hat, im Augenblick jedoch noch nicht reif.

Zum einen präsentieren die achtzehn Götterfeste insgesamt für eine mit textwissenschaftlichen Methoden durchgeführte, detaillierte Untersuchung einfach eine zu große Menge höchst unterschiedlichen, gleichzeitig zu untersuchenden und parallel zu bearbeitenden Stoffes, dessen inhärente Morphologie sowohl, was die Vielzahl der Götter und Göttinnen und ihre Handlungsprofile, dann aber auch, was die zahlreichen und auch sehr unterschiedlichen Kultakte und deren weitere rituellen Verknüpfungen betrifft, noch nicht einmal annähernd erfasst ist.

Eine genaue und systematische Analyse dieser Rituale unter Einschluss aller von KIRCHHOFF aufgeführten mesoamerikanischen Subregionen - und möglicherweise einiger weiterer - ist auch angesichts der von NICHOLSON und ZIMMERMANN festgestellten Lücken, die das Quellenmaterial zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen altmexikanischer und, darüber hinaus, mesoamerikanischer Kultur aufweist, keine einfach zu lösende Aufgabe.

Außerdem müsste vor Inangriffnahme eines solchen Projektes zunächst und vor allem die ursächliche Anbindung der achtzehn Götterfeste an das meteorologische Geschehen aufgezeigt werden, das durch den Sonnenumlauf der Erde mit ihrer zur Ebene der Ekliptik geneigten Rotationsachse jedes Jahr aufs Neue von denselben physikalischen Gesetzen ausgelöst wird und damit stets auch zur Wahrnehmung derselben astronomischen und atmosphärischen Phänomene führt. Mit diesen waren - wenngleich nur mit bloßem Auge beobachtet und geozentrisch interpretiert - die Kultfunktionäre Mesoamerikas nachweislich im Detail vertraut (CASO 1971a: 346).

Hierzu ist es erforderlich, unter Abstützung auf die Quellenaussagen, die zum Vorgang der periodischen <Streckung> des <Kalenderjahres> auf die Dauer des um knapp sechs Stunden längeren tropischen Jahres insgesamt verfügbar sind. Es gilt, das mit diesem Ziel inszenierte Ritual zuverlässig zu rekonstruieren und darüber hinaus eine

plausible Erklärung dafür zu finden, dass einige Autoren der Kontakt- und frühen Kolonialzeit definitiv von der Existenz eines solchen <Streck-Rituals> berichten, während es andere ebenso nachdrücklich in Abrede stellen (TENA 2008: 53-60).

Dass es sich dabei nicht um eine <Schaltung> im julianischen Sinne gehandelt haben kann (PREM 1988: 139), ist allerdings offensichtlich; denn irgendwelche Kontakte zwischen der römischen Kultur und Mesoamerika, die dann irgendwann im Zeitraum nach dem 1. Januar 45 v. Chr. <in Betrieb> gewesen sein müssten und für ein so ausgefallenes, für den römischen Bedarf, jedoch nach ägyptischer Rezeptur gefertigtes Denkprodukt wie den julianischen Kalender als Transportschiene gedient haben könnten, konnten trotz mancherlei Bemühungen bisher weder quellenmäßig (empirisch) noch archäologisch (experimentell) nachgewiesen werden (WAUCHOPE 1962; SCHAAF and WAGNER 2001).

Zusammenfassend sei festgestellt, dass sich nur unter Berücksichtigung der synchronen Anbindung der achtzehn Götterfeste des XIHUITL an die beobachtbaren und in bestimmten Grenzen auch absehbaren, vom <ekliptikalen Geschehen> in Gang gesetzten meteorologischen Ereignisse die rituelle Zielsetzung dieser Feste und damit ihr eigentlicher Sinn und Zweck plausibel und mit einiger Zuverlässigkeit rekonstruieren lassen. Immerhin handelt es sich um die wichtigsten Anlässe (NICHOLSON 1971b: 434), zu denen mesoamerikanische Religiosität in <polytheistischer Mentalität> (BRELIICH 1960: 132) und als <kollektives Handeln> (RÜPKE 2001: 19) sichtbar und erlebbar zum Ausdruck gebracht wurde.

Die Kenntnis von den <Handlungsprofilen> der Götter und Göttinnen, die bei diesen Festen jeweils als primäre <Kultempfänger> auftraten, ist dabei eine ganz wesentliche Hilfe. Nur auf der Ebene der rituellen <Bausteine> (Morpheme), aus denen die Rituale des <Kultjahres> im Einzelnen zusammengesetzt waren, lässt sich die <unidad religiosa> auch in anderen Teilen Mesoamerikas identifizieren und damit auch verifizieren. Auf dieser Ebene finden sich dann aber - sozusagen auf Anhieb - weitere Beispiele für mesoamerikaweit verbreitete Kulthandlungen (KREMER 2007: 8-14) und damit implizite auch entsprechende Hinweise auf die ihnen zugrunde liegende <polytheistisch geprägte Mentalität> und die bei ihrer Gestaltung wirksamen Prinzipien von <syntaktischer Verknüpfung> und kanonisch reglementierender <Orthopraxie>. Allerdings würden die letztgenannten Rückschlüsse einen Denkfehler enthalten, wenn nicht nachweisbar wäre, dass CASO, KIRCHHOFF und NICHOLSON bei ihren gemeinsamen <Denkbemühungen> zur <unidad religiosa mesoamericana> gleichzeitig nicht auch die Religionsform des Polytheismus als deren ordnendes Prinzip erkannt und sie als kognitiven Rahmen in ihre Überlegungen mit einbezogen hätten.

Nun wird zwar in den vier Beiträgen, die zum dem erwähnten Symposium in Band III der Verhandlungen des 38^o Amerikanistenkongresses 1971 veröffentlicht wurden, Polytheismus an keiner Stelle <expressis verbis> erwähnt. Dass sich jedoch alle Vortragenden und späteren Autoren, CASO, KIRCHHOFF, NICHOLSON und auch JIMÉNEZ MORENO, diese oder doch eine ganz ähnliche Vorstellung spätestens im Verlaufe ihres

Symposiums zu eigen gemacht hatten, geht aus dem Wortlaut der Resolution VII hervor, die CASO dem Kongress zur Beschlussfassung vorlegte und die durch Akklamation angenommen wurde. Der Text dieser Resolution lautet in der deutschen Version:

Wir Teilnehmer an den Diskussionen des Symposiums "Religiones Mesoamericanas: Religión prehispanica" empfinden die Notwendigkeit, unsere Probleme mit den Kennern anderer polytheistischer Systeme* zu diskutieren. Wir bitten deshalb die Plenarsitzung, sie möge beschließen, dass der Präsident unseres Kongresses sich an den Präsidenten der Internationalen Kongresse für Religionsgeschichte mit dem Vorschlag wenden möge, „Polytheismus“ zum Zentralthema des nächsten Kongresses zu machen und die hieran interessierten Amerikanisten zu diesem Kongreß einzuladen (Verhandlungen 38° Amerikanistenkongress 1971, Band I: 47)

* Unterstreichung von mir

Die Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana> war also - so muss man aus dem Wortlaut dieser Resolution schließen - bereits bei ihrer Entstehung definitiv für die praktische Anwendung unter dem empirisch abgestützten <Dach> der Religionsform des Polytheismus vorgesehen. Sie erhält damit die Qualität eines epistemisch operationalisierbaren Forschungsobjektes, dessen essentielle und funktionale Elemente mit den Begriffen und Methoden der Religionswissenschaft sachgerecht untersucht, plausibel erklärt und sachgerecht zum Ausdruck gebracht werden können.

c. Zur Kritik an der <unidad religiosa mesoamericana>

Ein Jahr nach Veröffentlichung der Verhandlungen des 38° Internationalen Amerikanistenkongresses im Jahre 1971 (4 Bde. München: Klaus Renner Verlag) hat die SOCIEDAD MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA in Cholula, Puebla, México, vom 11. -17. Juni 1972 mit dem Thema <Religión en Mesoamerica> ihre <XII Mesa Redonda> veranstaltet. Die Konferenz mit diesem Thema ging noch auf eine Anregung CASO'S zurück, dem auch der noch in demselben Jahr veröffentlichte Sammelband der Konferenzbeiträge posthum gewidmet wurde (LITVAK KING y CASTILLO TEJERO 1972: D).

KUBLER

Den ersten von den insgesamt 91 Beiträgen lieferte George A. KUBLER mit Ausführungen zu dem Thema <La Evidencia Intrínseca y la Analogía Etnológica en el estudio de las Religiones Mesoamericanas> (KUBLER 1972). Bereits mit der Formulierung dieser Überschrift, in der die Existenz mehrerer <Religionen> in Mesoamerika als Faktum dargestellt wird, stellt sich KUBLER in unmissverständlichem Gegensatz zur Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana>. Diese Position begründet er im Diskurs seines Beitrages mit einer Fülle verschiedenster Argumente, denen eines gemeinsam ist: sie bewegen sich - wie das bereits im ersten Satz seiner Ausführungen zum Ausdruck kommt

- inhaltlich mit Schwerpunkt im Bereich von Forschungsgeschichte und methodisch in den Grenzen von Kunstgeschichte. Ein wie immer gearteter empirischer Untersuchungsansatz, der sich auf das umfangreiche Quellenmaterial abstützte, das der Forschung zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas zur Verfügung steht, ist - das sei der nachfolgenden Analyse unmissverständlich vorausgeschickt - in dem Aufsatz KUBLER'S nicht feststellbar.

Stattdessen sind es die Theorien, Methoden und Standpunkte einer nicht näher bezeichneten <Wissenschaft> (estudios), die KUBLER zur Debatte stellt, und in deren Rahmen er historisches, archäologisches, ethnologisches, kunsthistorisches, kulturgeschichtliches und religiöses Gedankengut unterschiedslos, übergangslos und ohne vorgegebenes Ordnungsprinzip aber dennoch offenbar problemlos miteinander verkoppelt. Obwohl signifikante Elemente in KUBLER'S Argumentation der Forschung zu den <Religionen des Vorderen Orients> (Seiten 11-14) und der kunstgeschichtlichen Sicht auf das europäische Mittelalter und die Renaissance (Seiten 18-20) entlehnt sind, handelt es sich bei dieser <Wissenschaft> (estudios) - wie das aus Referenzen an späterer Stelle zu schließen ist - allem Anschein nach dennoch um <Mesoamerikanistik> (KUBLER 1972: 12, 14) Es ist dieses freilich eine <Mesoamerikanistik> ganz nach dem besonderen, höchst individuell geprägten Verständnis KUBLER'S.

Wichtig erscheint mir daher, zunächst die Art der Beweisführung einer näheren Untersuchung zu unterziehen, derer sich KUBLER als <Mesoamerikanist> in seiner Argumentation für die <Pluralität> mesoamerikanischer Religionen und gegen deren <Einheitlichkeit> bedient und die er mit <evidencia intrínseca> bezeichnet, worunter - in freier Übertragung - die <tatsächlichen Erkenntnisse> zu verstehen sind, die nach KUBLER nur <aus dem Kulturgut selbst> gewonnen werden können.

Diese Art der Beweisführung betrachtet KUBLER als die einzig schlüssige. Er präsentiert auch ein Beispiel für deren praktische Anwendung. Dieses entwickelt er an den <descubrimientos>, den Entdeckungen also, die er nach eigener Darstellung zunächst im Zuge seiner <estudios iconográficos del arte de Teotihuacán> gemacht hat und die bei ihm, was die Domäne der <seres sobrenaturales>, der übermenschlichen Wesen, bzw. der <dioses>, der Götter und Göttinnen, betrifft, zu den folgenden Erkenntnissen geführt haben:

- la frecuente reaparición de ciertos temas en pares, como si la presencia de dos elementos fuera siempre necesaria para la representación de una idea,
- la figura del jaguar con el coyote, que sugiere la unión de la tierra baja tropical con la montaña árida componentes en las prácticas del culto de Teotihuacán,
- motivos de mariposa y asociada con la muerte,
- la lechuza, relacionada con la guerra (KUBLER 1972: 4-5).

Nach TEOTIHUACAN hat sich KUBLER mit seinen ikonographischen Studien Kunstgegenständen aus TULA zugewandt. Diese Studien haben ihm die folgenden zusätzlichen Einsichten beschert:

- Luego del abandono de Teotihuacán, cuando la nueva gente de Tula empezó a emplear la forma jaguar-pájaro-serpiente,
- ya tenía ésta dos mil años de antigüedad
- y había trasmutado su significado de un cruce mitológico entre hombre y jaguar al de un espíritu trascendental
- con los poderes de varios animales.
- La nueva gente transformó al jaguar y al águila en un símbolo de guerra.
- La vieja representación del jaguar-pájaro-serpiente adquirió un nuevo significado tolteca como símbolo del mundo subterráneo (KUBLER 1972: 5).

Seine ikonographischen Studien hat KUBLER sodann in CHICH'EN ITZA' fortgesetzt. Auf der Grundlage seiner hier gewonnenen Erkenntnisse kommt er zu den folgenden Feststellungen:

- jaguares y águilas devorando corazones se convirtieron en emblemas de las nuevas sociedades guerreras de Chichen Itzá y Tula,
- él jaguar adquirió nuevos significados de dos maneras: como figura subterránea, en las representaciones jaguar-pájaro-serpiente, y como emblema guerrero, en las representaciones del animal asentado o caminando (KUBLER 1972: 5).

In der abschließenden vergleichenden Betrachtung dieser <Entdeckungen> in der Kunst von TEOTIHUACAN, TULA und CHICH'EN ITZA' kommt KUBLER zu dem Schluss:

Ninguno de estos significados resulta evidente en las representaciones del jaguar usadas en Teotihuacán ni tampoco en las usadas por las gentes del período preclásico olmeca ú oaxaca. Lo único seguro según la evidencia de las representaciones del jaguar parece ser que este animal tuvo diferentes significados antes y después del fin de Teotihuacán (KUBLER 1972: 5-6).

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass KUBLER, wie eingangs herausgestellt, seine Beobachtungen an den <Kunstwerken> der drei genannten Orte in einem religiösen Kontext, nämlich dem von <seres sobrenaturales> bzw. <dioses>, verstanden wissen will, ist denn auch das Resümee, das er zum Abschluss zieht, als <evidencia intrínseca> oder als <kulturinhärent gewonnener Beweis> dafür zu verstehen, dass es ganz unterschiedliche, nämlich <pluralistische> religiöse Systeme waren, die einander im Hochtal Mexikos - und

darüber hinaus in Mesoamerika - im Laufe der Zeit abgelöst haben. Damit - so ist aus dem Gesamtansatz seines Diskurses zu schließen - sieht KUBLER den Gegenbeweis für <unidad religiosa mesoamericana> offenbar als erbracht an. In den Worten KUBLER'S:

Este ejemplo del método de investigación* combinado o sin molde en opuesto al de la analogía etnológica y sostiene la idea pluralista de una sucesión de varios sistemas religiosos en el Valle de México (KUBLER 1972: 6).
*Unterstreichung von mir

Zu der hier unter dem akademischen Dach der Mesoamerikanistik angewandten <Forschungsmethode> und dem mit ihr erzielten <Forschungsergebnis> KUBLER'S gilt es nun aber, vom Standpunkt der Religionswissenschaft, als der Fachdisziplin für <das Religiös-Diesseitige und seine Mannigfaltigkeit> (KÖRBER 1988: 208), zunächst einige Fragen zu stellen. Aufhänger dieser Fragestellung ist das religionswissenschaftlich etablierte Axiom von der Forderung nach empirischer Begründung und Verifizierbarkeit aller Aussagen faktischen oder sachlichen Inhaltes im/zum Bereich des <Geistig-Religiösen> (MENSCHING 1948: 9, 81).

Zunächst gilt es, der Frage nachzugehen, mit welcher Form von Religion, für die nach seiner Darstellung mit Jaguar, Kojote, Schlange, Vogel, Eule und Schmetterling eine offenbar ausgeprägte <Theriomorphie> charakteristisch ist, KUBLER vermutlich operiert hat. Dass er eine solche Vorstellung gehabt haben muss, ist daraus zu schließen, dass er eingangs - wie schon erwähnt - von <seres sobrenaturales> (übermenschlichen Wesen) und <dioses> (Göttern und Göttinnen) spricht, wenngleich er diese undifferenziert und ohne erkennbare Relation auf derselben begrifflichen Ebene vorstellt und es dabei für den weiteren Verlauf seines Diskurses auch belässt.

Theoretisch sind auf der Grundlage dieser Vorgaben sowohl eine theistische Religionsform mit inkorporierten nicht-theistischen Elementen wie aber auch eine nicht-theistische Form von Religion unter Einschluss theistisch geprägter Vorstellungen denkbar. Beide Möglichkeiten existieren konkret, unterscheiden sich jedoch fundamental im Verständnis von den jeweiligen <Kultempfängern> und den ihnen zugeordneten <Kultleistungen>. Damit aber stellen sie das entscheidende Kriterium für die Beantwortung der Frage dar, ob es sich bei den religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur um eine <Vielfalt von Religionen> oder um die <vielfältigen Manifestationen einer einzigen Religion> gehandelt hat; denn nur anhand der <Morphologie> empirisch belegter Kulthandlungen, ihrer <rituellen Syntax> und einer ebenso fundierten Kenntnis von der Natur und Funktion der <Kultempfänger> lässt sich plausibel auf die Religionsform als den Rahmen schließen, in dem beide ihre Bedeutung hatten.

So ergibt sich zwangsläufig als nächste Frage die nach den Einzelheiten des Kultes, von denen KUBLER berichtet und von denen er - wie aus seinen Worten zu schließen ist - offenbar eine konkrete Vorstellung als den <prácticas del culto de Teotihuacán>, also den

<Kultpraktiken von TEOTIHUACAN> gewonnen hatte. Wer waren also die <Kultleistenden> und wer die <Kultempfänger>, von welcher Art war dieser Kult, aus welchen Riten und Ritualen setzte er sich zusammen und welchem oder welchen religiösen Anliegen dienten diese? Ausgehend von der Annahme, dass es einen solchen Kult realiter gegeben hat und unter der weiteren Annahme, dass KUBLER über Kenntnisse zu dessen praktischer Durchführung in der Tat verfügte, ist dann weiter zu fragen, aus welchen Quellen er diese Kenntnisse geschöpft hat. Hierzu sagt KUBLER jedoch nichts.

Offen bleibt auch die Frage nach der faktischen Substanz der Begebenheiten, die er direkt oder indirekt mit <el abandono de Teotihuacán>, <la nueva gente de Tula> und <las nuevas sociedades guerreras de Chichen Itzá y Tula> beschreibt. Sind diese Begebenheiten als das Ergebnis <religiös> oder <säkular> wirksamer gesellschaftlicher Dynamik zu verstehen oder speist sich diese vielleicht aus dem Zusammenwirken von Faktoren beiderlei Genese? Welcher Quelle hat KUBLER seine diesbezüglichen Informationen entlehnt, und welche weiteren Kenntnisse gestatten es ihm, diese zu dem geschilderten, offenbar in einem religions- oder besser kultgeschichtlichen Sinne zu verstehenden Ablauf zusammenzufügen?

Wenn ich hier die kritische Untersuchung einiger <Forschungsergebnisse> KUBLER'S in die Form von Fragesätzen gekleidet habe, so deswegen, weil sich <Forschungsergebnisse> wie die seinen - zustande gebracht unter Anwendung vergleichbarer, bild- und formenverhafteter <Forschungsmethoden> und auf ähnlich rhetorische Weise präsentiert - auch in anderen Traktaten zu den geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas finden (RINGLE, GALLARETA NEGRÓN and BEY III 1998; TAUBE 2000).

Inwieweit diese und andere Arbeiten ähnlicher Art empirisch gesicherte und damit wissenschaftlich wieder- und/oder weiterverwendbare Aussagen enthalten, lässt sich nur dadurch feststellen, dass sie einer kritischen Untersuchung nach dem Muster der hier vorgestellten religionswissenschaftlich-diagnostischen Fragestellung unterzogen werden. Eine solche Vorgehensweise, auf die hier untersuchte Arbeit KUBLER'S in ihrer Gesamtheit angewendet, führt zur Feststellung einiger gravierender epistemologischer Defizite. Es handelt sich um Kenntnislücken, Fehlannahmen und Denkfehler im Bereich der Religionswissenschaft, die in der Substanz denen vergleichbar sind, die CASO auch KUBLER'S <Denkbemühungen> zur Schrift und zum Kalender Altmexikos angekreidet hat (CASO 1971a: 339, 343, 346; KUBLER and GIBSON 1951). Hervorzuheben sind die folgenden Sachverhalte:

(1) KUBLER versäumt es, seine Vorstellung von <Religion> zu definieren. So bleibt im Dunkeln, was er mit dem Begriff <Religion> im Singular und was mit der Pluralform <Religionen> konkret meint, welche <Religionsform> es also ist, die seinen Vorstellungen und Ausführungen zugrunde liegt (BRELIICH 1960: 125; SABBATUCCI 1988: 55).

(2) Vermutlich aus diesem Grunde ist KUBLER nicht auf den Gedanken gekommen, dass die in Mesoamerika dominierende Religionsform die des Polytheismus sein könnte. So hat er denn auch den Charakter der <Pluralität> nicht erkannt, von der er als dem eigentlichen Ergebnis seiner Untersuchungen spricht. In dieser Pluralität offenbaren sich jedoch nicht etwa <varios sistemas religiosos>, also religiöse Systeme unterschiedlicher Art (KUBLER 1972: 6), vielmehr ist es die <typische> Vielzahl und Vielfalt der Götter und Göttinnen mit ihren höchst differenzierten und häufig heterogen zusammengesetzten <Handlungsprofilen>, die den Inhalt der Vorstellung von <Pluralität> im Polytheismus bestimmen. Die wahrnehmbaren Emanationen dieser Handlungsprofile konnten von Ort zu Ort und von Jahreszeit zu Jahreszeit ganz unterschiedlich sein. Sie konnten und mussten daher auch kultisch auf ganz verschiedene Weise wahrgenommen und bildlich ganz anders dargestellt werden. Diese morphologische Vielfalt, die dennoch im Pantheon in der funktionalen Verbundenheit aller Götter und Göttinnen aufging, ist das kennzeichnende Merkmal der Religionsform des Polytheismus (GLADIGOW 1998: 323-327, 2005: 127-128). Dieser Zusammenhang war KUBLER offensichtlich nicht geläufig.

(3) Ebenso ist ihm der Umstand entgangen, dass es eben diese Inhalte ihrer Handlungsprofile und nicht die äußeren Formen ihrer Darstellung sind, in denen sich die Identität der Göttinnen und Göttern primär manifestiert. In den Listen, die SAHAGÚN im Ersten Buch seiner HGCNE von den Göttern und Göttinnen Altmexikos zusammengestellt hat, handelt er zunächst stets die Handlungsprofile ab (CodMat, SELER 1927: 1 - 31). Erst danach folgt die Beschreibung von Tracht und Ausstattung (CodMat, SELER 1927: 33-52).

Im Florentine Codex zeigt sich dieselbe Schwerpunktsetzung. Auch hier folgt die Beschreibung von Tracht und Ausstattung der Göttinnen und Götter ausnahmslos auf die ihrer Handlungsprofile am Ende der Gesamtdarstellung, und immer ist sie hier auch deutlich kürzer. Bei TEZCATLIPOCA und TLAÇOLTEOTL fehlt sie ganz (FlorCod, Book 1: 1-51). Die Nachrangigkeit der Formen gegenüber den Inhalten erhellt auch aus der Beschreibung, die SAHAGÚN vom Handlungsprofil der Göttinnen namens CIUAPIPILTIN gibt. Dieses war so umfangreich, umfasste so viele sichtbar schädliche Einflüsse auf Geist und Körper der Menschen, dass sie von vorneherein zu fünf, als Quintett, in Erscheinung traten (CodMat, SELER 1927: 7-8; FlorCod Book 1: 19).

Ähnlich ist der Fall bei TLAÇOLTEOTL gelagert, in deren Handlungsprofil die Anhörung und Vergebung der Vielzahl nicht bekannt gewordener und damit bisher nicht geahndeter <Delikte> eine zentrale Rolle spielte. Die Göttin tritt in Gestalt von vier namentlich genannten Schwestern auf (FlorCod Book 1: 23-27). Auch hier leitet sich die Form der Göttin ganz offensichtlich aus ihrem Handlungsprofil, genauer gesagt, aus der Vielzahl <sozialtherapeutischer> Segmente ab, die in diesem zusammengeführt sind.

In demselben Sinne sind auch die Prognoseabschnitte der Dresdner Mayahandschrift (Faltseiten 4-23, 45-49li) und zu verstehen, in denen bestimmte Götter, Göttinnen und ihre tiergestaltigen Metamorphosen angesprochen werden. Die primäre

Aussage ist hier nicht in den Bildern (SCHELLHAS 1904; TAUBE 1992a) sondern in den Texten enthalten, wie das aus den zahlreichen nicht bebilderten Prognosen zweifelsfrei hervorgeht. Diese beginnen - außer dort, wo zusätzlich ein Himmelssektor angegeben wird - stets mit einer Handlung, beziehen sich also auf das Handlungsprofil oder den Ausschnitt aus einem solchen, in dem die genannten Götter und Göttinnen, sei es einzeln oder im Verbund, ihren spezifischen Tätigkeiten an den bezeichneten Tagen nachgingen. ZIMMERMANN hat in den von ihm analysierten drei Mayahandschriften rund siebzig solcher <thematischen Hieroglyphen> festgestellt (ZIMMERMANN 1956: 27).

(4) Als rundweg verfehlt ist in Anbetracht dieser Sachlage das Konzept anzusehen, das KUBLER stattdessen zur Erklärung der <Pluralität> mesoamerikanischer Götter und Göttinnen anbietet und das sich ausschließlich auf Ikonographie, also auf die Erkennung und Interpretation äußerer, bildhafter Formen stützt. Mit der formelhaften Vorstellung religiöser und/oder kultureller <disyunción>, das heißt, der regelmäßigen formalen Abtrennung oder Ablösung neuer künstlerischer Formen von den althergebrachten, die er aus bestimmten Rückschlüssen PANOFKY'S zum Gebrauch von Symbolen in der Kunst und Literatur Europas während des Mittelalters und der Renaissance ableitet (zitiert wird PANOFKY 1960), verleiht er diesem Konzept auch einen erkennbaren äußeren Rahmen. In den Worten KUBLER'S liest sich dieser so:

Recientes estudios del arte europeo a partir de 1960, particularmente el trabajo del finado profesor Erwin Panofsky, son pertinentes aquí * (KUBLER 1972: 18). * Unterstreichung von mir

Damit überführt KUBLER die Argumentation seines Beitrages zur Frage nach dem Gliederungsmuster der religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas in den Bereich von <Kunst> und verlässt so definitiv und endgültig den Rahmen empirisch gesicherter, nachprüfbarer Aussagen (KUBLER 1972: 18 -20); denn was <Kunst> und was nicht <Kunst> ist, ergibt sich stets und ausschließlich als Fazit eines <Geschmacksurteils> (BAADER 2003: 122), nicht jedoch als Ergebnis einer objektiven Erkenntnis oder rationalen Überlegung. ULLRICH stellt hierzu weiter fest:

Der moderne Begriff von Kunst prägt sich in seinen zentralen Elementen in der zweiten Hälfte des 18. Jh. sowie am Beginn des 19. Jh. aus, nachdem es in der Antike, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, aber auch in außereuropäischen Kulturen keinen vergleichbar komplexen und ambitionierten Kunstbegriff *) gab. So beziehen sich *téchne* (griech.) oder *ars* (lat.) etwa nur auf ein praktisches Wissen und benennen eine Kompetenz im Umgang mit Materialien und Werktechniken (ULLRICH 2003: 192). *) Unterstreichung von mir

Diese Feststellungen ULLRICH'S treffen ohne Abstriche auf Mesoamerika zu. Wo in den Wörterbüchern zum Kirchen-Nahuatl oder zum kolonialzeitlichen Mayat'aan

<Geschmacksfragen> (gusto) angesprochen werden, betreffen diese in der überwiegenden Mehrzahl den Wohlgeschmack von Speisen und die Süffigkeit von Getränken. Einmal wird das Gefällige an etwas <rot Gefärbtem> (alternativ: an etwas <sauber Gefegtem>) TLAPALOLIZTLI angesprochen (KARTT 289), ein anderes Mal wohlgefälliges Reden oder Verhalten bei Menschen TIBIL TI' ICH (DMC 790).

Mit solcher Wertung wird stets das Gelungene an einer praktisch vollbrachten Leistung hervorgehoben (MOLINA C/M: 67v; DMC E/M: 185). Darüber hinaus ist festzustellen, dass Materialien, Formen, Größen, Mengen, Muster und Farben, dort, wo sie bewusst gewählt wurden, stets Mitteilungen enthielten, vor allem solche, die an die Götter und Göttinnen gerichtet waren oder diese betrafen (PrimMem fol. 254v-257v). Daneben gab es aber auch Mitteilungen, die - in Schmuck und Bekleidung zur Anschauung gebracht - den sozialen Stand und die zumeist militärischen Verdienste ihrer Träger signalisierten und die ihrerseits wiederum das Wohlwollen der Götter äußerlich erkennbar dokumentierten (COLLOQUIOS 983-988).

KUBLER'S <estudios del arte europeo> treffen also sowohl begrifflich wie methodisch ins Leere. <Kunst> hat es in Mesoamerika weder im allgemein üblichen Sinne als Ergebnis eines <Geschmacksurteils> noch im besonderen Sinne der <transzendental-philosophischen Symbolhaftigkeit> PANOFSKY'S je gegeben (Ubl 2003: 345). Das Urteil, ob ein aufwändig hergestelltes, mit höchster handwerklicher Geschicklichkeit und unter Verwendung erlesener Materialien hergestelltes Objekt als <gelungenes Werk> betrachtet werden konnte oder nicht, ergab sich einzig und allein aus seiner im <materiell-theologischen> Sinne zu verstehenden <Kulttauglichkeit>, das heißt aus dem Erfolg und Nutzen der Kulthandlung, in die es eingebunden worden war.

Gravierender wirkt sich jedoch in diesem Zusammenhang das eingangs angesprochene Versäumnis KUBLER'S aus, seinen Religionsbegriff zu definieren. Vor dem Hintergrund dieses <Vakuums> fällt die wie selbstverständlich vollzogene Applikation des von PANOFSKY entlehnten kognitiven Rahmens <symbolischer Formen> auf die Morphologie des mesoamerikanischen Götterkultes (KUBLER 1972: 18; Ubl 2003: 345) in ihrer epistemischen Fragwürdigkeit zunächst gar nicht auf.

Diese offenbart sich erst bei dem Versuch, seinen <methodischen Kunstgriff> empirisch, das heißt auf der Grundlage von Quellenaussagen nachzuvollziehen. Hier zeigt sich rasch, dass <Religion>, insbesondere Religion in ihrer Form als Polytheismus, dort, wo sie als funktional wirksame kulturelle Ausdrucksform aktiv ist, kein Anwendungsbereich für <Geschmacksurteile> sondern Ausdruck eines im Gruppenrahmen empfundenen und gestalteten menschlichen <Handlungsbedürfnisses>, bzw. eines <Handlungserfordernisses> ist. Veränderungen im religiösen Verhalten, Handeln und Schaffen sind die Funktion von veränderten Bedürfnissen bzw. Erfordernissen, nicht die von verändertem Geschmack, wie immer dieser zustande gekommen sein mag.

Die Übernahme des TLALOC - Kultes durch die AZTECA-MEXITIN-MEXICA, nachdem sich diese im Zentralbecken Mexikos, sozusagen <zu Füßen> dieses Gottes, niedergelassen hatten und darangingen, ihren Clantempel zu bauen (ESGA II: 978-979), ist ein treffendes Beispiel für diesen beinahe als <kausal> zu bezeichnenden Zusammenhang. Dass sie dabei auf die bewährten <kultischen Erfahrungen> von Bevölkerungsgruppen zurückgriffen, die ihre Siedlungen lange vor ihnen <auf dem Territorium> dieses Gottes angelegt hatten (COLLOQUIOS 1005-1018) erscheint auch in okzidentaler Denkweise als plausible und durchaus <sinnvolle> Maßnahme. Diese Art kultisch-funktionaler Veränderung, deren auslösendes Moment in diesem Falle die bekannte <Ortskonstanz> der Götter und Göttinnen im Polytheismus ist (GLADIGOW 1998: 326), lässt sich in dem von KUBLER abgesteckten kognitiven Rahmen aber nicht feststellen, sie bleibt schlichtweg unerkannt.

(5) Als letztes jedoch keineswegs unwichtigstes Element in der Argumentation KUBLER'S zur Entkräftung der Vorstellung CASO'S, KIRCHHOFF'S und NICHOLSON'S von der <unidad religiosa mesoamericana> gilt es, die persönliche religiöse Einstellung auszuloten, die er als Wissenschaftler gegenüber einem auch nach seiner eigenen Auffassung so eindeutig religiös ausgerichteten Thema wie diesem einnimmt. Allein aus diesem Grunde erscheint es geboten, der Frage nachzugehen, ob, und wenn ja, inwieweit ein «vorwissenschaftlicher Werthorizont als unerkannter Normierungshintergrund in seine Argumentation mit eingeflossen sein könnte» (KÖRBER 1988: 199). Die Frage lässt sich so, wie sie im Sinne KÖRBER'S zu stellen ist, nur indirekt beantworten, weil es ja eben das Merkmal eines <unerkannten Normierungshintergrundes> ist, dass er im Diskurs nicht unmittelbar ausgesprochen wird.

Zwei Querverweise KUBLER'S lassen jedoch mit ziemlicher Sicherheit auf eine <verdeckte vorwissenschaftliche Wertvorstellung> in seiner Argumentation schließen. Das ist einmal sein wiederholter Bezug auf die <religiones del Cercano Oriente>. Insgesamt sechzehn mal auf den zwanzig Seiten seines Papiers führt KUBLER die investigative Beschäftigung (estudios) sei es mit diesen Religionen selbst oder mit den Kulturen, deren Ausdruck sie sind, als vergleichenden, wissenschaftlich gültigen Forschungsansatz ins Feld. Dessen Ergebnisse gestatten es ihm dann angeblich, auch in der Mesoamerikaforschung, was Religion betrifft, falsche Methoden und Konzepte von richtigen und gültigen Erkenntnissen von zweifelhaften oder ungültigen zu unterscheiden.

Dass es sich bei den <nahöstlichen Religionen>, auf die er sich bei diesen vergleichenden Betrachtungen bezieht, um die bekannten vier existenten Varianten der Religionsform des Monotheismus handelt, erwähnt KUBLER <expressis verbis> nicht, jedoch war ihm dieser Umstand, wie das an einigen Stellen seines Textes deutlich wird, sehr wohl gegenwärtig (KUBLER 1972: 11, 12). Konkret bedeutet das, dass er es epistemisch offenbar für völlig legitim hielt, Erkenntnisse, die zum Zoroastrianismus, zum Jahwismus, zum Christentum und zum Islam gewonnen wurden - wobei die wissenschaftliche Tragfähigkeit solcher Erkenntnisse hier nicht näher untersucht werden kann -

kognitiv auch auf die eindeutig polytheistisch geprägten geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas anzusetzen.

Der zweite Hinweis auf eine <verdeckte vorwissenschaftliche Wertvorstellung> ergibt sich aus dem Umstand, dass er, was das Konzept von der <unidad religiosa mesoamericana> betrifft, seine volle Übereinstimmung (perfecto acuerdo) mit JIMÉNEZ MORENO hervorhebt. Dieser sei auf dem Stuttgarter Kongress nach KUBLER'S Darstellung der Position CASO'S als <Historiker> entgegengetreten.

Como historiador, Jiménez Moreno enfrentó aquí la posición de Alfonso Caso (KUBLER 1972: 3).

In dem gedruckten Beitrag, den JIMÉNEZ MORENO zu CASO'S Symposium geliefert hat, findet sich jedoch keinerlei Hinweis auf eine solche <Konfrontation>. JIMÉNEZ MORENO betont hier lediglich den Umstand, dass es zum Thema des Symposiums zwei unterschiedliche Auffassungen gäbe, die beide ihr Für und ihr Wider hätten (JIMÉNEZ MORENO 1971a: 201).

JIMÉNEZ MORENO

Die Frage, welche Aussagen Wigberto JIMÉNEZ MORENO'S es sind, an denen KUBLER seine <vollkommene Übereinstimmung> mit ihm festmacht, beantwortet sich aus dem Text des zweiten Beitrages, den dieser unter dem Titel <Las Religiones Mesoamericanas y el Cristianismo> zum Stuttgarter Kongress von 1968 beigetragen hat.

Aus diesem Beitrag zitiert ihn KUBLER mit den folgenden Feststellungen (KUBLER 1972: 3; JIMÉNEZ MORENO 1971b: 241):

(1) Al estudiar el contacto de las religiones mesoamericanas con el Cristianismo // puse énfasis en la tendencia misional que parece haber existido en la religión centro-mexicana, desde el imperio teotihuacano hasta los de los olmecas históricos de Cholula y los toltecas, y al final, el de la Triple Alianza, en contraste con la casi ausencia de tendencia proselitista que se advierte entre los mayas.^{*)}

(2) Su actitud era de un aislacionismo refractario ante ajenas filosofías de la vida, mientras que la actitud de pueblos del Centro, preponderantemente nahuas - desde los teotihuacanos hasta los mexicas - era la de un imperialismo religioso, a la vez apostólico y receptivo.^{*)}

^{*)}Unterstreichungen von mir

Schlüsselbegriffe in diesen Zitaten sind: <missionarische> und <proselytische> Tendenz, <religiöser Imperialismus> und <apostolisch>. In der Annahme, dass sich JIMÉNEZ MORENO hier in der Tat in der von KUBLER erwähnten Qualifikation <als Historiker>

geäußert hat (KUBLER 1972: 3), verstehe ich diese Begriffe als deutliche Hinweise auf sein Geschichtsverständnis und die in dessen Rahmen zur Anwendung gebrachten Methoden.

In ihrer Semantik offenbaren sie die bereits früher angesprochene <zentristische Sicht> sowie die <unilineare und unidirektionale Denkweise>, wie sie für die europäische Geschichtsschreibung bestimmend ist, nur dass hier als das <gesellschaftlich-politische Zentrum allen historischen Geschehens> nicht <der Westen> im Allgemeinen (MEDICK 1989: 49; IGGERS 2007: 88), sondern der <Vordere Orient> als der geographische Ursprung seiner Religion angesehen wird. In dieser Region müssen sich dann also - um die Bestandsaufnahme auf der gedanklichen Linie MEDICKS fortzuführen - die «großen Veränderungen» bei den Religionen vollzogen haben, deren Endergebnisse alle anderen, weltweit unternommenen Bemühungen, Religiosität zu systematisieren und zu organisieren, an den Rand des [religions]geschichtlichen Geschehens verweisen» (MEDICK 1989: 49). Ganz in diesem Sinne, hat sich JIMÉNEZ MORENO denn auch konkret geäußert und dabei zugleich den geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas aus kultur- und geisteswissenschaftlicher Sicht ihren Platz, ihr Niveau und ihre (Minder-) Wertigkeit zugewiesen.

Podrá objetarse, con razón, que el caso de la religión o religiones mesoamericanas no es del todo comparable con el de las cuatro religiones mayores surgidas en el Cercano Oriente, porque estas últimas corresponden a un nivel de elaboración mucho más alto que el alcanzado en el ámbito que va desde Sinaloa en México hasta Costa Rica en Centroamérica. En efecto, dentro de esta extensa área, el proceso de elaboración religiosa no llegó a la altura^{*)} a que llegaron los hebreos con Moisés, en el Siglo XIII, o los persas con Zoroastro, en el Siglo VI (JIMÉNEZ MORENO 1971a: 201-202).

*) Unterstreichungen von mir

Mit diesen Aussagen zum unterschiedlichen <Perfektionsgrad> (nivel / altura de elaboración) der genannten Religionen unter der besonderer Hervorhebung des Jahwismus und des Zoroastrianismus gibt JIMÉNEZ MORENO nicht nur seinen <vorwissenschaftlichen Werthorizont> als solchen unmissverständlich zu erkennen, dieser gewinnt hier auch eindeutig die Oberhand über jegliche Art wissenschaftlicher Gedankenführung.

Das wird besonders deutlich an dem <Maßstab> solcher Perfektion, der im nachfolgenden Text benannt wird. Es ist dieses der <Grad der Vergeistigung> (el grado de espiritualidad) in den <religiösen Gedankengängen> (en las especulaciones religiosas) der <Priesterschaft> (sacerdocio). Dieser bestimmt die entsprechend hohe oder niedrige Einstufung einer Religion auf JIMÉNEZ MORENO'S angeblich <historisch> fundierter Bewertungsskala (JIMÉNEZ MORENO 1971a: 202).

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist eine derart eindeutig wertende Kategorisierung von Religionen nicht nur unbrauchbar, weil sie definitiv den Rahmen rationalen Denkens verläßt (KÖRBER 1988: 200-202), sie ist darüber hinaus auch deswegen rundweg

abzulehnen, weil sie gegen den Grundsatz <umfassender formaler Toleranz> verstößt. Dem religionswissenschaftlich Forschenden wird in den Worten KÖRBERS eben

keine private Stellungnahme im Sinne von existentieller geistig-seelischer Zustimmung oder Ablehnung, keine nacherlebende Identifikation mit der Sache, keine inhaltliche, sondern nur eine formale Akzeptanz und Toleranz,^{*)} dies allerdings in einem sehr weit gefassten, nicht von ihm selbst zu verantwortenden Rahmen, abverlangt. Mit den dann dennoch »herüberkommenden Irritationen des Geistes und der Seele« wird er allein fertig werden müssen (KÖRBER 1988: 207).
^{*)}Unterstreichungen von mir

Dass das gesamte Gedankengebäude JIMÉNEZ MORENO'S darüber hinaus nichts mit <Geschichte> zu tun hat, ist auch daran zu erkennen, dass es sich weder insgesamt noch in seinen Bestandteilen empirisch verifizieren lässt. Die Frage ist hier nicht nur, aus welchen Quellen JIMÉNEZ MORENO seine Informationen im einzelnen bezogen hat, sondern darüber hinaus auch die nach der Herkunft der <Geschichtskennntnisse>, die ihm eine derart apodiktische Feststellung erlauben wie die, dass <der Aztekische Dreibund forcierte Missionsarbeit im Rahmen von religiösem Imperialismus> betrieben habe. Eine Antwort auf diese Fragen gibt er nicht. Sie findet sich auch nicht in den Quellen, noch lässt sie sich indirekt aus diesen ableiten.

Kriege mit <apostolischer Zielsetzung> sind - soweit ich das überblicke - weder für die MEXICA selbst noch für ihre Verbündeten quellenmäßig belegt. Hier ging es regelmäßig um andere und zwar sehr handfeste, materiell definierte Ziele (DAVIES 1987: 133-158; CARRASCO 1999: 386-400). Aber auch für andere Projekte und Vorhaben der MEXICA, TLATELOLCA, TEZCOCA und TLACOPANECA lässt sich eine <Tendenz>, die in einem religiösen Sinne als <missionarisch> oder <proselytisch> zu bezeichnen wäre, in den einschlägigen Quellen, nicht feststellen.

Dieser Befund entspricht inhaltlich auch voll dem Trend, der in einer anderen polytheistisch fundierten Gesellschaftsordnung, der des <Imperium Romanum>, festgestellt wurde. Auch in Rom wurde Krieg nicht zum Zwecke missionarisch gezielten <Kultexports> (RÜPKE 2009), sondern aus ganz ähnlichen Gründen geführt, wie in Mesoamerika. HOLZEM schreibt hierzu:

Geistliche [Kultfunktionäre] verbanden mit diesen Kriegen auch keine Missionsabsichten. Da es die anderen Götter gab, wenn auch als minder mächtige, wurden sie ins polytheistische Pantheon integriert, depotenziert und dem Hauptgott unterstellt; Tempel wurden in der Regel nicht zerstört, aber umgewidmet; man konnte eroberte Götter deportieren wie Menschen. Geführt wurden die Kriege um Ressourcen: Herrschaftsexpansion, Fron und Tribut, Waffenbeute und Sklaven, Holz, Öl und Wein, den Zugang zum Meer (HOLZEM 2009: 23).
^{*)} Unterstreichungen von mir

Mit den Göttern und Göttinnen grundsätzlich anders zu verfahren als hier beschrieben, wäre wegen ihres konstitutiven Wesensmerkmals der <Ortsgebundenheit> bzw. <Raumstabilität> auch ein aussichtsloses Unterfangen gewesen. Auf die Übernahme des TLALLOC - Kultes durch die MEXICA (ESGA II: 978-979) wurde schon hingewiesen. Zur Kontaktzeit spielte TLALLOC ausweislich der Anzahl und Bedeutung seiner im <Kultjahr> verankerten Feste die dominierende Rolle. In sieben von den achtzehn Jahresfesten ist er der primäre Kultempfänger (NICHOLSON 1971: 434, Table 4). Der TLALLOC-Kult war jedoch an die Topographie der zentralen Bergkette des mexikanischen Hochlandes (Sierra Nevada) gebunden (PrimMem fol. 267r; CodMat, SELER 1927: 27, 52-53). Sein <Export> wäre also selbst mit <Feuer und Schwert> physisch gar nicht möglich gewesen.

Als unverkennbar nach innen, auf das Clanzentrum MEXICO-TENOCHTITLAN, seine Götter und Heiligtümer zielendes Darstellungsbedürfnis religiöser Macht und Potenz ist auch trotz - oder vielleicht gerade wegen - der Weiträumigkeit verbündeter, tributpflichtiger und verfeindeter Territorien (CARRASCO 1999: 41-49, Map 2-1) die Konstruktion des <Pantheon-Tempels> zu verstehen, den MOTEUHCZOMA XOCOYO-TZIN errichten ließ. Die Beweggründe, die ihn zu diesem Projekt bewogen hatten, schildert DURAN mit weiteren Einzelheiten zu dessen Realisierung wie folgt:

Parecióle al rey Motecuhzoma que faltaba un templo que fuese conmemoración de todos los ídolos que en esta tierra adoraban y, movido con celo de religión, mandó que se edificase. El cual se edificó contenido con el de Huitzilopochtli, en el lugar que son ahora las casas de Acebedo. Llámanle coateocalli, que quiere decir "casa de diversos dioses", a causa de toda la diversidad de dioses que había en todos los pueblos y provincias.^{*)} Los tenía allí allegados dentro de una sala y era tanto el número de ellos, y de tantas maneras y visajes y hechuras, como los habrán considerado los que por esas calles y casas los ven caídos, y otros, en edificios fijados (DUR II: 439).

^{*)}Unterstreichungen von mir

<Religiöser Eifer> (celo de religión) in der Person des ranghöchsten TLATOANI des <aztekischen Dreibundes> manifestiert sich demnach gerade nicht im <Export> der eigenen Götter und deren Kult, sondern umgekehrt, im weit ausholenden <Import> der Götter aus anderen Regionen und von ganz unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen. Der Grad der Übereinstimmung dieses DURAN-Textes mit den zusammenfassenden Feststellungen, die HOLZEM, wie oben zitiert, zur Eingliederung fremdstämmiger Götter in das römische Pantheon getroffen hat, ist bemerkenswert. Es handelt sich hier möglicherweise um eine Verfahrensweise, die für die Religionsform des Polytheismus insgesamt kennzeichnend ist.

Für einen <proselytischen Kraftakt> im Sinne JIMÉNEZ MORENOS hätte den TLATOQUE der <Triple Alianza> darüber hinaus aber auch ein im polytheistischen Sinne plausibler <theologischer Ansatz> gefehlt; denn einmal waren die Götter des

Kernpantheons, allen voran die Passatgötter QUETZALCOATL und TLALOC, die als Wind und Regen stets im aktiven Verbund auftraten (CodMat, SELER 1927: 3), zwischen der Nordküste von Honduras und dem Mississippi-Delta ohnehin immer dieselben, auch wenn ihre Namen, ihre bildlichen Darstellungen und die ihnen zugeordneten Riten und Rituale innerhalb bestimmter Grenzen variierten.

Zum anderen war aber auch gerade solch <fremde Regionalität> von Göttern und Göttinnen stets in der heimischen Kultradtition interpretierbar, vorausgesetzt, die <Handlungsprofile> stimmten im Großen und Ganzen überein. Die Götter TLALOC (MEXICO TENOCHTITLAN) und CHIUCNAHUI QUIAUITL (TOLLAN CHOLLOLAN) sind ein Beispiel, die Götter HUITZILOPOCHTLI (MEXICO-TENOCHTITLAN) und CAMAXTLI (TLAXCALLAN, HUEXOTZINCO) sind ein anderes für <separate Identitäten> bei gleichen oder annähernd gleichen Handlungsprofilen (Dur I: 80, 83, 85; RelChol: 132; MonInd I: 258).

Unter Berücksichtigung der regionswissenschaftlichen Axiome, dass Götter und Göttinnen <selbständig handelnde Individuen> sind (GLADIGOW 2005: 127-128) und Kulthandlungen die <medialen> Mittel und Methoden, die der Verständigung mit ihnen dienen (RÜPKE 2007: 35-43), lassen sich äußerliche Unterschiede in der Aufmachung von Kultfiguren und Kultbildern sowie Variationen in der Ausführung von Riten und Ritualen auch in <okzidentaler Denklage> einfach und widerspruchlos nachvollziehen. Das gilt selbst für einen so eindeutig <topographisch konkretisierbaren> Gott (GLADIGOW 1998: 326) wie TLALOC.

In der <religio Romana> ist im Zuge des Schwerpunktprogrammes <Römische Reichsreligion und Provinzialreligion> der DFG (2000-2007) eine durchaus vergleichbare Situation festgestellt worden. RÜPKE beschreibt diese zusammenfassend wie folgt:

Lokale Rituale werden in literarischer Kommunikation^{*)} zu systematisch legitimierbaren Teilen eines kulturellen Systems <Religion> umgeformt, das ebenso Kompatibilität, allgemeine Passfähigkeit, // wie lokale Identität gewährleisten kann. Diese Religion ist dann einerseits gegenüber dem Raum neutral, lässt sich von ihm abstrahieren, ist andererseits aber fähig, Lokalkolorit zu transportieren, intensiv lokal inkulturiert zu werden (RÜPKE 2007c: 127).

^{*)}Unterstreichung von mir

Was das Zusammenspiel groß- und kleinräumig wirksamer Faktoren im <kulturellen System> Religion betrifft, liegt mit dieser Zusammenfassung RÜPKES ein dynamisches Konzept vor, das auch für die Rekonstruktion der <religi6n mesoamericana> als gültiger Anhalt dienen kann, wurde es doch aus einer konkreten Variante der Religionsform des Polytheismus gewonnen und beruht darüber hinaus auf empirisch ermittelten Daten (RÜPKE 2007c: 125). Auch für Altmexiko ist der Vorgang der Loslösung eines Rituals von seiner <lokalen Identität> zugunsten seiner <Einpassung> in den rituellen Kanon der

Clanmetropole anhand der Schilderung, die SAHAGÚN vom ersten Fest des Kultjahres der MEXICA gibt, quellenmäßig nachweisbar (FlorCod, Book 2, 1) ²⁰⁾

Zur Kommunikationslage, so wie RÜPKE sie für das <Imperium Romanum> beschreibt, besteht jedoch ein bedeutsamer Unterschied. An die Stelle <literarischer Kommunikation> ist - angesichts der Schriftlosigkeit in der kulprägenden Zentralregion sowie in vielen anderen Gebieten Mesoamerikas - die <rituelle Kommunikation> zu setzen, die allerdings <Mitmachen> und <Miterleben>, mindestens aber <Dabeisein> erfordert. Als ein Beispiel für die Funktionsweise und Bedeutung dieser Art von Kommunikation mag die Einweihung des Tempelneubaus für HUITZILOPOCHTLI, den Clan- und Schutzgott der MEXICA, auf der Hauptpyramide von MEXICO-TENOCHTITLAN durch AHUITZOTL dienen.

Zu dem aufwändigen Ritual, das aus diesem Anlass inszeniert wurde und in dessen Verlauf gemäß DURAN nicht weniger als 80.400 Gefangene geschlachtet wurden, waren nicht nur die Clanführer der verbündeten und tributpflichtigen sondern auch die der traditionell verfeindeten und bisher nicht in Abhängigkeit gezwungenen Stämme und Gemeinwesen eingeladen, so die MICHHUACA und YOPITZINCA, sowie die HUEXOTZINCA, TLAXCALTECA und CHOLUTECA. Diese kamen auch, zum Teil von weit her (Dur II: 333-347; CARRASCO 1999: 415-419). Sie alle wurden bei dieser Gelegenheit mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht und reich beschenkt. Die damit verbundene Absicht des AHUITZOTL beschreibt DURAN wie folgt:

para que con ello no solamente mostrasen la grandeza y suntuosidad de México, pero también para que solemnizasen la gran fiesta de la renovación y fin del templo^{*)} (DUR II: 341)

*)Unterstreichung von mir

Es ging auf Seiten der MEXICA also nicht allein darum, Freunden und Feinden die sichtbaren und nacherlebbareren Erfolge ihrer <formidablen Kriegsmaschine> (DAVIES 1987: 159-195) vor Augen zu führen, es galt vor allem auch, die Potenz des Gottes, bzw. der Götter zu demonstrieren, in deren Dienst und mit deren Unterstützung solche Erfolge überhaupt nur möglich waren (COLLOQUIOS 984-988). Diese <quasi-kausale> Verknüpfung zwischen der Potenz der eigenen Götter und durchschlagendem, dauerhaftem militärischem Erfolg ist so auch aus TOLLAN CHOLLOLAN überliefert, dessen Sturm-, Blitz- und Donnergott CHIUCNAHUI QUIAUITL selbst die kampferprobten TLAXCALTECA in Angst und Schrecken versetzte und die CHOLULTECA in ihren Augen so gut wie unbesiegt machte (MonInd I: 441; RelChol: 132, 143, 145).

Auch in diesem Zusammenhang, dem der politisch-militärischen Zielsetzung großangelegter Kultveranstaltungen demonstriert der <aztekische Dreibund> also nicht den von JIMÉNEZ MORENO postulierten und von KUBLER kritiklos übernommenen <religiösen Imperialismus> oder lässt Anzeichen einer <apostolisch> motivierten,

forcierten religiösen Expansion erkennen. Eher vermitteln die zitierten Quellaussagen den Eindruck, dass sich MEXICO TENOCHTITLAN bei Ankunft der Spanier auf dem besten Weg der Entwicklung zu einer <Kultmetropole> befand. Eine solche aber war stets eng mit der <zentripetalen> Dynamik eines <Pilgerzentrums> verknüpft, wie das unter anderem für TOLLAN CHOLLOLAN (RelChol 131-132), CHICH'EN ITZA' (RelYuc I: 216; LANDA 1982: 48, 115), und COZUMEL (LopMed I: 331; LANDA 1982: 48, 115) quellenmäßig belegt ist. Weitere Argumente zur Erhärtung dieses Aspektes beizubringen, würde an dieser Stelle zu weit führen. Sie müssen einer gesonderten Abhandlung vorbehalten bleiben.

López Austin

Alfredo LÓPEZ AUSTIN hat den 1971 veröffentlichten Erkenntnissen CASO'S zur <unidad religiosa mesoamericana> den oben kritisch untersuchten Beitrag KUBLER'S zur XII Mesa Redonda der <Sociedad Mexicana de Antropología> von 1972 gegenübergestellt. Ohne weiteren, auf den Inhalt beider Veröffentlichungen Bezug nehmenden Kommentar hat er diese Gegenüberstellung mit dem spanischen Begriff <debate> belegt und damit die Vorstellung von etwas <Strittigem> und <Widersprüchlichem> erzeugt. In einer Fußnote bezeichnet er CASO'S Veröffentlichung darüber hinaus als <polémica> (LÓPEZ AUSTIN 1995: 10).

Auch in seiner anderen, eingangs untersuchten Veröffentlichung (LÓPEZ AUSTIN 2001) geht er auf den Vortrag ¿Religión o Religiones Mesoamericanas? ein, den CASO in der Arbeitssitzung des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses am Vormittag des 14. August 1968 in Stuttgart gehalten hat. Ebenso erwähnt er an dieser Stelle die Erkenntnisse, die KIRCHHOFF in derselben Arbeitssitzung zu den 18 Jahresfesten Mesoamerikas, den 6 einfachen und den 6 doppelten, vorgetragen hat. LÓPEZ AUSTIN spricht bezüglich beider Präsentationen und ihren späteren Veröffentlichungen (1971) von noch immer bestehenden strittigen Auffassungen, (polémicas vigentes) und führt dazu im Einzelnen aus (LÓPEZ AUSTIN 2001: 231-232):

Hoy, pese al tiempo transcurrido, no sólo persiste la polémica, sino que está se modifica con las modernas tendencias, que reincorporan el área maya a la superárea mesoamericana

Was bei dieser Äußerung auffällt, ist der Umstand, dass dem Autor offenbar nicht bekannt gewesen zu sein scheint, dass bereits Eduard SELER den Mayaraum eng in den Rahmen einer regional übergreifenden Kultur, als deren Manifestation er zunächst und primär die kulturellen Ausdrucksformen Zentralmexikos ansah, einbezogen hat (SELER 1898: ZfE XXX: 377 ff.; ESGA I: 668-705). Auch wenn zu SELERS Zeiten der Begriff <Mesoamerika> noch nicht geprägt war, so erscheint es doch absurd, im vorliegenden Zusammenhang von <modernen Tendenzen> zu sprechen.

Dass LÓPEZ AUSTIN - ebenso wie KUBLER - selbst nicht <anwesende Mitglieder> des XXXVIII. Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München 1968, waren und sie beide daher auch nicht hören (und erleben) konnten, wie Alfonso CASO und Paul KIRCHHOFF ihre Erkenntnisse zur <unidad mesoamericana> ausführlich und im Detail begründeten, wie sich CASO und NICHOLSON in ihrer Argumentation für die Einheitlichkeit der Religion Mesoamerikas gegenseitig die Bälle zuspielten und NICHOLSON dabei den Polytheismus als deren einzig angemessene, plausible äußere Form ins Spiel brachte, ist aus dem Mitgliederverzeichnis des Kongresses ersichtlich (Verhandlungen, Band I: 21-27).

Dass er aber auch die später veröffentlichten Texte CASO'S, KIRCHHOFFS und NICHOLSON'S, wenn überhaupt, dann nur sehr oberflächlich gelesen haben kann, geht aus dem Umstand hervor, dass er die morphologisch ausgerichtete, empirisch begründete Argumentation der genannten Autoren mit keiner Silbe erwähnt. Entweder - so lässt sich daraus schließen - hat er sie als solche nicht erkannt, oder er hat sie nicht verstanden. In Anbetracht der quellenmäßig sorgfältig recherchierten und überzeugend aufgebauten Arbeiten, die LÓPEZ AUSTIN bei früherer Gelegenheit vorgelegt hat (LÓPEZ AUSTIN 1974 und 1994), auf die ich mich im vorausgegangenen Diskurs auch mehrfach abgestützt, bzw. bezogen habe, halte ich eine solche Erklärung jedoch eher für unwahrscheinlich.

Vielmehr sprechen die geschilderten Umstände dafür, dass sich LÓPEZ AUSTIN bei der Artikulation und Präsentation einer offenbar <a priori> ablehnenden Haltung gegenüber den Erkenntnissen CASO'S, KIRCHHOFFS und NICHOLSON'S zur <unidad religiosa mesoamericana> der von Heiner MÜHLMANN so bezeichneten <rhetorischen Findkunst> bedient hat, wie ich sie bereits im Zuge der konzeptionellen, methodischen und arbeitstechnischen Informationen vorgestellt habe.

Der <Topos>, den es im vorliegenden Falle unter den <regelartigen Meinungen> zu entdecken galt (MÜHLMANN 1996: 86) ist der, dass «eine Sache, die noch Gegenstand von Kontroversen ist, strittige Punkte enthält und Anlass zu Widersprüchen gibt, unmöglich vertrauenswürdig oder gar richtig sein kann». Das Verfahren kommt in der Mesoamerikanistik auch an anderen Stellen regelmäßig zur Anwendung und ermöglicht es dem <Findkunst> Betreibenden auch hier, trotz fehlender Sachargumente dennoch mit positivem Ergebnis in das Bewusstsein von Rezipienten einzudringen, das heißt, ihm den eigenen Standpunkt zu implantieren.

Über die Gründe zu spekulieren, die LÓPEZ AUSTIN dazu bewogen haben mögen, sich gegen die Erkenntnisse CASO'S, KIRCHHOFFS und NICHOLSON'S und für die jenseits aller Empirie angesiedelte Position KUBLER'S auszusprechen, ist müßig. Zur Erkenntnisgewinnung im Rahmen der vorliegenden Arbeit würden solche Überlegungen nichts beitragen. Abschließend ist festzustellen, dass Alfredo LÓPEZ AUSTIN mit den zitierten Hinweisen lediglich einige, zudem fragwürdige rhetorische Anmerkungen zur Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana> geliefert hat. Sachbezogene

Argumente hat er nicht vorgetragen. So erübrigt es sich, ihm und seinem Standpunkt im Folgenden weitere Aufmerksamkeit zu schenken.

Abschließende Überlegungen

Selbstverständlich ist es einem/einer jeden unbenommen, sich über Religion und Religionen im Allgemeinen, sowie über die religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas im Besonderen <Gedanken zu machen>. Das gilt im vorliegenden Falle sowohl für KUBLER wie auch für JIMÉNEZ MORENO. Auf beide trifft jedoch auch die Feststellung Gustav MENSCHINGS zu, dass »nicht jede denkende Beschäftigung mit Religion auch Wissenschaft ist«. Vielmehr muss eine solche Beschäftigung, »wenn sie wissenschaftlich ernst genommen werden will, notwendig auf eine empirische Tatsachengrundlage bezogen sein« (MENSCHING 1948: 9, 81; KÖRBER 1988: 200-201). Wie das im vorausgegangenen Diskurs wiederholt aufgezeigt wurde, ist das kennzeichnende Merkmal der religiösen <Denkbemühungen> beider Mesoamerikanisten, KUBLER'S wie JIMÉNEZ MORENO'S demnach ihre Unwissenschaftlichkeit. Diese Feststellung gilt einmal in dem von KÖRBER, übereinstimmend mit MENSCHING (1948: 9) vorgetragenen formalen Sinne, das heißt, dass die Aussagen ausnahmslos jeden nachprüfbaren Quellenbezugs entbehren.

Sie trifft aber auch inhaltlich zu; denn jedes Mal, wenn ich einer behaupteten oder implizierten <Tatsachengrundlage> in den Quellen nachgegangen bin - z.B. dem vermeintlichen <Kultexport> des aztekischen Dreibundes - stieß ich entweder auf einen vollkommen anderen Sachverhalt oder aber auf arbitrarisches Interpretationen und/oder persönliche Wertungen, deren Ursprung ein teils unerkannter, teils aber auch offen bekannter <vorwissenschaftlicher Normierungshintergrund> war (KÖRBER 1988: 199), den sich KUBLER aus seinem persönlichen, <symbolastigen> Verständnis von Kunst und JIMÉNEZ MORENO aus seiner eindeutig <monotheistisch geprägten>, persönlichen Auffassung von Religion so und nicht anders zurechtgelegt hatten.

Ob JIMÉNEZ MORENO die von mir mit verhältnismäßig geringem Aufwand aus den einschlägigen Quellen rekonstruierten polytheistischen Zusammenhänge unbekannt waren oder ob er sie - aus welchen Gründen auch immer - bewusst ausgeklammert hat, mögen bei Bedarf andere untersuchen. Theoretisch waren ihm die grundlegenden Erkenntnisse, die BRELICH zum Polytheismus gewonnen und in der renommierten Fachzeitschrift <Numen> (Nr. 7) bereits im Jahre 1960 veröffentlicht hatte, allemal zugänglich.

In diesem Aufsatz geht BRELICH bei der Behandlung der Frage nach den Möglichkeiten und Modalitäten seiner Ausbreitung auch kurz aber dennoch klar und deutlich auf die <nicht-proselytische> Natur des Polytheismus ein. BRELICH schreibt:

Es scheint sicher, dass es notwendig ist, zwischen der Diffusion einer einzelnen polytheistischen Religion und der Diffusion dessen, was wir als eine "polytheistische Denkform", als ein besonderes Niveau der religiösen Weltanschauung definieren könnten, zu unterscheiden. Erstere ist auch, bei der nicht-proselytistischen und nicht-doktrinären Natur dieser Art Religion,^{*)} immer nur begrenzt und partiell, wie zum Beispiel die Diffusion der babylonischen Religion im näheren (sic!) Orient und die der römischen Religion in den Provinzen des Imperiums (BRELIICH 1960: 135)

^{*)}Unterstreichungen von mir

Darüber zu spekulieren, warum weder dieser, noch die Fülle weiterer Ansatzpunkte, die der Aufsatz BRELIICH'S von 1960 für eine wissenschaftlich fundierte Beschäftigung mit der mesoamerikanischen Variante der Religionsform des Polytheismus bereithält, von den beiden genannten, <auf Religion spezialisierten> Mesoamerikanisten aufgegriffen und gezielt verfolgt wurden, ist müßig.

Wichtiger erscheint mir die Feststellung, dass sowohl KUBLER wie JIMÉNEZ MORENO die altmexikanische und damit auch die mesoamerikanische Religiosität sowohl kontextuell wie systematisch in den falschen Rahmen eingestellt und ihr damit beinahe zwangsläufig eine <historische Qualität> zuerkannt haben, die - wie alles Historische - nur in der Kultur des Westens Sinn macht und auch nur in ihr von Bedeutung ist. Das macht ihre diesbezüglichen Feststellungen und Schlussfolgerungen ungültig und für die wissenschaftliche Forschung insgesamt unbrauchbar.

d. Die Einheitlichkeit der Religion Mesoamerikas als Axiom

Den Erkenntnissen CASO'S, KIRCHHOFFS und NICHOLSON'S zur Einheitlichkeit der polytheistisch geprägten religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas hat die Kritik KUBLER'S und JIMÉNEZ MORENO'S und erst recht die LÓPEZ AUSTIN'S also nicht nur keinen Abbruch getan, sie ist vollkommen an diesen vorbeigegangen, hat sie an ihrer empirisch fundierten Basis überhaupt nicht berührt, geschweige denn beschädigt.

Wenn ich dennoch ausführlich auf die Argumente KUBLER'S und auch auf die JIMÉNEZ MORENO'S eingegangen bin, so geschah das einmal, um Forschungsansatz und Methode der Religionswissenschaft anhand zweier konkreter Kontrastbeispiele in eine empirisch erarbeitete, nachvollziehbare Vergleichsposition zu dem umfassend praktizierten Verfahren lediglich <denkender Beschäftigung mit Religion> zu stellen, wie sie in der Forschung und Literatur zu Mesoamerika an der Tagesordnung ist. Daneben ging es mir darum aufzuzeigen, wo in einem Kernaspekt meiner Arbeit die Grenze zwischen der diesseitigen <Domäne der Religionswissenschaft> und den jenseits aller Empirie liegenden <transzendentalen Gefilden> religiöser Überzeugungen und den rational nicht nachvollziehbaren, wissenschaftlich unverbindlichen, volatilen Kriterien künstlerischer <Geschmacksurteile> verläuft.

Die Ergebnisse der von CASO und KIRCHHOFF vor rund 40 Jahren angestellten <Denkbemühungen> und die aus ihnen gewonnenen Erkenntnisse zur <Einheit der

Religion Mesoamerikas> sind quellenmäßig umfassend belegt und daher auch im Detail nachprüfbar. Sie sind darüber hinaus systematisch aufgebaut und methodisch stringent. Rhetorik wird von keinem der beiden Autoren argumentativ ins Spiel gebracht. So sind sie epistemisch solide und weder formal noch inhaltlich anfechtbar.

Unausgesprochene Grundbedingung für die praktische Anwendung dieser Erkenntnisse zur <unidad religiosa mesoamericana> ist allerdings, dass sie im religionswissenschaftlich definierten Rahmen des Polytheismus verstanden und interpretiert werden. Das Verdienst, diesen erkenntnistheoretisch bedeutsamen Kontext zum Gesamtkonzept der <unidad religiosa mesoamericana> beigesteuert zu haben, gebührt dem amerikanischen Nahuatologen Henry B. NICHOLSON.

e. Die Einheitlichkeit der Religion Mesoamerikas als Perspektive

Unter diesen Voraussetzungen stellt die <unidad religiosa mesoamericana> für jede Art von weiterführender Untersuchung einen autochthon fundierten und somit kulturwissenschaftlich soliden konzeptionellen Rahmen dar. In diesen fügen sich die nachfolgenden Analysekomplexe des Abschnittes D zu den Göttinnen und Göttern, des Abschnittes E zum Begriff <heilig> / <sakral>, sowie des Abschnittes F zum Kult konsequent ein.

Innerhalb dieses Rahmens der <uniformidad religiosa Mesoamericana> lassen sich mit der Methode morphologisch angesetzter Komparatistik über das 260-tägige Prognoseritual (CASO 1971b) und das Arrangement der einfachen und verdoppelten Götterfeste des <Kultjahres> (KIRCHHOFF 1971) hinaus weitere, zum Teil identische Entsprechungen, so bei einigen der erwähnten <befremdlichen Riten> und bei der <neunfach geschichteten Struktur> der Unterwelt zwischen den religiösen Vorstellungen der MEXICA der Kontaktzeit und denen der MAYA des 7. und 8. nachchristlichen Jahrhunderts sozusagen auf Anhieb identifizieren.

Die kultischen Parallelen, die ich hier schon vor einiger Zeit aufgezeigt habe, belegen im Kanon ihrer rituellen <Morphologie> und <Syntax> Riten und Rituale, die im Hochland von Mexiko und im Mayaraum einmal der Verständigung mit dem Herrscher des Totenreiches, MICTLANTEUHCTLI, und sodann der Kommunikation mit den beiden Göttern QUETZALCOATL und TLALOC dienten, die als feuchtigkeitsgeladener Nordostwind <eng umschlungen>, bzw. <einer im Rachen des anderen> übers Meer kamen und dann über der Landmasse die Form von Niederschlägen annahmen, was das stets sehnlich erwartete Ende der Trockenzeit bedeutete (KREMER 2006: 11-13, 20-21, Fig. 3; 2007: 8-14, Fig. 1-7) (Tafeln 28, 35, 37a).

Der Ursprung und das Zentrum des diesen <Passatgöttern> zugeordneten, mehrfach gestaffelten Rituals lagen - inspiriert und jährlich neu unterfüttert von den atmosphärischen Phänomenen, die auf den höchsten Erhebungen der dortigen zentralen Vulkankette, der <Sierra Nevada>, zu beobachten sind - in Zentralmexiko (Tafeln 04, 05 und 10). So

kommt man unter dem Strich an der Schlussfolgerung nicht vorbei, dass das eigentlich Gemeinsame an Mesoamerika, das, was die hier siedelnden Völker und Stämme bei aller sonstigen sprachlichen, soziobiologischen und sozialgestalterischen Verschiedenheit miteinander verband, ein weitgehend einheitlicher, flächendeckender Götterkult war.

Der Umstand, dass das Zentrum dieses Kultes geographisch <objektzentriert> und damit <materiell-theologisch> wohl begründet (RÜPKE 2007: 102-105) im zentralen Hochland von Mexiko lag, erklärt plausibel das Vorkommen hier geprägter religiöser und mit diesen eng verknüpfter anderer kultureller Ausdrucksformen im gesamten Raum zwischen dem Südwesten der heutigen Vereinigten Staaten und der Republik Nicaragua, ohne dass man hierzu dem ethnozentrisch sortierten <Modellbaukasten> nordamerikanischer <cultural anthropologists> ein geographisch weit ausgreifendes, seegestütztes <Handelsimperium> (THOMPSON 1970), ein politisch wie militärisch expansives <Großreich> (MARTIN 2000; LÓPEZ AUSTIN y LÓPEZ LUJÁN 2002) oder gar ein System der Ausbeutung von Bevölkerungsgruppen, die an der <ökonomischen Peripherie> des <mesoamerikanischen Wirtschaftsraumes> ein ärmliches Dasein als Rohstoffproduzenten und/oder Niedriglohnarbeiter nach dem Modell der <World-Systems-Theorie> führten (KEPECS 2007), zu entnehmen braucht.

Die Vorstellung von Mesoamerika als des Verbreitungsgebietes eines <weitgehend einheitlichen, flächendeckenden Götterkultes> bedarf allerdings zur Erfüllung des von MENSCHING für die Religionswissenschaft aufgestellten Wissenschaftlichkeitskriteriums des Beleges in den Quellen (MENSCHING 1948: 81). Es ist daher unumgänglich, an dieser Stelle noch einmal einen Blick in die Quellenliteratur zu werfen und hier nach einer empirischen Bestätigung für die <einheitliche mesoamerikanische Religion> als Gesamtvorstellung zu suchen.

Ausgangspunkt dieser als <Probe aufs Exempel> angelegten Recherche ist die Überlegung, dass der <flächendeckende mesoamerikanische Götterkult>, wenn er in Form einiger bedeutsamer Einzelemente auch <heute noch> feststellbar ist (CASO 1971b, KIRCHHOFF 1971, NICHOLSON 1971a), er in seiner Gesamtheit auch irgendeinem der frühen kolonialzeitlichen Berichterstatter, der ihn noch in mehr oder minder funktionsfähigem Zustand erlebt, bzw. kennengelernt hat und dazu einmal über die erforderlichen Einzelinformationen verfügte, sodann aber auch den nötigen Überblick besaß, als solcher aufgefallen sein muss.

f. Die religionsgeographischen Beobachtungen von Las Casas ²¹⁾

Ein solcher Berichterstatter ist Fray Bartolomé de LAS CASAS. In seiner zwischen 1552 und 1559 entstandenen <APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA> beschreibt er in mehreren Kapiteln die Religion der Bewohner des zentralamerikanischen Festlandes im so bezeichneten <Neuspanien>, und setzt diese zur Verdeutlichung ihres polytheistischen Charakters einmal in Vergleich zu den Religionen Altägyptens und der klassischen Antike,

zum anderen grenzt er sie aber auch geographisch gegenüber den nicht polytheistisch geprägten religiösen Ausdrucksformen der indigenen Völker und Stämme ab, die weiter nördlich und südlich auf dem amerikanischen Festland und auf den Antillen lebten (O'GORMAN in LasCasApoSum: XXXII - XXXVI).

Den Polytheismus als Religionsform beschreibt er unter der Bezeichnung <idolatría> zunächst allgemein (CAP. LXXIV) und sodann für die Religion Altägyptens (CAP. LXXVI und LXXVII) und die des antiken Griechenland (CAP. LXXVII und LXXVIII). Daran, dass er mit demselben Begriff, dem der <idolatría> nämlich, dann auch die Religion der Bewohner des zentralamerikanischen Festlandes beschreibt, wird erkenntlich, dass LAS CASAS auch diese als eine Form des Polytheismus identifiziert hatte. Ausgehend von den Erkenntnissen und Erfahrungen die er selbst während seines langjährigen Aufenthaltes auf der Insel ESPAÑOLA (heute: HAÏTI / DOMINIKANISCHE REPUBLIK) gesammelt hatte (O'GORMAN in LasCasApoSum I: LXXIII - LXXVI) schreibt LAS CASAS (CAP. CXXI):

Referido lo que las gentes naturales desta isla Española y de las comarcas y circunstantes sentían de Dios y de los dioses, y lo demás tocante a la religión, y lo que parecía oler y saber a idolatría, entremos en el abismo y profundidad de la tierra firme, donde, cuanto a algunos reinos y provincias della, excedieron los habitadores dellas en dioses, y ritos, y sacrificios, y cultu divino, aunque sacrílego, y celo de religión y elevación,*) a todas las naciones antiguas de que arriba en muchos capítulos habemos tratado, y a todas las demás que ignoraron al verdadero Dios por todo el mundo (LasCasApoSum I: 638). *) Unterstreichungen von mir

Nicht nur ist demnach die Religion der Amerindier des Festlandes eindeutig <idolatría>, also nach religionswissenschaftlichem Verständnis <Polytheismus>, sie übertrifft auf ihre Art auch alles, was andere Völker der Welt im Rahmen dieser Religionsform zuwege gebracht haben, an Göttern und Götterverehrung, an Riten und Ritualen, insbesondere an <Opfern>, sowie aber auch an persönlich geleisteter Hingabe und gesellschaftlicher Bedeutung. Die Menge und Vielfalt der Götter <Neuspaniens> im Allgemeinen (CAP. CXXI), sodann die des mexikanischen Hochlandes (CAP. CXXII) und schließlich die des Mayaraumes (CAP. CXXIII) im Besonderen beschreibt LAS CASAS danach differenziert und ausführlich.

Insgesamt macht er den Polytheismus (idolatría) an drei konstitutiven, morphologisch definierten Merkmalen fest: <dioses, templos, ministros y culto> (CAP. LXXIV), also in religionswissenschaftlicher Terminologie, an <Kultempfängern>, <Kultstätten> und <Kultfunktionären samt Kult>. Diese <Kenngrößen> (artículos) überträgt er sodann auf die Religion <Neuspaniens>, womit sich der Kreis seiner vergleichenden Beobachtungen und Feststellungen zum alt- und neuweltlichen Polytheismus schließt (CAP. CXLII).

Anhand seiner <Kenngößen> grenzt LAS CASAS sodann die polytheistische Religion (idolatría), die die hier ansässigen Amerindier praktizierten, auch geographisch ein. Die Grenzen ihres Verbreitungsgebietes beschreibt er wie folgt (CAP. CXXIV):

Toda esta tierra, con la de la que propiamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos, y extendíase hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán; de allí adelante, la vuelta del norte 60 leguas, etcétera, otra manera tienen de religión, como se dirá, cuanto a los sacrificios; pero tienen sus ídolos, no muchos, sino uno o algunos en cada pueblo, donde los reyes y señores van a orar y a ofrecer sus sacrificios.

En toda la tierra y reinos de Cibola, que contiene muchas provincias por ser grande tierra, que tiene más de trecientas leguas y llega hasta la mar del sur, toda muy poblada, y contiene infinitas naciones, no había ni hay ídolo, ni templo alguno; *) sólo tienen y adoran por Dios al sol y a las fuentes de agua dulce. En algunas partes destas tienen cognoscimiento de un Dios verdadero que está en el cielo. Parece que en adorar el sol entienden adorar a Él. Esto es en el Río Grande, donde fue a entrar descubriendo Hernando de Alarcón, enviado a descubrir por la mar por el virrey de la Nueva España don Antonio de Mendoza. Por aquel río subió ochenta y tantas leguas, donde vido y conversó con muchas gentes, habitantes de una banda y de la otra hallóse haber llegado por el mismo río a ochenta leguas de Cibola, donde andaba la otra gente que por tierra el visorrey suso dicho a descubrir envió.

Lo mismo es en la grande y luenga tierra que llamamos la Florida, donde caben inmensas naciones: ningún ídolo, ni templo, ni sacrificio sensible se halla; así lo afirman todos los que por diversos tiempos y en diversas armadas por aquellas tierras han andado, y el que más dello supo fue Alvar Núñez Cabeza de Vaca, un caballero natural de Xerez de la Frontera. Este, habiendo vivido y andado por aquellas tierras nueve continuos años, *) en la relación que al Emperador dellas dio, dice aquestas palabras en cuasi al cabo della:

«Dios Nuestro Señor por su infinita misericordia quiera que en los días de Vuestra Majestad y debajo de nuestro poder y señorío, estas gentes vengan a ser, verdaderamente y con entera voluntad, sujetas al verdadero Señor que las crió y redimió, lo cual tenemos por cierto que así será, y que Vuestra Majestad ha de ser el que ha de poner esto en efecto; que no será tan difícil de hacer, porque dos mil leguas que anduvimos por tierra y por el mar en las barcas, y otros diez meses que, después de salidos de captivos sin parar anduvimos por la tierra, no hallamos sacrificios ni idolatría, etcétera.» *) (LasCasApoSum I: 651). *) Unterstreichungen von mir

Die <eine Religion> (una religión) mit ihrer <einheitlichen Art von Göttern> (una manera de dioses), von der LAS CASAS hier schreibt, erstreckt sich nach seinen Informationen und Erkenntnissen im Süden also bis <Nicaragua> und <Honduras> und im Norden bis an die Grenzen von <Cibola> und <Florida>, reicht hier also bis an die Regionen heran, die wir heute als den <Südwesten> und <Südosten> der Vereinigten Staaten von Nordamerika bezeichnen.

Nach Osten hin endet die von ihm so bezeichnete <eine Religion> (una religión) mit ihren <Göttern, Tempeln und Opferriten>, ebenso wie in Richtung Westen, an den Küsten. Die von KIRCHHOFF 1943 für die Mitte des 16. Jahrhunderts ermittelte

geographische Ausdehnung Mesoamerikas (KIRCHHOFF 1967: 5), was die ethnische Zusammensetzung (*composición étnica*) und die kulturellen Merkmale (*caracteres culturales*) in diesem Raum betrifft, geht damit voll in der bereits 1559 von LAS CASAS nach den Kriterien *<dioses, templos, ministros y culto>* vorgenommenen religiös-kultischen Grenzziehung auf. Mesoamerika kann also, empirisch belegt, mit Fug und Recht als das Ausbreitungsgebiet eines *<flächendeckenden Götterkultes>* bezeichnet werden. *<Quod erat demonstrandum.>* (Tafel 59a&b).

Das hier abschließend zum Tragen gebrachte Argument einschlägiger Quellenaussagen zugunsten der *<unidad religiosa americana>*, wie sie das bekannte und von Edmundo O'GORMAN mustergültig editierte Werk aus der Feder Fray Bartolomé de LAS CASAS' anbietet, ist durch kein noch so klug gesponnenes und/oder eloquent vorgetragenes Gegenargument aus der Welt zu schaffen. Dieses gilt insbesondere auch mit Blick auf die Ernsthaftigkeit und Genauigkeit, mit der LAS CASAS seine Informationen beschafft und ausgewertet hat, wie das am Beispiel des von ihm zitierten CABEZA-DE-VACA-Briefes deutlich wird.

Darüber hinaus handelt es sich bei LAS CASAS um einen Berichterstatter, der insbesondere über die Ereignisse unmittelbar vor und während der Eroberung, sowie über die frühe Phase der Kolonisierung, die dann zur Gründung *<Neuspaniens>* führte, teils aus eigenem Erleben, teils aus der Auswertung noch unveröffentlichter Berichte maßgeblicher Entdecker, Eroberer und Kirchenmänner, über vorzügliche Informationen verfügte. Mit einer Reihe seiner Gewährsleute, darunter mit Bernal DÍAZ DEL CASTILLO (1540), Hernán CORTÉS (1542) und Fray Andrés de OLMOS (1545) hatte er auch persönlichen Kontakt (CAP. CCXXIV; O'GORMAN in *LasCasApoSum*: LXXXVII).

Der erste Europäer, der sich aus heutiger Sicht als *<Mesoamerikanist>* betätigt hat und dabei sozusagen auf Anhieb die Einheitlichkeit und Kohärenz der religiösen Ausdrucksformen in dem inzwischen mit *<Neuspanien>* bezeichneten Raum erkannte, war also Bartolomé de LAS CASAS, fast 400 Jahre bevor Paul KIRCHHOFF zunächst die Existenz *<Mesoamerikas>* als solche feststellte und dann 25 Jahre später, zusammen mit Alfonso CASO und Henry B. NICHOLSON, die Einheitlichkeit seiner religiösen Ausdrucksformen aus den Quellen *<herausdestillierte>*. Dass sich LAS CASAS dabei trotz aller biblischen Exkurse, philosophischen Bezugnahmen und kirchenväterlichen Rückversicherungen, derer es für seinen apologetischen Diskurs zur damaligen Zeit bedurfte, im Grunde *<religionswissenschaftlicher>* Methoden bediente, indem er zunächst eine *<morphologische Grundlage>* schuf (BRELIICH 1960: 128-129) und erst auf dieser dann seine weiteren interpretierenden Überlegungen anstellte, verleiht seinen Aussagen informatorische Substanz und macht sie im Rahmen der vorliegenden Arbeit besonders wertvoll.

Das gilt vor allem auch deswegen, weil sich LAS CASAS, was seine Aussagen zur altmexikanischen Kultur und Religion betrifft, allem Anschein nach stark auf Fray Andrés de OLMOS abgestützt hat. Vermutlich hat er das Original von dessen *<libro muy copioso>*,

in dem OLMOS die Ergebnisse seiner umfassenden Befragungsaktion von 1533 zusammengefasst und 1539 abschließend vorgelegt hatte, in seinem persönlichen Besitz gehabt (MENDIETA 1993: 75).

Der Titel seiner voluminösen APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA kündigt dem Leser nun aber trotz des im Mittelpunkt stehenden Schlüsselbegriffes <Historia> kein Geschichtswerk an, in dem eine lineare, räumlich fixierte Kette wichtiger Ereignisse als zeitliches Kontinuum abgehandelt und dabei deren Ursachen, Folgen, beeinflussenden Faktoren und Begleiterscheinungen nachgegangen würde, ebenso wenig verbirgt sich hinter diesem Titel eine Art <Naturgeschichte>, die die besonderen natürlichen Gegebenheiten eines bestimmten Raumes einschließlich seiner Flora, Fauna und menschlichen Bewohner beschrieb.

Stattdessen handelt es sich bei der APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA um ein intellektuell-kämpferisch konzipiertes Plädoyer zugunsten der vollen geistigen und körperlichen Ebenbürtigkeit, intellektuellen Leistungsfähigkeit und kreativen Begabung der Amerindier, wie die Spanier sie zunächst auf den Antillen und dann später auf dem Festland, bei den Völkern und Stämmen der Zentralregion und denen der südlichen Hemisphäre festgestellt hatten.

Gerichtet ist dieses Plädoyer gegen die Vertreter der Auffassung von der naturgegebenen Überlegenheit und dem naturgesetzlich begründeten Herrschaftsanspruch abendländisch-mediterraner Kultur, wie sie im Christentum und insbesondere im <Menschsein> spanisch-katholischer Prägung ihren lebendigen, gottgewollten Ausdruck gefunden hatte (LANDA 1982: 137-139).

Aus dem Gesamtwerk der APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA erhellt nicht nur der schon angesprochene umfassende Informationsstand ihres Autors zu den Gegebenheiten der Neuen Welt, auch der altweltlich begründete Bildungsstand, von dem LAS CASAS hier umsichtig und geschickt komparatistischen Gebrauch macht, ist beachtlich. Diese besondere Charakteristik des Werkes macht es für eine religionswissenschaftlich angesetzte Untersuchung ausgesprochen wertvoll.

Die hier zum Schluss aufgezeigten Zusammenhänge belegen noch einmal und anhand eines konkreten Beispiels, dass der einzig wirklich taugliche, damit aber auch der einzig erfolgreiche Weg zur Gewinnung von Erkenntnissen zu den <geistig-religiösen> Ausdrucksformen Mesoamerikas der über die textwissenschaftliche Analyse der Quellenwerke und die fachgerechte Verknüpfung der aus ihnen gewonnenen Informationen, also ein religionswissenschaftlich definierter ist.

10. Religion und Kultur in Mesoamerika

An mehreren Stellen seines weiter oben behandelten Traktats hat KUBLER die Frage aufgeworfen, ob die Entscheidung zwischen einer <unidad o pluralidad religiosa

mesoamericana> oder die zwischen einer <unidad o pluralidad cultural mesoamericana> die zweckmäßigere Problemstellung sei (KUBLER 1972: 1, 2, 3, 14).

Ergänzend stellt er die <entscheidende Frage> (pregunta capital): « ¿puede una supuesta unidad religiosa sostener la tesis de una unidad cultural en Mesoamérica? » (KUBLER 1972: 13). KUBLER beantwortet keine dieser Fragen. Er stellt sie nur. Ihnen im einzelnen nachzugehen ist auch müßig; denn in dem Moment, da religiöse Vorstellungen bereits die Wahrnehmung der physischen Realität konditionieren, wie das im Polytheismus der Fall ist, und Religion alle anderen Ausdrucksformen einer Kultur prägt und beseelt, ist die Frage, was das Gemeinsame an einer solchen Kultur ist, praktisch gegenstandslos.

Die von Alfonso CASO so bezeichnete <unidad religiosa de Mesoamérica> findet in Anbetracht der unauftrennbaren Verflechtung von <religiösen> mit <zivilen> Ausdrucksformen in den indianischen Gemeinwesen ihr natürliches Gegenstück in der weiträumigen Einheitlichkeit auch der politischen Gefüge und sozialen Gebilde. Da die Götter und die ihnen zugeordneten Riten und Rituale letztlich nichts anderes zum Ausdruck bringen als die ständige Sorge um die Deckung der humanbiologisch und sozial bedingten besonderen Bedürfnisse im permanent eingenommenen Natur- und siedlerisch gestalteten Kulturraum, ist davon auszugehen, dass dort, wo die zur persönlichen Beschwichtigung der Götter und zur Entschärfung ihrer <Handlungsprofile> entwickelten geistig-religiösen Ausdrucksformen unverkennbar homogen sind, das bei den kulturellen Ausdrucksformen <materiell-säkularer> Art nicht grundsätzlich anders sein kann.

Dieses gilt umso mehr, als es zwischen beiden - worauf eingangs schon hingewiesen wurde - essentielle und funktionale Verbindungen gab, die so eng miteinander verwoben und so fest ineinander verschränkt waren, dass die Spanier sie später nur unter Anwendung von Gewalt und unter Inkaufnahme der Zerstörung der gesamten indigenen <gesellschaftlichen Grundordnung> auftrennen konnten. Erst danach war es ihnen möglich, in dem so benannten <Neuspanien> eine Gesellschaftsordnung nach christlich-europäischem Muster zu installieren (FlorCod, Introductory Volume: 75).

Dass jedwede Vorstellung von den Göttern stets menschliche Verhältnisse, darunter vor allem auch die sozialen Arrangements einer Gruppe zum Ausdruck bringt, ist eine Erkenntnis die so alt ist wie die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion überhaupt. So gibt M. Terrentius VARRO dafür, dass er in seinem Werk <antiquitates rerum humanarum et divinarum> (Alte Einrichtungen menschlicher und göttlicher Zweckbestimmung) zuerst die für die menschliche und erst danach die für die göttliche Nutzung abgehandelt hatte, als Begründung an:

.....quod prius extiterint civitates, deinde ab eis haec instituta sint. ... // Sicut prior est pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt. ... (VARRO RD I: fr. 5; CARDAUNS 1976: 17)

Übersetzung: ...weil sich zuerst die menschlichen Gemeinwesen gebildet hätten und erst anschließend von ihnen diese [d.h. die Einrichtungen für die Götter] geschaffen worden seien.... // So wie der Maler vor dem Gemälde da ist, der Zimmermann vor dem Gebäude, so sind die Gemeinwesen eher da als das, was von den Gemeinwesen geschaffenen wird. (CARDAUNS 1976: 139; 2001: 52-53).

Der Erklärung VARRO's zur Abhängigkeit des Götterkultes und damit natürlich auch der diesem zugrundeliegenden Vorstellung von den Göttern und Göttinnen von der Denk- und Handlungsweise der menschlichen Gesellschaft, die sie hervorgebracht hat, entspricht in der Religionswissenschaft die Vorstellung vom <Anthropomorphismus>, der die Grundlage jeder Form von Aussagen über sie selbst und die rituelle Kommunikation mit ihnen bildet.

Zum ökologischen Umfeld gleich welcher menschlichen Gesellschaft gehören aber stets auch Pflanzen und Tiere. Die Götter konnten so außer in rein anthropomorpher und theriomorpher Gestalt auch in anthropomorph-theriomorpher Mischform auftreten. Ebenso hatten sie die Möglichkeit - und das kommt in dem mesoamerikanischen Mythos vom Beginn des gegenwärtigen Weltzeitalters anschaulich zum Ausdruck - sich der menschlichen Wahrnehmung als Bäume, d. h. dendromorph, sowie als Mischwesen, die Merkmale aller drei Kategorien aufweisen, zu präsentieren.

Als Beispiele seien die zentralen Baumfiguren auf den Relieftafeln des sogenannten <Tempels des Kreuzes> (Temple of the Cross) und des <Tempels des belaubten Kreuzes> (Temple of the Foliated Cross) in der AZ von Palenque (Tafel 49a), sowie die dendromorphen Götterdarstellungen in den Codices der sogenannten <Borgia-Gruppe> (Tafel 20) angeführt, die allesamt eindeutig als Kultempfänger dargestellt sind. GLADIGOW schreibt dazu:

Sich die Götter menschengestaltig vorzustellen, scheint die privilegierte Form von Gottesvorstellungen zu sein. Da freilich die Grenzen soziomorpher Interpretationen nicht notwendig mit den Grenzen der menschlichen Gesellschaft enden, sind vor allem auch theriomorphe Gottesvorstellungen weit verbreitet. Eine Mischgestalt aus menschlichen und tierischen Komponenten kann, wie die androgyne Gestaltung von Göttern, aber auch die Fähigkeit zur Metamorphose^{*)}, eine Kumulation von göttlichen Möglichkeiten wiedergeben. Die Multiplikation von <Organen>, Doppel- oder Dreiköpfigkeit, der Besitz von drei Körpern, eine Vielarmigkeit, das Vermögen von hundert Augen, sind solche Versuche, Übermacht und Allwissenheit auch ikonographisch zu fassen (GLADIGOW 1993: 41). ^{*)}Unterstreichungen von mir

Das bedeutet, auf Mesoamerika umgesetzt, dass gemeinsame Vorstellungen von Göttern solcher Art und gleiche oder vergleichbare Traditionen bei den in ihrem Dienst vollzogenen Riten und Ritualen auf Gemeinsamkeiten auch in anderen kulturellen Ausdrucksformen z.B. in den politischen Strukturen, den sozialen Einrichtungen, den

Grundsätzen bei der Anwendung von Waffengewalt etc. der hier ansässigen Völker und Stämme schließen lassen. Die eingangs bereits zitierte Feststellung SAHAGUN'S

y aun las costumbres de la republica, que estauan mezcladas con ritos de idolatria, y acompañadas con cerimonjas ydolaticas,.....

ist folglich auch in ihrer Umkehrung gültig, insofern nämlich, als alle religiösen Verrichtungen, die <ritos de idolatría, y cerimonjas ydolaticas>, letztlich von den etablierten Erfordernissen der Gemeinschaft, den <costumbres de la republica> bestimmt und gesteuert wurden. Eine wenigstens in den Grundzügen stimmige Vorstellung von den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Völker und Stämme Mesoamerikas gelebt, gewirkt und gestaltet haben, wird daher nur dann zu gewinnen sein, wenn die SAHAGÚN'schen <costumbres de la republica und die ritos de idolatria, y cerimonjas ydolaticas> in ihren komplementären Funktionen unter dem Dach einer umfassenderen Vorstellung wieder zusammengeführt worden sind, mit anderen Worten, wenn eine empirisch taugliche Definition auch für die Kultur Altmexikos und Mesoamerikas in ihrer Gesamtheit erarbeitet worden ist.

KIRCHHOFF hat das unter solchen Prämissen zu definierende <innere Gefüge> der Gemeinwesen Mesoamerikas, das - wie oben gezeigt wurde - auf die unabdingbare, permanente Einbindung des Dienstes an den Göttern in alle <politischen> Prozesse und <administrativen> Vorgänge gegründet war, auf den folgenden, knappen Nenner gebracht:

Beide bilden ein untrennbares Ganzes, das durch dieselben Form- und Ordnungsprinzipien beherrscht wird (KIRCHHOFF 1962: 250).

Auf deren Grundlage wiederum - das macht der vorangegangene kurze Diskurs zum Anthropomorphismus von Gottesvorstellungen deutlich - lassen sich über die Entsprechungen im <geistig-religiösen Bereich> hinaus auch die mit diesem eng verflochtenen und funktional nicht abtrennbaren Ausdrucksformen sozialer und politischer Applikation von den quellenmäßig gut dokumentierten Subregionen Mesoamerikas auf andere, die in den Quellenwerken weniger gut erfasst sind, auf der Schiene systematischer und differenzierter, morphologisch angesetzter Komparatistik legitim übertragen.

Allerdings würde die auch nur annähernd repräsentative Erfassung und Aufbereitung solcher Parallelen die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit transzendieren. Diese stellt mit ihrem kognitiven Ansatz auf die <Religion>, die <Götter> und den <Kult> Mesoamerikas ein Projekt mit begrenzter Zielsetzung dar. Entsprechungen zwischen den <materiell-säkularen> Ausdrucksformen der Völker und Stämme des zentralmexikanischen Hochlandes, des Mayaraumes und ggf. weiterer Subregionen Mesoamerikas werden

daher ausschließlich im Rahmen derjenigen <geistig-religiösen> Vorstellungen verfolgt, mit denen sie im konkreten Falle unmittelbar verknüpft sind.

Anmerkungen zu Abschnitt C

¹⁾ Eine verkürzte Fassung dieser Definition, die als Grundlage für die Argumentation zugunsten der Vorstellung von der <Einheitlichkeit der religiösen Traditionen Mesoamerikas>, der von Alfonso CASO so bezeichneten <unidad religiosa Mesoamericana> (CASO 1971b), diene, habe ich unter dem Titel <Religión: Una Definición para Mesoamérica> vor einigen Jahren in der Zeitschrift <Ketzalcalli> veröffentlicht (KREMER 2007). Der vorliegende Ansatz zur Gewinnung einer Definition für die <Religion Mesoamerikas> ist umfassender, geht über die seinerzeit angestellten Überlegungen nicht nur argumentativ weit hinaus, er stellt die Definition von ihren konstitutiven Elementen her auch auf eine erheblich breitere und genauer recherchierte Quellengrundlage.

²⁾ Der weithin gebräuchliche Begriff <übernatürliche Wesen> wird hier zugunsten der von SPIRO benutzten Vorstellung <übermenschlicher Wesen> (superhuman beings) bewusst vermieden, weil es zum Teil ganz natürliche Wesen wie Adler, Affe, Alligator, Eidechse, Jaguar, Kaninchen und Schlange, sowie Naturereignisse wie Erdbeben, Wind und Regen, Berge und Gewässer waren, in denen sich die realitätsimmanenten Götter Mesoamerikas metamorphisch manifestierten, vor allem diejenigen, die über die einzelnen Tage herrschten, die <TONALTEUHCTIN> also.

³⁾ M. Tullius CICERO (106-43 v.Chr.) hat in <de natura deorum> (vom Wesen der Götter) und in den beiden anderen Schriften zur römischen Religion, <de divinatione> (über die Wahrsagung) und <de fato> (über das Schicksal), den Versuch unternommen, die philosophischen Vorstellungen der akademischen Schule Platons - den sogenannten <Neuplatonismus> - in die Neuordnung der römischen Staatsreligion einzubringen, die sich zwischen etwa 60 und 40 v. Chr. als unvermeidbar abzeichnete (MOMIGLIANO 2003: 147, 154-163). Dieses Ziel hat CICERO verfehlt. Kurze Zeit nach seiner Ermordung im Jahre 43 v. Chr. wurde unter OCTAVIANUS AUGUSTUS der Kaiserkult mit einer Rückbesinnung auf die traditionellen Werte Roms in die römische Staatsreligion eingeführt. Die Trilogie aus <de natura deorum>, <de divinatione> und dem Fragment von <de fato> ist dennoch eine unserer wichtigsten Quellen zur römischen Religion überhaupt. Dieser Umstand bekommt dadurch zusätzliches, besonderes Gewicht, dass CICERO selbst <augur>, also Vogelflugdeuter und Mitglied des römischen Augurenkollegiums war. Von daher ist er als intimer Kenner der römischen <religio> anzusehen. So sind also seine Aussagen zur römischen Staatsreligion die eines Insiders und haben entsprechenden Stellenwert (PEASE in *dedivP*: 9-13; RÜPKE 2001: 46-47).

4) Cicero hat dieselbe Definition schon an einer früheren Stelle desselben Werkes verwendet (de natura deorum I, 117). Hier sagt er, dass «Religion aus dem pflichtgemäßen Dienst an den Göttern bestehe» (...religionem, quae deorum cultu pio continetur). Des weniger philosophisch als vielmehr kulturwissenschaftlich geprägten und daher ohne weitere Erklärungen verständlichen Kontextes wegen wurde hier der späteren Textstelle der Vorzug gegeben.

5) <religio>: Wenn hier der römische Begriff der <religio> trotz grundverschiedener Semantik mit dem deutschen Lexem <Religion> wiedergegeben wird, so liegen dem rein praktische Erwägungen zugrunde. Es geht um einen einfachen und einprägsamen, dabei einschlägig gehandhabten Begriff. Dessen Unterschiede zum römischen Begriff der <religio>, der semantisch nur in der <polytheistischen Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) römischer Kultfunktionäre verständlich ist, sind jedoch erheblich. Im Lateinischen hat <religio> zunächst die Bedeutung von <gewissenhafter Berücksichtigung, Sorgfalt, Genauigkeit>, bezieht sich hier primär auf die praktisch zu vollziehenden Kulthandlungen und enthält - darüber hinaus - den Aspekt einer mit diesen verbundenen, persönlichen und gemeinschaftlichen Verpflichtung. Im Plural sind <religiones> kultische Handlungen, Obliegenheiten und Gebräuche [Lateinisch-deutsches Handwörterbuch: religio. Georges: Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch, S. 47936 (vgl. Georges - LDHW Bd. 2, S. 2295)].

<cultus>: Außerhalb seiner landwirtschaftlichen Anwendung findet sich <cultus> als Substantiv in der Bedeutung <Pflege, Schmücken und Herausputzen des Körpers>, sowie als Begriff für die entsprechende Ausstattung, also <Kleidung, Garderobe, Schmuck> etc. In dieselbe semantische Richtung weisen auch die mit <cultus> bezeichneten Handlungen, also die <Pflege und unablässige Verrichtung dieser Tätigkeiten, sowie die eingehende Beschäftigung mit den zugehörigen Gegenständen>. Schließlich ist <cultus> die <Verehrung und Anbetung der Götter>, genau genommen, der <betreuende, pflegerische Dienst an ihnen> [Lateinisch-deutsches Handwörterbuch: 2. cultus. Georges: Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch, S. 15450 (vgl. Georges - LDHW Bd. 1, S. 1795)].

6) M. Terrentius VARRO (116 - 27 v. Chr.) hat in dem Bestreben, die in alter Zeit verehrten römischen Götter vor der Vergessenheit zu bewahren, diese in seinen <Antiquitates Rerum Divinarum> (RD) zusammengestellt und mit ihren <Handlungsprofilen> im Einzelnen beschrieben (CARDAUNS 2001: 9-13, 52-60). Wie CICERO war VARRO davon überzeugt, dass die Größe Roms auf seinem Götterkult beruhte. Sein eigentliches Anliegen war es daher, die in der Spätzeit der Republik zum Teil in Vergessenheit geratene <Religion der Väter> zum Nutzen des gesamten römischen Volkes wieder ans Licht zu heben. VARRO'S Bemühungen waren insofern von Erfolg gekrönt, als ihre Ergebnisse mitbestimmend bei der Erneuerung des römischen

Staatskultes unter OCTAVIANUS AUGUSTUS waren (CARDAUNS 2001: 53). Leider sind von diesem wichtigen Quellenwerk zur römischen Religion - erschienen 47 oder 46 v. Chr. - nur Fragmente erhalten. Aber selbst diese sind von hoher Aussagekraft, vermitteln ein Bild von der römischen <religio>, wie es normalerweise nur Insidern vertraut ist (CARDAUNS in VARRO 1976 I, II).

⁷⁾ Diese Hilfskräfte leisteten den franziskanischen Ordensleuten mit ihren in dieser adaptierten Form des Nahuatl entwickelten und perfektionierten Sprachkenntnissen, darunter vor allem auch SAHAGÚN, ebenfalls gute Dienste bei der Darstellung von solchen Ausdrucksformen der altmexikanischen Kultur, die für die Missionare von besonderem Interesse waren.

⁸⁾ Angesprochen ist hier das zuerst 1555 und dann - nach erneuter kirchlicher Bereinigung - in zweiter Ausgabe 1571 erschienene Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana des Fray Alonso de Molina.

⁹⁾ Die professionelle Qualifikation ebenso wie die Charaktereigenschaften, die von den Anwärtern auf diese beiden Ämter gefordert wurden und die SAHAGÚN - wie oben zitiert - ausführlich beschrieben hat (HGCNE I: 307), habe ich hier auf vier deutsche Begriffe reduziert, die nach meiner Kenntnis und Erfahrung die Substanz der geforderten Persönlichkeitsmerkmale dieser beiden höchsten Kultfunktionäre der MEXICA zutreffend beschreiben. Die zweifellos wünschenswerte detaillierte Analyse der entsprechenden aztekischen Begriffe - nach Ableitung ihrer vorspanischen Semantik aus dem von <polytheistischer Mentalität> geprägten indigenen Denkmilieu - würde an dieser Stelle zu weit führen.

¹⁰⁾ Die Entstehungsgeschichte der <Historia General de las Cosas de Nueva España> einschließlich der <Primeros Memoriales> ist ein eigenes Kapitel innerhalb der Meso-amerikaforschung, das bereits mehrfach, ausführlich und unter den verschiedensten Gesichtspunkten bearbeitet wurde (GARIBAY in HGCNE I: 7-23; 2007: 561-586; DIBBLE in FlorCod, Introductory Volume: 9-23; CLINE in: NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 192-203; NICHOLSON in PrimMem: Seiten 3-14; 1973). Weitere diesbezügliche Untersuchungen im Rahmen der vorliegenden Arbeit erübrigen sich daher.

¹¹⁾ Bei der Erörterung der Autorschaft des Prototyps der Codices der MAGLIABECCI-Gruppe im Zusammenhang mit der von MENDIETA geschilderten, kirchenamtlich angeordneten Befragungsaktion, die OLMOS an mehreren Orten des zentralmexi-

kanischen Hochlandes zwischen 1533 und 1539 durchgeführt hat, wurde diese, von GARIBAY und WILKERSON zugewiesene Autorschaft an der HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS auf der Grundlage des vorliegenden Quellenmaterials bereits kritisch überprüft, akzeptiert und übernommen. Ich beziehe mich hier auf dieses Ergebnis.

¹²⁾ Eine ganz ähnliche Aufsicht über die Ausbildung der Kultfunktionäre, einschließlich ihrer abschließenden Prüfung, gehörte auch zu den Amtsobliegenheiten des <Alto Sacerdote> des QUETZALCOATL-Tempels von MAYAPAN, der den Titel AHAW KAN führte. Auch in MAYAPAN, weit ostwärts von Zentralmexiko gelegen, ist es bezeichnenderweise QUETZALCOATL (mayat'aan: K'UK'-UL KAN), dessen Handlungsprofil die Rahmenbedingungen für das Lehrprogramm lieferte, nach dem auch hier die angehenden Kultfunktionäre ausgebildet wurden. Es entspricht weitgehend dem erwähnten 14-Punkte-Programm des CALMECAC (LANDA 1982: 14-15; KREMER 2005: 34-35). Eine weitere Parallele hat ACOSTA SAIGNES für den Raum westlich von MEXICO-TENOCHTITLAN aufgezeigt. Er schreibt (ACOSTA SAIGNES 1946: 203):

Como final señalaremos la semejanza de la organización sacerdotal de los *tarascos* con la de los azteca. La famosa "Relación Michoacán" nos ha conservado informaciones al respecto más abundantes que las de otros lugares. Encontramos allí cargadores de los dioses, sacerdotes dedicados al culto de cada numen, sumo pontífice, etc. Lo que importa recordar al respecto, para futuras pesquisas, es cómo los azteca relataban haber atravesado por la región de *Patzcuaro* (Relación de las Ceremonias.....de los Indios de Michoacán 1956: 26-30)

¹³⁾ Dieses Erfordernis versteht sich trotz der bemerkenswerten Anzahl von rund 100 Kultfunktionären beiderlei Geschlechts, die ununterbrochen im und am <fanum> des HUITZILOPOCHTLI ihren Dienst versahen (TEZOSOMOC 1987: 455; DUR I: 25) und der mehr als 5000 die nach TAPIA insgesamt am Haupttempel von MEXICO-TENOCHTITLAN tätig gewesen sein sollen (TAPIA 2003: 104). Da der Dienst an den Göttern <rund um die Uhr> verrichtet wurde und dabei die Riten des nächtlichen Wachbleibens, das TOÇOUALIZTLI und das IXTOCOLOIZTLI, mehr aber noch das Mitternachtsritual mit dem Blasen der Meeresschnecken-Hörner, also das TLATLAPITZALIZTLI und das TLATICATLALIZTLI, von besonderer Bedeutung waren, ist davon auszugehen, dass in diesen Zahlen ein Schichtfaktor von 2, wenn nicht >2, enthalten ist (PrimMem 75, 80).

¹⁴⁾ In der je nach Gott, Göttin, Götterfest und Tempel höchst unterschiedlich gesammelten und memorierten Erfahrung dieser Gewährsleute liegt vermutlich auch der Grund dafür, dass SAHAGÚN nicht alle Informationen, die er in TEPEPULCO gesammelt hatte, auch später in TLATELOLCO weiterverarbeiten konnte (Dibble 1984:

116), und der Inhalt der PRIMEROS MEMORIALES damit nur zu einem geringen Teil Eingang in die HISTORIA GENERAL gefunden hat (NICHOLSON 1973: 218, Tables 5-8; PrimMem: Seite 13).

¹⁵⁾ Wie an anderen Stellen zuvor, habe ich der spanischen Übersetzung des Nahuatl-Textes von LÓPEZ AUSTIN hier den Vorzug vor der englischen Übersetzung von ANDERSON und DIBBLE gegeben. Letztere ist wegen ihres offen zur Schau gestellten christlichen <Normierungshintergrundes> (Körber 1988: 199) und ihrer unverhohlenen U.S.-amerikanischen, ethnozentrisch geprägten Metaphorik für die Verwendung im Rahmen einer religionswissenschaftlich angelegten Studie schlichtweg unbrauchbar. Dennoch bedarf - unter demselben Gesichtspunkt betrachtet - auch die Übersetzung LÓPEZ AUSTIN's zweier Korrekturen. So weist einmal in der Semantik der mit TLAMAÇEOALIZTLI angesprochenen Verhaltensweise nichts auf irgendwelche <Bußübungen> (actos penitenciales) hin, die dann ja als kompensatorischer Reflex auf eine wie immer geartete <Sünde>, also ein Fehlverhalten gegenüber den Göttern zu verstehen wären, das zu <reparieren> oder zu <sühnen> gewesen wäre (ZINNIEL 1990: 188). Stattdessen handelt es sich hier um die Bereitschaft zu den verschiedensten, bisweilen recht ausgefallenen Formen freiwilliger Selbstkasteiung, in denen die <Unterwerfung> unter die überwältigende Macht der Götter zum Ausdruck gebracht wurde, wie das aus <MAÇEHUAL->, der in TLA-MAÇEOAL-IZTLI enthaltenen nominalen Wortwurzel semantisch zweifelsfrei abgeleitet werden kann (Kartt 127). Ebenso wenig ist die Konjekturen [en sacrificio] gerechtfertigt, die LÓPEZ AUSTIN hinter der Verbform ON-MIC-OIA <dort wo getötet (geschlachtet) wird> eingefügt hat. Nichts, aber auch gar nichts, in der Bedeutung des hier flektierten Verbs mit der Wurzel <MIC> in der Bedeutung <sterben>, transitiv <MIC-TIA> in der Bedeutung <töten, schlachten>, enthält auch nur andeutungsweise den Hinweis auf den Vorgang eines <Opfers> (sacrificio), also auf die <rituelle Entäußerung eines materiellen Objektes> (SEIWERT 1998: 269). Es handelt sich, wie im Analysekomplex des Abschnittes F noch im Detail aufgezeigt werden wird, um die <Schlachtung von Artgenossen>, aus deren Körpern die zur Ernährung der Götter erforderlichen Organe und Substanzen, das heißt, das Herz, bisweilen zusätzlich auch die Leber (COLLOQUIOS 387), und eine bestimmte Menge des noch nicht geronnenen Blutes, gewonnen wurden. Die Konjekturen [en sacrificio] weist, ebenso, wie das bei ANDERSON und DIBBLE der Fall ist, auf einen christlichen - wenngleich unbenannten - <vorwissenschaftlichen Normierungshintergrund> im Bewusstsein LÓPEZ AUSTIN's hin, der mit dem von SAHAGÚN hier in Nahuatl geschilderten Sachverhalt nicht das Geringste zu tun hat.

¹⁶⁾ Beim TELPOCHCALLI handelt es sich um eine der zahlreichen Ausbildungsstätten, die ohne Ansehung ihres sozialen Standes für die Kinder der Angehörigen eines CALPULLI, also eines <verwandtschaftlich organisierten Wohnbezirkes>, unterhalten wurden. Ein solcher Wechsel, war dann möglich, wenn sich die Eltern entschlossen

hatten, ihren Sohn in die Ausbildung zum TEOPIXQUI, zum <Kultfunktionär>, zu geben, die nur im CALMECAC zu erhalten war. Einzelheiten zu diesem Verfahren schildert Fray Diego DURAN in seinem LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS (DURAN I: 49 (16))

¹⁷⁾ MENDIETA unterscheidet in den Kapiteln XVI, XVII und XIX seiner HISTORIA ECCLESIASTICA INDIANA, in denen er ausführlich die Rolle der im Schnitt 800 Kinder und Jugendlichen bei der forcierten Bekehrung der Einwohner MEXICO-TENOCHTITLAN'S beschreibt, fünf Altersstufen, nämlich niños (Alter: etwa 5 Jahre), niños mayorcillos (Alter: 8 -10 Jahre), grandeçillos (Alter: 13-15 Jahre), mozuelos (Alter: 15-18 Jahre) und schließlich mozos (Alter: 18 Jahre und mehr) (MENDIETA 1993: 219-22, 224-226). Die hier vorgenommenen Alterszuweisungen entsprechen <cum grano salis> dem heutigen Begriffsverständnis im Nordwesten Yukatans (Informant: Mtra. Amira de Jesús Flores Pech, TELCHAQUILLO, Mpo. de TECOH).

¹⁸⁾ Diese Liste findet sich noch einmal in veränderter Form in der Beschreibung der Berge, auf denen am ersten Jahresfest, <QUAUITL EUA>, auch <ATL CAUALO> genannt, Kinder vor den <TLALOQUE> getötet wurden. Auch an dieser Darstellung wird deutlich, dass es sich bei jedem der hier genannten Berge um eine ganz konkrete Örtlichkeit in der näheren oder weiteren Umgebung von MÉXICO-TENOCHTITLAN handelte (FlorCod, Book 2: 43-44). Bedeutsam im vorliegenden Kontext ist der Umstand, dass Toponyme von Bergen, wenn sie eine personifizierte Vorstellung zum Ausdruck bringen sollen - im vorliegenden Falle also die von einem Gott oder einer Göttin - das Absolutsuffix <-TL> angehängt bekommen. Resultat: <-TEPETL>. Soll das Toponym dagegen als rein topographische Aussage verstanden werden, folgt stattdessen das Lokativsuffix <-C>. Resultat: <-TEPEC> (DYCKERHOFF und PREM 1990: 15, Fußnote 6)

¹⁹⁾ Abweichungen von dieser syntaktischen Konvention finden sich vor allem in längeren Texten der AZ von PALENQUE, d.h. in solchen, die mehrere, zeitlich miteinander verknüpfte Ereignisse betreffen. In solchen Texten werden nach der konventionellen Einleitungssphrase zu Beginn des Diskurses - bestehend aus der Angabe des Gottes, der Träger der Tagesprognose ist, und des Gottes, der an dem betreffenden Tag der primäre Kultempfänger ist - alle weiteren mit einer sogenannten <Distanzzahl> eingeleitet, die den zeitlichen Abstand zum ersten behandelten Ereignis angibt. Die Kombination von Prognosegott und Kultempfänger bildet dann in aller Regel eine Art Schlussphrase für den jeweiligen Abschnitt. Von dieser Regel gibt es jedoch Ausnahmen, die dann wiederum der beschriebenen normalen Sequenz folgen.

²⁰⁾ Den entsprechenden Hinweis habe ich bei NICHOLSON in PrimMem 81, Note 3) abgegriffen.

²¹⁾ Unter Religionsgeographie ist nach Karl HOHEISEL «das systematische Studium der Beziehungen zwischen Religion und ihrer geographischen Umwelt» zu verstehen. Zur Begriffsbestimmung, zur Geschichte religionsgeographischen Denkens und Forschens, sowie zu den Hauptaufgaben und zur Methodik der Religionsgeographie hat HOHEISEL für den systematischen Teil des HrWG einen ausführlichen Beitrag verfasst (HOHEISEL 1988).

D. Die Götter und Göttinnen Mesoamerikas

«Die historisch greifbaren Differenzierungen von Gottesvorstellungen orientieren sich», so Burkhard GLADIGOW, «an den Möglichkeiten von Kulturen, <Person>, <Personalität> und <Subjektivität> zu konzipieren, und sie in das politische System, das Kultwesen, die Rechts- und Wirtschaftsordnung einzuordnen und zu institutionalisieren» (GLADIGOW 1993: 32-33).

Bei aller Gültigkeit, die diesen Feststellungen GLADIGOWS zuzumessen ist, so ist doch ebenso deutlich, dass sie mit <politischem System>, <Kultwesen>, <Rechts- und Wirtschaftsordnung> nur einen Teil der <wahrnehmbaren Realität> erfassen, die in der Religionsform des Polytheismus insgesamt den Grundstoff für die <Handlungsprofile> der Göttinnen und Götter abgibt, oder anders ausgedrückt: die diesen insgesamt die <Annahme von Gestalt> ermöglicht (BRELICH 1960: 127). Den von GLADIGOW hier angesprochenen Anteil an der wahrnehmbaren Realität, kann man als den <sozial relevanten> oder auch <gesellschaftlich institutionalisierten> bezeichnen.

Den anderen und für Mesoamerika mindestens ebenso wichtigen <Realitätsanteil> bildeten die sicht- und erlebbaren Manifestationen der hier wirksamen Geophysik und die physischen Auswirkungen der Sonnensystemastronomie, deren permanente Präsenz in dem eingenommenen geographischen Raum ebenso permanente Auswirkungen auf das Leben der in ihm siedelnden und tätigen Menschen hatte. Vor vielen Jahren, lange vor der <Entdeckung> Mesoamerikas durch Paul KIRCHHOFF, hat Walter KRICKEBERG diesen Zusammenhang bereits erkannt und ihn wie folgt in Worte gefasst:

Der höhere Standpunkt der [mittelamerikanischen] Kulturmythologie äußert sich auch darin, dass meteorologische Erscheinungen, wie Donner, Blitz, Wind, Regenbogen, deren mythenbildende Kraft bei den amerikanischen Naturvölkern ziemlich schwach ist, Wirkungsfelder bestimmter Gottheiten geworden sind (KRICKEBERG 1928: X).

Nach Zusammenführung der Begriffe <Personalität> (GLADIGOW 1993: 32) und <Wirkungsfeld> (KRICKEBERG 1928: X) in dem des <Handlungsprofils> (GLADIGOW 2005: 128), einem Begriff, der in der vorliegenden Arbeit durchgehend bei der <Persönlichkeitsbeschreibung> der mesoamerikanischen Götter und Göttinnen verwendet wird, sowie in der Synopsis der Feststellungen, die GLADIGOW und KRICKEBERG hier insgesamt getroffen haben, ergibt sich, dass Götter und Göttinnen nicht nur soziale sondern ebenso sehr auch naturgegebene Realität verkörpern, wie ich das am Beispiel der Göttin CHALCHIUHTLI Y CUE, <die das Wasser ist>, in den Prolegomena bereits aufgezeigt habe. Insofern stehen die Götter und Göttinnen Mesoamerikas in der Tat für das gesamte Spektrum <wahrnehmbarer Wirklichkeit>, genauso, wie das BRELICH für die Religionsform des Polytheismus insgesamt postuliert hat (BRELICH 1960: 126-129).

1. Vom Wesen der Götter

Die maßgeblichen Faktoren im vielgestaltigen, dynamischen Gefüge des meso-amerikanischen Polytheismus sind also die der menschlichen Wahrnehmung zugänglichen Göttinnen und Götter. Sie sind es, die mit ihren Handlungsprofilen der natur- und gesellschaftsbedingten Wirklichkeit Gestalt und Ausdruck, Individualität und Identität verleihen. Die solcherart in Gestalt von Göttern und Göttinnen vollzogene <Personifizierung der Realität> schreibt BRELICH einer bestimmten Denkform zu, die er als <polytheistische Mentalität> bezeichnet (BRELICH 1960: 132, 135).

a. Die Götter als handelnde Personen

Ausgestattet mit dieser Mentalität, sehen menschliche Gemeinschaften die Möglichkeit, auf dem Wege des Kultes unmittelbaren Kontakt zu den Göttern aufzunehmen, als real gegeben an, setzen sie in praktisches Handeln um und institutionalisieren sie in Form von Riten, Ritualen und Festen. Grundbedingung für das Zustandekommen dieser Art von <ritueller Kommunikation> ist allerdings die präsumtive Bereitschaft der Götter, sich dem Wunsch nach Kontaktaufnahme zu erschließen, das heißt, die angebotenen <Kultleistungen> entgegenzunehmen und damit die Rolle von <Kultempfängern> zu übernehmen. Einmal eingerichtet, dient Kult zunächst der Einflussnahme auf die aktuellen Aktivitäten der Götter, dann aber auch der Gewinnung von Informationen über ihre zukünftigen Absichten, erfordert dabei jedoch stets bewährtes, wiederholt als erfolgreich und damit als <richtig> erkanntes kommunikatives Handeln.

Das solchem Handeln zugrunde liegende Prinzip wird in der Religionswissenschaft mit <Orthopraxie> bezeichnet. Es steht im Gegensatz zur <Orthodoxie>, dem Prinzip rechten Denkens und gebotenen Empfindens, dessen Grundlage anstelle von Wahrnehmung eine Lehre ist, und das in Religionen, deren Kultempfänger sich außerhalb der wahrnehmbaren Realität bewegen, Inhalt und Form der Kulthandlungen bestimmt. In der Religionsform des Polytheismus - das macht dieser Kontrast deutlich - liegt das Wesen der Göttinnen und Götter also weniger im <religiös-jenseitigen> Sein, als vielmehr im <religiös-diesseitigen> Handeln.

Dieses Handeln ist individuell geprägt. Es zeigt sich sichtbar und spürbar in der veränderlichen Dynamik der Realität und ist daher auch nicht immer und nicht überall dasselbe. Diesem und dem weiteren Umstand, dass Realität stets von mehreren Faktoren, vor allem vom Faktor <Zeit> und den in <Zeit> wirksamen, Bewegung verursachenden physikalischen <Kräften> bestimmt wird, entspricht die Tendenz bei den <kultleistenden> Menschen, die zum Teil sehr unterschiedlichen, teils als gegensätzlich, teils als komplementär wahrgenommenen Handlungen der Göttinnen und Götter konzeptionell zu <konglomerieren>, das heißt, sie zu Handlungsprofilen zusammenzufügen (GLADIGOW 2005: 128).

Die Handlungsprofile von insgesamt 24 Göttinnen und Göttern des altmexikanischen Pantheons hat SAHAGÚN im 1. Buch seiner HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA in drei Versionen, davon zwei in Nahuatl, eine in Spanisch, überliefert. Weitere Aussagen zu den Handlungsprofilen altmexikanischer Götter und Göttinnen finden sich, verstreut über alle 23 Kapitel, im LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS EN LAS FIESTAS DE LOS DIOSES (Dur I: 1-21), sowie im CALENDARIO ANTIGUO, Kapitel II, des Fray Diego DURÁN (Dur I: 225-232). Auf diese Quellenangaben werde ich mich bei der Operationalisierung der Vorstellung vom <Handlungsprofil>, sowohl was das Wirken der Götter und Göttinnen im Einzelnen, wie aber auch, was ihr Zusammenwirken im <inneren Gefüge> des Pantheons betrifft, für die Zwecke der vorliegenden Arbeit abstützen (CodMat, SELER 1927: 1-32; FlorCod Book 1: 1-51; HGCNE I: 43-76).

b. Das Handeln der Götter in <Handlungsprofilen>

Aufbau und Inhalt dieser Zusammenstellungen SAHAGÚN'S machen deutlich, dass es ihre Handlungsprofile sind, in denen sich die Götter und Göttinnen voneinander unterscheiden. In ihnen manifestieren sich ihre Persönlichkeit und ihre Individualität. An ihnen orientiert sich die <richtig> aufgezogene rituelle Praxis oder <Orthopraxie> seitens der <Kultdesigner> und der <Kultleistenden>. Anhand ihrer Handlungsprofile lassen sich Göttinnen und Götter auch trotz zum Teil sehr unterschiedlicher äußerer Formen und Darstellungsweisen stets identifizieren.

In die Figuren und Abbildungen, die sowohl von den natürlichen Gestaltannahmen, wie Bergen, Wolken, Regen, Blitz und Feuer, wie auch von den Kultbildern derjenigen Götter gefertigt wurden, die in Gestalt von Erfolg, Macht, Reichtum, Krieg und Tod auftraten, sind daher auch stets <semiotische Signalgeber> (ECO 2002: 47-51) eingearbeitet, die auf ihre Handlungsprofile aufmerksam machen. Diese bestehen aus Hinweisen auf ihr Alter und Geschlecht, die bereits in die Grundkonzeption der Skulpturen und Bilder Eingang gefunden haben. Hinzu tritt eine breite Palette zusätzlicher ikonischer Elemente, die in Form von Gesichts- und Körperschminke, Schmuck, Bekleidung, Maskierung, Bewaffnung und Zahlen (als Angaben von Kapazitäten und Mengen) zur semiotischen Anreicherung und Differenzierung ihrer Gesamtaussage zusätzlich in die Figuren und Bilder eingebracht wurden.

In den PRIMEROS MEMORIALES sowie im Manuskript der HISTORIA GENERAL (CODEX FLORENTINUS) hat SAHAGÚN die entsprechenden Informationen für insgesamt 37 Göttinnen und Götter in ausführlichen Listen zusammengefasst und den Beschreibungen jeweils eine kolorierte Zeichnung beigegeben (PrimMem 93-114; PrimMem-F: fol. 261r-267r; HGCNE, MS, libro 1: fol. 1-6, 15-17; 19, 20 und 23; CodMat, SELER 1927: 33-53) (Tafeln 06, 07, 09, 14, 19, 28).

Den hier beschriebenen und abgebildeten ikonischen Elementen haftet nichts Symbolisches an, weil sie zusätzlich zu ihren sichtbaren Aussagen keine latenten, für die intuitive Erfassung gedachten Bedeutungen tragen (UHL 2003: 340-341). Stattdessen stellen sie klare, der Interpretation nicht zugängliche, unmittelbare Hinweise auf den Ausschnitt oder den Teilbereich der wahrnehmbaren Realität dar, für den der Gott oder die Göttin, dem/der sie angeheftet sind, mit seinem/ihrem Handlungsprofil steht.

Zu den hierbei genutzten <ikonischen Codes> (ECO 2002: 243-245) gehören insbesondere die Farben und die bisweilen ebenfalls als Götter dargestellten Zahlen, die personifizierte und deifizierte Kapazitäten oder Mengen signalisieren, dann aber auch Tiere, hier vor allem Vögel, und nicht zuletzt die bekannte darstellerische Verkürzungstechnik des <pars pro toto>. Rein optisch-analytisch oder formenkundlich-systematisch ist an das Verständnis der Funktionalität der <semiotischen Signalgeneratoren>, die diese und eine Fülle weiterer <ikonischer Codes> formen und aussenden, nicht heranzukommen. Man muss ihre mentalitätsgeprägten Mitteilungen <a priori> kennen, um sie in jedem Kontext unverzerrt und zweifelsfrei verstehen und sodann richtig einordnen und angemessen be- und verarbeiten zu können.

Zusammengenommen decken die Handlungsprofile der Göttinnen und Götter das gesamte Spektrum der wahrnehmbaren Realität ab. Dabei hat der bekannte amerindische Hang zur genauen, differenzierten Bezeichnung aller Dinge und Handlungen, der auch sprachlich in der Fülle nicht-synonymfähiger Lexeme zum Ausdruck kommt, zu einer nahezu unübersehbaren Fülle großer, mittlerer und kleiner Götter und Göttinnen und damit zu einer entsprechenden Vielzahl eng geschnittener, scharf gegeneinander abgegrenzter Handlungsprofile geführt.¹⁾

Der Umstand, dass Realität in aller Regel nur in Form vielschichtiger, multipler Phänomene erfahrbar ist, hat jedoch auch zur Folge, dass die so ausgelegten Handlungsprofile von Göttinnen und Göttern zumeist im Verbund wahrgenommen werden. Das bedeutet, dass Kooperation und gegenseitige Unterstützung ebenso zum Wesen der Götter gehören, wie individuelle Handlungsfähigkeit und Handlungsbereitschaft. Das Gefüge, in dem das <verbundene Wirken> der Götter seinen dynamischen Ausdruck wie auch seinen organisatorischen Rahmen findet, ist das des <Pantheons>. Das diesem inhärente Ordnungsprinzip basiert also auf der Differenziertheit der Handlungsprofile seiner Göttinnen und Götter auf der einen sowie auf deren arbeitsteiliger Kooperation auf der anderen Seite.

Die kaum überschaubare Vielfalt und Differenziertheit im Handeln, die im Pantheon dennoch in aller Regel zu einem reibungslos funktionierenden <Miteinander> aller Götter und Göttinnen zusammenfand, ist das kennzeichnende Merkmal der Religionsform des Polytheismus im Allgemeinen (GLADIGOW 1998c: 323-327, 2005: 127-128) wie auch das seiner mesoamerikanischen Variante im Besonderen (COLLOQUIOS 400-420).

2. Der Polytheismus als die Religionsform Mesoamerikas

Der Begriff <Polytheismus> stammt aus dem Altertum und wurde zuerst von Anhängern des JAHWE-Kultes als Argument religiöser Polemik gegen die Anhänger des etablierten antiken Götterglaubens ins Spiel gebracht. Aber auch für Christen verbindet sich mit dem Begriff <Polytheismus> traditionell und noch bis in die Gegenwart etwas Anormales, Normwidriges und Fremdartiges. In eindeutig abwertendem Sinne gilt <Polytheismus> hier noch immer häufig als Synonym für <Abgötterei>, als ein anspruchsvollerer Name für die religiösen Überzeugungen derjenigen, die man sonst als <Götzendiener> oder auch als <Heiden> bezeichnet (GLADIGOW 1998c: 322).

Für eine religionswissenschaftlich konzipierte Analyse, wie ich sie hiermit vorlege, können und dürfen solche und ähnliche Gesichtspunkte jedoch nicht einmal andeutungsweise Eingang in das Begriffsinventar oder die Argumentation finden. Hier ist in den Worten KÖRBERS <umfassende formale Toleranz> gegenüber dem als religiös ausgewiesenen Untersuchungsgegenstand angesagt (KÖRBER 1988: 207). Die Position des religionswissenschaftlich Tätigen wird so einzig und allein von dem Umstand bestimmt, dass es sich beim Polytheismus um eine der beiden empirisch belegten theistischen Religionsformen handelt (GLADIGOW 1998c: 321; BRELICH 1960: 125).

Der nachfolgende Diskurs zu den Göttern Mesoamerikas geht zunächst von dem Umstand aus, dass diese allein schon von der quellenmäßig belegten großen Zahl, den Differenzierungen nach Geschlecht und Alter, sowie von den Diversifizierungen nach unterschiedlichen, natur- und kulturräumlich definierten <Standorten> her, dann aber auch in Ansehung ihrer funktional konfigurierten, arbeitsteiligen Handlungsprofile die <Religionsform des Polytheismus> belegen (NICHOLSON 1971: 408-411, Table 3; GLADIGOW 1998c: 323-325; 2005: 127-130).

a. Quellenaussagen zum mesoamerikanischen Polytheismus

Dieser zunächst aus der einschlägigen Fachliteratur entwickelte Untersuchungsansatz entspricht widerspruchlos dem quellenmäßig erschlossenen Befund. Als Beispiel sei das aztekische Fest TLAXOCHIMACO < Es werden ihnen [den Göttern] Blumen überreicht> erwähnt. Es galt < allen Göttern zusammen >. Es war ein Fest, das für die Götter in ihrer Gesamtheit ausgerichtet wurde. Jeder opferte dem Gott, dem er sich am meisten verpflichtet fühlte, und so wurden alle Götter im Zeitraum 24. Juli bis 12. August zwanzig Tage lang gleichzeitig und mit derselben intensiven kultischen Aufmerksamkeit bedacht (CodTud: fol. 19r). Ein anderes Beispiel ist das Fest TITITL < Ziehen und Zerren [an Händen und Armen] > (Dur I: 289; CodDur: fol. 342v, 305r), das zwischen dem 31. Dezember und dem 19. Januar begangen wurde und an dem alle Götter zusammenkamen und miteinander tanzten (CodMat, SELER 1927: 223).

Auf derselben eindeutig polytheistischen Grundlinie liegt auch die Konstruktion des <Pantheon-Tempels>, des COATEOCALLI, den MOTEUHCZOMA XOCOYOTZIN als Kultstätte errichten ließ, damit auch vor Ort, das heißt in MEXICO-TENOCHTITLAN selbst, allen Göttern des Landes die ihnen gebührende Verehrung zuteil werden konnte - in den Worten DURAN'S: <un templo que fuese conmemoración de todos los ídolos que en esta tierra adoraban> (Dur II: 439).

Nicht zu übersehende Hinweise auf den polytheistischen Charakter der altmexikanischen Götter liefern auch die Vergleiche, die Bernardino de SAHAGÚN in der spanischen Version des ersten Buches seiner HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA (HGCNE) zwischen diesen und den Göttern der klassischen Antike angestellt hat (GARIBAY in HGCNE I: 36-37), ein Umstand, auf den ich bereits an früherer Stelle hingewiesen habe. Auch Fray Juan de TORQUEMADA hat sich dieses Themas mit einer gewissen Hingabe angenommen. So bemüht er sich im XXIII. Kapitel des sechsten Buches seiner MONARQUIA INDIANA intensiv und mit zahlreichen Quellenverweisen darum, die Identität von TLALOC und NEPTUN nachzuweisen (MonInd-P II: 44-45).

Die bei weitem ausführlichste Darstellung des mesoamerikanischen Polytheismus stammt jedoch aus der Feder von Fray Bartolomé de LAS CASAS. Dessen APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA baut, was die Darstellung der Religiosität der Amerindier in den von den Spaniern entdeckten und besetzten Gebieten des zentralamerikanischen Festlandes betrifft, umfassend auf einem Vergleich zwischen den religiösen Vorstellungen und Praktiken der klassischen Antike und denen der hier angetroffenen amerindischen Völker und Stämme auf. In diesem Vergleich geht LAS CASAS davon aus, dass die Grundlage aller Religiosität, hier wie dort, die Religionsform des Polytheismus ist. Diesen spricht er - wie das zu seiner Zeit anders auch gar nicht möglich war - mit dem abwertenden Begriff der <idolatria> an. Als dessen tragende Elemente beschreibt er, worauf im vorangegangenen Abschnitt C bereits ausführlich eingegangen wurde, vier Komponenten: die Götter, die Tempel, die Kultfunktionäre und den von diesen betriebenen Kult (LAS CASAS 1967: LIB. III, CAP. CXLII).

b. Die bisherigen Erkenntnisse zum Polytheismus Mesoamerikas

Wie im Abschnitt C bereits ausführlich dargelegt, waren es drei der zu ihrer Zeit führenden Mesoamerikanisten, Alfonso CASO, Paul KIRCHHOFF und Henry B. NICHOLSON, die in den Göttern und Kulthandlungen, wie sie für die religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas bestimmend und - darüber hinaus - quellenmäßig auch eindeutig belegt sind, den unverkennbaren Ausdruck der Religionsform des Polytheismus erkannt hatten. Die Ergebnisse ihrer diesbezüglichen Forschungen - auf dem 38^o Internationalen Amerikanistenkongress, Stuttgart / München 1968 vorgetragen und vier Jahre

später in den Kongressakten veröffentlicht - sind jedoch nach dem Tode CASO'S, Ende 1970, nicht weiter verfolgt worden.

Über die Gründe zu spekulieren, die zu diesem fundamentalen epistemischen Versäumnis geführt haben, ist müßig. Die Kritik, die unmittelbar nach dem Tode CASO'S an seinen Erkenntnissen zur <unidad religiosa mesoamericana> geübt wurde, ist - wie ich das im Detail begründet habe - gegenstandslos. Auch methodisch entbehrt diese Kritik jeder Form von Wissenschaftlichkeit, beruht sie doch nicht auf einer empirisch gewonnenen Tatsachengrundlage, sondern einzig und allein auf Argumenten, denen ein teils uneingestander, teils offen bekannter <vorwissenschaftlicher Normierungs- und Wertungshintergrund> (KÖRBER 1988: 199) in Gestalt kunsthistorischer Hypothesen und religiöser Überzeugungen dezidiert monotheistischer Prägung auf Seiten der Kritiker zugrunde lagen.

So haben die Erkenntnisse CASO'S, KIRCHHOFFS und NICHOLSON'S zur Einheitlichkeit der religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas und zum Polytheismus als deren Religionsform bis heute nichts von ihrer Substanz und von ihrer Gültigkeit eingebüßt. Im Gegenteil: wie das die Quellenuntersuchungen ergeben haben, die ich im Zuge der vorliegenden Arbeit angestellt habe, war - wie erwähnt - bereits LAS CASAS in seiner APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA von 1559, einer maßgeblichen und verhältnismäßig früh entstandenen Quelle, mit Aussagen zu den religiösen Ausdrucksformen der Amerindier <Neuspaniens> zu ganz derselben Erkenntnis gelangt.

Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung ist demnach der Umstand, dass die Götter Mesoamerikas bei all ihrer Vielheit und Vielfalt polytheistisch organisiert waren und einen in sich geschlossenen, ontologisch homogenen und auch in ritueller Hinsicht kohärenten Komplex übermenschlicher Wesen bildeten, der traditionell die Bezeichnung <Pantheon> trägt. Einerseits traten sie so als Einzelpersonen auf, andererseits waren sie aber auch als Wesens- und Handlungsgemeinschaft organisiert. In beiden Erscheinungsformen, sowohl als Einzelakteure, wie auch als aktive Gruppe, waren Götter und Göttinnen erfahrbar und ansprechbar. Mit diesen Eigenschaften und unter diesen Voraussetzungen traten sie dann als <Kultempfänger> auf.

Daher gilt es im Folgenden zunächst, die für den Polytheismus typischen Merkmale sowie die <betrieblichen> Besonderheiten seines Gefüges herauszuarbeiten. Grundlage für diese Darstellung sind die von der modernen Religionswissenschaft zum Polytheismus bis heute gewonnenen Erkenntnisse, wie sie in den Veröffentlichungen der Gründer der sogenannten <römischen religionshistorischen Schule>, vornehmlich Raffaele PETTAZZONI'S und Angelo BRELICH'S, verfügbar sind. Ergänzt und aktualisiert werden diese religionswissenschaftlichen Erkenntnisse italienischer Provenienz durch die Forschungsergebnisse deutscher, bzw. deutschsprachiger Religionswissenschaftler, von denen im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit den Publikationen Burkhard GLADIGOWS, Jörg RÜPKES und Walter BURKERTS besondere Bedeutung zukommt.

Der entscheidende methodische Ansatz in diesem und im eng zusammengehörigen Analysekomplex zum Kult, in Abschnitt F, ist der der Komparatistik. Das bedeutet, dass beabsichtigt ist, von den Erkenntnissen, die die europäische, insbesondere die deutsche Religionswissenschaft zum altweltlichen Polytheismus gewonnen hat, eine empirisch gesicherte, epistemisch tragfähige <Brücke> zum Polytheismus mesoamerikanischer Prägung zu schlagen, die vor allem dazu dienen soll, an genauere Vorstellungen von der Rolle heranzukommen, die die Handlungsprofile der hier aktiven Götter und Göttinnen im kultischen Gesamtgeschehen gespielt haben.

Darüber hinaus gilt es, zu einem grundlegenden Verständnis von der <verbundenen Wirkungsweise> zu kommen, nach der das mesoamerikanische Pantheon funktioniert hat. Dabei kommen selbstverständlich die metasprachlich festgeschriebenen Begriffe der Religionswissenschaft ebenso wie deren kognitive Methoden zum Einsatz. Leitender Gedanke bei diesem Unternehmen ist die schon früher zitierte Feststellung Jörg RÜPKES zur <religio Romana>, dass es die Götter waren, deretwegen der gesamte <religiöse Apparat> betrieben wurde (RÜPKE 2001: 67).

Der Umstand, dass sich mithilfe dieses Verfahrens Analogien bilden lassen, die sich beiderseits der komparatistischen <Brücke> ausschließlich auf solche Morpheme abstützen, die ihre Existenz kreativer <polytheistischer Mentalität> verdanken, berechtigt zu der Erwartung, dass dabei neue und neuartige Erkenntnisse zur Religion und zur Kultur Mesoamerikas ans Licht kommen, die in dieser Substanz und Aussagequalität nach dem zur Zeit in der Mesoamerikanistik üblichen Prozedere allenfalls angedacht, nicht jedoch gewonnen werden können (COLAS 2004: 73).

c. Zur Fremdartigkeit des mesoamerikanischen Polytheismus

Aus der Perspektive der <okzidentalen Konstruktion von Religion> (DUBUISSON 2007) ist das wohl am stärksten hervortretende Merkmal der Götter und Göttinnen Mesoamerikas ihre allein schon vom Aussehen her nicht zu übersehende Fremdartigkeit. Deren Umsetzung in <Deutungsmuster>, die weder von abstoßender Fremdheit noch von selbstzufriedener Eigenheit geprägt sind, bedarf eines nicht geringen Aufwandes an Quellenforschung und philologisch-analytischer Arbeit (RÜPKE 2007: 98-102).

Diesen Hinweis auf die zum Teil überwältigende und nicht kaschierbare Fremdartigkeit, die sich sowohl im Wesen und im Wollen der mesoamerikanischen Götter selbst, wie aber auch in den Riten und Ritualen der ihnen zugeordneten Kulthandlungen offenbart, gilt es allen weiteren Denkbemühungen voranzustellen, die im Rahmen dieses und der weiteren Analysekomplexe noch anzustellen sein werden; denn das Fremde an den geistig-religiösen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas ist nach religionswissenschaftlicher Ethik - das gilt bereits beim Einstieg auf der Ebene der Morpheme - in vollem Umfang zu respektieren und auch in der beschreibenden Darstellung lebendig zu halten, wenngleich diese unvermeidbar einerseits den Limitationen und andererseits dem

Überlegenheitsdünkel okzidentaler Mentalität verhaftet ist und auch verhaftet bleiben muß. Sigurd KÖRBER hat dem religionswissenschaftlich Tätigen in diesem Zusammenhang einiges zu bedenken gegeben. Unter dem Stichwort <Umfassende formale Toleranz> schreibt er:

Wenn das Aufgabenfeld der Religionswissenschaft dort beginnt, wo immer Religion als solche behauptet worden ist, so wird der Religionswissenschaftler angesichts so mancher »Absonderlichkeiten und Geschmacklosigkeiten« der Religionsgeschichte u. U. Schwierigkeiten haben, sein wissenschaftliches Bemühen im Bedarfsfall auch auf derartige religionsgeschichtliche Randerscheinungen zu richten. Demgegenüber ist zu betonen, daß ihm keine private Stellungnahme im Sinne von existentieller geistig-seelischer Zustimmung oder Ablehnung, keine nacherlebende Identifikation mit der Sache, keine inhaltliche, sondern nur eine formale Akzeptanz und Toleranz, dies allerdings in einem sehr weit gefassten, nicht von ihm selbst zu verantwortenden Rahmen, abverlangt wird. *) Mit den dann dennoch »herüberkommenden Irritationen des Geistes und der Seele« wird er allein fertig werden müssen. Mögliche normativen Halt gebende Instanzen, etwa in Gestalt von Seelsorgern, Weltanschauungs- und Sektenbeauftragten oder anderen Religions- bzw. Ideologiefunktionären, stehen ihm als Wissenschaftler nicht zur Verfügung (KÖRBER 1988: 207).

*) Unterstreichungen von mir

In Mesoamerika zeigt sich Fremdartigkeit besonders deutlich zunächst an den Göttern selbst, an ihren Namen, ihrem Aussehen, ihren Trachten (Tafeln 02, 04, 11), an dem Umstand, dass sie - wie auch die Göttinnen - Waffen tragen (Tafel 03b, 25a, 35, 45, 53a), also stets zur Anwendung von Gewalt bereit sind, sodann aber auch an den Riten, Ritualen und Festen, die der Verständigung mit ihnen und der Einflussnahme auf ihr Handeln dienten, und die mit hohem Aufwand an Zeit, Energie und Ressourcen ausgerichtet wurden (Tafeln 15, 28, 29, 53).

Die in den Analysekomplexen der Abschnitte A und C - bereits mehrfach herausgestellte intime, nicht auftrennbare Verflechtung allen sogenannten <säkularen> Denkens und Handelns mit den Erfordernissen des <Dienstes an den Göttern>, hat auch der mesoamerikanischen Kultur insgesamt, vornehmlich ihrer altmexikanischen Variante, den Stempel des häufig nicht Nachvollziehbaren, Befremdlichen, zum Teil Abscheu und Widerwillen Hervorrufenden aufgedrückt. Hanns J. Prem stellt hierzu aus Sicht des okzidental geprägten Historikers, zugleich erfahrenen Nahuatologen den folgenden Vergleich an:

Während sich der Angehörige der Westlichen Zivilisation mit Recht als Erbe nicht nur der jüngeren Vergangenheit, sondern ebenso auch der Antike seines Kulturraumes sehen kann und folglich aus seinem Erfahrungsstand auch (ob ebenso zu Recht, sei dahingestellt) die Zustände entfernterer Zeiten verstehen und einschätzen zu können meint, sieht er sich in den autochthonen Kulturen Amerikas einer von vorneherein völlig fremden Welt gegenüber. *) Vertrautes erscheint auf unverbindlich Allgemein-Menschliches reduziert, die Fremdartigkeit überwiegt und erschwert den

Zugang, der oft unvermeidliche Eindruck der Exotik behindert und verstellt den Weg zum Verständnis (PREM 2008: XIII). *) Unterstreichungen von mir

Anstatt nun aber, wie das die Regel in Forschungsvorhaben und Veröffentlichungen zu Altmexiko und Mesoamerika ist, die <exotischen>, unverständlichen, eher den Wunsch nach Distanz als den nach Kontakt, eher den inneren Drang nach Verweigerung von Kenntnisnahme als den nach empirisch fundierter Erkenntnisgewinnung auslösenden <Befremdlichkeiten> Altmexikos und Mesoamerikas aus der Analyse auszuschließen, ihnen allenfalls ein <beschauliches> Dasein in einer der inerten <Vitrinen> von <Kunst> und <Kunstgeschichte> zuzugestehen, sollen sie im Folgenden auf der Grundlage einschlägigen Quellenmaterials gezielt aufbereitet und mit Blick auf ihre kulturprägende Funktion einerseits und ihre kulturtragende Rolle andererseits einer genaueren Untersuchung unterzogen werden.

d. Zur Morphologie des mesoamerikanischen Polytheismus

Hierbei geht es um die Gewinnung von Erkenntnissen zu den wichtigsten Riten, sowie um Einsichten in die Funktion und die Bedeutung, die ihre <syntaktischen Verknüpfungen> (RÜPKE 2007: 99), das heißt, die Rituale und Götterfeste, im Rahmen des ununterbrochen, Tag und Nacht, bei jeder Wetterlage, zu jeder Jahreszeit und aus jedem nur denkbaren Anlass zu leistenden Dienst an den Göttern besaßen; denn es sind ganz offensichtlich gerade die unbekanntes und ungewohnten Ausdrucksformen mesoamerikanischer <Religion>, die den vom euro-atlantischen Religions- und Kulturverständnis geprägten Rezipienten zwar befremden, abstoßen oder auch zu <moralischem> Aufbegehren verleiten mögen (ob gerechtfertigt oder nicht, sei dahin gestellt), die aber in der Kommunikation, die die <Regenfeldbauer>, <Jagdkrieger> und <Tributsammler> Mesoamerikas mit den Göttern und Göttinnen unterhielten, die ihren Lebens- und Siedlungsraum, sowie dessen Jagdgründe, Sammlerräume und Anbauflächen seit Urzeiten besetzt hielten und ihn in jeder Hinsicht beherrschten, eine Schlüsselrolle gespielt haben. Dieser Zusammenhang wurde bereits in den Prolegomena am Beispiel des TLAMICTILIZTLI - Rituals, der <Schlachtung von Artgenossen> im Dienste der Götter, im Ansatz deutlich gemacht.

Da Riten und Rituale - worauf auch bereits hingewiesen wurde - kein Eigenleben führen, sondern ausschließlich den Bedürfnissen solch allseits nützlicher Kommunikation mit den Göttern dienen und von daher auch orthopraktisch auf deren Handlungsprofile abzustimmen waren, kann der Weg zum Verständnis vom Wesen und von der Funktion der Götter nur über die Analyse, Aufbereitung und das Verständnis ihrer <Handlungsprofile> führen, auch wenn es sich bei diesen jeweils nur um <Näherungswerte> handeln kann; denn alle Riten, Rituale, Feste und sonstigen Manifestationen <materieller polytheistischer Theologie> (RÜPKE 2007: 102-105) - wie befremdlich und Distanz heischend sie sich dem okzidental Betrachter auch präsentieren mögen - orientieren sich

stets am Wollen und Wirken der Götter, an deren Adresse sie gerichtet sind. Dieser Ansatz ist der Leitgedanke des weiteren Diskurses. Wo immer es sich anbietet, werden daher - zur schrittweisen Annäherung an das mesoamerikanisch Fremde - bereits in den nachfolgenden ersten Abschnitt dieses Analysekomplexes, der den Polytheismus als Religionsform im allgemeinen behandelt, Hinweise auf Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der polytheistischen Morphologie mesoamerikanischer Prägung eingeflochten. Deren Morpheme werden später anhand der einschlägigen Quellendokumente identifiziert und für die weitere Verarbeitung religionswissenschaftlich, das heißt durch die philologische Analyse von Text und Kontext, sowie durch den differenzierten Vergleich mit den Ausdrucksformen einer anderen, vertrauteren polytheistischen Religion, wie es die römische ist, aufbereitet.

e. Polytheismus definiert für Mesoamerika ²⁾

Unter <Polytheismus> wird - unter Anlehnung an die Definition Burkhard GLADIGOWS - für die Anwendung in der vorliegenden Analyse diejenige Religionsform verstanden, in der eine bestimmte Anzahl von Göttern in Gestalt individuell geprägter Personen aktiv handelnd auftritt. Die Handlungen dieser Götter sind zwar intern aufeinander bezogen, richten sich jedoch primär nach außerhalb, auf die Menschen und den von ihnen eingenommenen Lebensraum, der zugleich ihr ureigenes Territorium ist (GLADIGOW 2005: 127-128; 1993: 47). Jörg RÜPKE beschreibt das polytheistische Göttergefüge der Antike mit Schwerpunkt auf dessen griechischer <Ausführung> wie folgt:

Die Anzahl der wirklich mächtigen Götter blieb stets überschaubar, seit hellenistischer Zeit wurde eine Zwölfzahl der olympischen Götter (freilich mit schwankenden Zuordnungen) geradezu kanonisch. Diese <großen Götter> hatten eine klare interne Ordnung und gingen miteinander in relativ festgelegter Weise um.^{*)} Das Mittel, mit dem dieses System verbreitet, in immer neue städtische Gemeinschaften übertragen wurde, waren in Griechenland die archaischen Dichtungen, zumal die Epen Homers (Ilias und Odyssee), sowie die «Homerischen Hymnen» Hesiods (RÜPKE 2001: 22).^{*)} Unterstreichungen von mir

In dieser Funktion entspricht den Epen Homers und den Hymnen Hesiods in Mesoamerika die <Erinnerung der alten Männer> die - wie an früherer Stelle erläutert - als <ritengestützte Repetition> kanonische Qualität besaß und die angesichts der Schriftlosigkeit mesoamerikanischer Kultur ohnehin die einzige, zugleich aber auch genaueste Möglichkeit der Bewahrung von Erinnerung an Vergangenes war.

Abgesichert wurde diese Erinnerung der Alten Männer in der Operationalisierung der <materiell-theologisch> konzipierten Kultpraxis (RÜPKE 2007: 102-105) freilich durch die Konsultation der reich illustrierten bilderschriftlichen Faltbücher kultischen Inhaltes vom Typ Codex BORGIA und Codex BORBONICUS im Zentralbereich Meso-

amerikas oder aber durch die Orientierung an hieroglyphenschriftlich fixierten Kultanweisungen vom Typ Codex DRESDEN, was den Mayaraum betrifft. Die Abstützung ihrer Memorik auf schriftliche Unterlagen solcher Art ermöglichte es den Kultfunktionären, die Auflagen strikter <Orthopraxie> zu erfüllen und damit auch komplex und zeitaufwändig angelegte Kulthandlungen in fehlerloses Ritual und reibungslos ablaufende Liturgie umzusetzen. Ausführlich werden das Gefüge und die Gestaltung von Riten und Ritualen einschließlich der Rolle, die die rituellen Faltbücher dabei spielten, im Analysekomplex zum mesoamerikanischen Kult, in Abschnitt F besprochen.

f. Vom Wesen, Wollen und Wirken der Götter

In den Handlungsprofilen der Götter und Göttinnen Mesoamerikas fallen die okzidentalen Vorstellungen von <Sein>, <Haben> und <Machen> zusammen. Dieses Erkenntnis beruht auf der philologischen Analyse der Texte, in denen SAHAGÚN in seiner HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA und in den sogenannten PRIMEROS MEMORIALES die altmexikanischen Götter und Göttinnen mit ihrem zu seiner Zeit bereits verloren gegangenen Status institutionalisierter <Kultempfänger> beschreibt.

SAHAGÚN listet darüber hinaus die den Göttern und Göttinnen zugeordneten kanonischen Riten und Rituale, die hierzu vorgeschriebenen <Kultorte>, die <Kultfunktionäre>, die die ordnungsgemäße Durchführung der <Kulthandlungen> sicherzustellen hatten, sowie schließlich die freiwillig <Kultleistenden>, die für deren logistische Unterstützung und sonstige Hilfsdienste verantwortlich waren, zum Teil sehr ausführlich und mit vielen Details im Nahuatl auf (FlorCod, Book 1 und Book 2; CodMat, SELER 1927: 1-31, 33-52, 54-248; PrimMem: 55-152).

Was die Götter und Göttinnen betrifft, so beschreibt SAHAGÚN zunächst und vor allem deren komplexen, in individuellen Handlungsprofilen zum Ausdruck kommenden Charakter. So <ist> zum Beispiel QUETZALCOATL nicht nur selbst der Wind, er lässt ihn auch <wehen> - und zwar aus Nordost und zur vorgegebenen Jahreszeit. CHALCIUHTLI Y CUE <ist> nicht nur das Wasser, <verhält sich> wie Wasser, sie verwaltet und verteilt es auch und das zu vielerlei, aus menschlicher Sicht nicht immer vorteilhaften Zwecken. CHICOME COUATL <trat nicht nur in der Gestalt des Maises auf>, sie <gab und verteilte auch alles, was es überhaupt an Lebensmitteln gab, unter das Volk> (CodMat, SELER 1927: 3, 4, 8-10; PrimMem 156, fol. 282v).

Diese und weitere, gleich oder ähnlich konstruierte <Sein-Haben-Machen-Komplexe> mesoamerikanischer Göttinnen und Götter sind vor dem Hintergrund der konstitutiven Elemente zu verstehen, von denen die Vorstellung von den Göttern und Göttinnen in allen polytheistischen Religionen auf gleiche oder ähnliche Weise bestimmt wird. Nach den Erkenntnissen der modernen Religionswissenschaft gehört zum Fundus dieser Vorstellungen, dass die Götter und Göttinnen:

- a) <natur- oder realitätsimmanent>, das heißt, von der Wirklichkeit menschlicher Wahrnehmung und Erfahrung nicht zu trennen sind (BRELIICH 1960: 127),
- b) die Fähigkeit zur <Gestalt- und Formveränderung> (Metamorphose) haben (GLADIGOW 1993: 40-41),
- c) stets <topographisch konkretisierbar>, das heißt <raumstabil> oder <ortsansässig> sind (GLADIGOW 1998c: 326),
- d) <handelnde Subjekte> sind, deren individuelle Handlungsspielräume sich in Handlungsprofilen erfassen lassen, innerhalb derer sie <aktiv und arbiträr in das Weltgeschehen eingreifen> (GLADIGOW 2005: 127-128),
- e) in einem <Pantheon> organisiert sind, das trotz vielfältiger und differenzierter menschlicher Beobachtungen und Erfahrungen, die bei seiner Besetzung sowie bei der Ausformung der Handlungsprofile seiner Göttinnen und Götter zum Tragen kamen oder mitgewirkt haben, <überschaubar bleibt, das heißt optimal 10 bis 20 handelnde Subjekte umfasst> (GLADIGOW 2005: 128),
- f) als übermenschliche Wesen mit Kulteleistungen bedacht werden, d.h. als <Kultempfänger> auftreten und damit Teilnehmer an einem <Kommunikationsablauf> sind (BRELIICH 1960: 125-126; RÜPKE 2007: 36-40),
- g) auf dem Wege über diese Kulthandlungen ansprechbar sind und sich unter bestimmten Voraussetzungen menschlichem Informationsbedürfnis gegenüber aufgeschlossen und menschlicher Einflussnahme gegenüber zugänglich erweisen (BURKERT 1996: 177-179; GLADIGOW 2005: 34-35),
- h) per definitionem <unsterblich> sind (BRELIICH 1960: 128).

Unter ontologischen Gesichtspunkten beschreibt Burkhard GLADIGOW die kennzeichnenden Merkmale der im Polytheismus mit <Gott> und <Göttin> bezeichneten übermenschlichen Wesen zusammenfassend wie folgt:

Die allgemeine Attraktivität von Gottesvorstellungen besteht wohl vor allem darin, dass Götter, selbst wenn sie als <unberechenbar> und <unerkennbar> angesprochen werden, in plausiblen Schemata handeln: Sie üben Herrschaft aus, reagieren im Zorn, verbinden sich in Liebe mit anderen Göttern oder Menschen, kämpfen und planen - altern und sterben unter bestimmten Bedingungen sogar. Götter sind nicht in der ersten Linie kognitivistische Hilfsmittel zur Erklärung von <Welt>; sie sind sehr deutlich, in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten, selber Teile von Welt, einer Welt, die sie grundsätzlich mit den Menschen gemeinsam haben. Dass Götter nicht nur <sind>, sondern etwas <wollen> oder <nicht wollen>, ihr Handeln also mit einem <subjektiven Sinn> verbunden werden kann, macht sie nicht nur grundsätzlich <verständlich>, sondern verbindet typischerweise ihre Existenz mit einem bestimmten Zustand der Welt. Dass Menschen durch die Verehrung solcher Götter an diesem Bestand der Welt <beteiligt> sind, ihn vielleicht sogar in Ritualen sichern oder wiederherstellen können, macht die Attraktivität derartiger Gottesvorstellungen aus. Wenn <Welt> in diesem Sinne durch eine Mehrzahl von Göttern differenziert und geordnet ist, sich in ihrer Gesamtheit auch als System von Sozialbeziehungen fassen *) lässt, ist sie nicht nur in einem gewissen Sinne <verständlich>, sondern auch <bewohnt>, vielleicht sogar <heimelig> (GLADIGOW 1993: 47). *) Unterstreichungen von mir

Im Gegensatz zu den Reflektionen, mit denen GLADIGOW seinen hier zitierten Diskurs zu den Göttern beschließt, zeichnen sich - nach der Erfahrung, die die Amerindier Mesoamerikas mit den in ihrem Lebensraum ansässigen, herrschenden und wirkenden Göttern gemacht haben - diese vor allem durch ihre Gefährlichkeit aus. Diese manifestierte sich - und das nachdrücklich und nachhaltig - in der Unvorhersehbarkeit, Unberechenbarkeit und Gewalttätigkeit, vor allem aber im überwältigenden Kraftansatz der Emanationen ihrer Handlungsprofile. Solche göttlichen <Kraftakte> überstiegen in Gestalt von Erdbeben, Vulkanausbrüchen, Hurrikanen, Überschwemmungen, lang anhaltenden Dürreperioden, mit Hungersnot und Massensterben im Gefolge, jede Möglichkeit menschlicher Ab- oder Gegenwehr. Man vergleiche hierzu die Bewertung, die der Sprecher der zwölf franziskanischen Ordensleute in den COLLOQUIOS (Zeilen 423-426, 449-454 und 491-497) zum mitleidlosen, menschenfeindlichen Charakter der altmexikanischen Götter abgibt.

Im Umgang mit Göttern und Göttinnen von solcher Art hat sich auf Seiten der Menschen eine Denk- und Verhaltensweise herausgebildet, die Angelo BRELICH in den Begriff der <polytheistisch geprägten Mentalität> gekleidet hat. In dieser werden zunächst alle wichtigen, später alle Angelegenheiten mit persönlichen Göttern und Göttinnen ausgemacht (BRELICH 1960: 132). In Mesoamerika zeigt sich <polytheistische Mentalität> in ausgeprägter Form und auf höchst differenzierte Art und Weise praktisch umgesetzt im <Ritual der Auszählung der Tage> (nahuatl: TONALPOHUALIZTLI), im Mayaraum mit <Kunstfertigkeit im Umgang mit den Tagen> (mayat'aa: CHUENIL K'IN) bezeichnet. Hinter diesen Bezeichnungen verbirgt sich in der kultischen Praxis ein auf 260 Tage ausgelegter, täglich neu aktivierter Umschlagplatz für menschliche Anliegen aller Art, die es an die Götter und Göttinnen - zumeist auf spezifische Segmente in deren Handlungsprofilen gezielt - heranzutragen galt. Ausführlich wird das auf 260 Tage ausgelegte Kommunikations- und Prognoseritual noch im Analysekomplex des Abschnittes F. besprochen werden.

3. Das Pantheon

Götter und Göttinnen existierten und handelten nicht nur als Einzelpersonen, sie gingen auch in Gruppen ans Werk, traten in Mesoamerika gelegentlich sogar als Gesamtheit auf - wie das anlässlich des schon angesprochenen TLAXOCHIMACO - Festes der Fall war. Wenn Götter und Göttinnen im Gruppenrahmen, das heißt in einer konzertierten Aktion gemeinsam tätig wurden, war die so gebildete <Formation> uneingeschränkt in der Lage - ganz wie die Göttinnen und Götter, wenn sie individuell handelten, auch - eigenständige Vorhaben durchzuführen. Ein <Kombinat> konnte sich jedoch auch <bedeckt halten> und dann lediglich passiv, als <Kultempfänger>, in Erscheinung treten. Den Gruppencharakter, also das Grundkonzept des <Pantheons> beschreibt RÜPKE für die Antike wie folgt:

Ein <Pantheon> repräsentierte also nicht einfach die Gesamtheit aller lokalen Götter, sondern das Pantheon war in diesem Typ von Polytheismus eine klar strukturierte Gruppe von Göttern. Bei aller Individualität, die diese Götter aufwiesen - durch Mythen, durch Darstellungen, durch Symbole -, waren diese Figuren dennoch nicht so scharf ausgeprägt, dass sie nicht vermocht hätten, eine Fülle verschiedener und untereinander auch sich überschneidender Funktionen wahrzunehmen.

Keine besaß ein klares Monopol für eine bestimmte Funktion, noch waren die Funktionen als Schutzgottheit für oder Herrscherin über einen bestimmten Typ von Aktivität (sei es Geburt, sei es Kriegführung, sei es Ackerbau) so scharf definiert, dass dafür nur eine einzige Gottheit in Frage gekommen wäre *) (RÜPKE 2001: 22). *) Unterstreichungen von mir

Die Präsenz eines Pantheons bedeutet also, dass die Götter nicht nur einfach als schiere Menge existierten, sondern vielmehr als Konsortium und im Verbund agieren konnten und dieses zumeist auch taten. In diesem Verbund sind ihre Handlungsprofile zum einen klar voneinander abgegrenzt, zum anderen aber auch - und das primär in funktionaler Hinsicht - regelmäßig eng miteinander verknüpft.

<Pantheonbildung> ist jedoch auch ein <polytheistisch-theologisch> begründetes Erfordernis, insofern nämlich, als sich die zumeist komplexe, vielgestaltige und vielschichtige Realität, die in <polytheistischer Mentalität> ja nur in Gestalt selbständig und eigenverantwortlich handelnder Götter und Göttinnen vorstellbar ist und auch nur so wahrgenommen wird, ohne Rückgriff auf die im Pantheon wirksamen Prinzipien von Arbeitsteiligkeit auf der einen und Kooperation auf der anderen Seite, weder begreifen noch darstellen lässt (GLADIGOW 1998c: 324).

Insofern verfügt das Pantheon neben der von RÜPKE beschriebenen Fähigkeit zur flexiblen Differenzierung der <Handlungsprofile> seiner Mitglieder notwendiger Weise über eine ebenso wirksame und effiziente <Regelung>, die deren Konzentration in einem einzigen, kompakten <Handlungskombinat> oder <Aktionsverbund> ermöglichte. Dass und wie Realität im (polytheistischen) Mesoamerika als Komplex eng miteinander verflochtener und ineinander verschachtelter Handlungsprofile einzelner Göttern und Göttinnen verstanden wurde, zeigt das Beispiel des <Passatgötter-Konsortiums>.

Dessen <verbundenes, aktives Wirken> nahm seinen Ausgang bei dem Regen-, Sturm- und Gewittergott TLALLOC, der mit oder unmittelbar nach dem ATL CAUALO / CUAHUITL EHUA - Fest (14. Februar - 5. März) vulkanische Gestalt, genauer gesagt, die Gestalt des POPOCATEPETL annahm. Nach dieser Metamorphose stand er dann für den nächsten Schritt im weiteren Ablauf der meteorologischen Ereignisse bereit, nämlich sich von QUETZALCOATL, genauer gesagt, von dessen <Windschaukel> (nahuatl: EHECA-UICTLI), die feuchtigkeitsgesättigten Wolken aufs Haupt <schaukeln> zu lassen. Diese brachten dann den Regen, der sodann von den TLALOQUE, den kleinen <Regengottelfern>, in Krügen bis in die entferntesten Gegenden des <gesamten Festlandes> (nahuatl: CEMANAHUAC) ³⁾ getragen wurde, wo ihn CHALCHIUHLI Y CUE über Flüsse und Bäche terrestrisch weiterverteilte (PrimMem 55, fol. 250r, 113-114, fol. 267r) (Tafeln

04 - 10). Dieses in ganz Mesoamerika und darüber hinaus aktive, potente und hoch effiziente <Handlungskombinat> der Passatgötter wird später noch im Einzelnen dargestellt, erläutert und illustriert werden. Seine vorgezogene Erwähnung an dieser Stelle ist allein dazu gedacht, auch für Mesoamerika den funktionalen Aspekt des (polytheistischen) Pantheons als empirisch nachgewiesen zu präsentieren.

Für den in sich geschlossenen, ontologisch homogenen und auch kohärent mit Kultdienst bedachten Komplex mesoamerikanischer Götter und Göttinnen, die einerseits als Einzelpersonen, andererseits aber auch als Wesens- und Aktionsgemeinschaft auftraten, soll im Folgenden also durchgehend der aus der klassischen Antike bekannte Begriff des <Pantheons> verwendet werden.

a. Erklärung und Erläuterung des Begriffs

BRELICH sieht im polytheistischen Pantheon ein organisches Gebilde, in das die Vielfalt menschlicher Welterfahrung in eine Fülle gut voneinander abgehobener Formen - die der einzelnen Götter nämlich - eingebracht wurde. Zum anderen betrachtet er den im Pantheon realisierten Götterverbund aber auch als Ausdruck des Bestrebens, eine «Störung der Ganzheit und Einheit zu vermeiden, als die die Welt in der menschlichen Erfahrung insgesamt wahrgenommen wird». Diese doppelte Funktionalität des polytheistischen Pantheons bestimmt nach GLADIGOW dessen <Innenstruktur> (GLADIGOW 1998c: 321). BRELICH unterscheidet bei den Mitgliedern des Pantheons zwischen einer begrenzten Anzahl großer und einer Vielzahl kleinerer Gottheiten. Er schreibt dazu:

Für den Polytheismus ist eine mehr oder weniger begrenzte Anzahl großer Gottheiten, die einer weiten Wirkungssphäre angehören, charakteristisch; diese sind allerdings, wie wir später noch erwähnen werden, von einer Menge kleinerer Gottheiten und halbgöttlicher Wesen umgeben. Um nun alle wichtigen Aspekte der nicht-menschlichen Wirklichkeit in sich aufzunehmen, müssen diese großen Gottheiten komplex sein (BRELICH 1960: 128).

Dieses Merkmal mehrfach ausgeprägter und auch ganz unterschiedlich konstituierter Komplexität oder - anders ausgedrückt - des <Facettenreichtums> und der häufig <heterogenen Zusammensetzung> ihrer Handlungsprofile ist auch bei den <großen Göttern> des mesoamerikanischen Pantheons, also denjenigen, die die bevorzugten Kultempfänger waren, stark ausgeprägt.

Zu den <großen und komplexen Gottheiten> im Sinne BRELICH'S gehören insbesondere QUETZALCOATL, TEZCATLIPOCA und CHALCHIUHTLI YCUE. Die <Komplexität> der Handlungsprofile dieser beiden Götter und der Göttin ist in der Tat so ausgeprägt, dass es schwierig bis unmöglich ist, sie auf der Linie herkömmlicher okzidentaler Ordnungsvorstellungen irgendwelchen Kategorien zuzuordnen, seien diese nach räumlichen, genetischen, hierarchischen, gesellschaftlichen oder anderen, im <west-

lichen Denken> (DUBUISSON 2007: 17-22, 25) als <plausibel> empfundenen Kriterien konzipiert. So hat es auch bereits NICHOLSON - worauf ich im Abschnitt A in anderem Zusammenhang bereits hingewiesen habe - nicht vermocht, QUETZALCOATL, einen der wichtigsten Götter Mesoamerikas überhaupt, wegen der <Vielzahl seiner Aspekte> (Tafeln 11 - 18) in einen der von ihm entwickelten <Götterkomplexe> (deity complexes) ein- oder einem seiner <Kultthemen> (cult themes) zuzuordnen. Nicholson drückt dieses Dilemma mit den folgenden Worten aus:

Most of the deities about which anything is known at all apart from their mere names can be fitted within one of the themes and complexes mentioned above. A few deities, however, resist this type of categorization, two of which deserve special mention. One of them is Quetzalcoatl, one of the most important of all Mesoamerican deities. This famous and much-discussed god displays so many aspects that he cross-cuts the major cult themes and deity complexes more than any other deity *) (NICHOLSON 1971b: 428).

*) Unterstreichungen von mir

Aus dieser Feststellung NICHOLSON'S klingt so etwas wie Resignation. Ausgerechnet einer der wichtigsten Götter Mesoamerikas, dazu einige weitere, lassen sich in keine seiner Kategorien einordnen. Dieser Umstand macht deutlich, dass der methodische Ansatz, die mesoamerikanischen Göttinnen und Götter in Kategorien okzidentaler <Fertigung> einzupassen, und seien diese noch so ausgeklügelt wie NICHOLSON'S <Götterkomplexe> und <Kultthemen> (NICHOLSON 1971b: 410-430, Table 3), offenbar keine wirklich plausible <Ordnung> unter diesen herzustellen vermag.

Es gilt also, eine solche Einteilung der Göttinnen und Götter zu erarbeiten, die einerseits der polytheistischen Mentalität mesoamerikanischer Kultur gerecht wird, zum anderen aber auch in westlichen Denkmustern nachvollziehbar ist, ohne dass dabei unauflösbare Widersprüche aufträten oder Manipulationen am Quellenmaterial erforderlich würden. Mit dem Postulat dieser Parameter wird deutlich, dass sich eine in beiderlei Hinsicht plausible Kategorisierung nur aus der morphologischen Substanz des mesoamerikanischen Polytheismus selbst gewinnen lässt. Ein Ordnungskonzept auf dieser Linie wird im Folgenden denn auch konsequenterweise vorzustellen und in seiner praktischen Anwendung vorzuführen sein.

Auf die Rolle, die der von BRELICH angesprochenen großen Menge kleinerer Gottheiten zufiel und die als solche bereits den <doze frailes> von 1524 Anlass zu nachhaltiger Kritik am organisatorischen Konzept altmexikanischer Religiosität gab (COLLOQUIOS 400-408, 420), wird unter den Gesichtspunkten von <Kultleistung> und <Kultgestaltung> im Abschnitt F. noch näher eingegangen werden.

b. Funktion

Das Pantheon hat nach dem bis hierher Gesagten also die Funktion, für die Erfordernisse der dynamischen Verkopplung einzelner, individueller Handlungsprofile zu ganzheitlichen <Handlungskombinaten>, wie sie in Natur und Gesellschaft an der Tagesordnung sind, sowohl eine für die Kultausübung praktikable gesellschaftliche Konfiguration anzubieten, dann aber auch eine ausreichende Anzahl kompetenter, vielseitig befähigter göttlicher <Kandidaten> und <Kandidatinnen> verfügbar zu halten, die in der Lage sind, zusammengenommen mit ihren Handlungsprofilen die gesamte wahrnehmbare Realität lückenlos abzudecken. BRELICH hat dieser funktional ausgerichteten Dynamik, die im Pantheon angelegt bzw. wirksam ist und die - wie das am Beispiel des Passatgötter-Konsortiums sinnfällig demonstriert wurde - so auch in den Quellenwerken zur Religion Mesoamerikas eindeutig belegt ist, eine - wenn man so will - <ontologische Basis> untergezogen. BRELICH schreibt:

Darüber hinaus müssen sie [die Göttinnen und Götter] in ihrer Vielzahl - denn für den Polytheismus ist es charakteristisch, dass er die eigene Welterfahrung in eine Vielzahl von Formen bringt - voneinander gut abgehoben werden; doch, um eine Störung der Einheit der Erfahrungswelt zu vermeiden, müssen die Gottheiten miteinander verbunden werden und ein organisches Pantheon bilden (BRELICH 1960: 128).

BRELICH erläutert nicht näher, wie er den Begriff von der <Einheit der Erfahrungswelt> genau verstanden wissen will. In Anbetracht seiner ausschließlich <religiös-diesseitig> gestalteten Argumentation, die er in dem gesamten Aufsatz von 1960 auch strikt durchhält, ist die Annahme begründet, dass es sich bei dieser Aussage nicht um den Ausfluss einer wie immer gearteten transzendentalen Spekulation handelt. Vielmehr ist zu vermuten, dass BRELICH hier einen konkreten Sachverhalt im Auge hatte, nämlich den, dass der Realität, als der Summe aller menschlichen Wahrnehmungen, in poltheistischer Mentalität auch die Summe aller Götter und Göttinnen entsprechen musste, die in dieser Realität Gestalt angenommen hatten.

Dass an der Spitze des Gemeinwesens der MEXICA über die Einheit und Zusammengehörigkeit aller Götter und Göttinnen nicht nur nachgedacht, sondern in diesem Sinne auch konkret geplant und gehandelt wurde, belegt das bereits erwähnte Bauprojekt des <Gemeinschaftstempels>, des COATEOCALLI, mit dem MOTEUHCZOMA XOCOYTZIN allen Göttern, denen auf dem Festland Kultdienst geleistet wurde^{*)} unter Berücksichtigung all ihrer regional bedingten Unterschiede^{**)} eine in den Komplex des Haupttempels mit dem Sakrarium des HUITZILOPOCHTLI eingegliederte, gemeinsame Kultstätte im Zentrum MEXICO-TENOCHTITLAN'S errichten ließ (DUR II: 439).

^{*)} un templo que fuese conmemoración de todos los ídolos que en esta tierra adoraban ^{**)} a causa de toda la diversidad de dioses que había en todos los pueblos y provincias

c. Stärke

Was die Stärke des Pantheons betrifft, so ist zunächst zu berücksichtigen, dass es nach GLADIGOW (1998c: 324) konstitutives Element polytheistischer Religionen ist, die wirklich wichtigen Götter mengenmäßig auf etwa zehn bis zwanzig zu begrenzen. Mit dieser Reduktion sind nach Auffassung GLADIGOW'S das Bedürfnis nach Überschaubarkeit der Gesamtheit göttlicher Handlungsprofile auf der einen und die Erfahrung ihrer Zusammengehörigkeit und Interdependenz auf der anderen optimal aufeinander abgestimmt. Eine solche, <optimierte Stärke> ist auch das Kennzeichen der <inneren Riege> des altmexikanischen Pantheons. SAHAGÚN führt - worauf in den Kommentar zur Definition im Analysekomplex des Abschnittes C schon eingegangen wurde - 12 höherwertige Götter und Göttinnen und 10 als geringerwertig eingestufte auf (FlorCod I: 1,11,29).

Auch der Sprecher der zwölf Franziskanermissionare benennt im Zuge des Gedankenaustausches mit den führenden Clan- und Kultfunktionären der Mexica zwölf Götter namentlich, die in etwa der Gruppe der zwölf <höherwertigen Götter und Göttinnen> SAHAGÚN'S entsprechen, während er bei den geringerwertigen nur den Umstand ihrer unüberschaubaren Menge anspricht (COLLOQUIOS 408-420).

Wie oben erläutert, treten die Götter des altmexikanischen und mesoamerikanischen Pantheons regelmäßig in Gruppen auf. Vorzugsweise sind es Gruppierungen zu zwanzig. Zum Teil handelt es sich dabei um Metamorphosen ihrer kanonischen Erscheinungsformen, zum Teil werden in eine Gruppenbildung aber auch andere, weniger bekannte Götter und Göttinnen einbezogen.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, mag es also durchaus das von GLADIGOW konstatierte <Bedürfnis nach besserer Überschaubarkeit der Handlungsprofile> gewesen sein, das bei den Göttern des 260-tägigen Prognoserituals zu deren mengenmäßiger Begrenzung auf zwei Gruppen geführt hat, eine Gruppe zu dreizehn, die andere zu zwanzig Göttern. Es zeichnet sich ab, dass die Erklärung für den weder geophysikalisch noch astronomisch begründbaren Zeitansatz des Rituals aus der kultischen Bedeutung der <Faktoren> abzuleiten ist, die mit den dreizehn und den zwanzig Göttern vorgegeben sind, nicht jedoch aus deren <Produkt>, nämlich der Dauer des Prognoserituals von insgesamt 260 Tagen. Dieser kognitive Ansatz wird später noch einmal aufgegriffen werden und Gegenstand einer besonderen, quellengestützten Untersuchung sein. Ausgangspunkt der Überlegungen ist hier wie dort der für den Polytheismus festgestellte genetische Ablauf bei der Entstehung seiner Ausdrucksformen, die ihren Anfang bei den Göttern nehmen, nicht bei der Idee des Rituals (RÜPKE 2001: 67).

Als weiteres Beispiel seien die <Mengengötter> des Mayaraumes angeführt, neun für die Mengen 1 bis 9, ein gesonderter Gott für die Menge 10, neun aus deren Kombination abgeleitete Götter für die Mengen 11 bis 19, sowie schließlich ein weiterer, zusätzlicher <Mengengott>, der im Mayat'aan die Bezeichnung <MI> / bzw. <MA'>, d.h.

<nichts drin> oder <leer> trug (DMC: 469, 523). Insgesamt sind es also 20 Mengengötter, mit denen die Maya kultisch in Kontakt standen. Zwanzig Götterfiguren sind es auch, vier für jeden der fünf synodischen Umläufe des Venusplaneten, deren öffentliche Präsentation - wie auf den Seiten 46 bis 50 des Dresdner Codex in Schrift und Bild festgehalten - den Beginn eines jeden der vier Bahnsegmente des Planeten: Morgensternphase, Obere Konjunktion, Abendsternphase und Untere Konjunktion kultisch einläutete (Tafel 45). Die Menge 20 ergibt sich hier aus der beobachteten Verhaltensweise des planetengestaltigen Gottes, d.h. QUETZALCOATL'S, in den genannten vier bahnspezifischen Erscheinungsformen und dem fünfmaligem Wechsel des ihm zu Beginn jeder Phase an die Seite gestellten sogenannten <Venusgottes> (KREMER 1995: 72-77, Abb. 26).

Hinter den Zwanzigergruppierungen bei den <Mengengöttern> und den <Venusgöttern> mag sich so durchaus dasselbe komplementäre Bedürfnis nach Überschaubarkeit des jeweils aktiven Götterkonsortiums auf der einen und angemessener Erfassung der im kultischen Kontext insgesamt bedeutsamen göttlichen Handlungsprofile auf der anderen Seite verbergen, wie das offensichtlich auch bei den dreizehn Mengen- und zwanzig Tagesgöttern des 260-tägigen Prognoserituals der Fall ist. Jedoch ist ein solcher Zusammenhang auf Anhieb hier nicht so deutlich erkennbar und bedarf daher noch der genaueren Untersuchung.

4. Plausibilität im Handeln der Göttinnen und Götter

Bevor nun im weiteren daran gedacht werden kann, die solcherart im Gefüge des Pantheons konzentriert versammelten und konzertiert agierenden Götter und Göttinnen im einzelnen auf den Inhalt ihrer Handlungsprofile und deren Bedeutung für die Gestaltung und Durchführung von Kulthandlungen hin zu untersuchen, erscheint es geboten, die wichtigsten Faktoren aufzuzeigen, die in polytheistischer Mentalität die Plausibilität ihres Handelns bedingen und danach die Wirkung dieser Faktoren anhand einiger signifikanter, dem Quellenmaterial entnommener Beispiele aufzuzeigen. Auf der Annahme von Plausibilität im Handeln der Göttinnen und Götter beruht schließlich die <Logik> des gesamten kultischen Geschehens. GLADIGOW hat diese Zusammenhänge mit den folgenden Überlegungen bedacht:

Die allgemeine Attraktivität von Gottesvorstellungen besteht wohl vor allem darin, dass Götter, selbst wenn sie als >unberechenbar< und >unerkennbar< angesprochen werden, in plausiblen Schemata handeln: Sie üben Herrschaft aus, reagieren im Zorn, verbinden sich in Liebe mit anderen Göttern oder Menschen, kämpfen und planen, - altern und sterben unter bestimmten Bedingungen sogar. Götter sind nicht in der ersten Linie kognitivistische Hilfsmittel zur Erklärung von >Welt<; sie sind sehr deutlich, in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten, selber Teile von Welt, einer Welt, die sie grundsätzlich mit den Menschen gemeinsam haben.

Dass Götter nicht nur >sind<, sondern etwas >wollen< - oder > nicht wollen<, ihr Handeln also mit einem >subjektiven Sinn< verbunden werden kann, macht sie nicht nur grundsätzlich >verständlich<, sondern verbindet typischerweise ihre Existenz mit einem bestimmten Zustand der Welt. Dass Menschen durch die Verehrung solcher Götter an diesem Bestand der Welt >beteiligt< sind, ihn vielleicht sogar in Ritualen sichern oder wiederherstellen können, macht die Attraktivität derartiger Gottesvorstellungen aus. Wenn >Welt< in diesem Sinne durch eine Mehrzahl von Göttern differenziert und geordnet ist, sich in ihrer Gesamtheit auch als System von Sozialbeziehungen fassen lässt, ist sie nicht nur in einem gewissen Sinne >verständlich<, sondern auch >bewohnt<, vielleicht sogar >heimelig< (GLADIGOW 1993: 47-48).

Selbst wenn in den Worten GLADIGOW'S die Götter also «selber Teile von Welt sind, einer Welt, die sie grundsätzlich mit den Menschen gemeinsam haben», so besteht zwischen beiden doch ein bedeutsamer Unterschied; denn die von Menschen gegenüber den Göttern bezogene Grundposition besteht offenbar darin anzunehmen, dass alles, was rein menschlich unmöglich zu haben oder zu machen ist, notwendigerweise dem <Sein-Haben-Machen> - Potential eines oder mehrerer Götter bzw. Göttinnen zuzuordnen ist. Diese Grundeinstellung hat der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI der MEXICA, der während des theologischen Disputs mit den Franziskanern 1524 das Wort führte, denn auch ausführlich und auf anschauliche Weise beschrieben. In den Kapiteln B und C der COLLOQUIOS heißt es (COLLOQUIOS 959-988):

Quitotiuĵ	Sie [unsere Erzeuger] sagten:
ca iehoantin teteu impalnemoa,	Es sind sie, die Götter, durch die alles lebt,
iehoantin techmaceuhque *)	sie lassen uns den uns gebührenden Anteil zukommen.
ca iehoantin techmaca	Es sind sie, die uns geben
in tocochca in toneuhca.	unser Abendessen, unser Frühstück.
in canĵn in quenamĵca Tlalocā,	Wo [das ist], wie [es da aussieht]?
aic tle maianaliztlĵ vmpa muchiva,	In T l a l o c a n - im Reich des Regengottes
atle cocoliztlĵ,	Nie etwas von Hungersnot herrscht dort,
atle netolinĵliztlĵ.	nichts von Krankheit
	nichts von Armut

*) Übersetzung neu gefasst in Anlehnung an Karttunen 1983: 127 <macehualtia>

Die hier aufgezeigten Zusammenhänge sind von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis menschlichen, das heißt, amerindischen Verhaltens gegenüber den Göttern und zwar insofern, als diese ja <personifizierte Realität> sind und von daher auch das Verhalten der Menschen gegenüber ihrer Umwelt und ihrer Gesellschaft auf eine ganz besondere, jeden einzelnen betreffende, ihn persönlich verpflichtende Art und Weise

bestimmen. Dem monotheistisch konditionierten Angehörigen westlicher Kultur ist eine solche, religiös begründete persönliche Verpflichtung zum Erhalt und ggf. zur Wiederherstellung des Bestandes von <Welt> (GLADIGOW, wie oben zitiert) unbekannt. Sein Verhältnis gegenüber der Welt, in der er lebt, wird nach wie vor durch den Inhalt eines offenbaren göttlichen Auftrages bestimmt, der genau in die Gegenrichtung weist (GENESIS 1, 28) und der in weiterentwickelter, säkularisierter Form fester Bestandteil euro-atlantischer Mentalität und Kulturtradition ist. An dieser Gegenüberstellung wird deutlich, dass aufgrund der völlig anderen Vorstellungen, die die Amerindier Mesoamerikas von ihren Göttern und Göttinnen hatten, es auch eine von der okzidentalmonotheistischen völlig verschiedene Art von <Plausibilität> war, die im Denken über sie und im Umgang mit ihnen die Maßstäbe setzte.

Die wesentlichen Faktoren, die hier nach den bisher gewonnenen Erkenntnissen religiöses Denken und Handeln bestimmten, habe ich weiter oben zusammenfassend aufgelistet und jeweils mit einem religionswissenschaftlich orientierten Literaturhinweis versehen. Von diesen Faktoren habe ich das Pantheon als konstitutives Element polytheistischer Dynamik bereits vorab besprochen, um so die anschließende Argumentation schlüssig entwickeln zu können. Aus demselben Grunde werden die mehr prozedural in Erscheinung tretenden Faktoren <Handlungsprofil>, <topographische Konkretisierbarkeit>, sowie die Rolle der Götter als <Kultempfänger> und <Mitwirkende an der rituellen Kommunikation> erst später, an entsprechender Stelle in diesem bzw. in den nachfolgenden Abschnitten E und F behandelt werden.

Als Ergebnis dieser Überlegungen habe ich im nachfolgenden Diskurs den Schwerpunkt auf diejenigen Faktoren gelegt, die im polytheistisch geprägten Gefüge mesoamerikanischer Religiosität eine übergreifende Rolle gespielt haben und die daher - mehr als alle anderen Einflussgrößen - die Frage nach der <Plausibilität>, die in Mesoamerika, wie überall sonst in der Welt, für individuelles und gesellschaftliches Denken, Planen und Handeln gattungsspezifisch in Ansatz zu bringen ist, wenigstens teil- oder ansatzweise beantwortbar machen.

Mehr oder weniger zwangsläufig ergibt sich dabei allerdings, dass Analyse und Auswertung dieser Faktoren zu einem Ergebnis führen, das zumeist in scharfem Gegensatz zu euro-atlantischen Denk- und Handlungsgewohnheiten steht, die wiederum ihren Ursprung - sei es direkt oder indirekt - in den <religiös-jenseitig> definierten Normen und Zielen der <Westlichen Konstruktion von Religion> haben (DUBUISSON 2007). In diesem <mentalen Milieu> sind die zu behandelnden Faktoren entweder nicht oder aber so nicht aktiv und daher in aller Regel auch unbekannt.

Es sind aber gerade diejenigen Faktoren, in denen die übergreifende Plausibilität der <polytheistischen Denkform> mesoamerikanischer Prägung am stärksten und am deutlichsten zum Ausdruck kommt, die dem Angehörigen westlicher Kultur die größten Verständnisschwierigkeiten bereiten und ihn vor beinahe unüberwindliche Akzeptanzprobleme stellen. Mit den so <herüberkommenden Irritationen des Geistes und der Seele>

muß der Kulturwissenschaftler in den Worten Sigurd KÖRBERS freilich fertig werden (KÖRBER 1988: 207). Daher gilt es, zunächst die Existenz und die Wirkungsweise dieser Faktoren anhand der Quellen zu belegen und ihre Inhalte sodann in den Vorstellungen <polytheistischer Mentalität> wie sie in Mesoamerika ausgeformt wurde - so weit wie möglich und so gut es geht - zu erläutern.

Etwas anderes bleibt aber auch dem wissenschaftlich interessierten Laien nicht übrig; denn wo die <amerindisch-polytheistische Mentalität> unerkant bleibt und ihr <besonderes Niveau religiöser Weltanschauung> (BRELIICH 1960: 135) verkannt oder gar ignoriert wird, hat das regelmäßig eklatante kognitive Fehlleistungen zur Folge.

a. Die Götter als personifizierte Wirklichkeit

Ausgehend von den entsprechenden Hinweisen BRELIICH'S (1960: 127-128) habe ich bereits in den Prolegomena im Zuge der kontrastierenden Gegenüberstellung monotheistischer und polytheistischer Gottesauffassungen den Umstand angesprochen, dass sich die Götter und Göttinnen zur Annahme von Gestalt und Individualität der wahrnehmbaren Realität bedienen und die Gültigkeit dieser <ontologischen Konstruktion> anhand eines konkreten Beispiels aus SAHAGÚN'S CÓDICES MATRITENSES auch für Mesoamerika quellenmäßig belegt.

Die hier verfolgten weiterführenden Überlegungen sollen nun die Frage klären, wie diese Seinskonstruktion im Denken und Handeln der Völker und Stämme Mesoamerikas plausibilisiert wurde und diese im Dienst an ihren Göttinnen und Göttern so handeln ließ, wie das in den Quellen berichtet wird. Zunächst ist festzustellen, dass die Immanenz der Götter in bestimmten Anteilen sowohl <natürlich vorgegebener> wie auch <sozial kreierter> Realität nicht zu bloßen Verhaltensmustern im Rahmen der rituellen Praxis geführt hat, sondern permanent, im <nicht persönlich gebundenen Denken>, das heißt, in der Mentalität, vor allem in der <Sprache>, gegenwärtig war.

So haben DYCKERHOFF und PREM in ihrer Untersuchung zu den <Toponymen und Ethnonymen im Klassischen Aztekischen> bei der großen Zahl der Toponyme, die mit dem Lexem TEPETL <Hügel, Berg, Gebirge> gebildet werden, zwei verschiedene Formen mit deutlich unterschiedlicher Bedeutung festgestellt. Diejenigen Formen, die mit -TEPETL gebildet sind, wie POPOCATEPTL, IZTACTEPETL, CITLALTEPETL und andere, bezeichnen <personifiziert gedachte Berge>, während Toponyme, auf -TEPEC enden, wie TEUCTEPEC, MAPACHTEPEC, TEHUANTEPEC und andere gewöhnliche Orts- oder geographische Raumbezeichnungen sind (DYCKERHOFF und PREM 1990: 15).

Noch deutlicher tritt die Identität von Göttinnen und Göttern mit der Realität, genauer gesagt, mit Ausschnitten aus der wahrnehmbaren Wirklichkeit, in den Kommentaren zu Tage, die SAHAGÚN im Ersten Buch seiner HISTORIA GENERAL zu den dreiundzwanzig (CodMat), bzw. zweiundzwanzig (FlorCod) Göttern und Göttinnen des zentralmexi-kanischen Pantheons gibt. Die entsprechende Quellenaussage zu

CHALCHIUHTLI YCUE (CodMat, SELER 1927: 8) wurde in den Prolegomena bereits ausführlich besprochen, sie sei an dieser Stelle der Vollständigkeit halber noch einmal aufgeführt und sodann zusätzlich durch weitere Beispiele für den Vorgang der <Personifizierung und Deifizierung von Realität>, dem die Götter und Göttinnen Charakter und Gestalt verdanken, ergänzt.

CHALCHIUHTLI Y CUE

Chalchiuhtli y cue	[Aus] Jade [ist] ihr Rock
yehuatl in atl	<u>Diese [ist] das Wasser.</u>
teotl ypan machoya	Als ein göttliches Wesen wurde es angesehen,
cioatl quixiptlayotiaya	als eine Frau wurde es bildlich dargestellt.

Die Erklärung SAHAGÚN'S zu QUETZALCOATL beginnt mit ganz derselben Feststellung (CodMat, SELER 1927: 3):

QUETZALCOUATL

Quetzalcoatl yehoatl yn eecatl	Quetzalcoatl, <u>dieser [ist] der Wind,</u>
ynteyacancauh	der Vorläufer,
yntlachpancauh yn tloaque	der Wegfeger der Regengötter,
yn avaque yn quiqiyauhti	der Regenbringer, der Regengüsse.

Mit denselben Worten beginnt auch die Beschreibung des Handlungsprofils des Besäufnisgottes TEZCATZONCATL (CodMat, SELER 1927: 30)

TEZCATZONCATL

Tezcatzoncatl yehuatl in octli	Tezcatzoncatl, <u>dieser [ist] der <Pulque>.</u>
yeppa tlatlacolli ypan machoya	Als ein dreifaches Übel wurde er angesehen:
ca tetepexiuiya tequechmecania	er stürzte die Leute vom Felsen, er erwürgte sie,
teatlauia temictia	er ertränkte sie und tötete sie so.

In etwas ausführlicherer Form beschreibt SAHAGÚN die Göttin CHICOME COATL <Sieben [als] Schlange> mit den folgenden Worten (CodMat, SELER 1927: 4):

CHICOME COATL

Chicome coatl yheoatl ypan <u>mixevaia</u> , <u>quimixiptlatiaya</u> yn tonacayotl yoan in çaço tlein ynea, yyoalca macevalli, yn iva, yn qualo.	Chicome coatl, diese <u>trat</u> obendrein <u>in der Gestalt des Maises</u> auf, war <u>ein Abbild des Maises</u> , und alles dessen, was es zur Ernährung, zur Versorgung des Volkes mit Nahrungsmitteln sonst noch gibt, was getrunken, was gegessen wird.
--	--

Die aufgeführten Beispiele, zwei aus dem Bereich der physiomorphen, zwei aus dem der sozial definierten Handlungsprofile, zeigen nicht nur die eindeutige, unmissverständliche Identität zwischen Gott/Göttin und zugeordnetem Realitätsausschnitt, sie belegen auch den unmittelbaren Konnex, der sich zwischen der so entstandenen personifizierten und damit kommunikationsfähigen Realität und den Vorstellungen, die die Menschen von sich und ihrem Ambiente hatten, beinahe wie von selbst ergibt.

Dass diese die Anliegen und Befürchtungen, Erwartungen und Hoffnungen, die sie bezüglich der Realität und ihrer Dynamik hatten, in Form von Riten und Ritualen an Götter und Göttinnen herantrugen und auch sonst alles real Wahrnehmbare, jedoch nicht Beeinflussbare mit diesen in ihrem Interesse <auszuhandeln> trachteten, ist - vor dem Hintergrund dieser Zusammenhänge gesehen - eine konsequente und plausible Verhaltensweise. Zwei Aspekte, die sich aus der Analyse der zitierten Texte zusätzlich ergeben, gilt es noch besonders herauszustellen.

Das sind einmal die im Handlungsprofil der CHICOME COATL verwendeten, aus dem Lexem IXEUA abgeleiteten beiden Verbformen MIXEVAIA und QUIMIXIPTLATIAYA. Als Paraphrase für IXEUA führt MOLINA auf: <representar persona en farsa> (Mol M/C: 45v). SIMÉON offeriert auf derselben semantischen Linie für IXEUA die Paraphrasen <representar un papel> und <representar a un personaje> (Sim: 217). Er führt die Form IXEUA auf zwei Wortbestandteile zurück: IX-TLI <faz, rostro> (Sim: 231) und EUA <aparentar, hacerse pasar por...> (Sim: 150).

Damit aber ist autochthon, im Nahuatl, auf entsprechende Weise das ausgedrückt, was ich im Verlaufe der Arbeit in Anlehnung an die Feststellungen BRELICH'S (1960: 127-128) bisher mit dem Begriff der <Gestaltannahme> oder der <Annahme von Form und Gestalt> bezeichnet habe. Die Erkenntnis BRELICH'S, dass Göttinnen und Göttern, <die nicht kontrollierbaren Aspekte der Realität repräsentieren> (BRELICH 2002: 49), trifft also im Polytheismus Mesoamerikas auf eine quellenmäßig eindeutig belegte Entsprechung.

Die zweite Beobachtung betrifft das Handlungsprofil des QUETZALCOATL, so wie SAHAGÚN es hier beschreibt. Die Darstellung macht deutlich, dass QUETZALCOATL zunächst und vor allem derjenige Gott war, der als Wind die Niederschläge brachte. Damit muss die Rolle, die er als Nordostpassat spielte, als die dominierende in dem ansonsten

sehr umfangreichen und vielgestaltigen Handlungsprofil des Gottes angesehen werden (NICHOLSON 1971b: 428); denn außer den beeindruckend geschilderten Windkräften, die die Anzeichen einsetzender tropischer Unwetter sind, erwähnt SAHAGÚN sonst keine weiteren Facetten seines Handlungsprofils. Diese Schlussfolgerung wird später noch einmal aufgegriffen und bei der Untersuchung des <Handlungskombinats> der <Passatgötter> unter Hinzuziehung zusätzlicher Quellenaussagen näher untersucht werden.

b. Unsterblichkeit

Der ontologische Aspekt, in dem sich Götter und Menschen am augenfälligsten und am nachhaltigsten unterscheiden, ist der, dass die Götter ewig leben und die Menschen sterben. BRELICH hat zur Unsterblichkeit der Götter die folgenden Überlegungen angestellt:

Sie [die Göttinnen und Götter] müssen unsterblich sein, nicht allein, weil die Wirklichkeit, der sie angehören, dauerhaft ist, sondern weil das Erfassen der Wirklichkeit, die sie erst ermöglichen, auf unbegrenzte Zeit gewährleistet sein will. Voraussetzung für dieses Erfassen ist, wie gesagt, die Beziehung, die der Mensch zu den Gottheiten pflegen kann; die Voraussetzung dieser Beziehung wiederum ist, dass auch die Gottheit eine Person ist. Man kann schon hierbei bemerken, dass der persönliche Charakter der Gottheiten in den polytheistischen Religionen gewöhnlich zu einer mehr oder weniger akzentuierten Form von Anthropomorphismus *) neigt (BRELICH 1960: 128-129). *) Unterstreichungen von mir

In dem auf uns gekommenen Quellenmaterial auf eine klare, unzweideutige Aussage zur Unsterblichkeit der altmexikanischen und - darüber hinaus - mesoamerikanischen Götter zu stoßen, wäre angesichts der Umstände, unter denen dieses Material entstanden ist und in Anbetracht der Zweckbestimmung, der es seine Existenz verdankt (siehe Abschnitt B), ein außergewöhnlicher Glücksfall.

Dieses gilt umso mehr, als die indigenen Clan- und Kultfunktionäre, die fraglos auch über Informationen zur Unsterblichkeit ihrer Götter und Göttinnen verfügt haben, vom ersten Augenblick der Eroberung an und lange vor dem Einsetzen jeglicher Befragung durch die franziskanischen Missionare - angefangen bei MOTOLINIA über OLMOS bis zu SAHAGÚN und LANDA - das genaue Gegenteil, nämlich das massive, rapide voranschreitende Sterben ihrer Göttern und Göttinnen hatten mit ansehen müssen.

Als der Ranghöchste unter den Kultfunktionären MEXICO-TENOCHTITLAN'S bringt der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI diesen Sachverhalt in den COLLOQUIOS mit den folgenden Worten zum Ausdruck (COLLOQUIOS 924-927):

ca timacevalti,	Wir [sind] Untertanen,
tipoliujnj timjqunj,	wir [sind] vergänglich, wir [sind] sterblich,
ieh mah ca timjqjcan,	wohlan, lasst uns denn sterben,
ieh mah ca tipolihujcan,	wohlan, lasst uns den zugrunde gehen,
tel ca <u>teteu in omicque</u>	sind doch [auch] <u>die Götter</u> [bereits] <u>gestorben</u> . ^{*)}
	^{*)} Unterstreichungen von mir

Dennoch lässt sich diese Informationslücke dadurch schließen, dass man die Götter als Bewohner der allein ihnen gehörenden Behausung (nahuatl: INCHAN - Kartt: 45) betrachtet und deren Charakteristik sodann mit <polytheistischer Plausibilität> auf sie selbst überträgt. In den COLLOQUIOS (Zeilen 975-978) wird die Behausung der Götter wie folgt beschrieben lokalisiert und benannt:

No iehoantin mocuiltonoa,	Auch [sind] dieselben [die Götter] reich
motlamachtia,	wohlhabend,
axcavaque iehoantin tlatqujvaque,	begüttert. Sie [sind] die Besitzer.
inic <u>muchipa cemjacac</u>	Und so, <u>für immer, auf ewig</u> ^{*)}
tlatzmolintoc, tloxoxuixtoc	wächst es, ist es grün
in inchan,	in ihrer Behausung.
in canjn in quenamjca	Wo [die liegt], wie [die aussieht] ?
TLALOCÂ	[es ist] T l a l o c a n, [deutsch: der Ort, wo TLALOC ist]. ^{*)} Unterstreichungen von mir

Dieses Zitat weist deutlich auf den <Ewigkeitscharakter> der pflanzlichen Lebewesen hin, die in der Behausung der Götter offenbar heimisch waren. In diesem botanischen Kontext konkretisiert, führt das Vermögen der Götter, in den Manifestationen der wahrnehmbaren Realität Gestalt annehmen zu können, zu dem polytheistisch plausiblen Schluss, dass auch sie <für immer und auf ewig zu wachsen und zu grünen> in der Lage waren.

In der Tat verwandelten sich nach der Darstellung, die Fray Andrés de OLMOS von seinen hochrangigen Gewährsleuten erhalten hatte, TEZCATLIPOCA und QUETZALCOATL - zwei Götter des Kernpantheons - zu Beginn des gegenwärtigen Weltzeitalters in zwei große Bäume und stützten in dieser Gestalt den von ihnen wieder aufgerichteten Himmel ab (HistPint: 32).

Für den Mayaraum sind solche <Ewigkeitsperspektiven> mehrfach für die Zahlen- und die Tagesgötter, sowie für diejenigen Götter und Göttinnen belegt, die im rituellen Geschehen des Kultjahres jeweils von aktueller Bedeutung waren. In den Inschriften der AZ von YAXCHILAN (Struktur 33, Hieroglyphentreppe, Stufe VII) und COBA (Stele 11)

sind Zählungen von Kultjahren belegt, die so weit in die Vergangenheit zurückreichen, dass sie sich jeder Vorstellung entziehen (SCHELE and MILLER 1986: 249-250; 320-321). Der Umstand, dass der Beginn der Kultjahre und ihrer Vielfachen stets durch die Angabe zweier <Prognosegötter>, z.B. KAN AHAW, und zweier aktuell bevorzugter <Kultempfänger>, z.B. OX K'ANK'IN [UNIW], markiert wird, führt dabei zu dem Schluss, dass deren Existenzspannen praktisch unbegrenzt, dass sie - mit anderen Worten - <unsterblich> waren. Das bedeutet, dass dann auch das Handlungsprofil des Zahlen- oder besser Mengengottes KAN <vier>, das hier paarig mit dem des Tagesgottes AHAW <Clansprecher, Befehlshaber> verkoppelt ist und im Verbund mit diesem die Ereignisse des <Tages X> bestimmt, auch nach Tausenden, Hunderttausenden und Millionen von Jahren noch immer dasselbe ist (Tafel 48b).

Einen grundlegenden qualitativen Unterschied zwischen dem, was unter der Einwirkung der tagespezifischen Verknüpfung der Handlungsprofile dieser beiden Götter in ferner Vergangenheit bereits unzählige Male geschehen ist, dem, was in der Gegenwart ganz auf derselben Linie gerade geschieht und dem, was auch in Zukunft unter der Einwirkung von KAN und AHAW genau so wieder geschehen wird, gibt es nicht. Die Überkopplung dieser <Unsterblichkeitsdimension> von Göttinnen und Göttern auf die menschlichen Kraftansätze im <Hier und Heute>, wie sie in den Texten der Mayainschriften regelmäßig zur Hälfte den Inhalt der Einleitungsphrasen bestimmt, führt allerdings dazu, dass sich deren Aussagen in den historischen Parametern und/oder kulturgeschichtlichen Kategorien christlich-abendländischen Denkens nur zu einem geringen Teil, wenn überhaupt, erfassen oder gar plausibilisieren lassen.

Einen besonders aussagestarken Beleg für den <Ewigkeitsfaktor>, der in den Göttern Zentralmexikos angelegt und in ihren Handlungsprofilen wirksam war, liefert die auf Folio 20 des TONALAMATL AUBIN abgebildete Szene, die einen Gott, ITZTLI, und eine Göttin, CIHUACOATL, in prognostischer Funktion zeigt. ITZTLI ist der Gott des altmexikanischen Pantheons, der vorzugsweise in Gestalt geschäfteter und nicht geschäfteter Steinklingen, sogenannter <Lorbeerblattspitzen>, aus Flint oder Obsidian, auftritt (Tafeln 24a und 25a). Sein <Handlungsprofil> war das des großen zweischneidigen <Fleischmessers>, das zum Waffen- und Geräteinventar der Großwildjäger des <Späten Paläoindiums> (Late Paleoindian) gehörte. Dieses wird aufgerundet für den Zeitraum 13.000 bis 11.500 vor heute angesetzt (ANDERSON 2005: 32-33, Table 1).⁴⁾

Steinklingen dieser Art - auch <Lerma-Spitzen> genannt - wurden vorwiegend am Ostrand des zentralen Hochbeckens zusammen mit den Knochen zerlegter Mammute und anderer Arten spät-pleistozäner Megafauna in mehreren Fundkomplexen angetroffen (JOHNSON 2005: 167-170). Diese Fundkomplexe lassen sich auf der Grundlage von Radiokarbon-Messungen und tephrochronologischen Analysen verhältnismäßig genau datieren. Ein Schlüsseldatum liefert dabei der plinianische Ausbruch des NEVADO DE TOLUCA - Vulkans um 10.500 vor heute, dessen gewaltiger Tephra-Ausstoß über dem gesamten Mexiko-Becken niederging und einen großen Teil der paläoindianischen Jagd-

und Schlachtplätze unter sich begrub (GONZÁLES, MORETT ALATORRE, HUDDART, ARROYO CABRALES 2006: 264-273). Der bedeutendste, bereits seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts bekannte Fundort liegt nahe dem Dorf Santa Isabel IZTAPAN, Municipio de ATENCO, im Bundesstaat México. Wichtig ist dieser Ort deswegen, weil an ihm in zwei Fundkomplexen, IZTAPAN 1 und IZTAPAN 2 Steinklingen verschiedener Typen unmittelbar zusammen mit desartikulierten Mammutknochen gefunden wurden. Zu IZTAPAN 1 schreiben die Autoren des oben angeführten Aufsatzes:

In March 1952 // researchers from the Department of Prehistory at INAH, excavated the skeleton of a mammoth // close to the village of Santa Isabel Iztapan, Atenco, State of Mexico. // The animal bones were completely disarticulated and had been butchered in situ. Very important were six human artifacts found in direct association with the skeleton. These included a flint projectile point of Scottsbluff type, one of the most widely distributed artefacts of the lanceolate point horizon of the Great Plains of USA. The other artefacts included a scraper, knife and a line prismatic blade, all composed of obsidian, and an endscraper and a retouched blade composed of flint. (GONZALES, MORETT ALATORRE et al. 2006: 270).

Zu IZTAPAN 2 schreiben sie:

In May 1954, the construction of another ditch on the limits of the Santa Isabel Iztapan village, resulted in the find of another mammoth "kill site" in which lithics have been used during the process of mammoth butchering. In this case one of the posterior legs of the animal was found in anatomical position, indicating that probably the animal was trapped in the very soft, green clay of the Late Pleistocene Upper Becerra Formation (Aveleyra: 1955, 1956). The skull and tusks were completely overturned during the butchering process and some of the bones had deep cut marks. A total of three stone artifacts were found in direct association with the mammoth bones, including a red andesitic Angostura point, a flint Lerma point and a bifacial chert knife (GONZALES, MORETT ALATORRE et al. 2006: 270).

In Auswertung der Ergebnisse ihres im Jahre 2001 hier und an anderen Stellen des Mexiko-Beckens durchgeführten eigenen paläontologischen Projektes schreiben die genannten Autoren weiter:

There are at least 30 localities around the Basin of Mexico where remains of mammoth and other Late Pleistocene mammals have been found. About half of these have been found in association with human artefacts (Lerma type points, obsidian blades, obsidian flakes), worked bone or bone with cut-marks suggestive of human presence (GONZALES, MORETT ALATORRE et al. 2006: 265) (Tafel 24b&c)

Diese Zitate belegen, dass die besondere Facette der wahrnehmbaren Realität, in der der Gott ITZTLI <sich entschieden hatte>, Gestalt anzunehmen, die <Lerma- oder Lorbeer-

blattspitze> aus Flint oder Obsidian, bereits auf das erkleckliche Alter von über 10.000 Jahren (gerechnet als <vor heute> [1950] abzüglich 430) zurückblickte, als die Repräsentanten christlich-europäischer Kultur in den Jahren 1519/20 das zentralamerikanische Festland betraten und es in Besitz nahmen. Dessen Bewohner verfügten zu diesem Zeitpunkt außer über Waffen und Schneidwerkzeuge aus dem Technokomplex der <Lorbeerblatt- oder Lermaspitzen> über sonst keine anderen (Tafel 24d&e).

Zusammengenommen berechtigen also die unwandelbaren Handlungsprofile der Prognosegötter des Mayaraumes einerseits und die über viele tausend Jahre unverändert gebliebene Gestalt des Steinmessergottes ITZTLI andererseits zu der Annahme, dass das zitierte Axiom BRELICH'S, nach dem die Götter unsterblich sein müssen, weil sie sonst die unwandelbare Realität nicht zu repräsentieren vermögen (BRELICH 1960: 128-129), für die Götter und Göttinnen Mesoamerikas ebenfalls uneingeschränkte Gültigkeit besaß.

Zwei Aspekte, die sich aus der Analyse der analysierten Fundbeschreibungen zusätzlich ergeben, gilt es noch besonders herauszustellen. Zum einen macht die Lage der Steinmesser relativ zu den desartikulierten Mammutknochen im Fundkomplex IZTAPAN 2 deutlich (Tafel 24c), dass sich im Handlungsprofil des Steinmessergottes, nicht nur die Komponenten <Waffe>, <Jagd> und <Töten> (SOFSKY 2005: 27 ff., 155 ff., 191 ff.) miteinander verbunden hatten, sondern dass darüber hinaus auch das anschließende Aufbrechen, Tranchieren und Portionieren des erlegten Tieres in dessen Handlungsspielraum mit einbezogen war. Damit aber war - unter der Annahme, dass er bereits zu Zeiten des Paläoindiums, wahrscheinlich aber schon früher, als übermenschliches Wesen verehrt wurde - ITZTLI derjenige war, der den Hunger der soziobiologischen Kleingruppe stillte und so insgesamt für deren Unterhalt und Erhalt, Fortpflanzung und Wachstum sorgte. Diese Beobachtung ermöglicht es, ein polytheistisch plausibles Link zur Ernährung der altmexikanischen Götter und Göttinnen herzustellen, in der menschliche Herzen die festen und menschliches Blut die flüssigen Bestandteile bildeten (COLLOQUIOS 386-387; PrimMem fol. 255v; CodMaglia 87v, 88r; CodTud fol. 64r). (Tafel 30)

Die Plausibilität dieses ausgefallenen <Menüs> lässt sich <materiell-theologisch> oder kultisch <objektzentriert> ohne viel argumentativen Aufwand auf der <Subsistenzschiene> begründen und zwar so, dass es sich hier um diejenige Form der Ernährung handelte, wie sie in der <vergangenen Ewigkeit>, der Dimension, aus der die Götter kommen, üblich war. Der Unterschied bestand lediglich darin, dass an die Stelle von Arten der inzwischen ausgestorbenen Megafauna des Späten Paläoindiums (13.000 bis 11.500 vor heute) <Wild> der Gattung *Homo sapiens* getreten war. Dieses gattungsgleiche <Wild> wurde denn auch in regelrechten <Jagdkriegen> zunächst eingefangen (Dur I: 33) und dann vor den Kultbildern der Götter geschlachtet (Dur I: 34). Mit den so gewonnenen Innereien - den Herzen, bisweilen zusätzlich auch der Leber (COLLOQUIOS 387) - und einer bestimmten Menge Blutes, das in einem besonderen Kumpf zusammen mit einem <Saugrohr> serviert (PERSUASIO: 61-65) oder auch unmittelbar in die Mundöffnung der Kultbilder eingeschüttet wurde (CodMaglia 87v), wurden die Götter und Göttinnen

ernährt (Tafeln 30 - 33). Der Gesamtkomplex entspricht in Planung, Vorbereitung und Durchführung ganz der Jagd auf, sowie der Schlachtung und dem Verzehr von Großwild, als dieses noch die alleinige oder vorwiegende Subsistenzgrundlage bildete, ist also ein Reflex der Existenzbedingungen, die während des Späten Paläoindiums herrschten.

Der andere Aspekt betrifft die Schlachtung der Artgenossen. Sie wurde von fünf oder auch sechs spezialisierten Kultfunktionären vollzogen, die die Bezeichnung CHACHALMECA trugen und an einer Papierrosette erkenntlich waren, die sie am ledernen Kopfband vor der Stirn trugen (Tafeln 26-29 und 58). Die Rosette trug die vermutlich rituell zu verstehende Bezeichnung <sein Schild an der Stirn> (nahuatl: IXQUA TECHIMAL - PrimMem fol. 262v). ACOSTA, der das Ritual ausführlich beschreibt, sieht die CHACHALMECA als Inhaber höchster Würde <dignidad suprema> und nennt sie <ministros de cosa sagrada> (ACOSTA 1985: 251).

Die Frage ist, wie diese Einschätzungen und Bezeichnungen, die allen westlichen Vorstellungen von dem, was <würdig> und was <heilig> ist, zuwiderlaufen, in den Parametern polytheistischer Plausibilität zu verstehen sind. Die Erklärung setzt an dem Umstand an, dass die Götter in denjenigen wahrnehmbaren Anteilen und Manifestationen von Realität Gestalt annehmen, die <menschlich nicht kontrollierbar und zugleich existenzmäßig bedeutsam> sind (BRELIICH 1960: 128). Der Gott, um den es hier geht, ist ITZTLI und das Segment der wahrnehmbaren Realität, in dem dieser Gestalt annahm, ist die zweischneidige Lerma-Klinge aus Flint oder Obsidian, eine Waffe, deren Vermögen, mit schwerwiegenden, nachhaltigen und zumeist irreparablen Folgen in sein Körpergewebe einzudringen, ein Mensch nichts entgegensetzen hat (SOFISKY 1996: 31).

Dieser Zusammenhang führt auf der Linie polytheistischer Mentalität zu dem plausiblen Schluss, dass es der Messergott ITZTLI war, nicht jedoch der Ranghöchste unter den fünf oder sechs CHACHALMECA, der den gefangenen Artgenossen den Brustkorb öffnete, dem dann Herz, Leber und Blut zur Beköstigung anderer, aktuell als Kultempfänger auftretender Götter oder Göttinnen entnommen wurden. So gesehen bediente der CHACHALMECATL, der die Lerma-Klinge führte, den Gott lediglich bei der Umsetzung seines Handlungsprofils und war damit <Kultfunktionär>, wenngleich in einem besonderen, gesellschaftlich herausgehobenen Sinne, ganz so, wie ihn ACOSTA beschreibt.

Der <aktiv Handelnde> (GLADIGOW 2005: 127-128) in diesem Geschehen ist also ITZTLI als der Gott, der in der Lerma-Klinge Gestalt angenommen hatte, nicht jedoch der CHACHALMECATL, dem lediglich die privilegierte Rolle zufiel, dem Gott bei dieser <Aktion> mit seinem Können und seiner Erfahrung als Kultfunktionär behilflich zu sein. Näheres zur Schlachtung von Artgenossen wird im Analysekomplex zum Kult in Abschnitt F noch ausgeführt werden.

c. Gestaltannahmen

In den bisherigen Versuchen, die Götter Mesoamerikas oder - in separaten Ansätzen - die Götter Zentralmexikos, die des Mayaraumes oder die anderer Regionen zu identifizieren und zu kategorisieren (Beispiele: TAUBE 1992a; MILLER and TAUBE1993; MILBRATH 1999; MONZÓN 2005), blieben zwei markante konstitutive Merkmale der Götter und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons bisher unberücksichtigt.

Das erste Merkmal - das bereits einige Male argumentativ herangezogen wurde - ist das der multiplen und durchweg auch heterogenen Zusammensetzung der Handlungsprofile, in deren Parametern die Götter und Göttinnen handelten. Daher ist vor allem Bemühen um Identifizierung und Kategorisierung zunächst zu untersuchen, ob im jeweils vorliegenden Kontext ein Gott oder eine Göttin mit ihrem Handlungsprofil <in toto> angesprochen wird, oder ob es sich nur um eine Facette seines/ihrer Handlungsprofils handelt und - wenn ja - um welche.

Wo eine solche methodisch unabdingbare Analyse und die aus ihr entwickelte Vorentscheidung zu Gunsten der vollen oder nur <partiellen Identität> eines Gottes bzw. einer Göttin unterbleibt, ist das Ergebnis der unter diesen Bedingungen durchgeführten Untersuchung für die Zwecke ernsthafter wissenschaftlicher Auswertung und Weiterverarbeitung untauglich. Die Wurzeln dieses Defizits liegen in dem Umstand begründet, dass die genannten Autoren - und andere gleich ihnen - ihre Aussagen nicht mit Verweisen auf schriftliche Quellen belegen, sondern sie stattdessen mit den Ergebnissen ihrer nach <Gusto> interpretierten persönlichen Beobachtungen unterfüttern. Wir haben es hier also nicht mit <Morphemen> im religionswissenschaftlichen Sinne zu tun, sondern mit den Ergebnissen rein <gedanklicher Beschäftigung mit Religion> (MENSCHING 1948: 8-9).

Diese Feststellungen führen zu dem zweiten bisher unbeachtet gebliebenen Merkmal mesoamerikanischer Götter und Göttinnen, dem ihrer Fähigkeit zum Gestaltwechsel oder zur <Metamorphose>. Nicht nur die Mythologie des antiken Polytheismus ist reich an Beispielen für Metamorphosen, derer sich vorzugsweise die Götter des Kernpantheons, allen voran ZEUS, in bestimmter Absicht bedienten, auch die Götter und Göttinnen Mesoamerikas machen regelmäßig Gebrauch von ihrer Fähigkeit zur Metamorphose, um anlass- oder zweckbezogen die Gestalt zu wechseln.

Unausgesprochene Grundannahme beim Gebrauch des Begriffs und der Vorstellung von <Metamorphose> ist stets die, dass es eine Normalform oder Grundgestalt gibt, die im Zuge der Metamorphose umgeformt, umgestaltet oder verwandelt wird, ohne dass dabei das Wesen oder der besondere Charakter der Grundform eine Veränderung erfährt. Im Polytheismus ist die <Grundgestalt> der Göttinnen und Götter menschlichem Aussehen, menschlichem Körperbau und menschlichem Artverhalten nachempfunden, mit anderen Worten: <anthropomorph>.

Anthropomorphe Gestaltannahmen

BRELICH führt den Umstand, dass Götter und Göttinnen in Menschengestalt auftreten und sich menschlicher Empfindungs-, Denk- und Verhaltensweisen bedienen, auf das Bedürfnis von Menschen zurück, mit den Göttern als Gestalten der wahrnehmbaren Wirklichkeit eine Beziehung aufzubauen und zu pflegen, eine Beziehung - so möchte ich hinzufügen - die vornehmlich dem Zweck der Kommunikation diene. Auf dieser <kommunikativen Schiene> war es dann möglich, den Göttern und Göttinnen Anliegen, Hoffnungen und Befürchtungen in der Erwartung einer positiven Resonanz zur Kenntnis zu bringen. BRELICH schreibt dazu:

Voraussetzung für dieses Erfassen [der Wirklichkeit] ist, wie gesagt, die Beziehung, die der Mensch zu den Gottheiten pflegen kann; die Voraussetzung dieser Beziehung wiederum ist, dass auch die Gottheit eine Person ist. Man kann schon hierbei bemerken, dass der persönliche Charakter der Gottheiten in den polytheistischen Religionen gewöhnlich zu einer mehr oder weniger akzentuierten Form von Anthropomorphismus^{*)} neigt (BRELICH 1960: 128-129).

^{*)} Unterstreichungen von mir

GLADIGOW schreibt ausführlicher zur <Körperlichkeit der Götter>:

Voraussetzung für eine Reihe von Kontakten mit Göttern ist die Vorstellung, sie hätten >Körper<, die grundsätzlich denen von Menschen vergleichbar seien. Diese konstitutive Körperlichkeit der Götter selber kann sich sehr konkret in Vorstellungen (und Erwartungen) über ihre Größe und Schönheit, ihre Geschlechtlichkeit und ihr Altern, ihre Freuden und Bedürfnisse niederschlagen. Daß Götter Hunger und Durst haben, ist weithin die Basis von Opferwesen und Tempelkultus, die Versorgung der Götter, meist in der umfassenden Besorgung des Kultbildes konkretisiert, bestimmt eine Fülle von Ritualen. Darüber hinaus gibt es Reflexionen über ein besonderes Fleisch oder Blut der Götter, eine besondere Nahrung,^{*)} vor allem aber eine eigene Sprache der Götter. In polytheistischen Panthea ist die Sexualität der Götter üblicherweise differenziert gestaltet und nicht allein dem Bereich einer >Liebesgöttin< zugeordnet. In der weiten Verbreitung der Vorstellung androgyner Gottheiten scheint sich der Versuch zu spiegeln, Vollkommenheit in einem dualen Modell zu fassen (GLADIGOW 1993: 40).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Dennoch bedeuten die <akzentuierten Formen anthropomorphen Aussehens>, wie sie für die Götterdarstellungen des Mayaraumes, z.B. die auf den Türstürzen 25 und 15 aus der AZ von Yaxchilan, kennzeichnend sind (Tafeln 35 und 37a) und auch die eindrucksvollen Schilderungen anthropomorphen Verhaltens, wie sie in den Berichten von den Göttinnen und Göttern Zentralmexikos anzutreffen sind (KRICKEBERG 1928: 3 - 35; 2004: 21-39), nicht, dass ihr anthropomorphes Aussehen bzw. Verhalten bestimmend für ihren Charakter wäre. Dieser wird stets und <a priori> von dem Ausschnitt aus der wahrnehmbaren Wirklichkeit bestimmt, zu dem die Menschen jeweils Kontakt aufzunehmen trachteten. Anthropomorphie ist - in den Worten BRELICH'S - lediglich <die Voraus-

setzung für das Erfassen dieser Wirklichkeit>. Die Texte, in denen SAHAGÚN die Handlungsprofile der Götter und Göttinnen beschreibt, sind sämtlich anthropomorphisch angelegt, wie das die folgenden Beispiele (CodMat, SELER 1927: 1, 2, 4, 18) belegen. So wird von dem Gott HUITZILOPOCHTLI gesagt:

QUIYOCOYANI IN YAOYOTL	er <u>schafft</u> den Krieg ^{*)}
YAOTECANI YAOTLATOANI	er <u>stellt</u> die Krieger <u>auf</u> , er <u>befiehlt</u> die Krieger

Von TEZCATLIPOCA heißt es:

NOUIYAN YNEMIYA	überall <u>wohnte</u> er
MICTLA TLALTICPAC YLHUICAC	im Land der Toten, auf der Erde, im Himmel

Von CIUACOUATL wird gesagt:

VICTLI MECAPALLI	die Hacke (oder Schaufel), das Tragband ^{**)}
QUITEMACAYA	<u>gab</u> sie den Menschen

Von OPOCHTLI berichtet SAHAGÚN:

QUINEXTI QUITEYTTITI	er <u>entdeckte</u> , er <u>offenbarte</u> den Menschen ^{***)}
YM MATLATL IN ATLATL	[den Gebrauch von] Netz und Harpune und
IN MINACACHALLI	wie man das erste Mal mit Pfeilen schießt.

^{***)} Unterstreichungen von mir

Anmerkungen: ^{*)} Die Transkriptionen und Übersetzungen sind die Eduard SELERS. Bei den Übersetzungen habe ich anhand von KARTTUNEN 1983 einige begriffliche Veränderungen vorgenommen, die dem geschilderten Sachverhalt im Kontext der vorliegenden Arbeit besser entsprechen. ^{**)} Hacke und Tragband als Arbeitsmittel der Feldbauern und Lastträger signalisieren, wie das aus dem weiteren Kontext hervorgeht, Armut und Elend.

Die aufgeführten Beispiele beschreiben typisch menschliche Aktivitäten und Zustände als Bestandteile der Handlungsprofile der genannten Göttin und der drei genannten Götter. Darüber hinaus sprechen die Götter aber auch mehrfach von sich in der 1. Person, so in einigen der zwanzig Kultlieder (ESGA II: 959-1107; FlorCod Book 2: 221-245), die SAHAGÚN im Zweiten Buch seiner HISTORIA GENERAL überliefert hat. In den

nachfolgenden acht von den zwanzig Gesängen sind es eindeutig Götter und Göttinnen die hier sprechen:

VITZNAHUAC YAOTL (TEZCATLIPOCA)	ESGA II: 971; FlorCod, Book 2: 223
TLALOC	ESGA II: 978; FlorCod, Book 2: 224
die MIMIXCOA	ESGA II: 1017; FlorCod, Book 2: 230
XOCHIPILLI	ESGA II: 1025; FlorCod, Book 2: 231
XOCHIQUETZAL	ESGA II: 1032; FlorCod, Book 2: 232
AMIMITL	ESGA II: 1036; FlorCod, Book 2: 233
MACUILXOCHITL	ESGA II: 1097; FlorCod, Book 2: 244
YIATECUTLI	ESGA II: 1103; FlorCod, Book 2: 245

SAHAGÚN hat die zwanzig Kultlieder mit einer aufschlussreichen Überschrift versehen, aus der hervorgeht, dass einige Lieder in den Tempeln selbst, also in den <fana>, und damit unmittelbar vor dem Kultbild oder dem Bündel des betreffenden Gottes bzw. der betreffenden Göttin gesungen wurden, während andere für das Absingen im Freiraum vor den Tempeln, also im jeweiligen <profanum> vorgesehen waren (ESGA II: 961; FlorCod, Book II: 221).⁵⁾ Die Begriffe <fanum> und <profanum>, sowie ihre Entsprechungen im Nahuatl werden im Abschnitt E noch definiert und im Einzelnen erläutert werden.

Die Abbildungen, die SAHAGÚN den Beschreibungen der Ausstattung und äußeren Aufmachung von nicht weniger als 33 Göttern und Göttinnen in den PRIMEROS MEMORIALES beigegeben hat (PrimMem, fol. 261r - 266v), zeigen ausnahmslos anthropomorphe Gestalten (Tafeln 06a, 07, 19). Zu allen sind die Namen gut lesbar lateinschriftlich vermerkt. In diesem Umstand liegt der besondere Wert dieses Quellendokumentes. Dasselbe gilt von den Göttinnen und Göttern, die in den transkulturellen Codices TUDELA und MAGLIABECHI abgebildet sind. Allerdings verbergen sich die Namen hier mitunter in dem begleitenden handschriftlichen Text, was dann einiges Suchen erforderlich macht. Ein solcher Aufwand lohnt jedoch immer, denn in ihrer sauberen Ausführung und den zahlreichen Details, die sie bieten, sind die kolorierten Zeichnungen der Codices TUDELA und MAGLIABECHI denen der PRIMEROS MEMORIALES und denen des CODEX FLORENTINUS (Manuskript) überlegen.

Zu einigen Göttern hat auch Fray Diego DURAN in seinem LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS (Manuskript) ausführliche Beschreibungen ihrer bedeutendsten Kultbilder hinterlassen und seinen Texten detaillierte farbige Abbildungen beigelegt. Diese, im Detail aufeinander abgestimmten kombinierten Text-Bild-Aussagen DURAN'S liefern ebenfalls zuverlässige, vor allem aber problemlos zugängliche und leicht verständliche Informationen zum äußeren Aussehen und zur Ausstattung derjenigen Götter, die während des Kultjahres bevorzugt mit Kulthandlungen bedacht wurden (Dur I: 3-210). In den

genannten fünf Handschriften ist die Zuordnung von Abbildung und Name stets deutlich lesbar oder aber eindeutig erschließbar (Tafeln 15a&b, 16, 17b, 19, 21, 53a). Daher beschränke ich mich, was den bildgestützten empirischen Beleg für die anthropomorphe als die bevorzugte Form der äußeren Darstellung von Göttinnen und Göttern betrifft, auf die fünf hier genannten Handschriften.

Die Identifizierung aller Götter und Göttinnen, die nicht - wie in den Codices TUDELA und MAGLIABECHI sowie im LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS DURAN'S - mit zweifelsfrei korrelierbaren, identifizierenden und erläuternden Texten in Spanisch versehen sind, gründet sich im übrigen stets - das sollte nicht vergessen werden - auf die Arbeit Eduard SELERS von 1890, in der dieser die Bild- und Textaussagen des <Götterkapitels> der PRIMEROS MEMORIALES (fol. 261r - 266v) nach Form, Aussage und Bedeutung im Detail erschloss (ESGA II: 420-508). Auf dem Stand der Erkenntnisse SELERS steht die Forschung zu den Göttern und Göttinnen des zentral mexikanischen Pantheons, die in den vorspanischen Faltbüchern abgebildet sind, heute noch.

Zwar hat Bodo SPRANZ auf der Grundlage der Erkenntnisse SELERS 1964 einen umfassenden und differenzierten Katalog zur Kleidung, zum Körperschmuck und zur Körperbemalung der <Göttergestalten> vorgelegt, die in großer Anzahl und Vielfalt in den <Bilderhandschriften der Codex-Borgia-Gruppe> abgebildet sind (SPRANZ 1964). Jedoch handelt es sich hier um einen rein optisch gewonnenen und auch nur optisch sortierten Vorkommensnachweis, der wenig praktischen Nutzen hat; denn weder wird die Funktion noch die semiotische Signalwirkung der einzelnen Elemente im Aussehen und in der Ausstattung der Götter und Göttinnen angesprochen.

So fehlt denn auch bezeichnenderweise bei der Dokumentation der Klein- und Einzelteile in der Ausstattung des QUETZALCOATL (SPRANZ 1964: 110-128), das wohl wichtigste Element überhaupt, nämlich dessen gekrümmte, mit Daunen oder kostbaren Steinen besetzte <Windschaukel> (nahuatl: EHECAUICTLI), mit der der Gott als Passatwind zu gegebener Zeit die Regenwolken zunächst in den Himmel schob und sie dann über die Gipfel der SIERRA NEVADA, der zentralmexikanischen Vulkankette verteilte.

An dieser <Windschaukel> ist QUETZALCOATL immer eindeutig als Regen bringender Nordostwind (Passat) zu erkennen (Tafeln 14b&d, 15, 16b&c). Die Schaukel <signalisiert>, dass der Gott jetzt in diesem Sektor seines umfassenden Handlungsprofils tätig werden soll oder bereits tätig geworden ist. Für andere Segmente seines Handlungsprofils, zum Beispiel für den ordnungsgemäßen Vollzug der Kulthandlungen und die sach- und fachgerechte Ausbildung der Kultfunktionäre, waren es andere Geräte und Gegenstände, der Knochendolch zur Perforation des Körpergewebes und die dünnen Reiser, die anschließend durch die so entstandenen Fleischwunden zu ziehen waren, die hier semiotisch als Signalgeber wirkten (Tafel 16b, 40).

Damit ist auch das grundlegende und zugleich gravierende Defizit der Arbeit von SPRANZ zur Sprache gebracht, ein Mangel, der ausnahmslos allen Arbeiten anhaftet, die

sich mit der Analyse und Interpretation altmexikanischer und mesoamerikanischer Göttergestalten befassen und deren Autoren es vorab versäumt haben zu entscheiden, ob es sich bei der Göttergestalt, die Gegenstand von Analyse und Interpretation werden soll, um einen Gott oder eine Göttin als <ganzheitliche Person> oder nur um ein personifiziertes Segment seines/ihres Handlungsprofils handelt.

Die Kultbilder

Für die Vorstellung von einem <Kultbild> - jedenfalls, soweit es sich hier um das Erzeugnis einer auf Polytheismus gegründeten Kultur handelt - gibt GLADIGOW die folgende Definition:

Als Kultbild wird die bildliche Wiedergabe eines Gottes bezeichnet, der unmittelbare kultische Verehrung zukommt, die also ständig oder zeitweilig mit dem Gott gleichgesetzt wird oder ihn repräsentiert. Polytheistische Religionen kennen in der Regel anthropomorphe oder theriomorphe Kultbilder,^{*)} schließen freilich in Sonderfällen wenig gestaltete Kultbilder oder anikonische Kult[bild]formen nicht aus. Eine feste Verbindung von Kultbild und Kultort oder Tempel mündet in den meisten Fällen in die Verpflichtung zu regelmäßiger Versorgung des Bildes, zu einem >Tempeldienst<, und stellt so die Grundanforderungen religiöser Institutionen und Organisationen her (GLADIGOW 1998: 9).^{*)} Unterstreichungen von mir

Auch in den Kultbildern, die aus Mesoamerika bekannt sind, spielen anthropomorphe, theriomorphe und anthropomorph-theriomorph gemischte Formgebungen die dominierende Rolle. Den theriomorphen Darstellungen mag in einigen Fällen jedoch durchaus eine anthropomorphe Vorstellung zugrunde liegen, denn eine ganze Reihe von Göttern tragen Namen, die von Tierarten, vorzugsweise Schlangen, abgeleitet sind, so z.B. QUETZALCOATL, MIXCOATL, CIHUACOATL und COATL YCUE. So ist durchaus der Fall denkbar, dass eine theriomorphe Darstellung nicht das <tierhafte Wesen> eines Gottes oder einer Göttin zum Ausdruck bringen soll, sondern lediglich deren zoologisch abgeleiteten Namen in sichtbarer Form wiedergibt.

Bedauerlicherweise sind nur wenige Kultbilder erhalten geblieben. Viele und vor allem bedeutende Kultbilder fielen als verhasste und verabscheute <ídolos> bereits im Zuge der Conquista der Zerstörungswut der Eroberer und ihrer indianischen Alliierten zum Opfer (TAPIA 2003: 95, 106-107). Die bekannten zwölf Franziskaner, die 1524 als die ersten Missionare in MEXICO-TENOCHTITLAN eintrafen, begannen umgehend mit der Zerstörung der Tempel und der Vernichtung der in ihnen zur Verehrung aufgestellten Kultbilder, aktiv unterstützt von ihren hoch emotionalisierten, aggressiv indoktrinierten jugendlichen indianischen Zöglingen (MENDIETA 1993: 226-230). In anderen Teilen Neuspaniens lief mit einiger Verzögerung mehr oder weniger das gleiche Geschehen ab.

Die wenigen erhaltenen Kultbilder sind vor allem solche aus Stein, die wegen der Härte des verwendeten lithischen Materials, dann aber auch wegen ihrer Größe und ihres Gewichts nicht oder nur schwer zu demolieren waren, so die Kolossalstatue aus San Miguel COATLINCHAN, die vermutlich den Regen- und Wettergott TLALLOC darstellt. Mit einer Höhe von 7m und einem Gewicht von 176 t ist sie das größte und gewaltigste Kultbild ganz Mesoamerikas. Der Koloss wurde 1964 von seinem ursprünglichen Standort nach Mexiko-Stadt überführt und dort im Innenhof des MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA aufgestellt (GENDROP 1990: 65). Trotz der nur grob gegliederten Gestalt und ungeachtet der Zerstörungen an der Augenpartie und des Fehlens beider Vorderarme ist die anthropomorphe Form der Skulptur zweifelsfrei zu erkennen (Tafel 08a).

MENDIETA beschreibt ein anderes monumentales Kultbild (spanisch: ídolo), das noch zu seiner Zeit entweder auf der Kuppe der sogenannten <Sonnenpyramide> (Struktur N3 E1 - 2) oder auf der der sogenannten <Mondpyramide> (Struktur N5 E1/W1-1) in der AZ von Teotihuacan zu sehen war (Tafel 52), mit den folgenden Worten:

Junto al pueblo de Teotihuacan hay muchos templos ó teucuales de estos, digo las plantas de ellos ó cepas, y en particular uno de mucha grandeza y altura, y en lo alto de él está todavía tendido un ídolo de piedra que yo he visto,^{*)} y por ser tan grande no ha habido manera para lo bajar de allí y aprovecharse de él (MENDIETA 1993: 87).^{*)} Unterstreichungen von mir

Vermutlich handelt es sich bei dieser Skulptur um die monumentale Statue aus vulkanischem Gestein, die in der Tat aus der AZ von Teotihuacan stammt und heute unter der Bezeichnung CHALCHIUHTLI YCUE ebenfalls im MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA in Mexiko-Stadt ausgestellt ist. Nach dem Begleittext des Exponats hat das Kultbild eine Höhe von 3.19 m. Es ist als rechteckiger Block skulptiert und misst 1.65 m x 1.65 m. Die anthropomorphe Formgebung ist dennoch eindeutig (Tafel 08c).

Von einer Reihe von Kultbildern existieren aus der Feder von Fray Diego DURAN zum Teil ausführliche Beschreibungen von ihrem Äußeren, ihrer körperlichen Ausstattung, sowie von der Ausgestaltung ihrer Sakrarien. Darüber hinaus enthalten die Begleittexte zu den Götterbildern - was in SAHAGÚN'S PRIMEROS MEMORIALES (fol. 261r - 267r) nicht der Fall ist - regelmäßig auch Hinweise auf den kultischen Gebrauch einzelner Objekte. Das macht sie im vorliegenden Zusammenhang besonders wertvoll. Aus diesen Beschreibungen zitiere ich an dieser Stelle jedoch nur diejenigen Teile, die Aussagen zur Gestalt, zur Ausstattung und - wo vorhanden - zum Handlungsprofil des Gottes machen, den das jeweilige Kultbild darstellen soll.

Zum Kultbild des QUETZALCOATL in CHOLULA schreibt Duran im sechsten Kapitel seines LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS:

Estaba este ídolo en una ancha y larga pieza, puesto sobre un altar, aderezado todo lo posible, pues todo el aderezo era de oro y plata, joyas, plumas, mantas muy bien labradas y galanas. Era este

ídolo de palo, y tenía la figura que en la pintura vimos, conviene a saber: todo el cuerpo de hombre y la cara, de pájaro, con un pico colorado, nacida en el mismo pico una cresta con unas berrugas en él, a manera de anadón del Perú. Tenía en el mismo pico unas ringleras de dientes y la lengua de fuera, y desde el pico hasta la media cara, tenía amarilla y luego una cinta negra que le venía junto alojo ciñendo por debajo del pico. // Tenía en la mano derecha una segur, a hechura de hoz, la cual era de palo, pintada de negro, blanco y colorado, y junto a la empuñadura tenía una borla de cuero blanco y negro (Dur I: 62).^{*)} Unterstreichungen von mir

An anthropomorphen Elementen finden sich in dieser Beschreibung der Hinweis auf den <menschlichen Körper> des Kultbildes und die typisch menschliche Textilbekleidung, sowie der Körperschmuck, der aus Gold, Edelsteinen und Schmuckfedern bestand. Auch die erwähnte Axt (spanisch: segur) in Form einer Sichel (spanisch: hoz) ist menschliches Werkzeug. Theriomorphe Elemente sind das Vogelgesicht mit dem zahnbesetzten roten Schnabel samt dem aufgesetzten Höcker und der herausgestreckten Zunge (Tafel 15a).

Darüber hinaus ist bedeutsam, dass QUETZALCOATL in seinem Heiligtum in CHOLULA offenbar primär als Passatwind verehrt wurde; denn hinter der <sichelförmigen Axt> verbirgt sich nichts anderes als die schon erwähnte, von Eduard SELER als solche identifizierte <Windschaukel> (nahuatl: EHECAUICTLI) des Gottes (Tafel 15). Aber auch diese ist letztlich als ein <Werkzeug> zu betrachten, das eine menschliche Bedarfslage und menschliche Vorstellungen zum Ausdruck bringt.

Zum Kultbild des TEZCATLIPOCA in MEXICO-TENOCHTITLAN schreibt DURAN:

El cual ídolo, en la ciudad de México era de una piedra muy relumbrante y negra, como azabache, piedra de que ellos hacen navajas y cuchillos para cortar. En las demás ciudades era de palo, entallada en él una figura de un hombre todo negro y, de las sienes para abajo, con la frente, narices y boca, blanco, de color de indio. Vestida de unos atavíos, galanos a su indiano modo.

Cuanto a lo primero, tenía unas orejeras de oro y otras de plata; en el labio bajo tenía un bezote de un viril cristalino, en el cual estaba metida una pluma verde y otras veces azul, que después, de afuera parecía esmeralda o rubí. Era ese bezote como un jeme de largo. Encima de una coleta de cabellos que tenía en la cabeza, tenía una cinta de bruñido oro, con que tenía ceñida la cabeza, la cual (cinta) tenía por remate una oreja de oro, con unos bahos o humos pintados en ella, que significaba el oír los ruegos y plegarias de los afligidos y pecadores. De entre esta oreja y la cinta salían unas garzotas y plumas de garza blancas, un gran manojo de ellas. Al cuello tenía colgado un joyel de oro, tan grande que le cubría todo el pecho.

En los brazos tenía dos braceletes de oro. En el ombligo tenía una rica piedra verde. En la mano izquierda tenía un amoscador de plumas preciadas, azules, verdes y amarillas, las cuales salían y nacían de una chapa redonda de oro muy relumbrante y bruñida, como un espejo, que era dar a entender que en aquel espejo veía todo lo que se hacía en el mundo y en la lengua le llamaban *itlachiayan*, que quiere decir "su mirador". En la mano derecha tenía cuatro saetas, que le significaban el castigo que por los pecados daba a los malos, y así al ídolo que más temían no les descubriese sus pecados era este (Dur I: 37-38).

Die anthropomorph geprägten Details am Kultbild des TEZCATLIPOCA, wie es in dieser Form und Ausstattung in MEXICO-TENOCHTITLAN verehrt wurde, kommen in der Darstellung DURAN'S mehrfach und differenziert heraus (Tafel 21a). Zunächst handelt es sich um die Aussage, dass das Kultbild menschliche Form gehabt habe. Weiter wird gesagt, dass es einen Kopf besaß, an dem Schläfen, Stirn, Nase, Mund und Lippen herausgearbeitet worden waren. Ebenso waren Hände, Hals, Brust und Nabel als solche erkennbar. Das Haar war zu einem kurzen Schopf zusammengebunden, über die Stirn zog sich ein Stirnband aus Goldblech, das in einer ebenfalls aus Gold gefertigten Scheibe [über dem rechten Ohr] auslief.

Über diese Objektbeschreibungen hinaus sind zwei Feststellungen im zitierten Text DURAN'S besonders herauszustellen. Sie signalisieren zwei offenbar bedeutsame Segmente im Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA und benennen dazu gleichfalls die Gegenstände, in denen diese Segmente semiotisch kodiert waren. Es handelt es einmal um eine auf Hochglanz polierte runde Scheibe aus Goldblech (spanisch: *chapa*), die dem Gott als Spiegel diente. Dieser Spiegel wird unter der Bezeichnung TLACHIALONI auch als Teil der Ausstattung TEZCATLIPOCA'S in den PRIMEROS MEMORIALES erwähnt. Allerdings hat der goldene Rundspiegel nach der Darstellung hier [in der Mitte] noch ein Loch (PrimMem: 95). Das Gerät diente dem Gott, wie aus dem Verbstamm TLACHIYA im Nahuatl abzuleiten ist, der Beobachtung und im erweiterten Sinne der Sichtkontrolle (Kartt 254, 255; Sim 566, 567) und zwar in dem von DURÁN beschriebenen Sinne.

Die andere Besonderheit ist die, dass mit der Goldscheibe, die über dem rechten Ohr, angebracht war, möglicherweise auch mit dem Ohr selbst, kleine Wölkchen assoziiert sind, die nach DURAN <bahos> (spanisch: *vahos*), das sind Dämpfe oder Ausdünstungen, oder auch <humos>, das heißt Rauchschwaden darstellten. Die einfachste und nächstliegende Schlussfolgerung, die aus dieser Schilderung gezogen werden muss, ist zunächst die, dass der Spiegel (nahuatl: TEZCATL) und der Dunst oder Rauch (nahuatl: POCTLI) unmittelbar nichts miteinander zu tun haben.

Den Spiegel hält der Gott in der linken Hand, der Rauch oder Dunst verbindet sich mit seinem rechten Ohr. So kann also der Name des Gottes, TEZCATLIPOCA, unmöglich <Rauchender Spiegel>, <spanisch: *espejo humeante*>, oder <englisch: *smoking mirror*> bedeuten, auch wenn diese Lesung - ausgehend vermutlich von entsprechenden Paraphrasen zu Darstellungen des Gottes auf den Folioseiten 20v und 23r des Codex TELLERIANO REMENSIS (Tafel 22a) und Folio 15 des Códice TUDELA (Tafel 21b) - als Ergebnis aufwändiger etymologischer Etüden von namhaften Mexikanisten, beginnend bei CASO und KRICKEBERG und vorläufig endend bei OLIVIER, MILLER und TAUBE, so vertreten wird (OLIVIER 2004: 36-38; MILLER and TAUBE 1993: 164).

Identifiziert auf der Linie der objektzentrierten <materiellen Theologie> des Polytheismus (RÜPKE 2007: 98-106) und in seinen zwei Bestandteilen <Spiegel> und <Rauch> auf einem gemeinsamen rituellen Nenner miteinander verknüpft, lässt sich der Name TEZCATLIPOCA immerhin so weit verstehen, dass er einen Gott bezeichnet, der im

Besitz eines (in der linken Hand gehaltenen, goldenen) Spiegels ist und dem (an, hinter oder mit seinem rechtem Ohr) eine besondere Affinität zu Dunst- bzw. Rauchentwicklung eigen ist. Die semiotischen Signale, die von den beiden <Objekten>, Spiegel und Dunst / Rauch, ausgehen, bleiben freilich im kognitiven Rahmen okzidental strukturierter Plausibilität so lange unverständlich, wie sie nicht durch Auswertung entsprechender Quellenhinweise im autochthonen Sinne dekodiert wurden. Bei diesem Hinweis möchte ich es an dieser Stelle bewenden lassen. Näheres zu TEZCATLIPOCA, zu Einzelheiten seines Handlungsprofils und zur Bedeutung, die er insbesondere für die Clan-Herrschaften des Mayaraumes hatte, wird später noch erörtert werden.

Die dritte und letzte Beschreibung eines Kultbildes, die ich im Rahmen des Diskurses zu den Gestaltannahmen der Götter und Göttinnen auswerten möchte, eines Kultbildes, das zudem einem der ältesten und in ganz Mesoamerika am höchsten verehrten Götter des altmexikanischen Pantheons Form und Gestalt verlieh (MonInd-P II: 45; Dur I: 81), ist das des TLALLOC, des Gottes der in allen Formen von Niederschlägen, einschließlich vulkanischen Ascheregens, sowie in Blitz und Donner Gestalt annehmen konnte. Die Beschreibung ist dem Bericht entnommen, den Andrés de TAPIA (2003: 103-105, 106-109) zu dem bekannten Unternehmen des Hernan CORTES verfasst hat, das mit der Einnahme von MEXICO-TENOCHTITLAN im August 1521 (CASO 1971a: 346) und der anschließenden Eroberung und Besetzung weiter Teile des zentralamerikanischen Festlandes endete. Das Kernstück der ausführlichen, mit vielen Details angereicherten und nicht immer auf Anhieb verständlichen Beschreibung TAPIA’S lautet wie folgt:

El patio de los ıdolos era grande que bastaba para casas de cuatrocientos vecinos espaoles. En medio de el tenıa una torre que tenía ciento trece gradas de a más de palmo cada una, y esto era macizo, y encima tenía dos casas de más altor que pica y media, y aquí estaba el ídolo principal de toda la tierra, que era hecho de todo género de semillas, cuantas se podían haber, y éstas molidas y amasadas con sangre de niños y niñas vírgenes, a los cuales mataban abrindolos por los pechos y sacndoles el corazón y por allí la sangre; y con ella y las semillas hacían cantidad de masa más gruesa que un hombre y tan alta, y con sus ceremonias metían por la masa muchas joyas de oro de las que ellos en sus fiestas acostumbraban a traer cuando se ponían muy de fiesta; y ataban esta masa con mantas muy delgadas y hacían de esta manera un bulto; (TAPIA 2003: 103)

Zum angemessenen Verstandnis dieses Textes sei zunächst folgendes erläutert: Bei dem angesprochenen <patio de los ıdolos> handelt es sich um das mit einer Umfriedung von den übrigen <Stadtteilen> oder <Wohnbezirken> MEXICO-TENOCHTITLAN’S abgetrennte <profanum> des großen Clantempels der MEXICA-TENOCHCA, von TAPIA hier als <torre> bezeichnet. In dieses <profanum> waren eine ganze Anzahl weiterer Kultensembles, Kultstätten und Tempel, dazu die Unterkünfte und das Ausbildungszentrum für die Kultfunktionäre hineingebaut worden. Einzelheiten zu diesem letzteren Komplex habe ich im Abschnitt C in anderem Zusammenhang bereits vorgestellt und

näher erläutert. Frühe schematische Darstellungen der gesamten Kultanlage finden sich bei SAHAGÚN (PrimMem: fol. 269r) und bei DURAN (MS, fol. 232v) (Tafel 54). Eine Planskizze, die in Einzelheiten auf der Grundlage jüngerer archäologischer Grabungen, z.T. bestätigt, z.T. modifiziert, z.T. auch ergänzt wurde, findet sich in BOONE 1987 (Fig. 35, 48-59).

Das von TAPIA mit <ídolo principal de toda la tierra> bezeichnete Kultbild lässt sich anhand der Angaben, die er im Weiteren macht, zweifelsfrei als das des TLALLOC identifizieren; denn TLALLOC wird auch in anderen Quellen als derjenige Gott bezeichnet, der landesweit die höchste Verehrung genoss (BenMem 193; Dur I: 81). Noch deutlicher ist der Hinweis auf die rituelle Schlachtung der Kinder, deren Blut zur Herstellung der Teigmasse verwendet worden war, aus der das Kultbild dann geknetet wurde. Kinder beiderlei Geschlechts wurden vor TLALLOC und den TLALOQUE, den kleinen Helfern TLALLOC'S, die den Regen in Gestalt von Wolken verteilten (Tafeln 04a, 05c und 07b), zunächst an den Jahresfesten geschlachtet, die der Epiklese der <Regengötter> dienten, die also noch in die Trockenzeit fielen.

Am Fest der dritten und letzten Epiklese vor Jahresbeginn, die den Namen ATL CAUALO oder auch CUAHUITL EHUA trug (14. Februar - 5. März), wurden die Kinder samt der Sänfte, in der sie zur Schlachtung getragen wurden, mit Blumen und Federn besonders festlich herausgeputzt (FlorCod, Book 2: 1-2). Die Schlachtung der Kinder setzte sich aber auch während der nachfolgenden Feste noch solange fort, bis die Regenfälle wirklich einsetzten (FlorCod, Book 2: 8).

Sodann weist auch der Umstand, dass die festen Bestandteile des Teiges, TAPIA'S <vielerlei Arten von gemahlene Samenkörnern>, aus dem das Kultbild (spanisch: ídolo) bestand, auf TLALLOC als den Gott hin, der in dieser Form abgebildet worden war; denn auf ganz ähnliche Weise wurden auch die kleinen Kultfiguren, die TEPICOTON, aus Meldesamenteig (nahuatl: TZOALLI) geknetet, die während der ersten Epiklese, TEPEILHUITL oder auch HUEYPACHTLI genannt, (12. - 31. Oktober), und der zweiten Epiklese, ATEMOZTLI, (11. - 30. Dezember), als Kultfiguren die Berge darstellten, auf denen sich beim Herannahen der Passatgötter, die ersten Regenwolken bilden würden (Tafel 09c). Die erste Teigfigur, die geknetet wurde, stellte den POPOCATEPETL dar und sie wurde - nach der Darstellung SAHAGÚN'S - bekleidet und geschmückt wie TLALLOC (PrimMem: 113-114; ESGA II: 505-508) (Tafel 09a&b).

Auch die mit leichtem Baumwollstoff (spanisch: manta) umwickelte, größere Teigstatue des TLALOC im Clanheiligtum der MEXICA, war nach der Beschreibung TAPIA'S mit vielerlei Goldschmuck behängt, von der Art, wie er bei den Götterfesten üblicherweise auch von den Festteilnehmern getragen wurde. Damit aber trägt das aus Teigmasse bestehende, etwa mannshohe, wenngleich etwas füllig gestaltete Kultbild des TLALOC eindeutig anthropomorphe Züge. Dem entspricht auch der spanische Begriff <bulto>, den TAPIA zur Beschreibung des Kultbildes abschließend verwendet. Das DRAE (Band A - C: 714) führt für <bulto> die folgende Paraphrase auf: «Se dice tambien

de la Imagen, efigie, o figura hecha de madera, piedra u otra cosa». Möglicherweise, diente die Umwicklung mit Stoffbahnen lediglich dem Zweck, dem aus Meldesamen (nahuatl: HUAUHTLI) und Kinderblut zusammengekneteten Teiggebilde äußerlich Halt und Festigkeit zu geben.

Dennoch ist evident, dass dieser <Werkstoff> nur eine begrenzte Lebensdauer hatte, es sich bei der <Teigstatue> also nur um ein temporäres Kultbild gehandelt haben kann. In der Tat hat es nach dem Bericht TAPIA'S im Doppelsakrarium des aztekischen Clanheiligtums auch zwei Kultbilder gegeben, die aus dauerhafterem Material, nämlich aus Stein gefertigt waren. Eines bildete HUITZILOPOCHTLI das andere TLALOC ab. TAPIA beschreibt sie mit Bezug auf ein im Boden unmittelbar vor den Cellen dieser Kultbilder im Boden eingelassenes Wasserbecken wie folgt:

De fuera de este hueco estaban dos ídolos sobre dos basas de piedra grande, de altor las basas de una vara^{*)} de medir, y sobre éstas dos ídolos de altor de casi tres varas^{*)} de medir cada uno y serían de gordor [anchura] de un buey cada uno; eran de piedra de grano bruñida, y sobre la piedra cubiertos de nácar, que es conchas en que las perlas se crían, y sobre este nácar, pegado con betún a manera de engrudo, muchas joyas de oro, y hombres y culebras y aves e historias (sic!) hechas de turquesas, pequeñas y grandes, y de esmeraldas y de amatistas, por manera que todo el nácar estaba cubierto, excepto en algunas partes donde lo dejaban para que hiciese labor con las piedras. Tenían estos ídolos unas culebras gordas de oro ceñidas, y por collares cada diez o doce corazones de hombre, hechos de oro, y por rostro una mascara de oro, y ojos de espejo, y tenían otro rostro en el colodrillo, como cabeza de hombre sin carne^{**) (Tapia 2003: 103-104).}

^{*)} Eine <vara> misst nach einer Fußnote des Herausgebers 0.853 m, 3 <varas> entsprechen also 2.5 m. ^{**) Unterstreichungen von mir}

Das für den permanenten kultischen Gebrauch vorgesehene Kultbild des TALLOC bestand nach dieser Beschreibung TAPIA'S also aus Stein, der mit Ausnahme einiger Stellen, an denen der Zugang zu diesem Material erforderlich war, mit Austernschalen - Perlmutterseite nach außen - verkleidet worden war. Auf diese Perlmutterverkleidung waren eine Fülle verschiedenartigster Schmuckstücke aus Gold und Halbedelsteinen mit Bitumenkitt aufgeklebt worden. Von besonderer Bedeutung sind im vorliegenden Zusammenhang die folgenden ergänzenden Feststellungen TAPIA'S:

Beide Kultbilder, das des TLALOC und das des HUITZILOPOCHTLI bestanden aus demselben Material und waren auf gleiche Weise äußerlich ausgestattet. Zu dieser sozusagen uniformen Ausstattung gehörten u. a. eine dicke, aus Gold gefertigte Schlange und eine Gesichtsmaske aus Goldblech, sowie der Umstand, dass die Augen als Spiegel ausgeführt waren. Schließlich ist bemerkenswert, dass der Hinterkopf bei beiden Kultbildern in Form der Frontansicht eines menschlichen Schädels ausgeführt war. Zusammen mit der Höhe des Kultbildes von ca. 2,50 m lassen diese Details den Schluss zu, dass es sich in beiden Fällen um anthropomorph gestaltete Kultbilder handelte.

SAHAGÚN berichtet noch von einem weiteren Kultbild aus TZOALLI (Meldesamenteig), das für die Kulthandlungen des HUEY TOZOZTLI - Festes (15. April - 4. Mai) in Gestalt der Göttin CHICOME COATL geknetet und geformt wurde.

Hazian de masa (que llaman tzoalli)^{*)} la ymagen desta diosa [CHICOME COATL], en el patio de su cu, y delante della: ofrecian todo genero de mahiz, y todo genero de frisoles, y todo genero de chien: porque dezian, que ella era la autora, y dadora de aquellas cosas, que son mantenjmjentos, para biujr [vivir] la gente (FlorCod, Book 2: 7). ^{*)}Unterstreichungen von mir

Anmerkung: CHIEN, CHIA oder CHIYAN ist im Spanischen <zaragatona>, zu Deutsch: <Wegerich>. Die ölhaltigen Samen der Pflanze wurden nach Remí SIMÉON zu Getränken und Teig verarbeitet (Sim: 93, 101).

Der Begriff <imagen>, den SAHAGÚN hier auf die figürliche Wiedergabe der Göttin in Teigform anwendet, sodann aber auch der Umstand, dass ihr in dieser Form <unmittelbare kultische Verehrung zuteil wurde> (GLADIGOW 1998b: 9), zeigt eindeutig, dass SAHAGÚN hier ein Kultbild beschreibt.⁶⁾ So ist das aus Teig geknetete, stoffumwickelte Kultbild des TLALOC, auf das CORTÉS und seine Begleiter 1520 im Clanheiligtum der MEXICA stießen, kein Einzelfall. Vermutlich ist hier der Umstand bedeutsam, dass es sich in den drei genannten Fällen, bei TLALOC, den TEPICOTON und bei CHICOME COATL, um Götter und Göttinnen handelt, in deren Handlungsprofilen die Zuständigkeit für den Regen und die Kulturpflanzen fiel. Dieser durchaus naheliegenden Vermutung, wird später im größeren Zusammenhang noch nachzugehen sein. Ein anderer kultischer Sachverhalt liegt dagegen unmittelbar auf der Hand. Er war - wie es scheint - ebenfalls von nicht geringer Bedeutung.

Die Kultfiguren

Es handelt sich hier um die kleineren Begleitfiguren, die in der Cella (spanisch: casa) des TLALOC - Kultbild im Doppelsakrarium des aztekischen Clantempels aufgestellt waren. TAPIA sagt zu diesen Figuren folgendes:

El marqués [Hernán Cortéz] subió como por pasatiempo, y ocho o diez españoles con él; y porque con la manta que estaba por antepuerta la casa estaba oscura, con las espadas quitamos de la manta. y quedó claro. Todas las paredes de la casa por de dentro eran hechas de imaginería de piedra, de la que estaba hecha la pared.^{*)} Estas imágenes eran de ídolos, y en las bocas de éstos y por el cuerpo a partes tenían mucha sangre, de[l] gordor de dos y tres dedos, y [el marqués] descubrió los ídolos de pedrería, y miró por allí lo que se pudo ver, y suspiró habiéndose puesto algo triste, y dijo, que todos lo oímos: « ¡Oh Dios!, ¿por qué consientes que tan grandemente el diablo sea honrado en esta tierra? Ha, Señor, por bien que en ella te sirvamos» (Tapia 2003: 106-107). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Der Schilderung TAPIA'S ist zu entnehmen, dass die Wände der Cella, in der das aus TZOALLI gefertigte Kultbild stand, rundum mit Plastiken (imagines) bestellt waren, die aus demselben Stein bestanden wie das Mauerwerk. Diese Plastiken stellten Kultfiguren (ídolos) dar. Ihr ganzer Körper, insbesondere die Mundpartien, waren mit einer zwei bis drei Finger dicken Blutkruste überzogen, ein eindeutiger Hinweis darauf, dass diesen Figuren <kultische Verehrung zuteil geworden war> (GLADIGOW 1998b: 9), es sich also um <Kultbilder> handelte, wenngleich um solche in verkleinertem Maßstab. Zur Unterscheidung von den mannshohen und über mannshohen Kultbildern, möchte ich sie im Folgenden mit <Kultfiguren> bezeichnen.

Gestützt wird diese morphologische Verknüpfung durch den Umstand, dass die Überschüttung eines ganzen <Kultbildes> mit Blut, sowie eine in der Mundpartie bereits mit Blut beschüttete <Kultfigur> im Códice TUDELA (fol. 76r/v und fol. 46) sowohl beschrieben als auch abgebildet ist (Tafeln 31 und 30b). Das bedeutet, dass kultische Handlungen nicht nur am oder direkt vor dem Kultbild vollzogen wurden, sondern begleitend auch an einer Reihe kleinerer Kultfiguren, die offenbar in einer unmittelbaren und besonderen Beziehung zum Kultbild standen.

Ein ganz ähnliches Ensemble von zentral platziertem <Kultbild> und peripher zu diesem positionierten <Kultfiguren> beschreibt DURÁN auch für das TLALOC - Heiligtum auf dem abgeflachten Gipfel des nach dem Gott benannten Berges im Nordausläufer der Sierra Nevada, der daher auch mit TLALOCAN bezeichnet wurde (Tafel 09c). Da dieses Bergheiligtum im Abschnitt E noch ausführlich behandelt werden wird, beschränke ich mich hier auf die signifikanten Kernaussagen. Duran schreibt:

A la redonda de él [el ídolo de Tláloc] había cantidad de idolillos pequeños, que lo tenían en medio, como a principal señor suyo, y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este gran cerro tenía a la redonda de sí. Los cuales todos tenían sus nombres, conforme al cerro que representaba; los cuales nombres hoy en día les duran, porque no hay cerro ninguno que no tenga su nombre. Y así, los mismos nombres tenían aquellos idolillos que estaban a la redonda del gran ídolo Tláloc, acompañándole, como los demás cerros acompañaban a la sierra (Dur I: 82).

*) Unterstreichungen von mir

Mit diesem Text wird die besondere Beziehung erklärt, in der die kleinen Kultfiguren (idolillos) zum zentral aufgestellten großen Kultbild standen: es ist eine naturräumlich-kultische Beziehung. Sie besteht in der rituell praktikablen Reduzierung der umgebenden großräumlichen Realität auf die vergleichsweise engen, überschaubaren Grenzen der Kultstätte, der damit eine - auch nur im kultischen Sinne zu verstehende - zentrale Lage sowie die Funktion eines <Kultzentrums> zugeteilt wurde.

Die Götter und Göttinnen, die in den umliegenden Bergen Gestalt angenommen haben, finden sich durch kleine Kultfiguren repräsentiert, in deren Gestalt sie ohne großen Aufwand seitens der Kultleistenden <kultische Verehrung> entgegennehmen konnten.

Duran bezeichnet sie denn auch durchaus zutreffend als <idolillos>. Das <materiell-theologische> Prinzip ist dasselbe wie es auch bei den aus Meldesamenteig geformten TEPICTOTON (Tafel 09a&b) zur Anwendung kam. So ist also die Annahme berechtigt, dass auch sie nach denselben, mindestens aber nach sehr ähnlichen anthropomorphen Vorstellungen gestaltet worden waren.

Ob, und wenn ja, in welchem Umfang Kultfiguren möglicherweise auch unabhängig von <zentralen Kultbildern> mit Kultdienst bedacht wurden, ist eine Frage, der es noch nachzugehen gilt. Besonderes Interesse verdient hier eine möglicherweise als Kultfigur anzusehende anthropomorphe Kleinplastik von etwa 15-20 cm Länge, von der ein Bein - zumeist stielartig in die Länge gezogen - in mehrere kleine Rauchwölkchen oder einen Schlangenkopf ausläuft. In einer ganzen Reihe von Darstellungen wird sie von den Clanführern des Mayaraumes ostentativ in der rechten Hand gehalten und scheint dabei auf besondere Weise deren sozial herausgehobenen Status zu signalisieren (Tafel 50b).

Allerdings bedarf es hierzu einer gesonderten Untersuchung, die den umfangreichen Gesamtbestand dieser <Rauch- bzw. Schlangenuß - Figuren> lückenlos erfasst und die daher vom Umfang und vom Aufwand her den Rahmen der vorliegenden Arbeit transzendieren würde. Einige anfängliche Überlegungen zur Identität der dargestellten Figur sowie zu ihrer Funktion als einer potentiellen <Kultfigur> werden später, im Zusammenhang mit der Präsenz des TEZCATLIPOCA im Mayaraum als Teil der Epilegomena noch angestellt werden. An dieser Stelle ging es zunächst darum, neben der Existenz von <Kultbildern> auch die von <Kultfiguren> als gebräuchlicher Morpheme mesoamerikanischer Religion quellenmäßig nachgewiesen zu haben.

Zusammenfassend sei festgestellt, dass bei aller teilweise befremdlichen äußeren Formgebung die Merkmale und Eigenschaften mesoamerikanischer Kultbilder, ebenso wie die Funktionen, die ihnen im Gesamtgefüge der Gemeinwesen zufielen, sich voll im Rahmen der Definition bewegen, die GLADIGOW für die Kultbilder polytheistischer Religionen der sogenannten <Alten Welt> entwickelt hat. Gleiches gilt auch für die Bedürfnisse, die die Kultbilder als Wiedergaben eigenständiger, mit Persönlichkeit ausgestatteter übernatürlicher Wesen regelmäßig entwickelten und die es rituell zu befriedigen galt. Das heißt, dass in der erkennbaren kultischen <Konstruktion> mesoamerikanischer Götter und Göttinnen und der ihr innewohnenden Plausibilität unter polytheistischen Gesichtspunkten nichts Außergewöhnliches festzustellen ist.

Die lebenden Kultbilder

Eine Besonderheit in der «bildlichen Wiedergabe eines Gottes oder einer Göttin, der auch unmittelbare kultische Verehrung zuteil wurde und die zeitweilig mit dem betreffenden Gott bzw. der Göttin gleichgesetzt wurde und diese auch repräsentierte» (GLADIGOW 1998: 9), stellen Kultbilder in Gestalt lebender Menschen dar. Dass die Vorstellung von

einem <lebenden Kultbild> in der Tat autochthonen Ursprungs ist, belegt eine Textsstelle in der Beschreibung des 17. der 18 Feste des Kultjahres mit der Bezeichnung TITITL (31. Dezember - 19. Januar), zu Deutsch: <Ziehen und Zerren an Händen und Armen>, womit nach DURAN das Gerangel angesprochen ist, das üblicherweise auftrat, wenn sich Mädchen und junge Krieger bei den Händen gefasst hielten und miteinander im Kreis tanzten (Dur I: 289; CodDur: fol. 342v, 305r). Im Text, den SAHAGÚN zum <lebenden Kultbild> der Göttin ILAMA TEUHCTLI, auch CIUACOATL oder COATL ICUE genannt, überliefert hat, heißt es in der Transkription und Übersetzung Eduard SELERS:

yn ixiptla ylamatecutli	das Abbild (Kultbild) der ILAMA TEUHCTLI,
ynic mitotiaya	auf die folgende Weise tanzt es..... (CodMat, SELER 1927: 226)

Der Text besagt mit anderen Worten, dass die Göttin ILAMA TEUHCTLI in Gestalt ihres <lebenden Kultbildes> an den Tänzen de TITITL-Festes aktiv und für alle sichtbar teilnahm. Mit IXIPTLA (Mol M/C: 45v) bezeichnet SAHAGÚN in den nahuasprachigen Teilen seines Werkes durchgehend die Abbilder der Göttinnen und Götinnen, denen kultische Verehrung zuteil wurde, mit anderen Worten die <Kultbilder>, so zum Beispiel das des UITZILOPOCHTLI (CodMat, SELER 1927: 204) oder die aus Teig geformten der TEPICTOTON (Tafel 09a&b), die als Abbilder der Berggötter und Berggöttinnen gestaltet und gefertigt wurden (CodMat, SELER 1927: 27). Wie sich solche <lebenden Kultbilder> in ihrer Rolle als Kultempfänger im rituellen Geschehen verhielten, welche besondere Behandlung sie dabei erfuhren und wie ihre Rolle schließlich endete, soll anhand von vier Beispielen kurz dargestellt und erläutert werden.

CHICOME COATL oder auch CHALCHIUH CIHUATL oder XILONEN

In das Handlungsprofil der Göttin mit den drei genannten alternativen Namen (Dur I: 266) fiel - wie im Abschnitt C bereits ausgeführt - das gesamte Spektrum von Aussaat, Pflege und Ernte der pflanzlichen Nahrungsmittel. In diesen nahm die Göttin auch Gestalt an (CodMat, SELER 1927: 88). Das ihr zugeordnete rituelle Großereignis war das HUEY TOZOZTLI - Fest (15. April - 04. Mai), von SAHAGÚN in aller Ausführlichkeit in seiner HGCNE beschrieben (CodMat, SELER 1927: 82-90).

Im Rahmen des OCHPANITZTLI-Festes (02. - 21. September), das <materiell-theologisch> als großes Reinigen und Säubern, Waschen und Baden, begleitet von intensiven, ausgedehnten Fastenübungen und Selbstkasteiungen inszeniert wurde (Dur I: 136-137, 275-276), wurde ein junges Mädchen, das nach Art des Kultbildes der Göttin CHICOME COATL gekleidet und ausgestattet war, zunächst einige Tage lang mit Kultleistungen aller Art bedacht und schließlich vor dem Kultbild der Göttin geschlachtet und

gehäutet. In der ausführlichen Beschreibung DURAN'S wurde das CHICOME COATL am <lebenden Kultbild> zuge dachte Ritual in vier syntaktischen Schritten wie folgt vollzogen:

Schritt 1: Auswahl, Ausstattung und Sakralisierung des <lebenden Kultbildes>

Acabado de echar allí todo con el cuerpo de la india llamada Atlan Tonan, se daba licencia para comer pan y sal y tomates solamente, y luego, en acabando aquel sacrificio, vestían otra esclava y la purificaban, para que representase a la diosa Chicomecoatl, poniéndole sus aderezos y la tiara en la cabeza, con las mazorcas al cuello y en las manos.^{*)} A la cual hacían que se alegrase y bailase, trayéndola de casa en casa de los señores, dado que todos estaban en tristeza y penitencia, y ayuno.

A esta india ataban en la coronilla de los cabellos una pluma verde muy enhiesta, que significaba la espiga que echan las cañas del maíz; ^{*)} atábansela con una cinta colorada, para denotar que ya por el tiempo en que se celebraba esta fiesta, estaba ya el maíz casi de sazón; empero, porque aun estaba en leche, buscaban para que representase a esta diosa una muchacha de doce a trece años, la mejor agestada que podían, y andaba la pobrecilla todo aquel día con aquella pluma enhiesta en la cabeza muy galana (Dur I: 137). ^{*)}

Schritt 2: Kulteistung für CHICOME COATL vor der Schlachtung

En acabando de tañer, con gran solemnidad y acompañamiento de dignidades y sacerdotes, con muchas lumbres e incensarios, sacaban a la muchacha que representaba a la diosa y subíanla en aquellas andas y ponían la en pie en medio de ellas, encima de aquellas mazorcas, ají y calabazas y bledos que en el suelo de ellas había y asida de dos varas con las manos, que había en medio de las andas puestas y afirmadas para el efecto que, asida de ellas, iba sin temor de caer. ^{*)}

Puesta allí, incensábanla los sacerdotes. Acabado de incensar, tocaban aquellos instrumentos que dije de bocinas y caracoles, al son de los cuales, salía una de las principales dignidades del templo y, por las espaldas, de improviso le cortaba la pluma con los cabellos en que estaba atada, muy a cercén por junto a la cabeza, con una navaja, y llevábala en la mano y presentábala a la diosa de palo que estaba en la pieza, con el pegujal de los cabellos de la muchacha en que ella estaba asida y ofrecíansela con mucha solemnidad y cerimonias y lágrimas, dándole las gracias por el fruto y el año fértil que había concedido al pueblo que presente estaba no menos devoto y lloroso (Dur I: 138). ^{*)}

Schritt 3: Schlachtung des <lebenden Kultbildes>

Acabados todos de comer, tornaban a la comenzada fiesta, para ver al fin de ella, aunque algunos dicen que no, sino que se suspendía todo por aquel día, a causa de la mala noche pasada y que dormían y descansaban todo el día y que otro día, en amaneciendo, venían al templo y, estando junto todo el pueblo, tornaban a incensar a aquella muchacha con la solemnidad del día antes y echábanla encima de aquel montón de mazorcas y semillas que allí había ofrecidas y degollábanla, recogiendo la sangre en un lebrillejo y rociando con ella a la diosa de palo, rociaban toda la pieza y todas las ofrendas de mazorcas y ají y calabazas, semillas y legumbres que allí había (Dur I: 139-140). ^{*)}

Schritt 4: Kulteistung für CHICOME COATL nach der Schlachtung

Acabada de morir, la desollaban y vistiéndose uno de los sacerdotes el cuero, sobre él le vestían todas las ropas que la india había traído, con su tiara en la cabeza, con sus mazorcas al cuello y en las manos, y sacábanlo en público, y tañendo con su atambor, bailando todos^{*)}, trayendo por guía a aquel indio vestido con aquel cuero de la indezuela y ropas de la diosa con que la habían honrado para después matarla a honor y honra de la diosa (Dur I: 140). ^{*)} Alle Unterstreichungen von mir

Zum Inhalt dieser Quellentexte gilt es zunächst festzustellen, dass die hier isolierten vier kultischen Schritte zwar einem zusammenhängenden, deutlich als solchem erkennbaren rituell-syntaktischen Muster folgen, dass dieses jedoch wiederum in einen noch darüber liegenden, weiter gespannten rituellen Zusammenhang eingebettet ist. In diesem traten nach der Schilderung DURAN'S zusätzlich zu CHICOME COATL auch noch die Göttin ATLAN TONAN, die in unheilbaren Krankheiten Gestalt annahm, sowie HUITZIL-OPOCHTLI und TEZCATLIPOCA - letzterer in dem mit TITLACAHUAN bezeichneten Segment seines Handlungsprofils - als Kultempfänger im Rahmen eines Jagdrituals auf.

Die diesen Göttern zugeordneten Kulthandlungen setzen sich jedoch aus völlig anderen Morphemen zusammen, folgen jeweils eigenen rituell-syntaktischen Mustern und bilden damit autarke, in sich geschlossene kultische Einheiten. Ihrerseits rituell-syntaktisch miteinander verknüpft, fügen sie sich schließlich zu einem der 20 - tägigen Festkomplexe wie dem des hier besprochenen OCHPANITZTLI - Festes (2. - 21. September) zusammen, in dem eine Reihe wichtiger gemeinschaftlicher Anliegen den für sie jeweils zuständigen Göttern und Göttinnen in verdichteter Form vorgetragen wurden (Dur I: 135-140).

Auf diese <Baukastenkonstruktion> mesoamerikanischer Rituale habe ich unter strukturellen Gesichtspunkten im Abschnitt C schon einmal hingewiesen. Wie das an dem hier behandelten Beispiel deutlich wird, bietet dieses Prinzip für einen religionswissenschaftlich definierten Forschungsansatz jedoch auch handfeste methodische Vorteile, ermöglicht es doch die Segmentierung größerer kultischer Komplexe anhand inhärenter, indigener Kriterien - der Götter und ihrer Handlungsprofile - und vereinfacht damit deren Analyse innerhalb der Parameter polytheistischer Plausibilität.

Der Umstand, dass in dem großformatigen Codex BORBONICUS nicht weniger als vier Folioseiten dem geschilderten Ritual des <lebenden Kultbildes> der Göttin CHICOME COATL gewidmet sind (Ausschnitt: Tafel 29c), legt die Vermutung nahe, dass dieser Art von Ritual ein besonderer Stellenwert beigemessen wurde. Weiter liegt die Annahme auf der Hand, dass den Göttern und Göttinnen ein <lebendes Kultbild> immer dann zur (vorübergehenden) Gestaltannahme angeboten wurde, wenn ihnen lebens- und/oder überlebenswichtige Anliegen vorgetragen werden sollten; denn sowohl der grundlegend anthropomorphe Charakter der Götter und Göttinnen, wie aber auch die Funktion von Riten und Ritualen als kultischer Kommunikationsmittel gewinnen durch die

<Biologisierung> der Kultbilder an Überzeugungskraft und Intensität. Gestützt wird diese Annahme von der Wichtigkeit kultisch artikulierter Anliegen durch den Umstand, dass CHICOME COATL in den Worten SAHAGÚN'S <die menschliche Nahrung schlechthin war> - CA UEL YEHOATL TONACAYOTL - eine Aussage, die in der umfassenden <deskriptiven Liste> essbarer Nutzpflanzen, die CHICOME COATL im Rahmen ihres Handlungsprofils erschafft, die ich - wenngleich unter anderen Gesichtspunkten - in Abschnitt C auch bereits vorgestellt und erläutert habe, ihre sinnfällige Entsprechung findet (CodMat, SELER 1927: 88, 89; Kartt: 245).

Auf der Linie polytheistischer Mentalität erscheint es daher nur plausibel, wenn - wie das die Quellenaussagen vermuten lassen - die Gestaltannahme in <lebenden Kultbildern> primär für diejenigen Götter und Göttinnen des mesoamerikanischen Kernpantheons vorgesehen war, die für die Gemeinschaft und ihre Führungsverantwortlichen von existentieller Bedeutung waren.

ILAMA TEUHCTLI oder auch CIUACOATL, COATL ICUE oder TONAN

In den Kapiteln VI bis XII des Ersten Buches seiner HISTORIA GENERAL beschreibt SAHAGÚN die Handlungsprofile der <höherwertigen Göttinnen>, nahuatl: IN OC CENCA TLAPANAUIA CIOATETEU (FlorCod Book 1: 11-27; CodMat, SELER 1927: 4-10), spanisch: <diosas principales> (HGCNE I: 46). An erster Stelle steht CIHUACOATL <Frau [als] Schlange>.

ILAMA TEUHCTLI <Alte Dame> - als Angehörige der Führungsschicht - und COATL ICUE <aus Schlangen [besteht] ihr Rock> (ESGA II: 789, Abb. 5a) sind alternative, vermutlich auf bestimmte Segmente ihres Handlungsprofils zugeschnittene Namen.

Scheinbar affektiv wird die Göttin mit TONANTZIN <unsere Mutter, die verehrte> angesprochen (ESGA IV: 72, 77; III: 251). Ihr Handlungsprofil beschreibt SAHAGÚN mit den folgenden Worten:

La primera de estas diosas [principales que se adoraban en este Nueva España] se llamaba *Cihuacóatl*. Decían que esta diosa daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos; aparecía muchas veces, según dicen, como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio. Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire; esta diosa se llama *Cihuacóatl*, que quiere decir mujer de la culebra; y también la llamaban *Tonántzin*,*) que quiere decir nuestra madre. // Los atavíos con que esta mujer aparecía eran blancos, y los cabellos los tocaba de manera que tenía como unos cornezuelos cruzados sobre la frente; dicen también que traía una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo en ella, y poníase en el tianquiz entre las otras mujeres, y desapareciendo dejaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba allí olvidada, miraban lo que estaba en ella y hallaban un pedernal como hierro de lanzón, con que ellos mataban a los que sacrificaban; en esto entendían que fue *Cihuacóatl* la que dejó allí (HGCNE I: 46-47).

*) Unterstreichungen von mir

Bemerkenswert an dieser Darstellung ist der Umstand, dass es eine Göttin mit dem Namen TONANTZIN <unsere verehrte Mutter> ist, die anstatt für Liebe, Zuneigung und Fürsorge zu stehen, Gemütszustände und Verhaltensweisen, die in gewohnter okzidentaler Mentalität <a priori> mit dem Mutterbegriff assoziiert werden, für deren genaues Gegenteil verantwortlich ist, nämlich für eine niedrige soziale Stellung, die von Armut und Arbeit gekennzeichnet ist. Noch krasser stellt sich dieser essentiell <contrahumane> Charakterzug der <Muttergöttin> in dem Umstand dar, dass sie in ihrer Rückentrage nicht das übliche Kind sondern die <Lerma- oder Lorbeerblattspitze> aus Flint oder Obsidian mit sich herumtrug, in der der Gott ITZTLI Gestalt anzunehmen pflegte und in der er - fachmännisch geführt von der Hand eines CHACHALMECATL - die Schlachtung der Artgenossen besorgte. Der grundsätzlich gewalttätige Charakter der mesoamerikanischen Götter und Göttinnen, der in bildlichen Darstellungen regelmäßig an ihrer Bewaffnung erkenntlich ist (Codex COSPI, fol. 21-31), tritt auch bei der Göttin CIHUACOATL / TONANTZIN / ILAMA TEUHCTLI deutlich zutage.

Auf Folio 20 des TONALAMATL AUBIN (Tafel 25a) und ebenso auf den Folios 20 und 18 des Codex BORBONICUS (Tafel 40) ist sie - erkenntlich an der schwarzen Schminke auf Mund- und Kinnpartie - denn auch zusammen mit ihrem Sohn, dem Steinmessergott ITZTLI, abgebildet. Einzelheiten zum Ablauf des für diese Göttin unter Einsatz eines <lebenden Kultbildes> inszenierten Rituals am vorletzten der 18 Feste des Kultjahres namens TITITL beschreibt SAHAGÚN wie folgt:

Al mes décimo séptimo llamaban *títitl*. En este mes mataban una mujer esclava, comprada por los *calpixque*; matábanla a honra de la diosa *Illamatecutli*. Decían que era su imagen; ataviábanla con una naguas blancas y un huipil blanco, y encima de las naguas poníanla otras naguas de cuero, cortadas y hechas correas por la parte de abajo, y de cada una de las correas llevaba un caracolito colgado; a estas naguas llamábanlas *citlallin icue*, y los caracolitos que llevaba colgados llamábanlos *cuechtli*; y cuando iba andando esta mujer con estos atavíos los caracolitos tocaban unos con otros y hacían gran ruido, que se oía lejos.

Antes que matasen a esta mujer hacíanla danzar y bailar, y hacíanle el son los viejos y cantábanle los cantores; y andando bailando lloraba y suspiraba y angustiábase, viendo que tenía cerca la muerte. Esto pasaba hasta el medio día o poco más; ya que el sol declinaba hacia la tarde, subíanla al *cu de Huitzilopochtli* e íbanla siguiendo todos los sátrapas, vestidos de los ornamentos de todos los dioses y enmascarados, y también uno de ellos llevaba los ornamentos y máscara de la diosa *Illamatecutli*.^{*)}

Habiéndola llegado arriba matábanla luego y sacábanle el corazón; luego la cortaban la cabeza y dábanla al que llevaba los ornamentos de aquella diosa, con que iba vestido, el cual iba delante de todos, y tomábala por los cabellos con la mano derecha y llevábala colgando e iba bailando con los demás, y levantaba y bajaba la cabeza de la muerta a propósito del baile, y guiaba a todos los demás dioses o personajes de los dioses (HGCNE I: 216-217).^{*)} Alle Unterstreichungen von mir

Erläuterungen zum Vokabular: CALPIXQUE sind Palast-, Residenz- oder Besitzverwalter des TLATOANI. MOLINA führt als Paraphrase für CALPIXQUI <mayordomo> an (Mol M/C: 11v). Mit <sátrapas> bezeichneten die Spanier die indigenen Kultfunktionäre im Allgemeinen, nachdem sie

den üblichen und eigentlich auch hier angebrachten Nahuatl-Begriff TEOPIXQUI schon früh für die Bezeichnung kirchlicher Amtsinhaber und Würdenträger usurpiert hatten (Mol M/C: 101).

Die vier syntaktischen Schritte, wie sie eingangs am Ritual des <lebenden Kultbildes> der CHICOMECOATL aufgezeigt wurden, nämlich:

Schritt 1: Auswahl, Ausstattung und Sakralisierung des <lebenden Kultbildes>

Schritt 2: Kulteistung für die Göttin vor der Schlachtung,

Schritt 3: Schlachtung des <lebenden Kultbildes>

Schritt 4: Kulteistung für die Göttin nach der Schlachtung

sind auch in dem ganz ähnlich aufgezogenen Ritual des <lebenden Kultbildes>, wie es vor der Göttin ILAMA TEUHCTLI - auch CIHUA COATL, TONAN oder COATL ICUE genannt - inszeniert wurde, eindeutig erkennbar. Eine Besonderheit im vorliegenden Falle ist die, dass in Schritt 4 der abgetrennte Kopf des <lebenden Kultbildes> der Göttin eine buchstäblich <führende Rolle> bei der Inszenierung des <Tanzen aller Götter und Göttinnen> spielte, wie er in den PRIMEROS MEMORIALES (PrimMem: 66, fol. 253r) und in der Madrider Handschrift der HISTORIA GENERAL (CodMat, SELER 1927: 223-224) in Nahuatl beschrieben ist.

Bemerkenswert ist darüber hinaus der Umstand, dass männliche Kultfunktionäre - wie das auch am OCHPANITZTLI-Fest zu Ehren der Göttin CHICOME COATL / CHALCHIUH CIHUATL praktiziert wurde (Dur I: 140) (Tafel 29c - Figur unten links) - in der Aufmachung von Göttinnen, das heißt, in festlicher Frauenkleidung auftraten. Beim TITITL-Fest war es jedoch nicht nur ein einzelner Kultfunktionär, der so angezogen seinen Dienst verrichtete, sondern gleich einige Dutzend. Im Códice TUDELA findet sich hierzu die folgende beschreibende Darstellung:

Tititl

Esta fiesta se dedicava a un demonio q(ue) se dezia tonan quiere dezir n(uest)ra madre. En este día se vestían desde arte veynte o treinta sacerdotes deste abito como mujer,^{*)} con naguas y llamavánlos tona, porq(ue) eran figura del demonio ansí llamado, y vestian juntamente con ellos una yndia esclava desde arte, la qual también llamavan tona, y baylavan todos juntos y los señores y principales y Motençuma con munchas riquezas y rodela de oro y otras cosas ricas, y después a la tarde matavan esta yndia llamada tona, y sacrificábanla // y estando en el bayle este día si venían las señoras mugeres de los señores y sus hijas a ver el bayle y fiesta que cotidianamente lo hazian, (CodTud, fol. 27r) ^{*)} Unterstreichungen von mir

In methodischer Hinsicht bedeutet das, dass nicht nur im vorliegenden Falle, sondern generell, der deutenden Interpretation bildlicher Darstellungen mesoamerikanischer Götter und Kultakte eine genaue Analyse ihres autochthonen Kontextes vorauszugehen hat. In den kulturellen Ausdrucksformen Mesoamerikas, vor allem in den geistig-religiösen, kann nichts - das belegt der vorliegende Zusammenhang mit aller Deutlichkeit - <prima facie> genommen werden. Des ungeachtet ist die rein <optische>, als <kunsthistorisch> deklarierte Analyse ikonographischer Darstellungen in der Mesoamerikanistik gang und gäbe. Das gilt insbesondere für die Bildwerke und Malereien des Mayaumes. Weitere Kommentare erübrigen sich an dieser Stelle angesichts der ausführlichen Kritik, mit der ich die diesbezüglichen, durchaus als <symptomatisch> anzusehenden <epistemischen Verirrungen> George A. KUBLER'S im vorausgegangenen Abschnitt C bedacht habe.

Besondere Beachtung verdient dagegen der Umstand, dass der Name der Göttin, also CIHUACOATL, der Titel des <zweiten Mannes in der Clanführung> der MEXICA war. In dieser Funktion oblagen ihm Verantwortlichkeiten, die - nach heutigen, westlich geprägten Vorstellungen - größtenteils auf der Schnittstelle kultischer und militärischer Planungen und Projekte lagen. Miguel ACOSTA SAIGNES hat dem differenzierten und vielschichtigen Aufgabenbereich, der dem CIHUACOATL innerhalb des Clangefüges der MEXICA zufiel, eine vergleichsweise ausführliche Studie gewidmet (ACOSTA SAIGNES 1946: 171- 186). Jedoch leidet seine Analyse bei aller Bezogenheit auf einschlägiges Quellenmaterial - weitgehend ist es TEZOZOMOC'S CRONICA MEXICANA - unter der Fehlannahme einer gesellschaftlich institutionalisierten Trennung zwischen <säkularen> und <religiösen> Kultursegmenten.

So argumentiert er denn mit seiner Erklärung, dass sich der Titel des späteren Amtsträgers von einer vorausgegangenen Tätigkeit als Kultfunktionär im Tempeldienst der Göttin ableite (Seiten 178-179), eindeutig in die falsche Richtung. Die Plausibilität der Verknüpfung kultischer und militärischer, sowie weiterer Elemente im Aufgabenbereich des mit CIHUACOATL bezeichneten hohen aztekischen Clanfunktionärs liegt - wie das in <polytheistisch geprägter Mentalität oder Denkform> (BRELIICH 1960: 132, 135) auch gar nicht anders denkbar ist - nicht im gesellschaftlich Funktionalen oder Zweckmäßigen begründet sondern leitet sich ausschließlich aus den Bestandteilen des Handlungsprofils der gleichnamigen Göttin ab, in dem sich wiederum - regelmäßig zusammengesetzt aus mehreren, zum Teil ganz unterschiedlichen Segmenten - die wahrnehmbare Realität spiegelt.

So betrachtet ist die Göttin CIHUACOATL aus Sicht der MEXICA also auch TONAN, <unsere Mutter>, ist sie doch diejenige, die die große, beidseitig geschärfte Flint- oder Obsidianklinge zur Welt gebracht hat und sie in ihrer <Babytrage> auch stets mit sich führt, und so ist es nicht verwunderlich dass sich in rituellen Kontexten die Göttin und ihr <Sprössling>, der Steinmessergott ITZTLI, häufig zusammen abgebildet finden (Tafeln 25a und 40a).

CIHUACOATL ist demnach nicht nur die <Mutter aller Waffen>, sie ist damit auch auf einleuchtende Weise die <Mutter aller Kriege> und - darüber hinaus - auch die <Mutter aller kultischen Schlachtung>. In einem dergestalt von der Waffe geprägten Handlungsprofil sind <Krieg> und <Kult> materiell-theologisch nicht voneinander zu trennen, und es erscheint in polytheistischer Mentalität nur <konsequent>, dass ein Clanfunktionär, der das gesamte kultisch-prozedurale und militärisch-operationelle Spektrum dieses Handlungsprofils verantwortlich wahrzunehmen und gesellschaftlich nutzbringend umzusetzen hatte, als Titel den Namen der Göttin trug, die in dessen verschiedenen Komponenten nach Belieben Gestalt annehmen konnte.

TEZCATLIPOCA, TITLACAUAN, YAOTL, TELPOCHTLI, TLAMATZINCATL

Die bei weitem ausführlichste Beschreibung liegt für das <lebende Kultbild> des TEZCATLIPOCA vor, das für den rituellen Einsatz am TOXCATL-Fest bestimmt war. Aus der <kultischen Strategie> dieses Festes, wie ich sie weiter oben unter Auswertung einschlägiger Informationen DURÁN'S erläutert habe, erklärt sich einmal die Schlüsselrolle, die TEZCATLIPOCA als Kultempfänger an diesem Fest spielte, zum anderen machen Anlass, Funktion und Zielsetzung dieses Festes aber auch den enormen Aufwand verständlich, der zu seiner rituellen Operationalisierung und liturgischen Gestaltung betrieben wurde. Nur in diesem Rahmen höchster kultischer Energieentfaltung ist auch die besonders hervorgehobene Rolle zu verstehen, die das <lebende Kultbild> des TEZCATLIPOCA im Vergleich zu den vorher besprochenen hatte.

Deren Schilderung im 24. Kapitel von SAHAGÚN'S Zweitem Buch der HGCNE ist entsprechend umfangreich (HGCNE I: 152-155). Im Folgenden führe ich daher lediglich diejenigen Teile auf, die in den vier Schritten, aus denen das rituelle Grundgerüst beim Einsatz <lebender Kultbilder> besteht, kognitiv von besonderer Bedeutung sind. SAHAGÚN schreibt zu:

Schritt 1: Auswahl, Ausstattung und Sakralisierung des <lebenden Kultbildes>

Al quinto mes llamaban *tóxcatl*. En este mes hacían fiesta y pascua a honra del principal dios, llamado *Tezcatlipoca*, por otro nombre *Titlacáuan*, y por otro *Yáotl*, y por otro *Telpochtli*, y por otro *Tlamatzíncatl*. En esta fiesta mataban un mancebo, muy acabado en disposición, el cual habían criado por espacio de un año en deleites, (pues) decían que era la imagen de *Tezcatlipoca*.

Escogíanlos entre todos los cautivos, los más gentiles hombres, y teníanlos guardados los calpixques; ponían gran diligencia en que fuesen los más hábiles y más bien dispuestos que se pudiesen haber, y sin tacha ninguna corporal.

Después de haberle ataviado de ricos atavíos, poníanle una guirnalda de flores que llaman *izquixóchitl*, y un sartal largo de las mismas colgado desde el hombro al sobaco, de ambas partes; poníanle en las orejas un ornamento como zarcillos de oro; (y) poníanle al cuello un sartal de piedras preciosas: colgábanle un joyel de una pedra preciosa blanca, que colgaba hasta el pecho; poníanle un barbote largo hecho de caracol marisco;

Poníanle también unos cascabeles de oro en las piernas, que iba sonando por dondequiera que iba; poníanle unas cotaras muy pintadas, muy curiosas, que las llamaban *ocelunacace*. De esta manera ataviaban (a) este mancebo que habían de matar en esta fiesta.

Schritt 2: Kultureistung für den Gott vor der Schlachtung,

En siendo publicado este mancebo para ser sacrificado en la pascua, luego el señor le ataviaba, con atavíos curiosos y preciosos porque ya le tenía como en lugar de dios, y entintábanle todo el cuerpo y la cara; emplumábanle la cabeza con plumas blancas de gallina, pegadas con resina; criaba los cabellos hasta la cinta. Cinco días antes de llegar a la fiesta donde habían de sacrificar a este mancebo, honrábanle como a dios.

Schritt 3: Schlachtung des <lebenden Kultbildes>

Llevábanlo luego a un cu pequeño y mal aliñado que estaba a orilla del camino y fuera en despoblado, distante de la ciudad una legua o casi; llegado a las gradas del cu, él mismo se subía por las gradas arriba; llegando arriba, a lo más alto del cu, estaban aparejados los sátrapas que le habían de matar, y tomábanle y echábanle sobre el tajón de piedra, y teniéndole por los pies y por las manos y por la cabeza, echado de espaldas sobre el tajón, el que tenía el cuchillo de piedra, metíaselo por los pechos con un gran golpe, y tornándole a sacar, metía la mano por la cortadura que había hecho el cuchillo y arrancábale el corazón y ofrecíale luego al sol.

Schritt 4: Kulthandlungen nach der Schlachtung

De esta manera mataban a todos los que sacrificaban; a éste no le echaban por las gradas abajo, como a los otros, sino tomábanle cuatro y bajábanle luego al patio, y allí le cortaban la cabeza y la espetaban en un palo que llamaban tzonpantli. De esta manera acababa su vida este que había sido regalado y honrado por espacio de un año.

En matando al mancebo que estaba de un año criado, luego ponían otro en su lugar para criarle por espacio de un año, y de éstos tenían muchos guardados para que luego sucediese otro al que había muerto.

Bedeutsam an dieser Darstellung ist zunächst die langfristige Planung, mit der der Einsatz eines <lebenden Kultbildes> für TEZCATLIPOCA in das rituelle Geschehen des Kultjahres eingebracht wurde. Die Rituale des TOXCATL-Festes, an dem dieses dann schließlich geschlachtet wurde, scheinen in der Tat eine kritische Funktion im Gesamtablauf des Kultjahres gehabt zu haben. Für die höchst bedrohliche Situation des Ausbleibens der Regenfälle wurde, wie schon erwähnt, nicht nur beträchtlicher kultischer Aufwand betrieben, die planerisch verantwortlichen Kultfunktionäre sorgten - offenbar im Benehmen mit den Eignern und Betreuern besonders <hochwertiger Sklaven> - auch dafür, dass für die Rolle des <lebenden Kultbildes> für TEZCATLIPOCA bei Bedarf ein geeigneter Ersatzkandidat bereitstand.

In den höchst anspruchsvollen Kriterien, die bei der Auswahl eines solchen Kandidaten angelegt wurden, liegt der zweite bedeutsame Aspekt der Darstellung SAHAGÚN'S. Diese Kriterien betrafen einmal die rein körperliche Erscheinung und Verfassung des Kandidaten, die rundum makellos zu sein hatte, dann aber waren auch ausgeprägte geistige und intellektuelle Fähigkeiten gefordert. Aus diesem Zusammenhang lässt sich nicht nur auf die Vorstellung schließen, die die MEXICA und andere Gruppen, die TEZCATLIPOCA verehrten, von diesem Gott hatten, es wird im vorliegenden Zusammenhang auch deutlich, dass Anthropomorphismus nicht auf Äußerlichkeiten in der bildhaften Darstellung der Götter beschränkt ist, sondern das gesamte Spektrum menschlichen Denkens, Vermögens und Empfindens mit einschließt.

Dennoch belegt die Schilderung der Vielfalt, Erlesenheit und Fülle der Gegenstände mit denen das <lebende Kultbild> TEZCATLIPOCA'S geschmückt und ausgestattet wurde - obwohl im hier zitierten Text stark gekürzt - noch einmal deutlich die fundamentale Rolle und tragende Bedeutung, die der <materiellen Theologie> im Polytheismus zukommt und die in <objektzentrierten>, d. h. mit und an Gegenständen vollzogenen, <rituell-syntaktisch> bedarfsgerecht verknüpften Handlungen ihren Ausdruck findet. Dass es sich hier jedoch nicht um starre Regeln, sondern um flexible, orts- und situationsabhängig ausgestaltbare Grundsätze gehandelt hat, zeigt eine parallele Version der Schlachtung des <lebenden TEZCATLIPOCA - Kultbildes>, die von DURAN berichtet wird. Danach ließ man den Körper des Geschlachteten doch - wie in allen anderen Fällen auch - die Stufen der TEOCALLI-Treppe hinabrollen (Dur I: 44).

Einzelheiten zum Handlungsprofil, zum Kultbild, zum Kult und nicht zuletzt zum Namen TEZCATLIPOCA'S werden im nachfolgenden Text, sowie im Abschnitt F im Detail noch behandelt werden. Daher beschränke ich mich an dieser Stelle auf das oben Gesagte. Wie zu erwarten war, ergibt die Durchsicht des einschlägigen Quellenmaterials, dass im Kult aller wichtigen Göttinnen und Götter <lebende Kultbilder> zum Einsatz kamen.

Außer für CHICOME COATL, CIHUA COATL und TEZCATLIPOCA ist der Einsatz <lebender Kultbilder> auch im Rahmen von Kultleistungen belegt, die kommunikativ an die Adresse des TLALLOC (HGCNE I: 117, 171-174) und die des QUETZALCOATL (Dur I: 63-64) gerichtet waren. Die Verfahren im Umgang mit den <lebenden Kultbildern> dieser Götter folgen zwar dem oben aufgezeigten, in vier Schritten getakteten rituellen Kanon, weisen darüber hinaus aber auch signifikante Unterschiede auf. Das gilt insbesondere für die in TOLLAN CHOLLOLAN am <lebenden Kultbild> des QUETZALCOATL praktizierte Version, die um Mitternacht ablief. Hier wurde das extrahierte Herz des Geschlachteten folglich auch nicht der Sonne, sondern dem Mond entgegengehoben (Dur I: 64). Dieser Zusammenhang zeigt, dass das Ritual der <lebenden Kultbilder> insgesamt noch der genaueren, kontextabhängigen Untersuchung bedarf, ein umfangreiches, arbeitsaufwändiges Projekt, das im Zuge der vorliegenden Arbeit nicht zusätzlich zu leisten ist.

Hier geht es zunächst und ausschließlich darum, das <lebende Kultbild> als eine rituell besonders akzentuierte Option unter den anthropomorphen Gestaltannahmen führender mesoamerikanischer Götter und Göttinnen quellengestützt zu belegen. Zusammenfassend ist festzustellen, dass es sich in allen untersuchten Fällen der Kultleistung an und mit einem <lebenden Kultbild> nicht um die <Menschwerdung> eines Gottes oder einer Göttin handelte, sondern dass hier eindeutig eine <Biologisierung> der üblicherweise aus Holz oder Stein gefertigten stationären Kultbilder vorliegt. Das heißt mit anderen Worten: es handelt sich um die bis zur letzten Konsequenz verfolgte, kultisch höchst bedeutsame Vorstellung von der Menschengestaltigkeit (Anthropomorphie) der Göttinnen und Götter. Dieser Rückschluss lässt sich vornehmlich aus dem Umstand ableiten, dass die Darsteller / Darstellerinnen am Ende ihrer <Laufzeit> als <lebende Kultbilder>, denselben Göttern als Nahrungsquelle dienten, denen sie vorher Gestalt verliehen hatten, wurden sie doch vor deren konventionellen Kultbildern geschlachtet, die dann mit ihren Herzen und ihrem Blut auf die übliche Weise rituell <gespeist> wurden (Tafel 29a&c).

Der Status des Kultempfängers

Wie bereits angesprochen, ist eines der konstitutiven Elemente, das die Vorstellung von den Göttern und Göttinnen in allen polytheistischen Religionen prägt, ihr Status als <Kultempfänger> (BRELIICH 1960: 126). In keinem anderem Aspekt ihrer Existenz und ihres Handelns tritt aber auch die <polytheistisch geprägte Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) der <Kultleistenden> so deutlich greifbar zu Tage wie in ihrer Verpflichtung, die Bedürfnisse der Göttinnen und Götter mit ihren zum Teil ausgefallenen Auflagen unter Inkaufnahme aller nur denkbaren Schwierigkeiten und Gefahren und mit teilweise gewaltigem Aufwand zu erfüllen. Insofern bieten <Kultempfang> und <Kultleistung> die meisten und auch die bestgeeigneten Beispiele für Plausibilität sowohl im Handeln der Götter wie aber auch im Denken und Handeln der ihnen im Kultdienst verpflichteten Menschen. GLADIGOW schreibt zu der entsprechenden rituellen Praxis, wie sie vor <Kultbildern> vollzogen wurde:

Zu den Grundhandlungen vor dem Kultbild gehört ohne Zweifel ein >Ernähren< der Gottheit, das als Darbringung von Speisen und Getränken vor dem Kultbild praktiziert wird. Das Geben von Nahrung an ein Kultbild gewinnt seine Plausibilität - und damit seine Stabilität als Verhaltensmuster - in Vorstellungen von der grundsätzlichen Belebtheit des Bildes: Sprechende, lachende, weinende, schwitzende und blutende Kultbilder werden in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten erwähnt und bezeugt. Eine regelmäßige Ernährung der Kultbilder findet sich bereits in voller kultischer Ausprägung in Mesopotamien, in Ägypten, im Raum des alten Syrien, in Griechenland, im Indien der nachvedischen Phase und schließlich in der römischen Religion. Im mesopotamischen Bereich wird das Kultbild zweimal am Tag mit einem >Menu< aus Nahrungsmitteln aller Art, Fleisch und Getränken *) versorgt. (GLADIGOW 1998b: 9 -10).

*) Unterstreichungen von mir

Ein aussagestarkes Beispiel für die Speisung der Götter liefert DURAN mit der Beschreibung des großen Festbanketts das dem Regen-, Gewitter-, Blitz- und Donnergott TLALLOC am Feste HUEY TOZOZTLI (15. April - 4. Mai) in dem Heiligtum auf dem nach ihm benannten Berg (Tafel 9c) von den TLATOQUE der führenden Clanherrschaften des zentralen Hochbeckens gemeinsam ausgerichtet wurde. Duran schreibt:

Vestido ya el ídolo y los demás idolillos, a la manera que hemos oído, sacaban luego la suntuosa comida que cada rey había mandado aderezar de gallos y gallinas y cazas, con muchas maneras de pan a su modo, y sirviendo el mismo Motecuhzoma de maestresala, entraba al aposeno donde estaba el ídolo^{*)} y, administrándole sus grandes la comida, henchían lo restante de la pieza de aquellos potajes de aves y cazas, con muchos cestillos de pan hecho de muchas diferencias, y de jícaras de cacao; todo muy bien aderezado y guisado y tanto en abundancia, que no cabía en la pieza y así ponían por acá de fuera.

Luego venia el rey de Tezcoco^{*)} con su comida, no menos opulenta y soberbia, y daba de comer al ídolo con la misma orden que Motecuhzoma, sirviendo el mismo de maestresala. Luego venia el de Tlacopan y hacia lo mismo, y tras el, el de Xochimilco, y ofrecían tanta comida que afirman los que dan esta relación - como hombres que lo vieron - que era tanta la comida que se ofrecía de potajes y pan y cacao hecho a la manera que ellos lo beben, que se henchía mucha parte del patio acá fuera, que era muy de ver, especialmente que toda la loza con que lo servían era nueva y los cestillos y vasos donde estaba el cacao que no se habían estrenado (Dur I: 84).

^{*)} Unterstreichungen von mir

An diesem Festessen für TLALLOC ist zunächst der Umstand hervorzuheben, dass es sich ausschließlich um zubereitete menschliche Nahrung handelte, die dem Gott vorgesetzt wurde. Genauer gesagt, waren es Speisen und Getränke, die den Eßgewohnheiten von Angehörigen der Führungsschicht, insbesondere denen ihrer ihrer höchsten Vertreter entsprachen. So sind es den auch die TLATOQUE der genannten Orte persönlich, die dem Gott die Speisen und Getränke auftragen.

Angesichts des Umstandes, dass sonst niemand mitisst, stellt sich das Angebot zubereiteter Speisen an den Gott somit als <Essensteilung> (neudeutsch: foodsharing) dar - mit dem Gott als dem einzig hierzu Eingeladenen. Als solchem steht ihm eine in jeder Hinsicht bevorzugte Behandlung zu. Seinem hohen sozialen Status entsprechend bekommt er nicht nur das Beste, sondern darüber hinaus auch noch alles im Überfluss vorgesetzt, wie das bei hochrangigen Gästen üblich war (Dur II: 338-341). Es handelt sich hier also um ein eindeutig menschliches Anliegen, nicht etwa um ein Bedürfnis des Gottes oder der Götter im Allgemeinen.

Dem Bankett war die Neueinkleidung des Kultbildes vorausgegangen, eine Verfahrensweise, an der sowohl prozedural realisierter Anthropomorphismus wie aber auch plausibles Handeln im Umgang mit den Göttern in besonderer Weise deutlich werden. GLADIGOW hat dieses <Einkleidungsritual> mit einem ausführlichen Kommentar bedacht, der über seinen Aussagewert an dieser Stelle hinaus auch für die

noch folgende Analyse und Interpretation bestimmter Kulthandlungen im Abschnitt F bedeutsam ist. GLADIGOW schreibt:

Neben der Ernährung des Kultbildes stehen jene Akte von >Pflege< und >Dienst<, die über Waschen, Salben und Schminken hinaus das Einkleiden der Bilder zum Ziel haben. Auch hier verbindet sich ein Besorgungs- mit einem Gabenaspekt: Das dem Bild übergeworfene Gewand ist ein Geschenk an die Gottheit, zugleich wird im Ritual der Wiedereinkleidung das Kultbild >erneuert<. Insbesondere für die Bildtypen, bei denen das Kleid den wesentlichen Teil der Kultstatue ausmachte, fallen >Investitur< und Weihung des Bildes zusammen. Die Darbringung des Kleides an die Gottheit ist in Griechenland als Ritual selbst dann noch beibehalten worden, als die Kultstatue bereits eine Bronze- oder Marmorstatue mit fest verbundener Kleidung war. Ein besonderes Problem der antiken Religionsgeschichte stellt die mehrfach belegte Möglichkeit dar, dass Menschen die Kleider der Götter tragen.*) Sie treten damit in die Funktion der Kultstatue, sind gewissermaßen Träger des Gottes auf Zeit; der Rollenwechsel vollzieht sich hier durch den Wechsel der Kleidung (zu der Maske und Schminke gehören) und ändert ihren Status bis hin zur Identität mit dem Gott (GLADIGOW 1998b: 10-11) *) Unterstreichungen von mir

DURAN beschreibt für das TLALLOC-Kultbild in dem mit TLALOCAN bezeichneten Bergheiligtum (Tafel 9c) die folgenden Einzelheiten seiner Neueinkleidung anlässlich des HUEY TOZOZTLI - Festes:

Después de muerto (el niño), llegaba el rey Motecuhzoma con todos sus grandes y gente principal, y sacaban un aderezo y rico vestido para el ídolo y, entrando donde el ídolo estaba, él mismo con su propia mano le ponía en la cabeza una corona de plumas ricas y luego le cubría con una manta, la más costosa que podía haber y galana, de muchas labores de plumas y figuras de culebras; en ella poníanle un ancho y grande braguero ceñido, no menos galano que la manta, echándole al cuello piedras de mucho valor y joyeles de oro; poníanle ricas ajorcas de oro y piedras y a las gargantas de los pies, y juntamente vestía a todos los idolillos que estaban junto a él.

Acabado Motecuhzoma de vestir al ídolo y de ofrecer delante de él muchas y muy ricas cosas, entraba luego el rey de Tezcoco Nezahualpilli, no menos cercado y acompañado de grandes y señores y llevaba otro vestido a la misma manera y aun si en algo se podía aventajar, se aventajaba, y vestía al ídolo muy costosamente y a los demás idolillos, excepto que la corona no se la ponía en la cabeza, empero colgábasela al cuello, a las espaldas y salíase. Entraba luego el rey de Tlacopan*) con su vestido y ofrenda y, a la postre, el de Xochimilco, acompañado con todos los demás, con otro vestido muy rico, de mantas, braceletes, collares, manillas, orejeras, a la misma manera que los demás lo habían hecho, poniéndole la corona en los pies (Dur I: 83-84). *) Unterstreichungen von mir

Diese detaillierten Angaben DURAN'S zum <Investiturritual> eines der wichtigsten Götter Mesoamerikas ermöglichen es, die von GLADIGOW aufgezeigten <rituell-syntaktischen> Zusammenhänge zunächst versuchsweise mit konkreten Inhalten aus dem autochthon gewachsenen morphologischen Inventar zu füllen - in der berechtigten Erwartung, dass sich so neue Einsichten und Erkenntnisse zu deren inhärenter Plausibilität ergeben.

Schließlich handelt es sich auf beiden Seiten der so geschlagenen <komparatistischen Brücke> um kulturelle Ausdrucksformen, deren Wurzeln im Polytheismus liegen.

Dabei gilt es jedoch <a priori> einen signifikanten Unterschied zwischen der asiatisch-europäischen und der mesoamerikanischen Kultpraxis zu beachten. Dieser besteht darin, dass in Mesoamerika - wie noch gezeigt werden wird - Götter und Göttinnen nicht nur in Gestalt ihrer Kultbilder (spanisch-katholisch: ídolos) sondern auch in der ihrer Metamorphosen legitim und auf demselben rituellen Niveau als Kultempfänger in Funktion treten konnten. Bevorzugte alternative Optionen waren die Bündel und die natürlichen Ausprägungen der Topographie, hier vor allem die Berge, insbesondere die Vulkane (Tafeln 03, 04, 05, 09 und 10).

In beiden waren die lebendigen Kräfte der Götter präsent, in den Bündeln waren sie in Form ihrer Handlungsprofile anwesend, bei den Bergen traten sie in Gestalt des Feuers und der Asche, die aus ihren Gipfeln austraten und des Wassers, das aus ihren Flanken quoll, sogar sichtbar und spürbar in Aktion. Es ist möglicherweise dieser regelmäßig geübten <Metamorphosetaktik> der mesoamerikanischen Götter zuzuschreiben, dass sie - ausweislich der Quellenlage - nie Gegenstand einer <Bilderkritik> oder gar eines <Bilderstreites> waren, wie er aus der <klassischen Antike> bekannt ist (GLADIGOW 1998b: 12).

Metamorphe Gestaltannahmen

Um <a priori> der Annahme entgegenzuwirken, dass als Metamorphoseoptionen hier auch übernatürliche Wesen infrage kommen, die nicht der Kategorie der Götter und Göttinnen zuzurechnen sind, sei an dieser Stelle auf das religionswissenschaftliche Axiom hingewiesen, dass zu den Göttern nur diejenigen übernatürlichen Wesen zu zählen sind, die nachweislich als Kultempfänger auftreten. BRELICH hat dieses Axiom definiert und es wie folgt erläutert:

Wir müssten vermeiden, jene Gestalten Götter zu nennen, die nur in den Mythen und Sagen erscheinen, ohne einen Kult innezuhaben; jene Gestalten, die im Denken eines Volkes nur in der Urzeit gelebt und wichtige Dinge - Welt, Menschheit, Satzungen, Kulturpflanzen, Riten - erschaffen und eingerichtet haben, doch dann starben und verschwanden. // Wir müssen vermeiden, diese Gestalten Götter zu nennen, auch wenn ihrer bei manchen Kulturen gedacht wird. *)

Die Ahnen, die zwar ihre Macht in der Welt der Lebenden ausüben und sich daher eines regelmäßigen Kultes erfreuen, heben sich von den Göttern dadurch ab, dass sie früher genau so Menschen waren wie die, welche sie verehren. Man dürfte nicht von Göttern sprechen wenn es sich um vom Menschen angefertigte und mit Macht begabte Kultfiguren handelt, die auch vernichtet werden können, wenn sie ihre Funktion nicht erfüllen; also um jede Art Geister, die bald anonym und unbestimmt, bald genau lokalisiert sind und eine begrenzte Wirkungssphäre haben, usw.

Es ist das nicht nur ein Problem terminologischer Zweckmäßigkeit - die an sich schon beachtet werden sollte - sondern es geht um die Tatsache, dass alle diese verschiedenen Wesen eine

eigene Morphologie besitzen, die bestimmten, vom Polytheismus und vom Monotheismus verschiedenen Religionsarten entspricht. Der Ausschluss dieser Wesen aus dem Kreis, auf den sich der Terminus „Gott“ anwenden lässt, macht verständlich, dass wir unter „Gott“ ein persönliches Wesen verstehen, das im Kult verehrt wird und die Macht hat, in die Angelegenheiten seiner Verehrer einzugreifen (BRELICH 1960: 126).
*) Unterstreichungen von mir

Daher scheiden übermenschliche Wesen mannigfacher Art, wie sie in Steinreliefs und auf polychrom bemalten Keramiken des Mayaumes als Begleiter (mayat'aa: WAAY) von Göttern und Menschen in einer Fülle von zum Teil ausgefallenen Formen textlich angesprochen und bildlich dargestellt sind, für die jedoch die Grundbedingung des <Kultempfängers> nicht belegt ist, als Metamorphosen im oben definierten Sinne aus. Götter bleiben auch in Metamorphosen von ihrem Wesen her immer Götter.

Bei der Erörterung der nachfolgenden Metamorphoseoptionen, die in allen präsentierten Einzelbestandteilen aus einschlägigen Quellentexten stammen, wurde darüber hinaus immer auch ein anderes, für die Nachvollziehbarkeit von Plausibilität im Handeln der mesoamerikanischen Götter und Göttinnen nicht minder bedeutsames Kriterium beachtet, das ihrer unausweichlichen Gestaltannahme in den wahrnehmbaren Manifestationen der Wirklichkeit, oder anders ausgedrückt, das der Dinglichkeit ihrer Existenz.

Die metamorphischen Varianten der Götter und Göttinnen spielen in den religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur eine bedeutsame Rolle. Sie sind nicht nur Emanationen ihrer Handlungsprofile und damit Hinweise auf die beobachtete, zum Teil auch heute noch beobachtbare Realität, die sie repräsentieren. Sie ermöglichen es anders herum auch dem religionswissenschaftlich Forschenden, aus der Verknüpfung mehrerer Quellenhinweise gültige Rückschlüsse auf noch unerkannte, bzw. erst teil- oder ansatzweise erkannte Handlungsprofile der mesoamerikanischen Götter und Göttinnen zu ziehen und auf diese Weise zu neuen Erkenntnissen zu gelangen.

Die Bündel

Götter und Göttinnen, die sich als Stoffbündel und den in sie eingewickelten Gegenständen manifestierten, stellen eine Besonderheit der Morphologie des mesoamerikanischen Polytheismus dar. Weder für die römischen noch für die griechischen Götter sind - soweit ich das überblicke - Bündel mit teilweise unansehnlichem, banal erscheinendem Inhalt, als Metamorphoseoptionen für die namentlich bekannten Götter und Göttinnen des Pantheons belegt.

Auch als Kultobjekte (*instrumenta sacra*) sind Bündel in der Antike offenbar nicht in Gebrauch gewesen (SIEBERT 1999). Im Götterkult Mesoamerikas dagegen spielen Bündel, die eindeutig in der Rolle und Funktion von Kultempfängern auftreten und dabei auch im öffentlichen Kult an die Stelle von Kultbildern treten können, eine

hervorgehobene Rolle (Tafeln 49 und 55). Daher bedürfen die <Bündelgötter> an dieser Stelle einer ausführlichen Analyse. Diese dient dem Ziel, die Plausibilität ihrer Existenz und das Sinnhafte ihres Handelns auf der Linie polytheistisch geprägter Denkweise aufzuzeigen.⁹⁾

Die Bündel, in denen die Götter ständig oder regelmäßig präsent waren, wurden nach MENDIETA im Nahuatl mit TLAQUIMILLOLI [TLAQUIMILOLLI] bezeichnet (MENDIETA: 80). Rein äußerlich bestand das Material eines solchen Bündels offenbar durchweg aus Baumwollstoff (spanisch: manta). Dieser Rückschluss ergibt sich aus dem folgenden Wortlaut einer der einschlägigen Paraphrasen bei MOLINA:

TLAQUIMILOA. el que embuelue, o lia algo en manta, o con manta (Mol M/C: 134r).

Das erste <Götterbündel> dieser Art, das im Folgenden näher untersucht werden soll, hat eine mythische Entstehungsgeschichte. MENDIETA beschreibt diese unter Abstützung auf die Informationen, die ihm OLMOS zugänglich gemacht hatte, wie folgt:

...y enojado el sol tomó una de aquellas flechas y tiróla al Citli, y enclavóle la frente, de que luego murió. Viendo esto los otros dioses desmayaron, pareciéndoles que no podrian prevalecer contra el sol: y como desesperados, acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho; y el ministro de este sacrificio fué Xolotl, que abriéndolos por el pecho con un navajon, los mató, y despues se mató á sí mismo, y dejaron cada uno de ellos la ropa que traia (que era una manta) á los devotos que tenia, en memoria de su devocion y amistad. Y así aplacado el sol hizo su curso.

Y estos devotos ó servidores de los dichos dioses muertos, envolvian estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca ó agujero al palo, le ponian por corazon unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre, y á este envoltorio decian tlaquimilloli, y cada uno le ponia el nombre de aquel demonio que le habia dado la manta, y este era el principal ídolo que tenian en mucha reverencia, y no tenian en tanta como á este á los bestiones ó figuras de piedra ó de palo que ellos hacian. Refiere el mismo padre Fr. Andrés de Olmos, que él halló en Tlalmanalco uno de estos ídolos envuelto en muchas mantas, aunque ya medio podridas de tenerlo escondido (MENDIETA: 79-80).

*) Unterstreichungen von mir

Dieser Text ist deswegen von besonderer Bedeutung, weil er - wie alle Informationen zur indigenen Religion, die MENDIETA im II. Buch seiner HISTORIA ECCLASISTICA INDIANA verarbeitet hat - auf OLMOS als Datensammler, Autor und Kommentator zurückgeht. Eine von OLMOS selbst gefertigte Abschrift der <recopilación> seines <libro muy copioso> (entstanden zwischen 1533 und 1539) befand sich in MENDIETA'S Besitz (MENDIETA 75-76). So haben wir es hier nicht nur mit verhältnismäßig frühen, sondern - darüber hinaus - auch mit sehr zuverlässigen und besonders aufschlussreichen Quelleninformationen zu tun. Einzelheiten zum Sachverhalt, der dieser Bewertung zugrunde liegt, habe ich an früherer Stelle ausführlich dargelegt. Die auf morphologischer Ebene

abgegriffenen höchst aufschlussreichen und daher eminent wertvollen Einzelaussagen des hier zitierten MENDIETA - Textes werden am Ende dieses <Bündeldiskurses> zusammen mit den Ergebnissen, die sich aus der Auswertung weiterer Quellen ergeben, in zusammengefasster Form präsentiert werden.

In einem anderen Quellentext kommt das Mythologem von der Gestaltannahme der Götter im Bündel noch sehr viel deutlicher zum Ausdruck. Einmal wird hier der Vorgang als solcher unmittelbar im Text angesprochen, darüber hinaus wird aber auch der Name des <Bündelgottes> genannt. Bei diesem Text aus der sogenannten <Leyenda de los Soles> handelt es sich um die ausführlich geschilderte Episode, in der nacheinander fünf verschiedenfarbige Feuersteinklingen explosionsartig vor MIXCOHUATL <aus dem Boden schießen> (nahuatl: CUEPONI) und sich ihm zur Annahme als Gott anbieten. Der entsprechende Text lautet in der Transkription und Übersetzung von Berthold Riese (LeySol-R: §§ 1539 - 1540):

niman ye cuecueponi	Dann sprossen sie schon	§ 1539
in yancuica<n> cuepon	Zuerst spross	
xoxouhqui tecpatl	der blaugrüne Feuerstein.	
<u>inic o<p>pa cuepon</u>	<u>An zweiter Stelle spross</u>	
<u>itzac tecpatl</u>	<u>der weiße Feuerstein.</u>	
<u>auh niman conanque</u>	<u>Und dann griffen sie</u>	
<u>in iztac niman ye quiquimilohua</u>	<u>den weißen; dann wickelten sie ihn gleich ein.</u>	
auh inic expa cuepon	Und an dritter Stelle spross der	
coçauhqui tecpatl	der gelbe Feuerstein.	
amo no conanque	Sie griffen ihn auch nicht,	
çan conitaque	sie schauten ihn nur an.	
auh inic nauhpa cuepon	Und an vierter Stelle spross	
tlatlahqui tecpatl	der rote Feuerstein.	
amo no canque	Sie griffen ihn auch nicht.	
inic macuilpa cuepon	An fünfter Stelle spross	
yayauhqui tecpatl	der graue Feuerstein.	
amo no canque	Sie griffen ihn auch nicht.	
<u>auh in iztac tecpatl</u>	<u>Aber den weißen Feuerstein</u>	
<u>niman ye quimoteotia in mixcohuatl</u>	<u>machte der Mixcohuatl dann gleich zu seinem Gott.</u>	
niman quiquimiloque	<u>Dann wickelten sie ihn ein</u>	
niman ya quimama	<u>und trugen ihn auf dem Rücken.</u>	
niman ye yauh in tepehuaz	Dann ging er gleich, um den Ort	§ 1540

itocayocan comallan	namens Comallan zu erobern.
quimamatiuh in tecpatl	<u>Er geht und trägt den Feuerstein,</u>
in iteouh in itzpapalotl	<u>Itzpapalotl als seinen Gott.</u>
auh in o quimatque comalteca	Und als die Comalteken das erfuhren,
connamiquico in mixcohuatl	gingen sie, den Mixcohuatl zu treffen.
niman ye quitlaqualtequillia	Dann legten sie gleich Speisen für ihn hin,
çan ic conyolçehuique	so dass sie ihn genau damit besänftigten.

Anmerkungen: Transkription und Übersetzung dieses Textes wurden unverändert der Ausgabe der <Leyenda de los Soles> entnommen, die Berthold RIESE unter dem Titel <Aztekische Schöpfungs- und Stammesgeschichte> im Jahre 2007 veröffentlicht hat. Lediglich die m. E. überbetonte Paragrapheneinteilung und die textkritischen Hinweise und Anmerkungen wurden zur rascheren Aufnahme der Textaussagen weggelassen.

Diese Ausgabe der <Leyenda de los Soles> zeichnet sich durch die textwissenschaftliche Akribie und das durchgängig zum Tragen kommende umfassende Kulturverständnis ihres Herausgebers aus. So war nur an einer einzigen Stelle eine Änderung im Text der deutschen Übersetzung erforderlich. Diese betrifft die Übersetzung des Nahuatl-Verbs <CUEPONI>. Nach der Paraphrase bei MOLINA läuft der mit <CUEPONI> beschriebene Vorgang sowohl akustisch (estallido) wie auch optisch (resplandecer) auf beeindruckende Weise ab (Mol M/C: 26). Das von RIESE gewählte deutsche Verb <sprießen, spross, gesprossen> gibt diese Dynamik nicht wieder. Den Aspekt einer explosionsartigen, optisch beeindruckenden Energieentfaltung beim Erscheinen der Feuersteinklingen gilt es jedoch auf jeden Fall beizubehalten, weil er als solcher auch in das Bündel einging und es damit ermöglicht, dieses später materiell-theologisch und begrifflich richtig einzuordnen.

Die in diesem Text problemlos identifizierbaren, gleichfalls eminent aussagefähigen Morpheme zum Komplex des <Götterbündels> werden zusammen mit den Einzelaussagen des oben zitierten MENDIETA (OLMOS) - Textes und den Ergebnissen, die sich aus der Auswertung weiterer Quellen ergeben, am Ende des Diskurses zusammengefasst präsentiert werden.

Der dritte, aus zwei Teilen bestehende Text, der auf besonders deutliche Weise den Charakter der <Bündelgötter> zum Ausdruck bringt, ist der Schilderung der mythologischen Ereignisse entnommen, von denen das POPOL VUH im Zusammenhang mit der Schlussphase der Landnahme der QUICHE im Hochland von Guatemala berichtet. Die Transkription des QUICHE - Textes ist die von Leonhard SCHULTZE JENA. Die spanische Übersetzung ist jedoch die der rechten Spalte des Originalmanuskriptes. Sie stammt aus der Feder von Fray Francisco XIMÉNEZ und wurde von Agustín ESTRADA MONROY transkribiert, orthographisch teilmodernisiert und editiert.

Text 1

(POPOL VUH, folio 47, linke Spalte, unten; SCHULTZE JENA 1972: 142)

ta xcanah cut retal v goheic ri balamquitze. are i ta nabal vech, va xchincanah ivvg, are i a al vae. mi xnupixabah, xnubizoh. xgha cut. ta xucanah ri retal u goheic pizom a al chuchaxic. maui calah v vach. xavi qui pizlic, xma quiron vi. maui calah tzizbalre. rumal mahi xilovic ta xpizic.

Y quedó entonces señal de el ser y costumbre de Balam Quitzé. Y les dixo esto: os dejo para que os acordéis de nosotros, esto dejo con vosotros, y esta será vuestra grandeza, ya me despedí, y os avisé y estoy triste, esto dixo cuando les dejó la señal de su ser y costumbre, que se llama: la magestad y grandeza envuelta, y no se sabe qué es, sino que quedó envuelto, y no se desató ni desenvolvió, y no se sabe por dónde está cosido,^{*)} porque no lo vieron cuando se envolvió, y así fue su despedida y se perdieron de sobre el cerro de Hacavitz. Y no fueron vistos más de sus mujeres, e hijos.

(POPOL VUH, folio 47, rechte Spalte, unten und folio 48, rechte Spalte, oben; Übersetzung: Fray Francisco XIMÉNEZ, in partiell modernisierter Orthographie herausgegeben von Agustín ESTRADA MONROY). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Text 2

(POPOL VUH, folio 48, Spalte 1, Mitte; SCHULTZE JENA 1972: 144)

chiquinabah qui cahau. nim v quih ri pizom chique maui chiquiquiro xaui pizlic chiri cuq. pizom a al chuqhxac cumal. ta xcobic xbinaah puch qui cuun. xya canoc rumal qui cahau. xa retal qui qui goheic, ta xquibano.

Y acordábanse de sus padres. Y era cosa grande aquel envoltorio para ellos, y no lo desataron, sino que se estuvo envuelto con ellos. Y es llamado por ellos la grandeza envuelta.^{*)} Y entonces se celebró y se le puso el nombre, lo que les dio a guardar su padre, sólo en memoria de quienes eran, cuando lo hicieron. ^{*)} Unterstreichungen von mir

(POPOL VUH, folio 48, rechte Spalte, Mitte; Übersetzung: Fray Francisco XIMÉNEZ, in partiell modernisierter Orthographie herausgegeben von Agustín ESTRADA MONROY)

Bevor daran gedacht werden kann, auf die bedeutsamen Stellen dieser beiden Texte einzugehen, gilt es die Schlüsselbegriffe zu klären, mit denen die Vorstellung des <Bündels> angesprochen wird. Hierfür gibt es mehrere Gründe. Einmal sind die spanischen Paraphrasen der entsprechenden Lemmata zweideutig. Sodann sind aber auch in den bisher vorgelegten Arbeiten zum sogenannten <heiligen Bündel> (sacred bundle) Mesoamerikas häufig Überlegungen mit im Spiel, die - teils verdeckt eingebracht, teils offen vorgetragen - eindeutig nicht empirisch akquirierte, sondern vorwissenschaftlich abgesteckte Standpunkte und Normen der verschiedensten Art operationalisieren und so zu Ergebnissen führen, die mit dem Sachverhalt, der sich aus der Analyse der untersuchten zentralmexikanischen Quellentexte ergibt, nicht in Einklang zu bringen sind (siehe: GUERNSEY and REILLY III 2006).

Die erste Wortbildung, die es formal und inhaltlich zu klären gilt, ist PIZOM. Wortmorphologisch handelt es sich um die transitive KVK-Verbwurzel PIZ, mit der das Ableitungssuffix -OM das Partizip Perfekt PIZ-OM in der Bedeutung <envuelto> bildet.

Mit dem definit-demonstrativen Artikel <RI> wird das Partizip PIZOM substantiviert (DÜRR 1987: 055, 057, 114). Zu PIZ finden sich die folgenden Lemmata:

PIZ	envolver como en trapo	XIMENEZ, fol. 147.1
PIZ	amortajar, envolver	VICO, fol. 157
PIZO	envolver	BASSETA, fol. 212

Die zweite hier bedeutsame Wortbildung ist < A AL>, in phonemischer Schreibweise: Q' AQ' AL (DÜRR 1987: 039). Wortmorphologisch handelt es sich um das Nomen Q' AQ' in der Bedeutung <fuego>, dem das Ableitungssuffix -AL zur Bildung eines Kollektivums oder einer Metapher angehängt ist (DÜRR 1987: 429). Das bedeutet, dass das mit Q' AQ' AL angesprochene Feuer nicht wirklich brennt, sondern als Hitze bzw. Wärme oder als Kraft bzw. Energie empfunden wird. Zu Q' AQ' und Q' AQ' AL finden sich die folgenden Lemmata:

A	fuego, lumbre	VICO, fol. 231v
A AL	grandeza, majestad; calentura	XIMENEZ, fol. 31
A AL, TEPEVAL	magestad	COTO, p. 238
A AL, TEPEVAL	magestad y fogosidad	VICO, fol. 231
A ALAH ACHI	hombre animoso	VICO fol. 231v

Für die Nominalphrase PIZOM A AL ergeben sich aufgrund dieses lexikalischen Befundes zwei unterschiedliche Bedeutungsfelder. Im Falle

- (a) handelt es sich um <eingewickelte Hitze> oder eine vergleichbare Form von Energie, im Falle
- (b) handelt es sich um verschnürte Macht, Herrschaft oder eine andere Form menschlicher Potenz.

Im Falle (a) hat das <nicht brennende>, abstrakt gedachte <Feuer> also eine physikalische, im Falle (b) eine soziale Dimension. Eine Entscheidung, welche Bedeutungsvariante im Einzelfalle zutrifft, kann nur unter Beachtung des Kontextes getroffen werden, in der <das Verschnürte>, das RI PIZOM, seine inhärente Potenz entfaltet. Wie an dieser Phrase deutlich wird, ist es nach Auffassung der QUICHE, die das POPOL VUH in der vorliegenden Form verfasst haben, in der Tat der Inhalt des <Bündels>, nicht das <Bündel> als Ganzes gewesen, von dem die beschriebene,

überwältigende Wirkung ausging. Von diesem Inhalt weiß jedoch niemand, woraus er besteht, weil niemand dabei war, als er verpackt und offenbar auch vernäht wurde. Und so bleibt das Bündel für immer ungeöffnet; denn niemand weiß, wie man es aufmacht.

Anders steht die Sache im Mayaraum, wo in einer Reihe bildlicher Darstellungen - vor allem in der AZ von Palenque - die <Bündelgötter> mit den Tüchern abgebildet werden, aus denen sie gerade erst ausgewickelt worden waren. Offenbar sind an dem Umstand, dass sie zunächst ausgewickelt werden mussten, bevor man sie offen präsentieren konnte, die Bündelinhalte als Götter zu erkennen. Insofern sind hier die beinahe stereotypen Stoffstreifen, die in diesen Szenen stets Teil der Darstellung sind, kein belangloses darstellerisches Beiwerk sondern wichtige semiotische Signalgeber (Tafel 49a&b).

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, gehen die bisher vorgelegten sogenannten <Entzifferungen> der begleitenden hieroglyphischen Texte und ebenso die Ergebnisse der auf ihrer Grundlage angestellten Interpretationen dieser Szenen sämtlich am eigentlichen Thema dieser Darstellungen vorbei. <Entzifferung> und Interpretation dieser Texte beruhen entweder auf den zum Teil höchst eigenwilligen Vorstellungen, die Linda SCHELE - ohne Abstützung auf eine wie immer geartete empirische Grundlage - von den sogenannten <klassischen Maya> und ihrer <Religion> entwickelt hatte oder aber sie wurden diesen kritiklos entlehnt (SCHELE 1992: 165-166; SCHELE and MATHEWS 1993: 120-123). In der Vorstellung SCHELE'S, der sich die gesamte <Forschergemeinde> der Maya-Epigraphiker umgehend anschloss, handelt es sich bei diesem Textil nicht um die abgewickelten Baumwolltücher des oder der Götterbündel, sondern um das <Stirnband eines Herrschers>, das diesem bei ihrer <Inthronisierung> angelegt wurde (SCHELE 1992: 166; SCHELE and MATHEWS 1993: 121)

Dem gegenüber ist festzustellen, dass die zentrale und zugleich bedeutsamste Handlung in all diesen Szenen nicht dynastischer sondern kultischer Natur ist, handelt es sich hier doch - an den abgebildeten Stoffstreifen erkennbar - ganz offensichtlich um die rituelle Öffnung eines <Götterbündels>. Diese Öffnung hatte zum Ergebnis, dass einer oder mehrere der örtlich bevorzugt verehrten Götter offen in Erscheinung traten, womit ihnen, bzw. ihren übermenschlichen Kräften eine konkrete, zeitlich und räumlich definierte Wirkungsmöglichkeit geboten wurde. Der äußere Anlass der Bündelöffnung ist demgegenüber in <polytheistischer Denklage> nachrangig; denn dafür, dass ein Mensch in der Lage gewesen wäre, eine höhere Art von Macht oder Kraft auszuüben als die, über die die Götter verfügten, findet sich im gesamten Quellenmaterial - jedenfalls, soweit ich es überblicke - nicht ein einziger Beleg.

Die Öffnung der Bündel mit dem Ergebnis sichtbarer Präsenz vorher verpackt gewesener Götter, war also ein selbsttragender, in sich geschlossener, dabei kultisch plausibler Akt. Entsprechend ist zu erwarten, dass sich die hieroglyphischen Texte, die die angesprochenen Szenen begleiten, primär auf die Bündelöffnung beziehen und nicht auf irgendwelche <dynastisch> motivierten Amtshandlungen wie eine <Inthronisierung>.

Szenen in Flachrelief, in denen Götter nach Verlassen ihrer Bündel offen dargestellt werden, finden sich - worauf ich eingangs bereits hingewiesen habe - vornehmlich in der AZ von Palenque und zwar vermehrt auf den skulptierten Kalksteintafeln der drei Tempel, die hier die sogenannte <Kreuzgruppe> bilden (Tafel 49a).

In der Annahme, dass eine der oben angesprochenen sogenannten <Entzifferungen> wenigstens im Lautwert richtig ist, nämlich die des SAK HU'UNAL, auch als SAK HU'UN oder HU'UNAL geschrieben (SCHELE 1992: 165), lässt sich diese Schlussfolgerung in einem ersten, immerhin dreifach, durch Texte aus Kapitel II der HISTORIA ECLESIASTICA von MENDIETA (OLMOS), aus der LEYENDA DE LOS SOLES und aus dem POPOL VUH empirisch abgestützten Ansatz - unter dem Vorbehalt ihrer Bestätigung in anderen Texten des örtlichen Inschrifteninventars - auch verifizieren.

In dem von TLAQUIMILLOLI und RI PIZOM vorgegebenen kultischen Kontext bezeichnet die Nominalphrase SAK HU'UNAL offensichtlich nichts anderes als die weißen (SAK) Baumwollstreifen von der Länge und Breite eines ausgezogenen Faltbuches (HU'UN, HU'UNAL), aus denen die Bündel bestanden, in die Götter eingewickelt waren.

Wie bereits erwähnt, sind diese Stoffstreifen in der Ikonographie der sogenannten <Kreuzgruppe> mehrfach abgebildet. Die mit diesen Darstellungen im begleitenden hieroglyphischen Text stets einhergehende Prädikat-Hieroglyphe, bekannt unter der rein formal-deskriptiven Bezeichnung <flat hand verb>, Graphem MR2, (SCHELE 1992: 165), kann dann plausiblerweise nur das Öffnen (Aufmachen, Auftrennen) eines der Götterbündel mit dem Ergebnis der Epiphanie des in ihm bisher verpackten Gottes bzw. der Freisetzung seiner übermenschlichen Kraft zum Ausdruck bringen. Nur so lässt sich - im kultischen Sinne plausibel - auch ein unmittelbarer, funktionaler Zusammenhang zwischen Text und Ikonographie in den genannten Darstellungen der drei Tempel der <Kreuzgruppe> von Palenque herstellen.

Bei diesen Hinweisen möchte ich es zunächst bewenden lassen; denn die Gültigkeit der hier vorgetragenen, morphologisch abgestützten Deduktionen lässt sich im Kontext von Mayainschriften letztlich nur anhand weiterer Vorkommen des Graphems MR2 schlüssig nachweisen. Hierzu gehören vor allem die zahlreichen, in den sogenannten <Venustafeln> des Dresdner Codex konzentrierten Vorkommen (CodDres 46-50) (Tafel 45). Jedoch würde ein solcher Nachweis vom Umfang und Zeitaufwand her den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

Insgesamt lassen sich die folgenden charakteristischen Merkmale für den Kult an den in <Bündelgestalt> existierenden Göttern aus den hier analysierten lateinschriftlichen Quellen Zentralmexikos und des Hochlandes von Guatemala, dem Bericht von MENDIETA (OLMOS), der LEYENDA DE LOS SOLES und des POPOL VUH - unter Vorbehalt ergänzt durch Text- und Bildaussagen des Mayaraumes, genauer gesagt, der AZ von Palenque - isolieren:

MENDIETA / OLMOS (HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA, Kapitel II)

(1) Die Bündel (envoltorios) hatten einen unmittelbaren Bezug zu den Göttern, wurden sie doch aus deren baumwollenen Umhängen (mantas) gewickelt.

(2) Derselbe direkte Konnex zu den Göttern erhellt aus dem Umstand, dass jedes Bündel nach dem Gott benannt wurde, dem der Umhang, aus dem es gewickelt wurde, vormals gehört hatte. Die Bündel trugen also Götternamen.

(3) Die Identität des Bündels mit dem Gott, bzw. der Göttin, deren Namen es trug, setzte also nicht erst beim Inhalt des Bündels an, sie war bereits in der Stoffhülle präsent.

(4) Dennoch war erst der Inhalt (corazon) des Bündels der eigentliche Gott oder die Göttin, wie das aus dem Text der LEYENDA DE LOS SOLES hervorgeht. Im vorliegenden Fall bestand er aus konkreten Objekten: grünen Steinchen, sowie Stücken von Schlangenhaut und Jaguarfell.

(5) Der kultische Stellenwert der Bündel lag über dem der theriomorphen (bestiones) und anthropomorphen (figuras) Götterbilder, die aus Stein oder Holz gefertigt waren. Das Bündel war der primäre Kultempfänger (principal ídolo). Dennoch hatte es grundsätzlich dieselbe Funktion wie das Götterbild, nämlich Kultleistung (reverencia) entgegenzunehmen.

(6) Dieser Zusammenhang impliziert, dass derselbe Gott, bzw. dieselbe Göttin sowohl im Bündel wie im Kultbild präsent sein konnten, dass mithin das Bündel keinen <morphologischen Sonderstatus> hatte, sondern voll - wengleich höherwertig als das Kultbild - in das <polytheistische Morpheminventar> eingegliedert war, das den Göttern zur Gestaltannahme insgesamt zur Verfügung stand.

LEYENDA DE LOS SOLES (§§ 1539 und 1540)

(1) Die bereits aus dem MENDIETA-Text gezogene Schlussfolgerung, dass der Inhalt des TLAQUIMILLOLI genannten Bündels als Gott bzw. Göttin einzustufen ist, wird durch diesen zweiten Text in vollem Umfang bestätigt; denn von dem <weißen Feuerstein> (nahuatl: IZTAC TECPATL; Kartt 123, 217) wird gesagt, dass MIXCOATL <ihn sich zum Gott machte> (nahuatl: QUI-MO-TEO-TIA; Kartt: 227).

(2) Diesen Gott wickelten die Kultfunktionäre des MIXCOATL offenbar unmittelbar anschließend an seine Epiphanie in ein Tuch oder in mehrere Tücher ein (nahuatl: QUI-QUIMILOQUE; Mol M/C: 134r). Die Transformation des weißen Feuersteins zum Gott erforderte offenbar, dass dieser (umgehend) in ein Bündel eingepackt wurde.

(3) Charakteristisch für dieses Götterbündel ist, dass es auf dem Rücken getragen wurde (nahuatl: QUI(N)-MAMA = sie trugen es auf dem Rücken; Kartt: 134). Möglicherweise liegt in der leichten Transportfähigkeit der Bündel ihr besonderer Vorteil gegenüber den im Wesentlichen stationären Kultbildern.

(4) Der Name ITZPAPALOTL (Obsidianschmetterling), den die weiße Feuersteinklinge noch vor dem Angriff MIXCOATL'S auf COMALLAN erhielt, unterstreicht nachdrücklich die Seinsform von Bündel und Klinge als Gott. Damit bestätigen sich quellenmäßig auch die Rückschlüsse, die ich weiter oben, im Diskurs zur Unsterblichkeit, bezüglich des Gottes ITZTLI als der personifizierten <Lerma-Klinge> des <Späten Paläoindiums> (Late Paleoindian) und ihres Wesens als eines individuellen, selbständig denkenden und handelnden Gottes, lediglich aus der plausiblen Verknüpfung religionswissenschaftlicher Axiome gewonnen habe.

POPOL VUH (Folios 47 und 48)

- (1) Das Bündel stellt das ausschlaggebende Indiz für die Identität des Clans dar und ist damit sein wichtigster Besitz. Es ist gleichzeitig der sichtbare Beleg für seine Bedeutung und seine Stärke.
- (2) Im Bündel manifestiert sich die unmittelbare genetische Verbindung, die zwischen dem Clan und seinen Gründern und Vorfahren bestand.
- (3) Deren Charakter und Verhaltensgrundsätze sind im Bündel präsent.
- (4) Der Inhalt des Bündels ist Achtung und Ehrfurcht gebietend. Er hat die Wirkkraft und die Ausstrahlung von Feuer. Beide Eigenschaften teilen sich dem Clan mit.
- (5) Das Bündel wird nicht geöffnet sondern bleibt für immer verschlossen.
- (6) Von dem Inhalt des Bündels weiß niemand, wie er aussieht.

Aus den hieroglyphischen Inschriften und der Ikonographie der sogenannten <Kreuzgruppe> von Palenque lassen sich trotz der Fülle der Textaussagen und der Vielfalt und Differenziertheit der bildlichen Darstellungen nur wenige, halbwegs gesicherte Erkenntnisse zum Komplex des <Götterbündels> isolieren, und selbst die stehen unter dem eingangs formulierten Vorbehalt.

Der Grund liegt in der unverändert säkularistischen Geisteshaltung der Epigraphiker, die in der Vergangenheit die Textaussagen <entziffert> und die Bildaussagen interpretiert haben. Deren eigentlicher Inhalt, der von den Göttern und dem Götterkult des BAKHA-Clans berichtet, dessen Stammsitz einst in der heutigen AZ von Palenque lag, wurde daher bisher auch gar nicht wahrgenommen. So ist mit dem gesamten umfangreichen Schriftgut, das zu den Texten und Bildwerken von Palenque, insbesondere auch zu denen der <Kreuzgruppe> verfasst wurde, religionswissenschaftlich nur wenig, wenn überhaupt etwas anzufangen. Immerhin lässt sich durch morphologischen Vergleich zu den Aussagen der drei behandelten lateinschriftlichen Quellentexte so viel mit einiger Sicherheit sagen:

MAYARAUM (Texte und Reliefdarstellungen aus der sog. Kreuzgruppe der AZ von Palenque)

- (1) Die Gestaltannahme von Göttern in Bündeln ist auch für den Mayaraum zur Zeit des sogenannten <Klassikums> mit religionswissenschaftlich entwickelten und bewährten Methoden belegbar.
- (2) Es gibt Anzeichen dafür, dass diese Besonderheit des mesoamerikanischen Polytheismus im Mayaraum nicht auf den Clan beschränkt war, der einst in der heutigen AZ von Palenque seinen Sitz hatte. Eines dieser Anzeichen ist, dass im Text der Seiten 46-50 des Codex Dresden erweiterte Formen des Graphems MR2, das vermutlich die Öffnung des Götterbündels beschreibt, unmittelbar mit den Namen von fünf Göttern verknüpft sind, die sich anhand der begleitenden Abbildungen sämtlich als Angehörige des zentralmexikanischen Pantheons identifizieren lassen. Der Codex Dresden stammt aller Wahrscheinlichkeit nach von der zum Kult- und Wallfahrtsort ausgebauten, der Ostküste Yukatans vorgelagerten Insel COZUMEL (KREMER 1995: 8-16).

(3) Die Bündel wurden aus bestimmtem Anlass geöffnet und die Götter, die dadurch zum Vorschein kamen - nach der Darstellung auf der Reliefplatte des sog. <Sonnentempels> zu urteilen, waren es mindestens zwei - offen zur Schau gestellt. Als Unterlage dienten diesen dabei stets die <Bündeltücher>, in die sie vorher eingewickelt waren oder doch wenigsten Streifen von diesen.

(4) Die Öffnung der Bündel scheint - nach dem Umfang von Inschriften und bildlichen Darstellungen zu urteilen, in denen sie das zentrale Thema ist - für den BAKHA-Clan in seiner Gesamtheit ein Ereignis von größter Bedeutung gewesen zu sein. Allerdings entfaltet dieses Ereignis seine dynamische Wirkung primär im geistig-religiösen Bereich, ein Umstand, der einmal mehr die Absurdität säkularistischer Prädisposition offenbart, die innerhalb der Mesoamerikanistik vor allem für die Mayaforschung kennzeichnend ist (siehe: Schele and Freidel 1990; Martin and Grube 2000).

Diese insgesamt neunzehn aus den zitierten Quellentexten extrapolierten Einzelmerkmale und -aspekte der <Bündelgötter> bzw. <Götterbündel> und des in ihrem Dienste verrichteten Kultes in welcher Form auch immer zu generalisieren und/oder zu strukturalisieren, liefe einmal der in dieser Arbeit verfolgten religionswissenschaftlich angesagten Methode zuwider, die zunächst und vor allem auf die Erarbeitung der <Morphologie> des mesoamerikanischen Polytheismus gerichtet ist.

Zum anderen ist aber auch aus einer solchen Verfahrensweise ein kognitiver Gewinn nicht zu erwarten und zwar deswegen nicht, weil die Morpheme, die ich hier zusammengetragen habe, nur einen Teil - wenn auch den wesentlichen - des quellenmäßig nachweisbaren Gesamtbestandes an <Bündelvorkommen> ausmachen.

An dieser Stelle ging es lediglich darum, eine der wichtigsten Optionen, die den Göttern und Göttinnen Mesoamerikas insgesamt zur Gestaltannahme offen standen, in ihren wesentlichen Komponenten und empirisch fundiert zu beschreiben. Die Vorkommen der <Götterbündel> in den vorspanischen Codices, darunter insbesondere die im CODEX ZOUICHE-NUTTALL auf den Faltseiten 8, 9, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 42, 52 und 76 abgebildeten (Tafel 55a,c&e), im jeweiligen rituellen Kontext richtig zu identifizieren und dann zutreffend zu beschreiben, geht über diese begrenzte Zielsetzung sowohl vom Umfang wie vom Arbeitsaufwand her weit hinaus. Aus demselben Grund mussten auch die übrigen Quellendokumente aus dem guatemalteckischen Hochland unausgewertet bleiben, die - zum Teil abweichend von der Darstellung im POPOL VUH - über verschiedene Versionen des PIZOM Q'AQ'AL und unterschiedliche Aspekte seiner kultischen Handhabung berichten (STENZEL 1970: 350-351). Dennoch erscheint es möglich aber auch erforderlich, zur Abrundung der aufgeführten Einzelmerkmale einige übergreifende Feststellungen zu treffen.

(1) Aus den untersuchten Quellentexten geht zweifelsfrei hervor, dass es sich bei den mit TLAQUIMILLOLI, RI PIZOM und möglicherweise auch SAK HU'UNAL bezeichneten Bündeln nicht um Kultgegenstände sondern um Götter, wenngleich in einer besonderen Form der Gestaltannahme gehandelt hat.

(2) Neben einem Kultbild konnte auch ein Bündel in jeder Hinsicht als Gott angesehen und kultisch auch so behandelt werden. Es konnte in dieser Form bei den Kultureistenden sogar in höherer Wertschätzung stehen.

(3) In der Metasprache der Religionswissenschaft handelt es sich bei dem mesoamerikanischen <Götterbündel> demnach um eine sogenannte <anikonische Kultbildform>, eine Kategorie, die offenbar aus Morphemen des griechischen Polytheismus abgeleitet wurde (GLADIGOW 1998b: 9 mit Fußnote 2)

(4) Im Umgang mit den <Bündelgöttern> sind zwei polare <Aggregatzustände> feststellbar: <rituell geöffnet> und <rituell verschlossen>. In beiden Zuständen sind die <Bündelgötter> Kultempfänger.

(5) Die Bezeichnung <sacred bundles> (heilige Bündel), wenn sie - was in der Literatur regelmäßig der Fall ist - auch zur begrifflichen Ansprache der <Götterbündel> in ihrem hier erläuterten, empirisch belegten Seinszustand als <Göttern> verwendet wird (STENZEL 1970: 347; GUERNSEY and REILLY III: 2006) ist aus wissenschaftlicher Sicht objektiv falsch. Der Qualifikator <heilig / sakral> wird religionswissenschaftlich wie theologisch lediglich zur Bezeichnung von Gegenständen oder Handlungen verwendet, die Gott bzw. einem Gott oder einer Göttin zugeordnet, zugeordnet oder übereignet werden. Aber weder ist Gott noch sind die Götter und Göttinnen selbst <heilig>, <sakral> oder wie immer dieser kultische Qualifikator in anderen Sprachen lauten mag. Genaueres hierzu wird im Abschnitt E ausgeführt.

(6) Die für Mesoamerika in Text und Bild dokumentierten anderen gebräuchlichen Bündelarten (GUERNSEY AND REILLY III: 2006) gilt es säuberlich von den <Götterbündeln> zu trennen. Auch sind Bündel und Inhalte nur dann <sakral> (englisch: sacred), wenn sie - auf welche Art auch immer - in Kulthandlungen eingebunden sind. Daneben gibt es die Bündel, in die die Toten eingewickelt und in denen sie anschließend bestattet oder verbrannt wurden. (Tafel 57) Schließlich sind da noch die Bündel, in denen die Kaufleute üblicherweise ihre Waren transportierten. Diese Bündelarten haben mit den <Götterbündeln> essentiell nichts gemeinsam.

Einen Aspekt der <Götterbündel> möchte ich wegen der besonderen Bedeutung, die er für die vorliegende Untersuchung hat, abschließend noch besonders herausstellen. Das ist ihre weite, überregionale Verbreitung in Verbindung mit ihrem hohen kultischen Stellenwert. Wie kaum ein anderes Morphem ist die Vorstellung von den <eingewickelten Göttern>, seien sie kultisch auswickelbar oder nicht auswickelbar, geeignet, die Richtigkeit des Caso-Kirchhoff-Axioms von der <unidad religiosa mesoamericana> zu belegen. Darüber hinaus konkretisieren die <Götterbündel> mit der Vielfalt ihrer <Ausführungen> und der Variabilität ihrer kultischen <Operationalisierungen> eines der typischen Merkmale der Religionsform des Polytheismus (GLADIGOW 1998c: 326). Zusammenfassend sei schließlich festgestellt:

In den <Götterbündeln> werden die von GLADIGOW herausgestellten Aspekte von <Person>, <Personalität> und <Subjektivität>, die normalerweise in der Vorstellung und Darstellung von Göttinnen und Göttern dominierend sind, nicht oder doch jedenfalls nicht sichtbar zum Ausdruck gebracht. Vielmehr handelt es sich bei den mesoamerikanischen <Götterbündeln> um Gegenstände oder Zusammenstellungen von Gegenständen, die das Handlungsprofil eines Gottes oder eine seiner Facetten dinglich repräsentieren.

Für den eingeweihten Kultfunktionär waren die semiotischen Signale, die von <Götterbündeln> ausgingen, sicherlich nicht weniger eindeutig und aussagefähig als die von Kultbildern, Kultfiguren und deren Abbildungen generierten. Es kann sich beim Inhalt der <Götterbündel> aber auch um spezifische Gegenstände des kultischen Gebrauchs handeln, die über ihre implizite, <materiell-theologische> Verknüpfung indirekt auf das Handlungsprofil eines Gottes oder das einer Göttin hinwiesen. Gegenstände beider Kategorien blieben in Bündeln verschnürt oder in Tücher gewickelt, bis die Enthüllung des in ihnen präsenten Gottes kultisch angesagt war. Dieser wurde dann ausgepackt und, sichtbar für alle Kultteilnehmer, offen präsentiert. Mit dieser Präsentation nahm das Handlungsprofil des Gottes wahrnehmbar Gestalt an. Es trat in das Bewusstsein der Kulteilnehmenden ein und war dann dort als Vorstellung präsent (Tafeln 49a&b, 55a).

Die polare Variante dieses Rituals war die, dass das Bündel nicht geöffnet wurde, ihr real wahrnehmbarer dinglicher Inhalt somit im Verborgenen blieb. An der Potenz und Ausstrahlung des Bündels scheint das - worauf der QUICHE - Begriff Q'AQ' hinweist - nichts geändert zu haben. Im mesoamerikanischen <Götterbündel> tritt also das Handlungsprofil an die Stelle der Person des aktiv handelnden Gottes. Solange jedoch die Handlungsprofile nach Inhalt und Umfang nicht erschlossen sind und ebenso wenig die Bedeutung der zu ihrer kultisch-kommunikativen Ansprache benutzten Kultgegenstände oder <instrumenta sacra> (SIEBERT 1999) bekannt ist, muss - wie bereits angesprochen - Forschung auf diesem Gebiet notwendiger Weise auf die vorläufige Isolierung präsumtiver Morpheme und deren vorläufige Bestandsaufnahme beschränkt bleiben.

Das hier vorgetragene Konzept von den mesoamerikanischen <Götterbündeln> als der dinglich-konkreten, wahrnehmbaren Abbildungen der Handlungsprofile von Göttern und Göttinnen ist religionswissenschaftlich abgeleitet. Auf der Linie <polytheistisch geprägter Mentalität> geht dieses Konzept davon aus, dass es im Polytheismus nichts noch Höherwertiges gibt als die real existierenden Götter und die Göttinnen. Nur mit Blick auf sie oder unter ihrer Einwirkung kann auch ein Gegenstand oder eine Komposition von Gegenständen <sakralisiert>, das heißt ihrer alltäglichen Anwendung entzogen und ausschließlich kultischer Verwendung zugeführt werden. Das irrealer und spekulative sogenannte <Heilige> oder <Sakrale> existiert in <polytheistischer Mentalität>, in der Götter und Göttinnen wahrnehmbar in der Realität Gestalt annehmen, als eigenständige transzendente Wesenheit oder Kraft nicht. Näheres hierzu wird im Abschnitt E noch ausgeführt werden.

Wenn also die Götter nicht als handelnde Personen dargestellt oder angesprochen werden, sei es anthropomorph, theriomorph, dendromorph oder als Mischform, bleiben als die einzigen, zugleich bestimmenden Merkmale ihres übermenschlichen Charakters nur ihre <Handlungsprofile>. Von diesen bestanden, wie das aus dem Ersten Buch von SAHAGÚN'S HISTORIA GENERAL hervorgeht (CodMat, SELER 1927: 1-32) sehr konkrete Vorstellungen.

Wie aus diesen die zum Teil ausgefallenen <semiotischen Signalgeber> wurden, als die die <Götterbündel> und ihre Inhalte in kultisch-funktionaler Hinsicht aufzufassen sind, lässt sich nur aus einschlägigen Quellenaussagen erschließen; denn eine kategorische Trennungslinie zwischen Kultbild und Bündel zu ziehen, ist nicht möglich. Das machen Gestalt und Wesen des Steinmessergottes ITZTLI deutlich, der einmal zumindest teilweise anthropomorphe Gestalt annehmen konnte (Tafeln 24a und 40a), dann aber auch lithomorph (Tafel 25a) für MIXCOATL zum Inhalt seines TLAMIMLOLLI wurde (LeySol §§ 1539 und 1540).

Götterspezifische Metamorphosen

Morphologische Grundlage, zugleich methodischer Ansatzpunkt für die nachfolgende Präsentation und Erörterung weiterer Optionen, die den Göttern und Göttinnen für ihre Gestaltannahmen zur Verfügung standen, sind ausschließlich Quellenaussagen. Genauer gesagt, handelt es sich um solche Aussagen, die in klarer, unmissverständlicher Diktion einen Gegenstand, ein Lebewesen oder ein reales oder doch als real empfundenes physikalisches oder soziales Phänomen beschreiben, in denen ein bestimmter, ebenfalls schriftlich angesprochener, namentlich genannter Gott, bzw. eine Göttin, Gestalt anzunehmen pflegten.

Nur so lässt sich die empirische Grundlinie, die ich dieser Arbeit vorgegeben habe, auch bei der Identifizierung und Analyse der höchst unterschiedlichen und auch ganz unterschiedlich dokumentierten Optionen einhalten, die den Göttern über die kultisch gängigen Optionen, Kultbild, Kultfigur und Bündel hinaus, noch zusätzlich zur Gestaltannahme zur Verfügung standen. In Anbetracht der Menge der Götter und Göttinnen, sowie der Fülle der Möglichkeiten, die zu entsprechender Nutzung insgesamt gegeben waren (siehe: BenMem: 279), beschränke ich mich hier auf die Götter und Göttinnen des Kernpantheons und die von ihnen genutzten Möglichkeiten der Metamorphose.

Bei der diesbezüglichen Bestandsaufnahme bestätigte sich sozusagen auf Anhieb die bereits im Zusammenhang mit der Erörterung der <Teigformen> des TLALLOC, der TEPICTOTON und der CHICOME COATL geäußerte Vermutung, dass die <Kultformen der Götter und Göttinnen> (GLADIGOW 1998b: 9) in einem unmittelbaren Zusammenhang mit ihren Handlungsprofilen stehen könnten. Es stellte sich jedoch auch heraus, dass spezielle metamorphische Gestaltannahmen nur von bestimmten Göttern und Göttinnen genutzt wurden und dass diese Nutzung immer nur einen Teil ihres insgesamt dokumentierten Handlungsprofils erfasste. Der Erhärtung dieses Aspektes bei der bildlichen Wiedergabe von Göttern und Göttinnen dient der nachfolgende Diskurs. Dabei gehe ich davon aus, dass der Status eines Gottes als Kultempfänger, wenn er für ein Segment seines Handlungsprofils quellenmäßig nachgewiesen ist, auch für die übrigen Segmente gilt.

Berge

Die Gestaltannahme von Göttern und Göttinnen in Bergen, genauer gesagt, in den höchsten Erhebungen der Sierra Nevada Zentralmexikos und der Sierra Madre Oriental, beschreibt SAHAGÚN einmal auf Folio 267 der PRIMEROS MEMORIALES im Zuge der Schilderung von Herstellung und Ausstattung der schon erwähnten kleinen <Teiggötter>, der TEPICTOTON. Ein vom Inhalt her ganz ähnlicher Text findet sich auch im Ersten Buch des CODEX FLORENTINUS (FlorCod, Book I: 47) und - weitgehend gleichlautend - auch im entsprechenden Teil der CODICES MATRITENSES (CodMat, SELER 1927: 27).

Dem Text in den PRIMEROS MEMORIALES ist darüber hinaus noch eine höchst informative kolorierte Zeichnung beigegeben. Eine allerdings in der kultischen Aufstellung der TEPICTOTON und auch im erläuternden Text deutlich abweichende Kopie dieser Zeichnung findet sich als Folio 20 im Manuskript des CODEX FLORENTINUS (Tafel 09b). Der Text aus den CODICES MATRITENSES lautet in der Transkription und Übersetzung SELERS wie folgt:

Auh yn aquin coaciuiya vauapauaya	Und wenn einer gichtbrüchig oder gelähmt war,
quaquahuiya cocototzauia	steif oder gelähmt war,
anoço yn aquin atlan miqiznequi	oder wenn einer in Gefahr war zu ertrinken,
heecatl ypan moquetza atla	im Winde die Wogen sich erhoben,
oncan monetoltiya ynic tepiquiz	dann gelobte er, Berge ^{*)} zu formen,
yn quipiquiz Quetzalcoatl	dass er formen wolle den <u>Quetzalcoatl</u> ,
yn Chalchiuhtli ycue yn TLALOC	die <u>Chalchiuhtli y Cue</u> oder den <u>TLALOC</u> ,
popocatepetl yztactepetl	den <u>Popocatepetl</u> und den <u>Iztactepetl</u> ,
Poyauhtecatl	den <u>Poyauhtecatl</u>
yoan yçaço quezquitetl tepetl yn	und beliebig viele (andere) <u>Berge^{*)}</u> nennen und
quiteneoz yn quipiquiz	<u>ihre Abbilder</u> formen wolle.
Auh yn quinpiquiaya	Und wer formte,
yn quimixiptlatiaya yn tetepe	wer <u>Abbilder schuf von den Bergen^{*)}</u> ,
çan tzovalli quintlacatlaliaya	formte sie aus TZOALLI (Meldesamenteig), ^{**)}
quintlacatlachieltiaya	<u>in menschlicher Gestalt</u> ;
tlacatlachixticatca	von <u>menschlichem Ansehen^{***)}</u> waren sie.
quintlantiaya ayouchtli	Als <u>Zähne</u> setzte man ihnen Kürbissamen ein
auh yn quimixtelolotiaya ayecutli	und als <u>Augen^{***)}</u> große schwarze Bohnen.

^{*)} SELER hat an den drei hier markierten Stellen das Lexem TEPETL, Plural: TETEPE, in einer offenbar aus dem Kontext abgeleiteten Überinterpretation mit <Berggötter> übersetzt. Diese Übersetzung habe ich nicht übernommen, weil sie die eigentliche Aussage des Textes verfälscht.

^{***)} SELER hat an anderer Stelle die zur TZOALLI-Zubereitung verwendeten Körner als die Samen

von *Atriplex (hortensis?)*, zu deutsch: Melde, Gartenmelde oder auch <Spanischer Spinat>, identifiziert (ESGA II: 507). Da Melde eine im Gartenbau kultivierte Nutzpflanze war und von daher auch ihren kultischen Stellenwert bezog, habe ich diese Identifizierung SELERS seiner an dieser Stelle angebotenen Übersetzung <Samen des Stachelmohns> vorgezogen.^{***} Alle Unterstreichungen sind meine

Auf dem Umweg über die Beschreibung ihrer bildlichen Wiedergabe in Form kleiner, anthropomorpher Teigfiguren mit Zähnen aus Kürbissamen und Augen aus schwarzen Bohnen beschreibt dieser Text zwei besonders verehrte Götter und eine Göttin des zentralmexikanischen Kernpantheons unter der Sammelbezeichnung TEPETL (zu deutsch: Berg als Person). Es sind QUETZALCOATL, CHALCHIUHTLI Y CUE und TLALOC. Das Lexem TEPETL ist als inkorporiertes Nomen in der Verbform TEPIQUIZ, zusammengesetzt aus TEPETL und PIQUI (vt), zu Deutsch: etwas herstellen, fabrizieren (Kartt: 230, 197), enthalten.

Die anschließend genannten drei bekannten Vulkankegel scheinen diesen Göttern in spiegelbildlicher Reihenfolge zur Gestaltannahme gedient zu haben. Es würden sich dann entsprechen:

QUETZALCOATL	und	POYAUHTECATL, ^{*)}
CHALCHIUHTLI Y CUE	und	IZTACTEPETL,
TLALOC	und	POPOCATEPETL.

^{*)} nach SELER (1927: 27) der Pico de ORIZABA

Dieselbe essentielle Identität von Gott/Göttin und Berg gilt nach dem Text offenbar auch für alle anderen Berge, die im Einzugsgebiet des Nordostpassats, also im Wirkungsbereich des QUETZALCOATL lagen. Bedeutsam ist ferner, dass die bildlichen Wiedergaben der Berge in Teigform anthropomorphe Züge trugen, nämlich Gestalt, Zähne und Augen. Das bedeutet, dass aus Sicht der Kultleistenden die genannten Berge in der Tat als Götter angesehen wurden, wobei deren Ausformung als Kultbild oder Kultfigur offenbar die Vorstellung bestimmte.

Schließlich ist unübersehbar die gemeinsame Erwähnung von QUETZALCOATL und TLALOC als des Passatgötter-Teams zusammen mit CHALCHIUHTLI Y CUE als der terrestrischen Verteilerin des von beiden auf das Festland transportierten Regenwassers. Näheres zu dieser eminent wichtigen Göttergruppierung wird an späterer Stelle noch ausgeführt werden. Zusammenfassend lässt sich aus dem zitierten Text folgendes Resümee ziehen:

Trotz aller Wertschätzung, die den <Götterbündeln> im Kultgeschehen offenbar zuteil wurde, war die gängige Vorstellung von den Göttern - selbst dann, wenn sie in

Vulkankegeln Gestalt angenommen hatten - eine anthropomorphe. Diese <berggestaltigen Götter> sind jedoch nicht Götter im Sinne eines deifizierten Berges mit eigener, ausschließlich topographisch fixierter Identität, sondern deswegen, weil dem Pantheon zugehörige, namentlich bekannte und bereits aus anderen Gründen mit Kultdienst bedachte Götter und Göttinnen im Metamorphoseverfahren Gestalt in ihnen angenommen hatten. Aus diesem Grunde sind auch Berge - soweit ihre Bezeichnungen durch das sogenannte Absolutsuffix -TL als Personennamen markiert sind - keine <sakralen Orte> sondern eben Götter, bzw. Göttinnen.

Die Identifizierung der höchsten Erhebungen des Landes mit Niederschlägen und den Göttern, die in diesen wiederum Gestalt angenommen haben, gründet ihre Plausibilität auf den Umstand, dass TLALOC, der ja vom Passatwind QUETZALCOATL von der Küste, das heißt letztlich, vom Meer hereingetragen wurde, der also von seinem Ursprung her ein Küstengott war (Tafel 02b&c), hier in Gestalt der Kumuluswolken, die sich durch Kondensation um die Spitzen der Vulkankegel bildeten, seine jahreszeitlich in Grenzen vorhersehbare Epiphanie als Gott des Landesinneren vollzog und damit zum Gott der Festlandsbewohner wurde (Tafel 04a&b und 05a).

Ganz ähnlich sahen das auch die Informanten, die SAHAGÚN in TEPEPULCO zu den Wolken informierten. In der Transkription und Übersetzung von Thelma D. SULLIVAN liest sich diese Information wie folgt:

Mixtli	Clouds (PrimMem 157, fol. 283r)
yn iquac tepeticpac omotlalalli	Wenn sie sich niedergesetzt haben auf den Bergen,
tiquitoa ca ye quiaviz	sagen wir: bald wird es regnen,
ce viçe [vitze] in tlaloque	die TLALOQUE sind schon angekommen,
omotlatalli mexkli [mixtli]	die Wolken haben sich hingesezt

Die diesem Text beigegebene kleine Zeichnung zeigt denn auch, in beinahe naturgetreuer Wiedergabe einen schneebedeckten Berggipfel mit den ihn umgebenden Kumuluswolken aus der Vogelperspektive. Auf der gegenüberliegenden Seite (PrimMem 156, fol. 282v), ist TLALOC mit einer Krone aus Kumuluswolken und dem Körper eines mit Vegetation bedeckten Bergkegels dargestellt. Diese Zeichnung verdeutlicht anschaulich die Gestaltannahme des Gottes im Berg (Tafel 05a). Aus diesem Zusammenhang erklärt sich auch plausibel, warum QUETZALCOATL im Handlungsverbund mit TLALOC zu den <berggestaltigen Göttern> gerechnet wird und zusammen mit TLALOC im POPOCATEPETL Gestalt annahm (Tafel 09b oben). Schließlich ist es seine Windkraft, die die Wolken auf den Gipfeln der Berge überhaupt erst ankommen lässt.

Tiere

Ein Quellentext, der eindeutig die Verwandlung eines Gottes in ein Tier beschreibt, findet sich in der sogenannten HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS. Hier wird in einem mythischen Zusammenhang von TEZCATLIPOCA berichtet, dass er sich unter recht dramatischen Umständen in einen Jaguar und zugleich in das Sternbild des Großen Bären verwandelte.

que pasados los trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcoatl fue sol y dejólo de ser Tezcatlipuca, porque le dio con un gran bastón y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre [Jaguar] y salió a matar a los gigantes. Y esto parece en el cielo, porque dicen que la Ursa maior se abaja al agua, porque es Tezcatlipuca^{*)} y esta allá memoria de él (HistPint 30) ^{*)} Die Unterstreichungen sind meine

Diese doppelte Metamorphose transzendiert gleich mehrere Grenzen: die zwischen Menschengestalt und Tiergestalt und zugleich die zwischen terrestrischem und stellarem Raum. Es wird darüber hinaus deutlich, in welcher Form TEZCATLIPOCA ein Sternbild / Stern und damit ein <Himmelsgott> war. Ebenso kommt die Plausibilität, nach der sich die stellare aus der zoologischen Gestaltannahme entwickelte, anschaulich zum Ausdruck. Später heißt es in derselben Quelle, dass sich TEZCATLIPOCA auch in eine Schlange namens MIXCOATL verwandelte, unter diesem Namen dann auch kultisch verehrt und dabei als Schlange dargestellt wurde.

Y en el segundo año después del diluvio - que era *acatl* - Tezcatlipuca dejó el nombre y se le mudó en Mixcoatl,^{*)} que quiere decir "culebra de nube". Y así los que por este nombre le tenían por dios, le pintaban corno culebra. (HistPint: 33) ^{*)} Die Unterstreichungen sind meine

Auf den ersten Blick scheint es sich hier nur um eine Namensänderung zu handeln. Die ergänzende Aussage des zweiten Satzes in diesem Zitat macht jedoch deutlich, dass mit der Namens- auch eine Gestaltveränderung verbunden war; denn für kultische Zwecke wurde TEZCATLIPOCA seinem neuen Namen entsprechend auch als Schlange dargestellt. Darüber hinaus ergibt sich aus der Namens- und Gestaltveränderung zusätzlich ein Himmelsaspekt, nämlich der der Wolken, der mit Sicherheit auch im Handlungsprofil des Gottes seinen Niederschlag gefunden hat.

Darüber hinaus existiert eine Vielzahl bildlicher Darstellungen, in denen Götter ganz offensichtlich Tiergestalt angenommen haben. So tritt zum Beispiel QUETZALCOATL auf der Rückseite der bekannten Kultfigur seines anthropomorph dargestellten Zwillingsbruders XOLOTL theriomorph, als eine mit kostbaren Federn (nahuatl: QUETZALLI) bedeckte Schlange auf. Dargestellt ist der Gott hier in einem Segment seines facettenreichen Handlungsprofils, in dem er als <Vorausseiler der Sonne> (quiché: ICOQUIH), das heißt, als Morgenstern tätig ist (Tafel 59b&c). Auf den Folioseiten 12 und

13 des CODEX COSPI (BOLOGNA) sind vier Götter, TLAHUISCALPANTEUHCTLI (QUETZALCOATL), ITZTLACOLIUHQUI (TEZCATLIPOCA), CINTEOTL und MICTLAN-TEUHCTLI als vogelgestaltige Götterbilder in ihren Tempeln bei der Entgegennahme von Kulteistung abgebildet (ESGA I: 345-347). Aus methodischer Sicht sind die theriomorphen Götterdarstellungen deswegen von Vorteil, weil sie eindeutige Identifizierungen erlauben - vorausgesetzt freilich, man kennt die Tiere, in denen die Götter gewöhnlich Gestalt anzunehmen pflegen.

Bisweilen verfügt ein Gott über mehrere Optionen theriomorpher Gestaltannahme, wie das oben für TEZCATLIPOCA aufgezeigt wurde. In solchen Fällen scheinen verschiedene Tiere unterschiedlichen Aspekten im Handlungsprofil eines Gottes zu entsprechen. So ist der CHALCHIUHTOTOTL (*Cyanerpes cyaneus*), englisch: Blue (red-legged) Honeycreeper, spanisch: *Pavito melero* (FlorCod, Book 11: 21, Note 14; PETERSON and CHALIF 1973: 201, Plate 37; HARTIG 1979: 61) offenbar die Tier- oder besser Vogelgestalt, in der sich TEZCATLIPOCA die Bitten und Klagen der Menschen anzuhören pflegte (Tafel 22a).

Demgegenüber liegt das Problem bei der morphologisch richtigen Einordnung anthropomorpher Darstellungen darin zu unterscheiden, ob es sich jeweils um einen Gott, bzw. eine Göttin oder um einen Kultfunktionär handelt, traten diese bei Kulthandlungen doch durchweg in der Kleidung und Aufmachung der Götter, bzw. Göttinnen auf, in deren Dienst sie tätig waren. So jedenfalls berichtet das TAPIA von den Kultfunktionären, die im zentralen Heiligtum der MEXICA in MEXICO-TENOCHTITLAN und den umgebenden Tempeln und Kulteinrichtungen tätig waren (TAPIA 2003: 118). Die Unterscheidung, ob im Einzelfalle ein Gott, bzw. eine Göttin oder ein Kultfunktionär, bzw. eine Kultfunktionärin dargestellt ist, lässt sich also aufgrund eines optischen Eindrucks allein nicht treffen. Es bedarf hierzu stets eines erläuternden lateinschriftlichen Textes oder eines eindeutigen Kontextes.

Bäume

Eine eindeutig als solche erkennbare Metamorphose und zwar in die Gestalt von Bäumen wird von den Göttern TEZCATLIPOCA und QUETZALCOATL ebenfalls in der HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS berichtet. Der Kontext ist, wie bei den vorausgegangenen Beispielen, ebenfalls mythologischer Provenienz. Der diesbezügliche Text lautet:

Y criados estos cuatro hombres, los dos dioses, Tezcatlipuca y Quetzalcoatl, se hicieron árboles grandes. Tezcatlipuca, en un árbol que dicen *tezcacuahuitl*, que quiere decir "árbol de espejos", y el Quetzalcoatl en un árbol que dicen *quetzalhuexotl*. Y con los hombres y con los árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como agora está. (HistPint 32) *) Die Unterstreichungen sind meine

Bemerkenswert an dieser Textaussage ist der Umstand, dass sich die Namen der beiden Götter in den Namen der genannten Bäume wiederfinden, das heißt, dass ihre Identität trotz des signifikanten Gestaltwechsels erhalten und erkennbar blieb. Ebenso bedeutsam ist, dass beide Götter auch als Bäume ihren göttlichen Charakter als selbständig denkende und handelnde Individuen nicht nur beibehielten, sondern - darüber hinaus - diesen auf plausible Weise den gegebenen Erfordernissen, das heißt, der Wiederaufrichtung des Himmels, anpassten.

Die Dinge, die Angst und Schrecken einjagen

SAHAGÚN nennt die Dinge, deren zumeist plötzliches und unerwartetes Auftreten den Menschen Angst und Schrecken einzujagen pflegt, TETZAHUITL und beschreibt eine ganze Anzahl von ihnen nach Gestalt und Wirkungsweise (FlorCod, Book 5: 151-180). Bei MOLINA findet sich dazu das folgende Lemma:

TETZAHUITL cosa escandalosa, o espantosa, o cosa de agüero (Mol M/C: 111).

Es handelt sich also stets um konkrete Dinge, die mit TETZAHUITL bezeichnet werden. Dem entspricht auch der Befund aus den insgesamt dreizehn Kapiteln im Fünften Buch des Codex Florentinus. Es sind stets Tiere, vor allem Vögel, und Gegenstände sowie visuelle und akustische Hinweise auf deren Präsenz, die nach der Beschreibung SAHAGÚN'S zur Empfindung von Angst und Schrecken bei Menschen führten. Sie sind damit stets Ausschnitte aus der wahrnehmbaren Realität und damit der Gestaltannahme durch entsprechend veranlagte Götter zugänglich.

Der Gott, der in mannigfachen Erscheinungen Angst macht und Schrecken verbreitet, ist TEZCATLIPOCA. Im Gesang an den Gott MACUILXOCHITL (FlorCod, Book 2: 244; ESGA II: 1097) wird er <expressis verbis> als der Gott bezeichnet, der die Gestalt von Angst und Schrecken annimmt. Er wird dort wie folgt angeredet:

TETZAUHTEUTL Angst und Schrecken in Gestalt eines Gottes,
NOTECUJO TEZCATLIPUCA mein Herr, TEZCATLIPUCA

Darüber hinaus bekennt TEZCATLIPOCA in dem ihm zugedachten Kultgesang auch von sich selbst, dass er die Angst und der Schrecken in personifizierter Form sei, indem er sagt (FlorCod, Book 2: 223; ESGA II: 971):

Ca nomati nitetzahuitli ich weiß doch, dass ich die Angst, der Schrecken in Person bin

Ein konkretes Beispiel für ein entsprechendes Auftreten des Gottes liefert SAHAGÚN im Fünften Buch seiner HISTORIA GENERAL im Zusammenhang mit der Schilderung der nächtlichen Kasteiungen, die Kultfunktionäre vom Range der TLAMACAZQUE in den nahegelegenen Bergen an sich vollzogen. Der Text lautet:

Cuando alguno de noche oía golpes como de quien corta leña, tomaba mal agüero; a este llamaban youaltepuztli, que quiere decir hacha nocturna; por la mayor parte este sonido se oía al primer sueño de la noche, cuando todos duermen profundamente y ningún ruido de gente suena; oían este sonido los que de noche iban a ofrecer cañas y ramos de pino, los cuales eran ministros del templo, que se llamaban tlamacazque. Estos tenían por costumbre de hacer este ejercicio o penitencia de noche, que es lo profundo de la noche; iban a hacer estas ofrendas a los lugares acostumbrados de los montes comarcanos, y cuando oían golpes como de quien hiende madero con hacha, lo cual de noche suena lejos, espantábanse de aquellos golpes y tomaban mal agüero. Decían que estos golpes eran ilusión de Tezcatlipoca, con que espantaba y burlaba a los que andaban de noche (HGCNE II: 18-19); *)Die Unterstreichungen sind meine.

Der Gott, der die geschilderten furchterregenden Geräusche erzeugte, war also wiederum TEZCATLIPOCA. Die Gestalt derer er sich hierzu bediente, war eine Kupferaxt (nahuatl: TEPUZTLI), die - da ihre Schläge nur des Nachts zu vernehmen waren - mit YOUALTEPUZTLI <Nachtaxt> bezeichnet wurde. Die Gestaltannahme vollzieht sich in diesem Falle also nicht allein im Werkzeug selbst, vielmehr kommt sie in ihrer vollen Wirkung erst in der Angst und in dem Schrecken zur Entfaltung, die deren hörbare nächtliche Schläge auslösen. Der Bezug zur Realität ist hier also ein doppelter, einmal ist er ein dinglicher, sodann aber und vor allem auch ein akustischer.

Aus diesem Grunde habe ich es auch vermieden, die Vorstellung zu übernehmen, die sich mit dem von SAHAGÚN verwendeten spanischen Begriff <agüero> (zu deutsch: Vorzeichen oder Omen) verbindet; denn ein Vorzeichen oder Omen bedarf zu seiner Ausdeutung zunächst einer interpretativen gedanklichen Operation, während Angst und Schrecken im menschlichen Körper sofort wirksam werden und in ihm unmittelbare, sehr reale, stark empfundene Reaktionen auslösen, die sogar schmerzhaft sein können (SOFSKY 1996: 70-72)

Ebenso real und schmerzlich spürbar waren die Armut und das Elend, die CIHUACOATL als TETZAHUITL über die Menschen brachte. Hierzu bediente sie sich der Hacke oder Schaufel (nahuatl: uictli) und des Tragbandes (nahuatl: mecapanli), die sie den Menschen hinwarf, als Zeichen ihrer unveränderlichen miserablen Lage als Feldarbeiter und Lastenträger (CodMat, SELER 1927: 4).

Der Gott, der das TETZAHUITL <per se> war, weil er bereits bewaffnet, in Kriegertracht und mit Kriegsbemalung zur Welt kam, anschließend sofort in das laufende Kampfgeschehen gegen die CENTZONHUITZNANAHUA eingriff und diese sodann in großer Zahl erschlug, war HUITZILOPOCHTLI.

Außerdem war er auf mysteriöse Weise gezeugt worden. Seinen Vater kannte niemand. Die ausführliche Beschreibung, die SAHAGÚN von diesem Mythos gibt, habe ich auf die im vorliegenden Zusammenhang bedeutsamen Passagen gekürzt. Das Ergebnis stellt sich wie folgt dar:

Y en llegando los dichos indios *Centzonhuitznahua* nació luego el dicho *Huitzilopochtli*, trayendo consigo una rodela que se dice *teueuelli*, con un dardo y vara de color azul, y su rostro como pintado y en la cabeza traía un pelmazo de pluma pegado, y la pierna siniestra delgada y emplumada y los dos muslos pintados de color azul, y también los brazos. // Y el dicho *Huitzilopochtli* también se llamaba *Tetzauitl*, por razón que decían que la dicha *Coatlícue* se empreñó de una pelotilla de pluma, y no se sabía quién fué su padre, y los dichos mexicanos lo han tenido en mucho acatamiento y le han servido en muchas cosas, y lo han tenido por dios de la guerra, porque decían que el dicho *Huitzilopochtli* les daba gran favor en la pelea; y el orden y costumbre que tenían los mexicanos para servir y honrar al dicho *Huitzilopochtli* tomaron el que se solía usar y hacer en aquella dicha sierra que se nombra *Coatepec* (HGCNE I: 273); *) Die Unterstreichungen sind meine.

Bedeutsam an diesem Text ist vor allem der Gegenwartsbezug, der aus dem letzten Teil des Zitats hervorgeht. Dort wird mit anderen Worten gesagt, dass die MEXICA ihre Kriegserfolge der Gunst ihres Gottes HUITZIOPOCHTLI zuschrieben, der damit zu ihrem Kriegsgott wurde.

In dieser Funktion blieb der Gott bei Kriegshandlungen jedoch nicht in der Cella des zentralen Heiligtums auf dem Tempelberg in MEXICO-TENOCHTITLAN zurück, sondern beteiligte sich aktiv am Kampfgeschehen und zwar in Gestalt eines TETZAHUITL, die er zu diesem Zweck annahm. Dieser Sachverhalt ergibt sich so aus dem Text der PERSUASIO, in dem zu HUITZIOPOCHTLI gesagt wird (PERSUASIO: 30-32):

in ôca, in oquihualmanili	dort nahe [der Ortschaft] bis hierher breitet aus
in imiuh, in ichimal	seinen Pfeil, seinen Schild (führt Krieg)
in tetzavitl huitzilopochtli	das Schrecken verbreitende Gebilde Huitzilopochtli *)

*) Die Transkription des Nahuatl-Textes ist die von Eike HINZ, ebenso die Übersetzung ins Deutsche, wobei ich an letzterer einige Änderungen zum besseren Verständnis der Textaussage in religionswissenschaftlichem Zusammenhang vorgenommen habe. ¹⁰⁾

Die Nominalphrase <in imiuh, in ichimal> findet sich als <mitl chimalli> bei MOLINA als Metapher für <guerra, o batalla> (Mol M/C 57r) aufgeführt. Das bedeutet, dass der Krieg bereits bis in Sichtweite (nahuatl: onca) der Ortschaft vorgedrungen ist, die es nach dem unmittelbar vorausgehenden und nachfolgenden Text einzunehmen gilt. HUITZIOPOCHTLI ist es, der hier in Gestalt eines TETZAHUITL die Kampfhandlungen dirigiert. Woraus dieses TETZAHUITL besteht, wird allerdings nicht gesagt.

Möglicherweise handelt es sich um ein auf dem Rücken eines Kriegers festgezurrt, optisch beeindruckendes Gebilde von der Art, wie sie sich in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 72r - 80r) beschrieben und abgebildet finden.

Unsichtbarkeit

Von zwei Göttern wird berichtet, dass sie an sich einen Gestaltwandel mit dem Ergebnis der Unsichtbarkeit vollziehen konnten. Der eine Gott ist QUETZALCOATL, der andere TEZCATLIPOCA. Zu ersterem berichtet TORQUEMADA in seiner MONARQUIA INDIANA, dass einer der QUEQUETZALCOA, wenn ihm der Sohn eines Angehörigen der Führungsschicht zur Aufnahme in den CALMECAC übergeben wurde, sich mit dem folgenden Verbalritus an seinen Gott QUETZALCOATL wandte:

Señor y dios invisible, defensor y amparador de todos, el padre y la madre de esta criatura te vienen a ofrecer este niño, porque es tu hechura y obra de tus manos, para que viva y sirva en este templo y convento de penitencia y di[s]ciplina; suplicote, señor, lo recibas, en compañía de los tuyos bien di[s]ciplinados y penitentes, y le favorezcas para que sea de buena vida y alcance alguna dignidad y algún bien en ella (MonInd-U: 323); *) Die Unterstreichungen sind meine.

QUETZALCOATL wird hier in einem Segment seines Handlungsprofils angesprochen, zu dem Sachkunde in allen Erziehungs- und Ausbildungsfragen sowie das Wissen um alle Einzelheiten von Kult und Kulturausübung gehörten. Bei seiner Tätigkeit in diesem Segment war der Gott offenbar unsichtbar. Die Hilfe die von ihm zum Schluss erbeten wird, zielt freilich dennoch auf die Erfüllung sehr konkreter Erwartungen.

Unter der Überschrift <De la estimación en que era tenido el dios llamado Titlacauan o Tezcatlipoca> beschreibt SAHAGÚN im II. Kapitel des Dritten Buches seiner HISTORIA GENERAL die Unsichtbarkeit des TEZCATLIPOCA in dem folgenden Zusammenhang:

El dios que se llamaba Titlacáuan decían que era criador del cielo y de la tierra y era todopoderoso, el cual daba a los vivos todo cuanto era menester de comer y beber y riquezas, y el dicho Titlacáuan era invisible y como obscuridad y aire, y cuando aparecía y hablaba a algún hombre, era como sombra; y sabía los secretos de los hombres, que tenían en los corazones, y le aclamaban, y rogaban diciéndole: ¡Oh dios todopoderoso, que dais vida a los hombres, que os llamáis Titlacáuan, hacedme merced de darme todo lo necesario para comer y beber, y gozar de vuestra suavidad y delectación porque padezco gran trabajo y necesidad en este mundo! (HGCNE I: 227)

*) Die Unterstreichungen sind von mir.

Zusammenfassung

Die hiermit vorgestellte Typologie der Gestaltannahmen mesoamerikanischer Götter und Göttinnen stellt einen ersten Ansatz dar, die vielfältigen und höchst unterschiedlichen <Ausschnitte aus der wahrnehmbaren Realität> (BRELIICH 1960: 127-128), in denen sie

sich vollzogen, in klaren Vorstellungen und mit unmittelbar den Quellen entnommenen Begriffen anzusprechen, ihre Kohärenz aufzuzeigen und ihre inhärente Plausibilität aufzudecken.

Das Ergebnis kann freilich nur ein vorläufiges sein und zwar ganz einfach deswegen, weil es, was die <Götterlehre> oder <Theologie> zur <Religion Mesoamerikas> betrifft, keine nach wissenschaftlichen Kriterien durchgeführten Voruntersuchungen gibt. Mit anderen Worten, es fehlt eine empirisch erarbeitete Morphologie. Diese aber ist - wie an den Bibliographien jüngerer Veröffentlichungen zu den polytheistischen Religionen der Antike, insbesondere denen zur römischen Religion leicht abzulesen ist (RÜPKE 2001; ANDO 2003) - die unabdingbare Voraussetzung für alle weiterführenden Untersuchungen (BRELICH 1960: 129, 131; GLADIGOW 2005: 125).

Dennoch war die vorangegangene partielle Aufarbeitung der Formenkunde mesoamerikanischer Göttinnen und Götter nicht zu umgehen. Ohne ihr Ergebnis - und sei dieses noch so ergänzungs-, stellenweise auch verbesserungsbedürftig - lassen sich die überlieferten Kultformen, die in ihrer Vielzahl und Vielfalt der Anzahl der Götter und der Komplexität ihrer Handlungsprofile in nichts nachstehen, weder von ihrer Zielsetzung noch von ihren rituellen Komponenten her plausibel rekonstruieren, noch auch - wenigstens im Ansatz - verstehen. Als Ergebnis sind die folgenden vorläufigen Erkenntnisse festzuhalten:

Von allen verfügbaren Optionen war die anthropomorphe Gestalt der Götter und Göttinnen diejenige, die die Vorstellung der Kultleistenden am nachhaltigsten geprägt hat. Diese Feststellung gilt selbst für die Götterbündel, wenn man sie als <gestaltete Wiedergabe> göttlicher Handlungsprofile versteht. Die Handlungsprofile sind zwar als solche physisch nicht wahrnehmbar, enthalten jedoch alles, was das Persönlichkeitsbild eines Gottes oder einer Göttin als eines selbständig denkenden und handelnden <übermenschlichen Individuums> ausmacht. Auch als Ergebnis der Gestaltanalyse ihrer Göttinnen und Götter erweist sich so die <Religion> Mesoamerikas einmal mehr als eine neotropisch konditionierte Ausprägung der weltweit verbreiteten Religionsform des Polytheismus.

d. Die Handlungsprofile

Der Begriff des <Handlungsprofils> wurde von Burkhard GLADIGOW kreiert (GLADIGOW 1998c: 324), der ihn vermutlich aus seiner Kenntnis der antiken Quellen so und nicht anders entwickelt hat. Dennoch entspricht der Begriff inhaltlich und funktional ohne Abstriche der in den Quellen zur mesoamerikanischen Religion bevorzugten Methode, das Charakteristische, Unverwechselbare an einem Gott oder einer Göttin in Form seiner/ihrer typischen Handlungs- und/oder Verhaltensweise(n) zu beschreiben. Die Art und Weise, wie Bernardino de SAHAGÚN die Besonderheiten von insgesamt 24 Göttern und Göttinnen des zentralmexikanischen Pantheons in Worte gefasst hat,

entspricht in der Mehrzahl der Fälle in der Tat dem Konzept des <Handlungsprofils> als des insgesamt feststellbaren Tätigkeits- und Verhaltensspektrums einer <eigenverantwortlich handelnden Einzelperson> als die die Götter und Göttinnen in religionswissenschaftlicher Axiomatik anzusehen sind (GLADIGOW 1993: 37).

Dieser Sachverhalt wird besonders deutlich an den Handlungsprofilen von TEZCATLIPOCA, TLALOC, QUETZACOATL und CHALCHIUHTLI YCUE (FlorCod, Book 1: 5-9, 21-22; CodMat, Seler 1927: 2-4, 8-9). Die Handlungsprofile dieser und anderer Götter und Göttinnen folgen - was Inhalt und Umfang betrifft - keinem feststehenden Muster. Systematisch erarbeitete Sollvorstellungen sind in ihnen ebenso wenig erkennbar wie vorgefasste planerische Konzepte.

Handlungsprofile konkretisieren auch keine <a priori> gehegten Erwartungen oder Befürchtungen, die von Seiten der Menschen in ihnen zusammengeführt und komprimiert worden wären. Der einzige Grund für ihre Existenz, zugleich die einzige Funktion, die sie haben, besteht darin, die wahrnehmbare Realität zu beschreiben und das umfassend, genau und nachvollziehbar. Das hierbei zur Anwendung kommende Beschreibungsverfahren besteht in der praktischen Applikation <polytheistisch geprägter Mentalität>, genauer gesagt, in deren konkreter Umsetzung auf das hier und heute erkennbar Wirkliche und das in der Vergangenheit regelmäßig erlebte Unkontrollierbare. So und nur so begründen sich die eingangs getroffenen Feststellungen zu den Handlungsprofilen im Einzelnen wie in ihrer Gesamtheit.

Unter <polytheistischer Mentalität> - das sei an dieser Stelle zur Vervollständigung der Gedankenkette noch einmal herausgestellt - ist eine Form des Denkens zu verstehen, die jede wichtige Angelegenheit aktiv handelnden Göttern und Göttinnen anvertraut (BRELIICH 1960: 132; GLADIGOW 2005: 127-128). Dem fügt BRELIICH, der diese Vorstellung geprägt hat, ergänzend hinzu, dass es nicht immer gelänge, bestimmte, sehr spezifische Abbildungsbedürfnisse in einer einzigen der <großen Gestalten> des Pantheons unterzubringen (BRELIICH 1960: 132). Bei diesen sogenannten <großen Göttern> führt das in der Folge zu einer Art <Auffächerung> ihrer Handlungsprofile. Die neu gebildeten Segmente tragen dann aber in aller Regel eigene Bezeichnungen in Form eines zusätzlichen Namens, bzw. eines speziellen Epithetons, wie das besonders gut an TEZCATLIPOCA zu beobachten ist.

Als Ergebnis der in <polytheistischer Mentalität> vollzogenen Abbildung einer oder mehrerer Manifestationen wahrnehmbarer Realität ergeben sich also Götter und Göttinnen als übermenschliche Subjekte eigenen <Wollens und Wirkens>, deren <positive Seiten> darin bestehen, dass ihre Handlungsprofile von der Form her kompakt und individuell eingrenzbar und von den Handlungsabläufen her kohärent und überschaubar sind (GLADIGOW 2005: 127). Dem stehen freilich in Mesoamerika als stark verunsichernde Aspekte die Unbeständigkeit, Wechselhaftigkeit, Rücksichtslosigkeit und Gewalttätigkeit entgegen, die regelmäßig in den Emanationen göttlicher Handlungsprofile zu Tage treten.

Es wird deutlich, dass sich die Handlungsprofile - polytheistisch konzipiert, wie sie sind - mit den Mitteln genormter okzidentaler Denkroutinen und auf der Grundlage von Wertvorstellungen, die im Westen zur Ausprägung kulturimmanenter und kulturspezifischer polarer Begriffspaare wie <gut und böse>, <friedlich und gewalttätig>, <menschlich und unmenschlich>, <wert und unwert>, sowie schließlich <erlöst und verdammt> geführt haben, nicht erschließen oder gar rekonstruieren lassen. <Polytheistische Mentalität> lässt sich zwar als solche feststellen, in bestimmten Grenzen vielleicht auch erklären, jedoch ist sie weder von noch in der Person eines Angehörigen moderner westlicher Kultur operationalisierbar.

Ebenso wenig lassen sich Handlungsprofile unter Annahme und Anwendung irgendwelcher <Entwicklungsprozesse> oder <evolutionistischer Kausalgesetze> (BRELICH 1960: 126, 133) rückwirkend in einem okzidentalen Sinne plausibilisieren. Der einzige Weg zum Verständnis dessen, was es in <polytheistischer Denkform> (BRELICH 1960: 135) aus der Realität abzubilden galt und dessen, was das Ergebnis dieser Abbildung war, führt über die analytisch-induktive Erschließung der geistig-religiösen Morpheme, die - wie das die vorausgegangene Analyse göttlicher Gestaltannahmen gezeigt hat - im Quellenmaterial, zwar lückenhaft und bisweilen versteckt, aber dennoch verhältnismäßig zuverlässig konserviert erhalten geblieben sind.

Die Begriffe, die Fray Juan de TORQUEMADA zur Beschreibung der Handlungsprofile altmexikanischer Götter verwendet sind <prerrogativa> und <oficio> (MonInd-U III: 58, 65). Dazu liefert das DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA - DRAE - (Diccionario de Autoridades) von 1726 die folgenden Bedeutungsfelder:

PRERROGATIVA (DRAE O-Z: 361)

el privilegio, gracia o exención, que se concede a uno para que goce de ella; anexa regularmente a alguna dignidad, empleo o merito

OFICIO (DRAE O-Z: 21).

la obra que cada uno debe hacer, y en que está ocupado, según el lugar y estado que tiene

Zusammengenommen bringen beide Begriffe die Eigenverantwortlichkeit der Götter innerhalb eines übergeordneten, auf <Können und Machen> ausgelegten suprahumanen Gefüges, wie es das Pantheon ist, angemessen zum Ausdruck. Auszuklammern ist freilich die in beiden Lexemen enthaltene Konnotation der Verpflichtung gegenüber einer übergeordneten Instanz, die hier spanisch-feudalistischer Art ist. Die mesoamerikanischen Götter waren keiner solchen Instanz verpflichtet. Sie machten das, was sie wollten, so, wie sie es wollten und dann, wann sie es wollten.

Bei der späteren detaillierten Darstellung und Erörterung der Handlungsprofile einzeln und im Verbund handelnder Götter und Göttinnen des altmexikanischen Kernpantheons, deren überragende Bedeutung als Kultempfänger auch in anderen Teilen Mesoamerika evident ist, habe ich mich als Ausgangsbasis zunächst der Informationen bedient, die Bernardino de SAHAGÚN in bereits erwähnten beiden Versionen seiner HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA hinterlassen hat.

Aus Gründen der Zweckmäßigkeit, d.h. wegen der noch immer weitgehenden Übereinstimmung in Sprache, Denkweise und Kulturverständnis, habe ich - wo immer das möglich war - unter den verschiedenen Ausgaben dieses Werkes den Transkriptionen, Übersetzungen und Kommentaren Eduard SELERS den Vorzug gegeben (SELER 1927; ESGA 1960/61). Wo Texte, Übersetzungen und Kommentare anderen Ausgaben der genannten Werke SAHAGÚN'S entnommen und ergänzend hinzugezogen wurden, ist das ausdrücklich vermerkt. Ebenso werden die übrigen Quellenwerke, die Aussagen zu den Göttern Altmexikos und Mesoamerikas machen, allen voran die einschlägigen Schriften Fray Diego DURAN'S, dem offenbar unter anderem der <Prototyp> der Codices vom TUDELA / MAGLIABECHI - Typ zugänglich war (BOONE 1983 II: 154-159), den Texten SAHAGÚN'S in der SELERSchen Fassung und Übersetzung nachgeordnet.

Auf diese Weise entsteht ein transparentes und zugleich ausbaufähiges <Muster-Pantheon> von Göttern und Göttinnen - mit einem <Musterangebot> an Handlungsprofilen - in das mit fortschreitendem Kenntnisstand zum mesoamerikanischen Polytheismus sowohl bisher noch nicht identifizierte Götter und Göttinnen aus anderen Regionen Mesoamerikas, dann aber auch Erweiterungen und Ergänzungen zu den Handlungsprofilen bekannter Götter aus dem Pantheon Altmexikos und u. U. auch neu erkannte Verknüpfungen stimmig eingebracht werden können.

5. Die Ordnung der Götter und Göttinnen

Ausgangsbasis für die nachfolgenden Überlegungen sind die im Quellenmaterial dokumentierten Ansätze, die schon früh - wenngleich mit dezidiert missionarischer Zielsetzung - in der Absicht unternommen wurden, die Vielzahl und Unterschiedlichkeit der mesoamerikanischen Götter in einem Ordnungskonzept einzufangen und übersichtlich zu organisieren. Der erste hier zu untersuchende Ansatz stammt von Fray Bernardino de SAHAGÚN und datiert vermutlich in die Zeit zwischen 1568 und 1571, als dieser seiner HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA ihre heute bekannte, in zwei Ausfertigungen erhaltene Form gab.

Für den Götterkatalog des Ersten Buches der HGCNE (FlorCod, Book 1; CodMat, SELER 1927: 1-32) entwarf er das folgende Ordnungsschema, auf das ich bereits im Abschnitt C kurz eingegangen bin:

IN OC CENCA TLAPANAUIA TETEUEH <die höherwertigen Götter>, im Einzelnen:
HUITZILOPOCHTLI, PAYNAL, TEZCATLIPOCA, TLALOC und QUETZALCOATL
(FlorCod Book 1: 1-9; CodMat, SELER 1927: 1-4).

IN OC CENCA TLAPANAUIA CIOATETEU <die höherwertigen Göttinnen>, im Einzelnen:
CIOACOATL, CHICOME COATL, TETEO INNAN (TOCI), TZAPOTLAN TENAN, die fünf
CIUAPIPILTIN, CHALCHIUHTLI YCUE und TLAÇOLTEOTL (FlorCod Book 1: 11-27;
CodMat, SELER 1927: 4-10).

IN TEPICTOTON TETEUEH <die kleinen Götter>, im Einzelnen
XIUTEUHCTLI, MACUILXOCHITL (XOCHIPILLI) OMACATL, IXTLILTON, OPOCHTLI,
XIPE TOTEC, YACATEUHCTLI, NAPATEUHCTLI, TEPICTOTON, TEZCATZONCATL,
AMIMITL und ATLAUA (FlorCod Book I: 29-51; CodMat, SELER 1927: 10-32).

In der Madrider Version der HGCN fehlt in der Aufstellung der <höherwertigen Göttinnen> TLAÇOLTEOTL (CodMat, SELER 1927: 1-32). In der Version des CODEX FLORENTINUS fehlen bei den <kleinen Göttern> AMIMITL und ATLAUA (FlorCod Book 1: 1-51). Insgesamt sind es also 5 <höherwertige Götter> und 7 <höherwertige Göttinnen>, sowie 12 <kleine Götter>, zusammen vierundzwanzig, die SAHAGÚN in diesem Ordnungsschema vorstellt. Diese Zahl entspricht recht genau der optimalen Stärke eines Pantheons von erfahrungsgemäß zehn bis zwanzig handelnden Subjekten (GLADIGOW 2005: 128), ein Umstand, auf den ich oben bereits in anderem Zusammenhang hingewiesen habe. Zu allen Göttern und Göttinnen gibt SAHAGÚN zunächst eine Beschreibung ihres Handlungsprofils. Danach listet er Einzelheiten der Ausstattung ihrer Kultbilder auf. Bei den aus Teig geformten TEPICTOTON ist es eine zusammenfassende Beschreibung ihrer Herstellung, Ausstattung und Endverwertung.

Eine dritte Liste mit insgesamt 37 Göttern und Göttinnen, allerdings ohne Angaben zu einer wie immer gearteten Kategorisierung, dafür jedoch mit einer deutlich ausführlicheren Beschreibung der Ausstattung ihrer Kultbilder, hat SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES hinterlassen. Insbesondere bei den <kleinen Göttern> unterscheidet sich diese Liste deutlich von denen der HISTORIA GENERAL. Im vorliegenden Zusammenhang liegt die Bedeutung dieser Liste darin, dass den Texten für jeden Gott und für jede Göttin eine überwiegend kolorierte Zeichnung beigegeben ist (fol. 261r - 267r), die eine, wenn auch limitierte bildhafte Vorstellung von den angesprochenen Göttern und Göttinnen erlaubt. Alle Darstellungen sind im Übrigen anthropomorph. Das Manuskript des CODEX FLORENTINUS enthält eine vergleichbare, allerdings vom Text abgesetzte und auch leicht unterschiedliche Serie von Götterbildern. Jedoch fehlt diesen eine adäquate, leicht zugängliche Veröffentlichung (siehe: FlorCod, Book 1: Illustrations, Seiten 2-6).

Ein weiterer, wenngleich sehr unterschiedlicher Ansatz, die Götter des altmexikanischen Pantheons nach bestimmten, vorgefassten Kriterien zu ordnen, lässt sich dem CALENDARIO ANTIGUO des Fray Diego DURAN entnehmen. Im Zusammenhang mit der Beschreibung des auf 260 Tage ausgelegten Prognoserituals führt er in Kurzform die Handlungsprofile von sieben Göttern auf, die im Rahmen des Rituals aktiv waren. Deren Namen nennt er allerdings nicht. Der Text lautet (Dur I: 228):

El astrólogo y sortílego hechicero sacaba luego el libro de sus suertes y calendario, y vista la letra del día, pronosticaban y echaban suertes y decíanles la ventura, buena o mala, según había caído la suerte. Porque la ciencia de su astrología y quiromancia no se extendía a más de un papel pintado de cuantos ídolos había y adoraban donde tenían cada ídolo en su casa,^{*)} es a saber:

al dios de las	mieses	en su casa,
y al de la	riqueza	en la otra,
y al de la	penitencia	en la otra,
y al de la	lujuria	en la otra,
y al de la	borrachera	en la otra,
y al de la	guerra	en la otra,
y al dios	del culto de los dioses	en otra.

Junto a estos dioses estaban pintadas las letras de los días de su calendario; sobre este papel echaban suertes y, conforme caía, pronosticaban. ^{*)} Unterstreichungen von mir

Anmerkungen: Das tagesorientierte Prognoseritual (nahuatl: TONALPOHUALLI) war von seiner Technik her demnach ein <Losorakel>, wie der entsprechende Fachbegriff lautet. Mit <casa> sind die Kästchen in den oberen und unteren Randleisten der auf 260 Tage ausgelegten, ausziehbaren Matrix eines Prognosefaltbuches (nahuatl: TONALAMATL) gemeint, in die die Abbildungen der hier anonym angesprochenen Götter eingezeichnet waren. Näheres hierzu wird im Abschnitt F noch erläutert werden.

An diesem Text wird zunächst deutlich, dass es Götter und vermutlich auch Göttinnen gab, deren Handlungsprofile, wenn nicht ausschließlich, so doch überwiegend von <gesellschaftlicher Realität> bestimmt waren. Solche Götter und Götter nahmen nach DURAN unter anderem Gestalt an:

in der Getreideernte	mieses
im Überfluss	riqueza
in der Selbstkasteiung	penitencia
in der Ausschweifung	lujuria
im Besäufnis	borrachera

im Krieg

guerra

im Dienst an den Göttern

culto de los dioses.

Wichtiger ist jedoch der Umstand, dass Götter mit derart <sozial ausgelegten Handlungsprofilen> nach der Darstellung DURAN'S offenbar eine eigene, in sich geschlossene Gruppe bildeten, also - wenn man so will - eine Kategorie für sich darstellten. Dieser stehen, wie das die Handlungsprofile in den Götterlisten SAHAGÚN'S schon bei kursorischer Durchsicht erkennen lassen, diejenigen Götter und Göttinnen gegenüber, die in natürlichen Phänomenen der Geophysik und/oder der Sonnensystemastronomie Gestalt annahmen. Auf der Linie dieser beiden Kategorien gedenke ich also, bei den Göttern und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons grundsätzlich nach solchen mit <sozial ausgelegten> und solchen mit <natürlich vorgegebenen> Handlungsprofilen zu unterscheiden.

Der an erster Stelle zu nennende Vorteil dieses Ordnungsprinzips ist der, dass es unmittelbar und vollständig aus dem Quellenmaterial abgeleitet ist. Ein weiterer bedeutsamer Vorteil besteht darin, dass die so entstehende Ordnung flexibel ist, insofern nämlich, als sich die beiden Kategorien, die <sozial ausgelegte> und die <natürlich vorgegebene>, nicht gegenseitig ausschließen sondern die Bildung <hybrider Handlungsprofile> zulassen. Dieser Aspekt ist vor allem wichtig für eine angemessene, realistische Einschätzung des höchst differenzierten Handlungspotentials, das gerade den prominentesten unter den Göttern des Kernpantheons zugeschrieben wird. Ebenso wichtig ist, dass sich mit dem <Handlungsprofil> als Ordnungsvorstellung auch das <Innenverhältnis der Götter> (GLADIGOW 1998c: 321; 2005: 128-130) ohne großen Aufwand erfassen und zutreffend beschreiben lässt.

Schließlich lassen beide Kategorien, die <sozial ausgelegte> wie auch die <natürlich vorgegebene>, bei Bedarf Differenzierungen zu, anhand derer auch sehr spezielle, eher ausgefallene Morpheme aus dem Bereich der Kulthandlungen den Handlungsprofilen einzelner Götter und Göttinnen plausibel zugeordnet werden können. Weitere Vorteile der <Kategorisierung nach Handlungsprofilen> werden erkennbar, wenn sie in Kontrast zu herkömmlichen Vorstellungen von <Götterordnung> gesetzt werden.

So ist zum Beispiel eine soziobiologisch geprägte Rangordnung - vergleichbar der des Polytheismus der klassischen Antike mit dem Göttervater ZEUS und der Göttermutter HERA an der Spitze - bei den mesoamerikanischen Göttern anhand der Quellen nicht feststellbar. Daher kommt als Ordnungsprinzip für die Anordnung und gegenseitige Zuordnung von Göttern und Göttinnen im Rahmen des Pantheons eine wie immer aufgezugene strukturelle Hierarchie nicht in Frage. Ein Fehler der hier vielfach von Mesoamerikanisten gemacht wird und der auch bereits ihren historischen Vorgängern anzukreiden ist, ist begrifflicher Art.

Er besteht darin, <kultische Präferenz> als <übergeordnete hierarchische Position> zu interpretieren. Diese Fehleinschätzung betrifft vornehmlich HUITZILOPOCHTLI, den Stammesgott der MEXICA-TENOCHCA. Ebenso scheidet ein räumliches oder gar <kosmisches> Verortungskonzept aus; denn vor allem die Handlungsprofile der sogenannten <großen Götter> (GLADIGOW 1998c: 324) vermögen offenbar alle geographischen und physikalischen Dimensionen, wie auch die teils natürlich, teils <theologisch> gezogenen Grenzen ihrer postulierten <Wirkungsfelder> (KRICKEBERG 1928: X) mühelos zu überspringen.

Am Beispiel des Gottes TEZCATLIPOCA, der sich am Himmel, ebenso wie in der Ober- und Unterwelt zu bewegen und dort nach Belieben zu agieren vermochte, wird dieser Zusammenhang deutlich (CodMat, SELER 1927: 2). GLADIGOW führt eine ganze Reihe weiterer Optionen auf, die theoretisch als <Ordnungsformen> zur Gliederung eines Pantheons zur Verfügung stehen (GLADIGOW 2005: 129-130). Sie alle scheiden jedoch für die Anwendung auf das mesoamerikanische Pantheon aus, und zwar ganz einfach deswegen, weil sie empirisch nicht nachweisbar sind. Zwar mögen in der Zeit vor Ankunft der Europäer durchaus umfassendere und differenziertere <Persönlichkeitsbeschreibungen> zu den Göttern und Göttinnen existiert haben, aus denen u. U. ein anderes oder zusätzliches Ordnungsprinzip ableitbar gewesen wäre - zum Beispiel eines nach zeitlich früher und zeitlich später mit Kult bedachten Göttern und Göttinnen - jedoch sind diesbezügliche Vorstellungen, so sie denn in der Tat existiert haben, dem katholisch-proselytisch motivierten Prozess der Datenerhebung und -auswertung der Missionare zum Opfer gefallen, den ich im Abschnitt B ausführlich beschrieben und erläutert habe.

Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, dass mit der Validierung des CASO-KIRCHHOFF-Konzeptes von der einheitlichen Religion Mesoamerikas, die ich im Abschnitt C präsentiert habe, bisher verfolgte kategorische Vorstellungen wie die von den <Göttern Zentralmexikos> (NICHOLSON 1971b), den <Göttern des Maya-Pantheons> (ANDERS 1963), den <Göttern Alt-Yukatans> (TAUBE 1992), den <hauptsächlichen taraskischen Göttern> (MONZÓN 2005) und anderen partikularistisch konzipierten Götterkonsortien mehr, definitiv gegenstandslos geworden sind. Jedenfalls gilt das für die zehn bis zwanzig Götter und Göttinnen des jeweils anzunehmenden Kernpantheons (GLADIGOW 1998c: 324). An die Stelle dieser bewusst regionalisierten Götterordnungen soll nunmehr die auf Mesoamerika in seiner Gesamtheit zugeschnittene Gliederung der Götter und Göttinnen nach Handlungsprofilen treten.

Diese <Ordnungsform> ist unter den vorgegebenen epistemischen Bedingungen - also denen der alleinigen Verwendung empirisch gesicherter Daten und der Anwendung morphologisch betriebener Komparatistik - nicht nur die am besten geeignete, sie ist, aufs Ganze gesehen, auch die einzige mögliche. Hierbei gilt es jedoch den Umstand zu berücksichtigen, dass sich insbesondere die Götter des Kernpantheons nie zur Gänze, sondern stets nur mit dem im Kult jeweils angesprochenen Segment ihres Handlungsprofils kategorisieren lassen.

Mit dem Versuch, die Götter und Göttinnen Altmexikos ganzheitlich zu kategorisieren ist - wie ich das im Abschnitt A ausführlich dargelegt und kommentiert habe - bereits NICHOLSON gescheitert. Die Handlungsprofile der Götter und Göttinnen sind für eine solche Vorgehensweise einfach zu vielgestaltig und zu unterschiedlich zusammengesetzt. Das gilt nicht nur für QUETZALCOATL (NICHOLSON 1971b: 428), sondern ebenso für alle anderen Götter und Göttinnen des Kernpantheons, jedenfalls, soweit ich sie im Zuge der vorliegenden Arbeit näher untersucht habe.

Allerdings hat eine Gliederung nach Handlungsprofilen zur Folge, dass derselbe Gott, bzw. dieselbe Göttin unter demselben Namen in mehr als nur einer der zu bildenden Kategorien erscheinen kann. Das jeweils angesprochene Segment seines/ihres Handlungsprofils in Verbindung mit dem behandelten Kontext bestimmt dann die Kategorie, in die ein Gott oder eine Göttin einzuordnen sein wird.

a. Die Handlungsprofile als Ordnungsmittel

Im Zuge der bisherigen Untersuchung habe ich den Begriff des <Handlungsprofils> als religionswissenschaftlich geprägten <terminus technicus> lediglich zur Ansprache der Persönlichkeitsmerkmale einzelner, zumeist namentlich genannter Götter und Göttinnen benutzt. Grundlage des Begriffsverständnisses waren die hierzu von Burkhard GLADIGOW isolierten Wesensmerkmale von Göttern und Göttinnen, als <selbständig und eigenverantwortlich handelnder Subjekte> (GLADIGOW 2005: 127).

Die Götter handeln nun aber nicht nur mit Blick auf die Welt der Menschen, sie sind ebenso in das <innere Gefüge> ihres Pantheons eingebunden, das ihnen das <Handeln im Verbund> auf der einen Seite ermöglicht, es ihnen auf der anderen Seite aber auch abverlangt. In Mesoamerika ist die <verbundene Wirkungsweise> unter Göttern und Göttinnen gang und gäbe. Das gilt insbesondere für diejenigen Götter und Göttinnen, die in der <Wasserversorgung> engagiert waren. Hier stehen sich Vorhersehbarkeit und Unberechenbarkeit göttlichen Handelns permanent und scheinbar unvereinbar gegenüber.

Vor diesem Hintergrund erscheint es nur folgerichtig, Begriff und Konzept des <Handlungsprofils> so zu erweitern, dass dieses als Ordnungsmittel auch auf das <Innenverhältnis> der Götter, das heißt konkret, auf ihr <Handeln im Verbund> anwendbar ist und damit sowohl für das oben genannte, wie auch für weitere quellenmäßig belegte Beispiele deren inhärente <polytheistische Plausibilität> erkennbar macht. Schließlich ist diese Plausibilität die Voraussetzung dafür, dass sich die Aktivitäten von Göttern und Göttinnen als <Handeln> interpretieren lassen (GLADIGOW 1993: 47).

b. Beabsichtigte Vorgehensweise

Ziel der nachfolgenden Darstellung ist es, anhand praktischer Beispiele die Plausibilität der Götterordnung nach Handlungsprofilen zu demonstrieren. Dazu ist es freilich

erforderlich, die hierzu verfügbaren Quellenaussagen in angemessener Aussagefähigkeit zu präsentieren. Die deutschen Übersetzungen, die Eduard SELER von den Nahuatl-Texten der entsprechenden Kapitel in den heute so benannten PRIMEROS MEMORIALES und in der Madrider Version der HISTORIA GENERAL SAHAGÚN'S vorgelegt hat, wo erforderlich, ergänzt durch einschlägige Passagen aus DURAN'S LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS, erscheinen mir <cum grano salis> diese Forderung zu erfüllen.

Es ist nicht daran gedacht, eine erschöpfende Abhandlung zu den Handlungsprofilen der aufgeführten Götter und Göttinnen im Einzelnen vorzulegen. Hierzu müssten als Grundlage zunächst die in Nahuatl abgefassten Texte aus den Werken SAHAGÚN'S kompetent übersetzt, diese sodann mit erweiternden und spezifizierenden Aussagen aus dem gesamten Quellenkorpus angereichert und das Ergebnis schließlich unter religions- und kulturwissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgewertet und kommentiert werden. Ein solches Projekt geht über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus. Deren Ziel es ist - wie das bereits im Titel zum Ausdruck kommt - zunächst die für ein solches und ggf. die für weitere Projekte zur Erforschung des mesoamerikanischen Polytheismus erforderlichen Grundlagen zu erarbeiten.

Unter diesen Voraussetzungen werden im Folgenden zunächst die Handlungsprofile der Götter und Göttinnen auf der Grundlage des einschlägigen Quellenmaterials vorgestellt und zwar unabhängig davon, ob diese dabei als alleinige oder im Verbund handelnde Akteure auftreten; denn das Handeln der Götter im Verbund - das ergibt eine auch nur eine oberflächliche Sichtung der an den 18 Jahresfesten jeweils bedienten Kultempfänger (NICHOLSON 1971b: Table 4 in Verbindung mit Table 3) - war eher die Regel als die Ausnahme. Das verbundene Handeln der Götter stellt also keine besondere Kategorie dar, sondern ist lediglich eine von mehreren, vermutlich sogar die bevorzugte <operationelle Konfiguration>. Dem folgt die Verknüpfung der Einzelinformationen mit dem Ziel der Erarbeitung einer zusammenhängenden, in sich schlüssigen Vorstellung vom Handlungsprofil des jeweiligen Gottes oder der Göttin und - wo zutreffend - der Handlungsgemeinschaft, der sie angehörten und die sie bildeten.

Die Informationsbasis erscheint auf den ersten Blick zersplittert und heterogen, jedoch geht - wie ich das im Abschnitt C ausführlich dargelegt habe - alles, was an Einzelinformationen zu den Göttern und zum Kult der Völker und Stämme Zentralmexikos aus der Zeit vor der Eroberung verfügbar ist, letztlich auf die frühesten und zugleich produktivsten <Datensammler> auf diesem Gebiet zurück, Fray Toribio de BENAVENTE, genannt MOTOLINIA, und Fray Andrés de OLMOS. Aus dem <libro muy copioso> von OLMOS und seiner nachträglich erstellten Kurzfassung haben sich - als von Göttern, Kult und Tempeln nur noch zweitrangige und bruchstückhafte Erinnerungen bzw. verschandelte Reste und Trümmer existierten - alle übrigen späteren Missionsschriftsteller zum Teil ausgiebig bedient (MENDIETA 1993: 75-76).

Die umfangreichen und höchst wertvollen Informationen (muchas cosas muy dignas de memoria), die MOTOLINIA schriftlich hinterlassen hatte, haben - wie das aus der Lesehilfe zu schließen ist, die er zu den COLLOQUIOS verfasst hat (COLLOQUIOS, Seite 53, oben) - offenbar auch SAHAGÚN gute Dienste geleistet. Worauf hätte er sich bei der Erstellung der umfassenden Unterlagen zur Planung und Durchführung seines Nahuatl-Sprachprojektes (HGCNE I: 105) mit Beginn 1558 in TEPEPULCO auch sonst abstützen sollen?

Das Original und die drei oder vier Ausfertigungen des <opus magnum> von OLMOS waren - offenbar unmittelbar nach ihrer Fertigstellung im Jahre 1539 - nach Spanien verbracht worden (MENDIETA 1993: 75). MOTOLINIA selbst hat seinem Großwerk, dessen Vierter Teil allein mindestens 23 Kapitel umfasst haben muss und u.a. nicht weniger elf aztekische Kampftaktiken beschrieb, die der Zielsetzung dienten, Gefangene für den rituellen Bedarf einzubringen, höchste informative Qualität zugeschrieben (BenHist: 312).

Das Resultat der von SAHAGÚN auf dieser Grundlage unternommenen sprachlich-enzyklopädischen Bemühungen liegt in Gestalt der 1561 fertig gestellten, heute als solchen bekannten PRIMEROS MEMORIALES und der anschließend zwischen 1561 und 1565 in TLATELOLCO gesammelten Informationen zu den dort kultisch bevorzugten Göttern und Göttinnen vor. Diese haben dann Eingang in die beiden Nahuatl-Versionen der ersten fünf Bücher der HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA gefunden.

Aus beiden Quellen hat Eduard SELER dann später die Kenntnisse gewonnen, die es ihm ermöglichten, die Götter und Göttinnen im Corpus der vorspanischen Bilderhandschriften des sogenannten <Codex-Borgia-Typs> zunächst zu identifizieren (ESGA II: 420-508, zuerst veröffentlicht 1890; 1927: 33-53) und sodann in aller Ausführlichkeit und unter den verschiedensten Gesichtspunkten zu kommentieren (SELER 1902; 1904-06; 1927: 1-32).

Wir haben also eine durchgehende, in sich geschlossene, inhaltlich zusammenhängende Dokumentation zu den Göttern und Göttinnen des mexikanischen Hochlandes vor uns, die von der ersten Bestandsaufnahme geistig-religiöser Morpheme durch MOTOLINIA in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts über die Götter-Kommentare SELERS bis zu den Codices vom Borgia-Typ reicht, die von der ADEVA, Graz, Österreich, Mitte des 20. Jahrhunderts als Faksimiles herausgegeben wurden. An der morphologischen Basis dieser Dokumentation, hat sich trotz unterschiedlicher Auffassungen moderner Interpreten der verschiedensten Spezialisierung und Qualifikation bis heute nichts geändert.

Bleibt nachträglich die Frage zu stellen, aus welchen Quellen Fray Diego DURAN die zum Teil minutiösen Informationen für sein LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS, fertiggestellt 1570, und seinen CALENDARIO ANTIGUO, fertiggestellt 1579, bezogen haben

könnte. Dass DURAN - immerhin noch einmal zehn bis zwanzig Jahre später als SAHAGÚN - in der Lage gewesen wäre, Informationen der angesprochenen Qualität einem indigenen Informanten zu entlocken, ist aus denselben Gründen auszuschließen, wie ich sie für die Informationsbemühungen SAHAGÚN'S ausgeschlossen habe. Ebenso kann sich DURAN nicht selbst und ohne Abstützung auf indigene Expertise Informationen aus den bebilderten Faltbüchern angeeignet haben, da diese - wie oben ausführlich begründet - lediglich vorhandenes Wissen zu stützen und zu kanonisieren, nicht aber an gänzlich Unbedarfte zu vermitteln vermochten.

Diesen Umstand bringt DURAN auf seine Weise auch selbst zum Ausdruck (Dur I: 226). Über indigenes Fachwissen auf kultischem Gebiet kann er als gebürtiger Spanier und Kleriker aus naheliegenden Gründen jedoch nicht verfügt haben. So entbehren die diesbezüglichen Hypothesen GARIBAY'S der faktischen Grundlage (Dur I: XXVII). Eine plausible Vermutung zum Ursprung der Informationsquellen DURAN'S lässt sich noch am ehesten aus einer Bemerkung MENDIETA'S ableiten, in der dieser die Quellen benennt, die er selbst zur Abfassung seiner HISTORIA ECLESIASTICA benutzt hat, die ihm also bis zu deren Fertigstellung im Jahre 1596, das heißt, in etwa demselben Zeitraum und etwas später zur Verfügung gestanden haben, in dem auch DURAN an seinen beiden oben genannten Werken gearbeitet haben muss. Das sind einmal die Kurzfassung des <libro muy copioso> von OLMOS - die MENDIETA mit <epílogo ó suma> bezeichnet - und dann <das, was MOTOLINIA geschrieben hatte> (MENDIETA 1993: 76). Dass DURAN diese Informationen sorgfältig aufbereitet, akribisch beschrieben und sie dazu - im indigenen Sinne - plausibel und für seine Leser nachvollziehbar interpretiert hat, ist allerdings sein eigenes Verdienst.

c. Die naturgegebenen Handlungsprofile

In der nachfolgenden <Götterordnung> stehen an erster Stelle die <Regengötter>, allen voran TLALLOC, der in Wolken, Regen, Blitz und Donner Gestalt annahm. TLALLOC und die übrigen <Regengötter> spielten im Pantheon des zentralen Hochbeckens von Mexiko ausweislich der Anzahl und Bedeutung der jahreszeitlichen Feste, die ihnen teils einzeln, teils als Gruppe ausgerichtet wurden, die dominierende Rolle (NICHOLSON 1971b: 414-416).

Jedoch war nicht nur die Mehrzahl der Feste mit Blick auf die <Regengötter> planerisch angelegt, auch einer der beiden höchstrangigen Kultfunktionäre MEXICO-TENOCHTITLAN'S, der TLALOC TOTEC CAMACAZQUI, war nach TLALLOC benannt und vorrangig in seinem Dienste tätig. In dieser Funktion war er für das gesamte, also auch für das den übrigen Göttern und Göttinnen zugeordnete kultische Geschehen wenigstens zur Hälfte verantwortlich (ACOSTA SAIGNES 1946: 156-157). Bei nicht weniger als sechs von den insgesamt achtzehn Götterfesten des <Kultjahres> (nahuatl: XIHUITL) war TLALLOC der primäre Adressat des Rituals (NICHOLSON 1971b: Table 4).

Von diesen wiederum sind die Epiklesen, d.h. die eigentlichen <Regenmach - Rituale>, von besonderer Bedeutung. Es sind dieses - jeweils im Abstand von zwei (julianischen) Monaten mit erheblichem Aufwand in Szene gesetzt - die folgenden Götterfeste: ⁷⁾

TEPEILHUITL / HUEY PACHTLI

1. Epiklese (12. - 31. Oktober), erstes <Regenmachen> vor Jahresbeginn, gefolgt von

ATEMOZTLI

2. Epiklese (11. - 30. Dezember), zweites <Regenmachen> vor Jahresbeginn, und schließlich

ATL CAUALO / CUAHUITL EHUA, ATL CAUALO / CUAHUITL EHUA,

3. Epiklese (14. Februar - 05. März), drittes und letztes <Regenmachen> vor Jahresbeginn.

Nach dem letzten Epikleseritual, dessen Ende zugleich den Beginn des <Kultjahres> markiert, warteten die Kultfunktionäre, die Vertreter der Führungsschicht und das Volk auf den Erfolg ihrer Bemühungen um das Wohlwollen der <Regengötter>, das heißt konkret: auf den Beginn der Regenzeit.

Hierzu hatten die <kultischen Konstrukteure> des XIHUITL den <Regengöttern>, also TLALLOC, QUETZALCOATL, der ihn als Passatwind aus Nordost an Land und ins Landesinnere brachte, sowie den TLALOQUE, die ihn beim Abregnen der Wolken in den entfernteren Regionen des Festlandes unterstützten, einen sicherlich auf langer Erfahrung beruhenden, großzügig bemessenen zeitlichen Spielraum eingeräumt, der in der Planung des Kultjahres theoretisch bis zum Beginn des OCHPANITZTLI - Festes (2. - 21. September) reichte.

Normalerweise erwartete man den Beginn der Regenzeit, d.h. das Einsetzen täglicher, durchgehender Niederschläge etwa Mitte bis Ende des Monats UEY TOZOTZTLI, d.h. im Zeitraum zwischen dem 25. April und dem 4. Mai (FlorCod, Book 2: 8). Hatten Anfang Mai die Regenfälle noch immer nicht eingesetzt, wurden mit immensem rituellem Aufwand - sozusagen als kultische <ultima ratio> - zusätzlich zu TLALLOC und den TLALOQUE auch die übrigen <führenden Götter> des Pantheons, allen voran TEZCATLIPOCA, in einer vierten Epiklese um den dringend benötigten Regen angegangen.

Nach dieser aktuellen, absehbaren oder befürchteten Notlage war denn auch das fünfte Fest des Kultjahres benannt. Es hieß TOXCATL. DURÁN erläutert die Bedeutung dieses Namens wie folgt:

Demás de ser día de la solemnidad referida, era día de fiesta de las del número de veinte y de las del principio del mes, que le nombraban *Toxcatl*. Este nombre, aunque estubo muchos años que no lo entendí, por la oscuridad del vocablo, al fin vine a entender de él querer decir "cosa seca" y que influyó sequedad. Y vínelo a entender por una palabra que un relator de éstos me dijo que siempre por este tiempo les faltaba el agua y que la deseaban y la pedían al dios que en este día se solemnizaba, y como nosotros decimos "deseado como agua de mayo", así tenían ellos este refrán que decía titotoxcauia, que quiere decir "secarse de sed", y así toxcatl quiere decir "sequedad y falta de agua" (HGCNE I: 255).

TOXCATL ist also - wörtlich verstanden - das Fest, dessen Rituale zur Behebung von akutem oder akut befürchtetem Wassermangel und dem damit zwangsläufig verbundenen Durst führen sollten. Es handelte sich nach den Erläuterungen DURAN'S um eine groß-angelegte Epiklese.

Der von DURÁN in diesem Text angesprochene, jedoch nicht namentlich genannte Gott ist - wie das aus der Beschreibung des TOXCATL-Festes bei SAHAGÚN hervorgeht (HGCNE I: 152 ff.) - kein anderer als TEZCATLIPOCA und zwar nicht, weil dieser etwa noch entfernt zu den <Regengöttern> gehört hätte, sondern weil er derjenige Gott war, in dessen Handlungsprofil die Anhörung dringender Anliegen, Bitten und Gesuche eines der Kernelemente war (FlorCod, Book 6: 1-28). Eingeschlossen war dabei stets die Erwartung einer positiven Reaktion des Gottes; denn von TEZCATLIPOCA galt, dass er alles das vermochte, zu dem die anderen Götter und Göttinnen nicht imstande waren (FlorCod, Book 6: 1).

Einzelheiten zu dem spezifischen Handlungsprofil, mit dem TEZCATLIPOCA angesichts dieser Sachlage ausgestattet war, werden an späterer Stelle noch erörtert werden. An dieser Stelle mag der Hinweis genügen, dass die <kultischen Konstrukteure und Betreiber> des XIHUITL mit der Einschaltung des TEZCATLIPOCA Anfang Mai sozusagen ihren letzten und zugleich stärksten <Trumpf> bei den <Regenmach-Ritualen> ins Spiel brachten - wenn bis dahin noch kein Wasser vom Himmel gefallen war. Die so inszenierte <Notepiklese> stellt sich wie folgt dar:

TOXCATL / TEPOPOCHTLI

4. Epiklese (05. - 24. Mai), letztes, zur Abwendung akuten oder absehbaren Wassermangels veranstaltetes <Regenmachen> im Falle des Ausbleibens der Niederschläge.

DURÁN beschreibt die entsprechende rituelle Grundtendenz des TOXCATL - Festes mit den folgenden Worten:

Toda esta fiesta se enderezaba para pedir agua. Invocaban a las nubes, cuando se detenía el agua por mayo, y para impetrar y alcanzar lo que pedían, hacían este día una general invocación de los dioses más principales, como era a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca, y al sol y a la diosa Cihuacoatl.

De todos estos hacían conmemoración a este día, y en oyendo la gente del pueblo tañer unas flautillas que aquel día se tañían, comían tierra todos los de la ciudad, postrándose por tierra. Comían este día por superstición en toda la tierra maíz tostado y reventado que parecen confites, y demás de que lo comían, hacían grandes sartas de ello y adornaban sus ídolos y ellos se las ponían al cuello para bailar (Dur I: 256-257).

Anmerkungen zum Vokabular: Unter <maíz tostado y reventado> ist nichts anderes als das bekannte, sogenannte <Popcorn> zu verstehen. <Sartas> sind Halsketten.

Wenngleich DURÁN nicht weniger als vier, implizite eher fünf Götter und eine Göttin, vermutlich eher deren zwei, als Kultempfänger des <Regenmach-Rituals> im Rahmen des TOXCATL - Festes aufführt, so ist es dennoch ganz offensichtlich TEZCATLIPOCA, der primärer Adressat der Kulthandlungen ist; denn der Ritus des <Erde Essens>, nahuatl: TLALQUALIZTLI, war fester Bestandteil der an die Adresse des TEZCATLIPOCA gerichteten Kulthandlungen intensiver verbaler Kommunikation, stellte so etwas wie die <Beeidung> der Richtigkeit der Aussagen dar, die in deren Verlauf gemacht wurden (COLLOQUIOS: 375 -383; PrimMem: 71, fol. 254v).

Näheres zur rituellen Planung der Kette von Götterfesten, die dem XIUHUITL genannten tropischen Jahr seinen durch und durch kultischen Charakter verliehen und es so <de facto> zu einem <Kultjahr> machten, wird im Analysekomplex des Abschnittes F ausgeführt. Die oben aufgezeigte Kette von <Regenmach-Ritualen>, die sich - kultisch als Epiklesen inszeniert - insgesamt über elf von achtzehn Jahresfeste hinzog, wie aber auch andere Kriterien legen es also nahe, in einer an Handlungsprofilen orientierten <Götterordnung> mit der Gruppe der <Regengötter> zu beginnen.

Zunächst handelt es sich um solche Götter und Göttinnen, deren Handlungsprofile gut dokumentiert sind, zu denen man also auch eine Analyse mit Aussicht auf ein aussagefähiges Ergebnis anstellen kann. Zum anderen lässt sich an dieser Göttergruppe aber auch auf besonders deutliche Weise zeigen, wie das <Innenverhältnis> der Götter im Gefüge des Pantheons <organisiert> war, das heißt mit anderen Worten, auf welcher Grundlage ihr <Wirken in verbundenen Handlungsprofilen> funktionierte. Schließlich liefert diese Gruppe - wie keine andere sonst - ein anschauliches Beispiel dafür, wie das für den Polytheismus konstitutive Merkmal der <topographischen Konkretisierung der Götter> (GLADIGOW 1998c: 326) in seiner Bedeutung für Mesoamerika zu verstehen ist. Bei den <Regengöttern> im eigentlichen, strikten Sinne des Wortes handelt es sich um:

TLALLOC, der in Form der Niederschläge auftritt, und um
die TLALOQUE, die mesoamerikaweiten Verteiler atmosphärischen Wassers (Wolken).

Mit ihnen hatten auf innige Weise ihre Handlungsprofile verbunden:

QUETZALCOATL, der Passatwind aus Nordost,
CHALCHIUHTLI YCUE, die Verteilerin terrestrischen Wassers (Flüsse, Bäche, Seen), sowie
OPOCHTLI, der die <Küstenversion> TLALOC's war.

Mit der Verwendung der NAHUATL-Begriffe für diese naturbedingt in ganz Mesoamerika aktiven Götter sind hier jedoch keineswegs nur die in Zentralmexiko verehrten, sondern vielmehr alle diejenigen Götter angesprochen, die sich in anderen Regionen mit dem gleichen Handlungsprofil, der gleichen Popularität als Kultempfänger und in gleicher oder vergleichbarer äußerer Aufmachung präsentieren.

TLALLOC, TLALOC CAMACAZQUI

Handlungsprofil

Dem Regengott, dem Regenpriester wurde der Regen zugeschrieben. Er schuf, ließ herabkommen, streute aus den Regen und den Hagel, ließ aufblühen, aufsprossen, grün werden, aufplatzen, wachsen die Bäume, das Gras, den Mais. Und ferner wurde ihm zugeschrieben das Ertränken der Leute im Wasser und das Erschlagen mit dem Blitze (CodMat, SELER 1927: 3) (Tafel 02, 03b, 04a, 08a&b).⁸⁾

Ausstattung

Im Gesicht ist er schwarz überzogen, sein Leib ist mit schwarzer Farbe eingerieben, im Gesicht hat er ein paar Flecke aus (Teig von) CHIA [Spanisch: zaragatona; Deutsch: Wegerich] gemacht, er trägt das Tautropfenwams, die Krone aus Reiherfedern hat er aufgesetzt, er hat ein Halsband aus grünen Edelsteinperlen, das mit einem Randwulst versehene Tuch hat er um die Hüften geschlungen, er trägt eine Schulterdecke, er trägt die Schaumsandale, auf seinem Arm ruht der mit der Zeichnung der Wasserrose versehene Schild, und den weißen Binsenstab^{*)} hält er in der einen Hand (PrimMem 97; SELER 1927: 36) (Tafel 06a).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Anmerkungen zu den Texten

Von der Ausstattung des TLALLOC gibt SAHAGÚN drei in Nahuatl abgefasste Beschreibungen, von denen zwei jeweils Bestandteile der Götterlisten des Ersten Buches der HISTORIA GENERAL in den beiden bekannten Versionen, <Madrid> und <Florenz>, sind. Der Text ist in beiden bis auf einige wenige Abweichungen in Wortmorphologie und Orthographie derselbe (CodMat, SELER 1927: 3; FlorCod, Book 1: 7). Die spanische Parallelversion des TLALLOC - Kapitels im Ersten Buch der HISTORIA GENERAL enthält keine Angaben zur Ausstattung des Gottes (HGCNE I: 45). Die dritte Beschreibung findet sich im Fünften Paragraphen der PRIMEROS MEMORIALES (PrimMem, fol. 261v) zusammen mit einer kolorierten Zeichnung, die jedoch lediglich auf die Kernaussagen des Textes abgestimmt ist (Tafel 06a). Eine ganz ähnliche, ebenfalls kolorierte, nur in geringfügigen Details abweichende Zeichnung findet sich auch auf Folio 10r des Manuskriptes des CODEX FLORENTINUS.

Ein Vermerk im unteren Teil der Zeichnung besagt, dass diese dem <Capitulo quatr[o]>, also dem TLALLOC-Kapitel der Handschrift zuzuordnen sei. Dementsprechend lautet die Überschrift des Bildes: <Tlaloc tlamacazqui. Dios de las pluujas> (Tafel 06b).

Wie NICHOLSON das als Ergebnis seiner textwissenschaftlichen Analyse der PRIMEROS MEMORIALES festgestellt hat (NICHOLSON 1973: 217-218) <haben nur wenige Sachinformationen, die SAHAGÚN in TEPEPULCO 1558-1561 zum vorspanischen Kult gesammelt hatte, Eingang in die zwölf Bücher seiner zwischen 1561 und 1565 in TLATELOLCO geschriebenen HISTORIA GENERAL gefunden> (NICHOLSON in PrimMem: Seite 13-14). Im Abschnitt C habe ich diesen Umstand unter anderen Gesichtspunkten bereits schon einmal angesprochen.

Zu den Ausnahmen von dieser Regel gehören - wenngleich mit Einschränkungen - die kolorierten Zeichnungen der Götter und Göttinnen des altmexikanischen Pantheons, die SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES, fol. 261r - 267r, zusammengestellt hat. Von den insgesamt 37 Götterskizzen (einschließlich der der TEPICTOTON) hat er jedoch nur 22 (die TEPICTOTON wiederum eingerechnet) in die HISTORIA GENERAL übernommen. Die kopierten Zeichnungen finden sich - zusammengefasst auf 6 Folioseiten - zwischen dem zugehörigen Hinweis an den Leser <Al lector> und dem Beginn des 1. Kapitels von Buch 1 in das Manuskript eingheftet.

Wie SAHAGÚN das in den vorgeschalteten Hinweisen an den Leser erläutert, handelt es sich um Abbildungen (imagines) der Götter, die die Einwohner (naturales) Neuspaniens zur Zeit ihres Götterkultes (ydolatria) verehrten (adoraban). Jede Abbildung, so fährt er fort, enthalte in der Kopfgegend den Namen des Gottes und dazu in der Fußgegend die Angabe des Kapitels und der Seite von Buch 1, auf der der betreffende Gott beschrieben werde.

Eine dieser Zeichnungen bildet auch TLALLOC ab (Tafel 06b). Der Gott trägt hier die zusätzliche Bezeichnung TLAMACAZQUI, womit sowohl ein der Führungsschicht angehörender Krieger als auch ein Kultfunktionär nach abgeschlossener CALMECAC-Ausbildung gemeint sein kann (FlorCod, Book 3: 61; LÓPEZ AUSTIN 1994: 39; PERSUASIO: 99, 104). Möglicherweise sind hier auch beide <Karrierperspektiven> angesprochen. Vermutlich existierte ein entsprechend <übergreifendes Segment> im insgesamt etablierten Handlungsprofil des Gottes. Genaueres hierzu lässt sich erst nach sorgfältiger Analyse aller Morpheme sagen, die im TLALLOC - Kult eine Rolle gespielt haben. Aus diesen lassen sich dann wiederum plausible Rückschlüsse auf die Zusammensetzung des Handlungsprofils des Gottes ziehen.

Das gleiche Bild wie bei den Abbildungen der Göttinnen und Götter zeigt sich auch bei den Texten, in denen ihre Ausstattung beschrieben wird. Auch hier hat SAHAGÚN Informationen aus den PRIMEROS MEMORIALES für die Verwendung in der HISTORIA GENERAL nicht, bzw. nicht vollständig übernommen. So enthalten die Beschreibungen der Ausstattung des TLALLOC im Fünften Paragraphen der PRIMEROS

MEMORIALES (PrimMem, fol. 261v; SELER 1927: 36) und der entsprechende Text in Kapitel 4 von Buch 1 der HISTORIA GENERAL (CodMat, SELER 1927: 3) zwar jeweils insgesamt 11 Morpheme, jedoch sind es nicht in allen Fällen dieselben. Im Kapitel 4 der HISTORIA GENERAL werden zwei Morpheme nicht aufgeführt, die für eine positive Identifizierung TLALLOCS und die ihm zugehöriger Kultleistungen von besonderer Bedeutung sind. Es handelt sich um:

a. den mit dem Muster der Seerose (nahuatl: ATLACUEÇONAN; Mol M/C: 8) verzierten Rundschild, der im Text der PRIMEROS MEMORIALES, fol. 261v, mit Hinweis auf die begleitende Abbildung wie folgt angesprochen wird:

ATLACUEÇONANCHIMALLI INIMAC MANI

zu Deutsch: <den Seerosenschild hält er hier>

b. den zur Umwicklung (nahuatl: ILPIA) des Gesäßes (nahuatl: TZINTLI), oben zu einem <Randwulst> (SELER) zusammengerollten Stoffstreifen, der im Text der PRIMEROS MEMORIALES, fol. 261v, mit den folgenden Worten angesprochen wird:

TEMIMILIUHQI YMOTZINILPITICAC

zu Deutsch: <nach Art einer Steinsäule hat er sich das Gesäß umwickelt>

Nach der Beschreibung SAHAGÚNS ist also die Seerose (spanisch: <ninfea> oder auch <nenufar>) als klarer semiotischer Hinweis auf TLALLOC zu verstehen. Wo immer sich demnach in Mesoamerika Seerosen - sei es als vollständige Pflanzen oder auch nur als Blüten - dargestellt oder abgebildet finden, sind sie zunächst und zuvörderst unter dem Aspekt ihrer Funktion als eines signifikanten Morphems im Rahmen des TLALLOC - Kultes aufzufassen. Auf den Schild des Gottes aufgebracht, nimmt die Abbildung der Seerose eine weithin sichtbare Position ein. Sie strahlt damit eine von Außenstehenden überall und verzugslos verstandene Information ab, die semiotisch eindeutig auf TLALLOC als Kultempfänger hinweist. Das heißt auf der anderen Seite auch, dass sich der Gott mit dieser Pflanze identifiziert haben muss und in ihr mindestens mit einem Teil seines Handlungsprofils Gestalt anzunehmen pflegte. Insofern entspricht die Seerose (nahuatl: ATLACUEÇONAN) des TLALLOC sowohl semiotisch wie kultisch-objektzentriert der Kürbisranke (nahuatl: XICALCOLIUHQI) des QUETZACOATL.

Gleiche, wenn nicht größere Bedeutung kommt der Identifizierung des einzigen Kleidungsstückes zu, das TLALLOC in den beiden Versionen seiner Abbildung trägt (Tafel 06a&b). Hier handelt es sich jedoch nicht um einen Frauenrock (nahuatl: CUE(I)TL; Kartt: 69), wie man das vielleicht rein optisch aus dem Schnitt des Textils schließen könnte, sondern um eine Stoffbahn (SELER: <ein Tuch>), mit der der Gott <sich das Gesäß umwickelt hatte> (nahuatl: Y-MO-TZIN-ILPITICAC). Offenbar ging es darum, dieses beim Hinsetzen oder Platznehmen auf einer nicht eben komfortablen Unterlage gegenüber schädlichen äußeren Einwirkungen abzuschirmen oder zu schützen.

Diese Deduktion gründet sich auf die quellenmäßig belegte indigene Vorstellung (PrimMem 157, fol. 283r), dass sich die TLALOQUE in Gestalt der Wolken, die sich bei Beginn der Regenzeit über den Gipfeln der Berge bildeten (Tafeln 04b, 05a, 10a), in der Tat einer nach dem anderen auf diesen <hinsetzten> (nahuatl: YN IQUAC TEPETICPAC OMOTLATLALLI). Das <sich Hinsetzen der Regengötter> (nahuatl: TLALIA, Wiederholungsform: TLATLALIA; Kartt: 275; Sim: 664) auf den Berggipfeln ist also ein quellenmäßig belegter, materiell-theologisch beschriebener und dazu bilderschriftlich - u.a. im Codex BORBONICUS - dokumentierter mythischer Akt (Tafel 04a). Zu diesem gehörte offenbar, dass sich Götter und Göttinnen vorher etwas über das Gesäß zogen.

Diese philologische Verknüpfung findet ihre bildliche Bestätigung in dem Umstand, dass man den TEPICOTON, die - wie noch gezeigt werden wird - als Abbildungen der TLALOQUE angefertigt wurden, sämtlich einen <Gesäßwickel> anzog (Tafel 06), ein Prozedere, das SAHAGÚN für TLALLOC in den PRIMEROS MEMORIALES mit der Verbphrase YMOTZINILPITICAC beschrieben hat. Markantes Kennzeichen dieser <Schutzbekleidung> für das <Sitzfleisch> der Götter und Göttinnen ist, dass sie oben umgekrempelt war, und zwar offenbar mehrfach; denn das Ergebnis war in den Worten SELERS ein <Randwulst>, für den die <runde Steinsäule> (nahuatl: TEMIMILLI; Mol M/C: 97v) - wie das auch bei der im Abschnitt C behandelten Frisur der besonders befähigten Kämpfer (nahuatl: TEMIMILLOTL) der Fall war - metaphorisch Pate gestanden hat (Tafel 47b).

Im Codex VATICANUS A (fol. 45r und fol. 50r) sind TLALLOC und einer der TLALOQUE mit <Gesäßwickeln> abgebildet, die eine oder mehrere Borten als Verzierung tragen (Tafel 05b&c). Ganz so findet sich TALLOC auch auf Folio 4r des CodTelRem und auf Folio 92r des CodMaglia dargestellt (Tafel 08b&d). So ist insgesamt der Schluss nicht zu umgehen, dass ein Textil, das der Bedeckung und damit vermutlich auch dem Schutz seines Gesäßes diene, obligatorischer Bestandteil der kultischen Ausstattung des Regengottes TLALLOC war.

Als solches ist dieses Textil auch auf den monumentalen Steinplastiken des Gottes zu erkennen, die einst in [HUEY] TOLLAN als Kultbilder rituell im Einsatz gestanden haben (Tafel 08c) oder vermutlich für einen solchen Einsatz vorgesehen waren (Tafel 08a). Der ursprüngliche Fehler, dieses Kleidungsstück im Falle der Figur auf Tafel 08c als <enagüilla corta>, also als <kurzen Frauenrock> und die Skulptur damit als <Diosa del Agua> identifiziert zu haben, geht - so scheint es - auf das Konto Manuel GAMIO'S (GAMIO 1922, Tomo I: 123, Lámina 26). Von ihm haben offenbar alle späteren <TEOTIHUACAN - Spezialisten und - Spezialistinnen> - sei es direkt oder indirekt - ihre Klassifizierung der Figur, als CHALCHIUHTLI ICUE (SÉJOURNÉ 1966: 280, 283, Lámina 64; 1994: 225), <Colossal Stone Goddess> (PASZTORY 1997: 85, 91, 99, Fig. 6.3) oder <Große Göttin> (MICHELET und ALLAIN 2010: 139-140, Tafel auf Seite 138) mehr oder weniger unbesehen übernommen.

Die jahrzehntelange, bis heute andauernde Fehlinterpretation dieses Kultbildes hat allerdings entscheidend dazu beigetragen, dass der Forschung der Zugang zum Verständnis der eigentlichen Rolle und Funktion der mit [HUEY] TOLLAN bezeichneten großen Kultmetropole und der auf ihrem Gelände betriebenen fünf großen Kultensembles, zu denen an vorderster Stelle TEOTIHUACAN gehörte, verwehrt blieb. Dieses Defizit wird - soweit das nach einer ersten Auswertung des diesbezüglichen Quellenmaterials möglich ist - im nachfolgenden Abschnitt E behoben werden.

Die Forschungen SELERS

Über die Beschreibung hinaus, die SAHAGÚN zur Ausstattung des TLALLOC insgesamt überliefert, hat Eduard SELER aus seiner umfassenden und intensiven Beschäftigung mit den vorspanischen Bilderhandschriften - namentlich denen vom sogenannten <Codex-Borgia-Typ> - wie niemand sonst vor oder nach ihm Erkenntnisse zu den Göttern des zentralmexikanischen Hochbeckens gewonnen, die aus keiner kolonialzeitlichen Quelle, zumindest nicht in dieser Form, zu entnehmen sind. Einige dieser Erkenntnisse SELERS zu besonderen Gegenständen, die TLALOC am Körper trug und/oder in den Händen hielt, sollen daher an dieser Stelle hinzugefügt werden. Zwar haben diese SELER'schen Erkenntnisse nicht ganz das Gewicht von Quellenaussagen, jedoch sind sie ausnahmslos aus solchen hervorgegangen. An bedeutsamen Merkmalen und Gegenständen, anhand derer sich TLALOC identifizieren lässt, und die nicht von SAHAGÚN oder einem anderen Berichterstatter erwähnt werden, hat Eduard SELER festgestellt:

- das aus den Windungen zweier Schlangen geformte Gesicht (SELER 1902: 107),
- die Maske aus Türkis- oder Jadeplättchen mit den Augenringen (ESGA IV: Abb. 2.d)
- den aus einer Verschachtelung zweier Artefakte in Trapez- und Dreiecksform gebildeten Kopfschmuck, dessen Design auch die Position der Zunge oder die der Ohren in der Maske des Gottes einnehmen kann (SELER 1904: 345; 1917: 70-72),
- die viereckigen Ohrplatten (ESGA V: 274; SELER 1904: 111),
- den seiner Maske nachgebildeten Wasserkrug (SELER 1902: 282),
- die <Feuerschlange> als Darstellung des Blitzes (SELER 1902: 282),
- die Obsidianaxt als semiotisches Signal für den Donner (SELER 1904: 329)
- das ATLATL - Wurfbrett samt Wurf Pfeilen und dazu den Rundschild (SELER 1904: 330)

Zusammengenommen ermöglichen die bis hierher zusammengestellten, von SAHAGÚN und SELER erfassten Besonderheiten in der äußeren Aufmachung TLALLOC'S, einschließlich der Gegenstände, die er je nach den Erfordernissen des rituellen Kanons in den Händen hält, eine positive Identifizierung seiner Kultbilder und sonstigen bildlichen Wiedergaben sowie der ihm zugeordneten Kulthandlungen auch in anderen Regionen

Mesoamerikas, beispielsweise im Mayaraum. Ich muss allerdings hinzuzufügen, dass die hier vorgelegte Zusammenstellung keineswegs vollständig ist, sondern nur die wichtigsten und am häufigsten auftretenden Elemente erfasst.

Erläuterungen

Das Handlungsprofil des TLALLOC ist das der Niederschläge und ihrer Folgen, im nützlichen, wie im schädlichen Sinne. Auf die ursprünglich maritime Herkunft des Gottes weist insbesondere die stereotyp blaue Farbe hin, in der man ihn regelmäßig abbildete. Blau ist die Farbe, die als visueller Code (ECO 2002: 89-91) zwei seiner bestimmenden Persönlichkeitsmerkmale signalisiert: sein Handlungsprofil als das des Regenbringers und seine Heimat als das Meer. Besonders deutlich wird die Herkunft des TLALOC aus einem der blauen Küstengewässer Mesoamerikas an der Darstellung auf Folio 02 des Codex LAUD. Sie zeigt TLALOC - bis auf Füße und Hände - ganz in blau, wie er unter blauem Himmel über die Schaumkronen eines ebenfalls blauen Küstengewässers schreitet, das an seiner typischen Fauna: Meeresschnecke, Alligator und Muschel, als solches erkennbar ist (Tafel 02c). Ganz ähnlich, wenn auch im Detail stark reduziert, ist TLALLOC auf Folio 04 des Codex FEJÉRVÁRY-MAYER abgebildet (Tafel 02b).

Bedeutsam an der Darstellung im Codex LAUD ist ferner, dass in die mit Blitz (Schlange) und Donner (Axt) daherkommende Gestalt des Gottes, die Zeichen für die 20 Götter des 260-tägigen Prognoserituals eingefügt sind. Das bedeutet im Verständnis dieses Rituals, dass TLALLOC, der als QUIAHUITL <Regen> selbst einer der 20 Tagesgötter war, bei allen TONALPOHUALLI - Prognosen auf eine besondere Weise immer auch mit von der Partie war, ganz so, als ob er die 20 Tagesgötter und ihre Zeichen insgesamt in sich verkörperte.

Vom Kultbild des TLALLOC gibt DURAN eine lange und ausführliche Beschreibung, in der drei Aspekte im vorliegenden Zusammenhang von besonderer Bedeutung sind: seine überregionale Bedeutung, die Besonderheiten seiner Aufstellung und seine hervorgehobene Rolle im Kult. DURAN schreibt:

Cuanto a lo primero, es de saber que a este ídolo lo llamaban Tláloc, al cual en toda la tierra tenían gran veneración y temor y a cuya veneración se ocupaba toda la tierra generalmente, así los señores, reyes y principales, como la gente común y popular. El asiento perpetuo del cual era en el mismo templo del gran Huitzilopochtli y a su lado, donde le tenían hecha una pieza particular *) y muy aderezada de los aderezos comunes de mantas, plumas, joyas y piedras: todo lo más rico que podían.

Y así no había ídolo más adornado, ni más aderezado **) de piedras y joyas ricas que éste, a causa de que los más principales, valerosos y ricos hombres acudían a él con sus ofrendas de aventajadas piedras y joyas, ofreciéndolas a causa de que opinaban que cuando caía algún rayo, mataba a alguno que era herido con piedra. Y así toda la más ofrenda que a este ídolo se ofrecía eran piedras y joyas riquísimas, poniéndole en la mano derecha un relámpago de palo, de color morado y ondeando, a la manera que el relámpago se pone desde las nubes al suelo culebreando (Dur I: 81-82).

*) Die Bedeutung von <pieza> im vorliegenden Zusammenhang ist die eines separaten Zimmers oder Raumes innerhalb des Hauses (qualquiera sala o aposento de una casa, DRAE, O-Z: 268)

**) Alle Unterstreichungen von mir

Nach dieser Schilderung DURAN'S war der Grund für die landesweite Verehrung des Gottes nicht etwa seine Zuständigkeit für den Regen als die Lebensgrundlage einer Feldbau betreibenden sedentären Gesellschaft, sondern die Furcht, vom Blitz erschlagen zu werden. Im Handlungsprofil des Gottes, so wie es SAHAGÚN schildert, wird dieser Aspekt an zweiter Stelle und - wie es scheint - auch in nachrangiger Bedeutung erwähnt. Dem war offenbar nicht ganz so; denn dem Kultbild waren nicht etwa ein Pflanzstab und ein Beutel mit Saatgut, sondern die hölzerne Nachbildung eines Blitzes in die rechte Hand gegeben worden.

Dennoch überwiegt im Kult die Rolle, die TLALOC als personifizierte Verkörperung des Regens spielte; denn in immerhin sieben von den achtzehn Jahresfesten ist - worauf ich im Abschnitt C schon hingewiesen habe - TLALOC der primäre Kultempfänger (NICHOLSON 1971: 434, Table 4). Die Jahresfeste aber waren eindeutig auf den Vegetationszyklus, insbesondere den des Mais, und damit vorrangig auf den Aspekt <Regen> im Handlungsprofil des TLALOC abgestellt. Onomastisch gesehen ist TLALOC die verkürzte Form von TLALLI ONOC = TLALL[I] [ON]OC, in der Bedeutung: <auf der Erde, flach, ausgestreckt da liegend> (DYCKERHOFF und PREM 1990: 29) (Tafel 02a). Die Schilderung DURAN'S macht jedoch deutlich, dass TLALOC dennoch kein reiner Feldbau- oder Fruchtbarkeitsgott war, sondern dass die Aspekte Waffe (Blitz), sowie Gewaltanwendung und Töten (Überschwemmen, Ertränken, mit Schlamm zudecken) einen bedeutenden Platz in seinem Handlungsprofil einnahmen (Tafel 02b&c). Diese Segmente im Handlungsprofil des TLALOC grenzen unmittelbar an das des HUITZILOPOCHTLI an, das ausschließlich mit Handlungen befüllt ist, die der Planung und Durchführung von Krieg dienten. Möglicherweise überlappen, bzw. ergänzen sich die Handlungsprofile beider Götter auf diesem Gebiet sogar.

Die Möglichkeit einer solchen <theologischen Konstellation> ist allein schon wegen der unmittelbaren räumlichen Nähe, in der die Kultbilder und die Sakralien beider Götter zueinander standen, unbedingt und von vorneherein in Erwägung zu ziehen. HUITZILOPOCHTLI, seine ursprüngliche, religionsgeographisch bestimmte, <schamanische> Herkunft und Natur, sein theologischer <Umbau> zum Gott und <Vollmitglied> des mesoamerikanischen Pantheons, die genaue Bedeutung seines Namens, sowie schließlich das Gefüge seines Handlungsprofils - einschließlich dessen <Innenverhältnis> zu dem des TLALOC (GLADIGOW 1998c: 323) - werden später noch genauer zu untersuchen sein.

An dieser Stelle möchte ich zunächst nur den bemerkenswerten Umstand herausstellen, dass nach der Schilderung DURAN'S der eigentliche Besitzer des Tempelbaus auf der abgeflachten Spitze des <künstlich errichteten Berges> (nahuatl: TLACHI-

HUAL TEPETL) offenbar HUITZILOPOCHTLI war und dass das Sakrarium des TLALOC nichts weiter gewesen zu sein scheint, als ein separater Kultraum (una pieza particular), der seitlich an dessen <Tempel> angebaut worden war. Diese räumliche Konstellation wirft zusätzlich eine Reihe wichtiger Fragen bezüglich des inneren Gefüges und der Entstehung des aztekischen Clankultes auf. Eine dieser Fragen ist, wo und wie die MEXICA an ihre Götter gekommen sind und sodann, welche Kriterien sie bei der Auswahl und Übernahme dieser Götter angelegt haben. Auch dieser Frage wird bei der Analyse des Handlungsprofils des HUITZILOPOCHTLI im Einzelnen noch nachzugehen sein.

Die TEPICTOTON / TLALOQUE

Handlungsprofil

"Die kleinen Geformten (Gekneteten)" wurden ebenfalls zu den Regengöttern [TLALOQUE] gezählt und ihnen zugeschrieben. Man nannte sie "die kleinen Gekneteten", weil man sie formte und abbildete in der Gestalt der Berge, eines beliebigen Berges (CodMat, SELER 1927: 27).

Ausstattung

Wer Bilder (von den Bergen) knetet, indem er gelobte, Bilder der Berge anzufertigen, so viele Bilder der Berge, wie er anfertigen will, z.B. wenn er mit dem Berge Popocatepetl anfangen will, gibt er ihm die Gestalt TLALOCs; aus Teig von Meldesamen fertigt er ihn an, er wird schwarz geschminkt, er bekommt eine aus Papier geschnittene Krone, er bekommt einen aus Papier geschnittenen Hinterhauptschopf mit einer einzelnen Quetzalfeder, er bekommt eine Gewandung aus Papier, seinen Binsenstab hält er in der Hand. Ebenso ist der Schmuck des Iztac tepetl; mit Kautschuk bemalt ist die Tracht aller beider. Der dritte Berg ist Matlalcueye, blau bemalt ist ihr Gewand und ihre Papierkrone. Der vierte Berg ist Chalchiuhtli icue, deren Gewand und Papierkrone ist ebenso, blau bemalt ist die Tracht dieser beiden. Und er stellt sie so auf, dass sie von oben nach unten einander folgen, und ihnen stellt er gegenüber den fünften, Quetzalcouatl genannt; sein Schmuck ist: nach Art des Windgottes ist sein Gesicht bemalt, die Stirnbinde des Windgottes hat er angelegt, seine Papierkrone ist schwarz und trägt eine einzelne Quetzalfeder (an der Spitze), sein Gewand ist mit Kautschuk bemalt, rund geschnitten, ebenso befindet sich in seiner Hand sein Chicoacolli (der an einem Ende gekrümmte Stab). Das ist die Art, wie diese angefertigt wurden: denn sie wurden Tlaloque genannt, ihnen wurde zugeschrieben, dass sie den Regen machen. (CodMat, SELER 1927: 52-53)

Anmerkungen zu den Texten

Bemerkenswert ist, dass dem geschriebenen Text auf fol. 267r

«und er stellt sie so auf, dass sie von oben nach unten einander folgen, und ihnen stellt er gegenüber den fünften, Quetzalcouatl genannt»

auch die entsprechende graphische Darstellung entspricht (Tafel 09a). Es handelt sich hier ganz offensichtlich um ein liturgisches Arrangement, das der realen Topographie

schematisch nachgebildet ist (Tafel 09b). Dargestellt als personifizierte Realität ist demnach die Vulkankette der Sierra Nevada, repräsentiert von drei Berggöttinnen, mit TLALOC in Gestalt des POPOCATEPETL an der Spitze. Sie sind in Linie, mit Blick nach rechts, vor QUETZALCOATL aufgestellt, der mithilfe seiner <Windschaukel>, EHECAUICTLI, auch CHICOACOLLI genannt, den feuchten Passatwind - und damit die Wolken mit ihrem Regen - über ihren Gipfeln verteilt, beginnend bei POPOCATEPETL / TLALOC im Süden, über den IZTAC TEPETL (IZTAC CIHUATL) bis zum Berg TLALOC (TLALOCAN) im Norden des Vulkanmassivs und zu dem mit MATLALCUEYE bezeichneten Vulkan auf der Ostseite des Puebla-Tlaxcala-Beckens (Tafel 09c). Das Handlungsprofil des QUETZALCOATL, das im Folgenden noch ausführlich behandelt werden wird, ist hier bereits im Kern bildlich festgehalten (Tafel 09a&b).

Kennzeichen für die völlige Unkenntnis vergleichsweise simpler polytheistischer Kultmechanismen, wie es die Handlungsprofile sind, darüber hinaus aber auch das Unvermögen, einen Quellentext philologisch adäquat zu bearbeiten, offenbart beispielhaft eine Darstellung, die die Berge von fol. 267r der PRIMEROS MEMORIALES statt statisch, in Linie, in Reihe, also in <Marschordnung>, mit Blick nach links abbildet, angeführt von QUETZALCOATL (LÓPEZ-AUSTIN 1995: 192). Auch SELER hat - aus welchen Gründen auch immer - die <liturgische Reihe> der vier Berge umgestellt (SELER 1927: 53).

Obwohl nach dem Quellentext - wenn Berggötter hergestellt werden - der Anfang bei POPOCATEPETL / TLALOC zu machen ist, dieser folglich in der Linie darstellerisch auch oben, am südlichen Flügel steht, ihm gegenüber QUETZALCOATL mit seiner <Windschaukel>, ist es in der Darstellung SELERS nicht der POPOCATEPETL, sondern die CHALCHIUHTLICUE, die QUETZALCOATL, und zwar an letzter Stelle, mit Wind <beschaukelt>.

Mir schien es sinnvoll und nützlich, im vorliegenden Zusammenhang auf diese Gegebenheiten hinzuweisen, weil am Beispiel der TEPICTOTON-Aufstellung auf einfache und einleuchtende Weise, vor allem aber quellenmäßig in Wort und Bild belegt und zudem leicht nachvollziehbar, der <objektzentrierte> Charakter <polytheistischer Theologie> erkennbar wird, wie ihn RÜPKE im Detail beschrieben hat (RÜPKE 2007: 102-105). Wird an deren Stelle der kognitive Ansatz von abstrakten oder virtuellen Konzepten <okzidental-monotheistischer Provenienz> (DUBUISSON 2007: 9-17, 25) bestimmt, führt das unvermeidbar zu Missverständnissen, bisweilen zu regelrechten Absurditäten bei der Interpretation polytheistisch artikulierter Sachverhalte.

Erläuterungen

Das Handlungsprofil der TEPICTOTON ist das der flächendeckenden Beregnung des Festlandes, insbesondere seiner hochgelegenen Teile und des Landesinneren (Tafel 05c). Es beginnt mit dem Einsetzen der Passatniederschläge und schließt mit dem Ende kontinuierlicher Regenfälle. Es ist so zeitlich auf den Zeitraum von Ende Mai bis Anfang

September beschränkt, darüber hinaus aber auch räumlich-konzeptionell auf den Raum des zentralmexikanischen Hochlandes und seine vulkanischen Gebirge bezogen.

Die Teiggestalt in Form der TEPICOTON war für die TLALOQUE offenbar obligatorisch. Diese war jedoch nicht beliebig sondern wurde von der Vorstellung des Berges bestimmt, der jeweils rituell abgebildet werden sollte. Blau war in den Kostümierungen aller Teigfiguren die dominierende Farbe.

So deutlich wie das der TLALOQUE / TEPICOTON belegt kein anderes Beispiel die Plausibilität einer Göttereinteilung nach Handlungsprofilen. Das gilt vor allem auch im indigenen Sinne; denn es ist das verbundene Handlungsprofil der TLALOQUE, in dem selbst der Windgott QUETZALCOATL mit seinem durchaus eigenständigen Handlungsprofil zum <Regengott> wird.

Die TLALOQUE im Mayaraum

Erkenntlich an dem oben ausführlich behandelten Erkennungsmerkmal TLALOC'S, der Seerose (nahuatl: ATLACUEÇONAN; Mol M/C: 8 - mayat'aan: NA'AB oder LOL HA'; DMC: 546), die sie sämtlich im Kopfschmuck tragen, findet sich eine Gruppe von insgesamt fünf, möglicherweise sechs TLALOQUE auch im unteren Teil der Malereien, die die Nordwand von Raum 1 der Struktur 1, von Bonampak bedecken. Es handelt sich um die Akteure # 45 bis # 50 in der numerischen Identifizierung nach ADAMS and ALDRICH (1980: 45-49), wobei die Identifizierung von Akteur # 47 als eines der TLALOQUE etwas zweifelhaft ist. Immerhin trägt jedoch auch er eine *Nymphacea*-Blüte im Kopfschmuck (Tafel 07b).

Drei der TLALOQUE, die Akteure 45, 46 und 49, tragen zusätzlich das quellenmäßig ebenfalls als kennzeichnend für TLALOC belegte <rockartige>, auf der Hüfte mit einem Wulst oder Gürtel aus anderem Material gehaltene <Gesäßtextil>, wie es ähnlich in den PRIMEROS MEMORIALES und im Codex FLORENTINUS abgebildet ist (Tafel 07b). Allerdings sind die Stoffstreifen - möglicherweise handelt es sich aber auch um Falten - dort deutlich breiter.

Erhärtet wird das Ergebnis der bisherigen morphemischen Verknüpfungen durch den Umstand, dass Akteur # 45 das Graphem XQ6 (T 503), für das der Lautwert IK' in der Bedeutung <Wind> ermittelt wurde (DMC: 266), im rechten Auge trägt. Damit ist ein klarer semiotischer Hinweis auf QUETZALCOATL als den Gott gegeben, der im Passatwind Gestalt annahm und der - wie oben erläutert - im Kult Zentralmexikos zu den TLALOQUE / TEPICOTON gerechnet wurde.

Damit kann kein Zweifel daran bestehen, dass wir es bei den hier angesprochenen fünf (sechs) Akteuren mit den TLALOQUE zu tun haben, deren Kult damit auch für den Mayaraum, genauer gesagt, für die USUMACINTA-Region belegt ist. Im Unterschied zu dem in MEXICO-TENOCHTITLAN zelebrierten Ritual wurden die TLALOQUE jedoch

nicht aus dem Teig von Meldesamen geformt sondern offensichtlich durch lebende Menschen dargestellt. Ebenso wenig stellen sie Berge dar, die in dem besagten geographischen Raum ja auch nicht vorkommen. Vielmehr lassen bestimmte aquatisch konnotierte Elemente, wie der als Kopfmaske getragene Alligatorschädel (Akteur # 48) und die großen, Krebscheren nachgebildeten Handschuhe (Akteur # 49), den Schluss zu, dass die Funktion der Berge hier von ebenfalls personifizierten, namentlich benannten Gewässern wie Flüssen, Flussarmen und Fluss-Schleifen, sowie von Seen, Lagunen und Teichen wahrgenommen wurden. Solche Substitutionen liegen jedoch, wie ich das in Abschnitt C ausgeführt habe, innerhalb der Bandbreite <objektzentrierter> polytheistischer Kultpraxis.

QUETZALCOATL I

Handlungsprofil

Quetzalcouatl, das war der Wind, der Vorläufer, der Wegfeger der Regengötter, der Regenbringer, der Regengüsse. Und wenn der Wind stärker wird, nennt man es Staub, es donnert, es braust, es brüllt, es wird dunkel, es bläst, es platzt, es wütet (CodMat, SELER 1927: 3).

Ausstattung

Und in folgender Weise war er geschmückt: er trägt die spitze Jaguarfellmütze, im Gesicht ist er dick mit Ruß beschmiert, er hat die Windbemalung (im Gesicht), er hat die Akazienbemalung (im Gesicht), er trägt den dornig gekrümmten Ohrschmuck, er trägt das goldene Wasserschnecken-Halsband, den Quetzalfederfasan trägt er auf dem Rücken (als Devise); er trägt das Jaguarfell-Schellenband, er trägt Rippen aus Zwirn, er trägt den Schild mit dem Windgeschmeide, er trägt die Windhacke und die Schaumsandale (CodMat, SELER 1927: 3-4) (Tafeln 14, 15, 16)

Erläuterungen zum Handlungsprofil

Als Ergebnis eines überregionalen Vergleiches lässt sich feststellen, dass sich das Naturphänomen bewegter Luft in ganz Mesoamerika zwar in der Person und Funktion des Windgottes manifestierte, dass dieser aber beispielsweise in der Kultmetropole der <Tula-Flüchtlinge>, TOLLAN CHOLLOLAN (Cholula), im zentralmexikanischen Hochbecken von Puebla-Tlaxcala gelegen, eine deutlich andere Verhaltensweise zeigt und damit auch andere kultisch zu berücksichtigende Formen annimmt als in CHICH'EN ITZA, der großen Kultmetropole, im Nordwesten der Halbinsel Yucatán.

Im ersten Fall handelt es sich es sich um Winde thermischer Genese, die sich aufgrund der im Tagesverlauf zeitlich versetzten maximalen Sonneneinstrahlung auf die Nord/Süd verlaufenden Gebirgsflanken des Hochbeckens und deren so entstandener unterschiedlicher Aufheizung mit der am Abend einsetzenden nächtlichen Abkühlung in der Atmosphäre bilden und daher vor allem während der Nacht wehen. Diese Nachtwinde drücken den in Zentralmexiko großräumig vorherrschenden Ostwinden einen deutlich

lokalen (für die Städte Puebla und Cholula) bis kleinräumigen (für das Puebla-Tlaxcala-Becken) Stempel auf (Lauer and Klaus 1975: 343-345, 347). Dem entspricht, dass nach der Darstellung DURAN'S das zentrale Ritual des QUETZALCOATL-Festes in TOLLAN CHOLOLLAN - mit der Schlachtung des lebenden Kultbildes und der Emporhebung seines extrahierten Herzens zum Mond - um Mitternacht inszeniert wurde (Dur I: 64).

Im zweiten Falle handelt es sich um Winde, die direkte Ableger der auf breiter Front vom Mittelatlantik herüberkommenden, maritimen Luftströmung der Passatwinde sind und die während der Sommermonate mit einer gewissen Regelmäßigkeit während des Tages die Halbinsel auf zumeist recht schmal ausgebildeten Zugbahnen in Richtung SONNW überqueren. Zahlreiche und starke elektrostatische Entladungen sind - neben dem zumeist heftigen Regen - die charakteristischen Phänomene, die die bewegten Luftmassen in beiden Regionen erzeugen, wobei sich dieses Geschehen im ersten Falle, wie beschrieben, vorwiegend bei Nacht, im zweiten Falle zumeist während der (späten) Nachmittagsstunden mit beeindruckender Optik und ohrenbetäubender Akustik abspielt.

Eine weitere <Windform>, die so nur in den Küstenregionen des (tropischen) Mesoamerika, d.h. unter anderem an der Golfküste und über der Halbinsel Yukatan, nicht jedoch im Landesinneren, z.B. in Zentralmexiko auftritt, zeigt sich in den herbstlichen Wirbelstürmen, den sogenannten <Hurrikanen>, die - sobald sie die Stärken 4 und 5 erreicht haben - mit hämmernden Böen alles, was sich ihnen in den Weg stellt, hinreichend Angriffsfläche bietet und nicht fest im Boden verwurzelt oder verankert ist, Bäume, Pflanzungen, Häuser, Dächer, Masten, kurz alles Aufragende und nicht Standfeste umwerfen und zum Teil mit sich fortreißen (Tafel 13). Untrennbar verbunden mit diesem entfesselten Wirken der Windkräfte sind üppige Niederschläge, die Natur- und Kulturlandschaft einschließlich der Siedlungen gleichermaßen nachhaltig unter Wasser setzen (MORALES 1993: 65-72).

Erläuterungen zur Ausstattung

Zu QUETZALCOATL, seinem Handlungsprofil und seiner äußeren Aufmachung, gibt es in den Codices TUDELA und MAGLIABECHI einen kurzen, nahezu gleichlautenden Text, der die insgesamt fünf kolorierten Abbildungen zu diesem Gott (CodMaglia: 3; CodTud: 2) näher erläutert. In diesem Text heißt es:

Esta figura es de un demonio llamado Quetzalcovatl, que quiere dezir: culebra hecha de plumas. Este tenían los yndios por dios del ayre y pintanle los yndios la media cara, de la nariz abajo, de palo, como una tronpa, por do soplaba el ayre, y encima de la cabeça le ponían una coroga, como mitra de cuero del tigre, y della salía, por penacho, un hueso del qu(a)l colgaba muncha pluma de patos de la tierra, aquellos llaman xumutl y en fin dél está atado un paxarico que se llama huitzitzitl (CodTud, fol. 42r)

Von den in diesem TUDELA-Text genannten Gegenständen hat Eduard SELER unabhängig den vogelschnabelartig vorgeschobenen Mundteil (trompa) auch in den Codices der <Borgia-Gruppe> identifiziert. Wichtiger ist jedoch seine Identifizierung <des am Ende spiral eingerollten und mit <Sternzeichnung> (nahuatl: CITLALLO) d.h. mit weißen Kreisen auf schwarzem Grund bemalten Stabes, den der Gott in der Hand hält, ECAUICTLI oder CHICOACOLLI genannt> (SELER 1904, I: 88). CI-CITLALLO bedeutet wörtlich: <mit vielen Sternen besetzt> (Mol M/C: 22v), und in der Tat sind auf Folio 26 des Codex BORBONICUS die EHECAHUICTIN, die die fünf Tänzer und der Vortänzer in der Aufmachung des QUETZALCOATL in den Händen halten, über und über mit <Sternen> besetzt (Tafel 15c). SELER hat diesen, in der Ausstattung des QUETZALCOATL regelmäßig vorkommenden Gegenstand in seinem umfangreichen Kommentar zu den Darstellungen des Gottes im Codex BORGIA ausführlich behandelt (SELER 1904, I: 82-91). Das Bestimmungswort in dem Determinativkompositum ECAUICTLI ist EHECATL oder EECATL <viento, aire>, das Grundwort UICTLI <zapa, asada, pala> (Sim: 144, 755). Wörtlich übersetzt handelt es sich also um eine <Windschaukel>, die - nach ihrer Bemalung mit vielen weißen Kreisen vor schwarzem Hintergrund, d.h. Sternen, zu urteilen - dem nächtlichen Sternenhimmel entstammt, vielleicht auch dort ihre Wirkung entfaltet (Tafel 16b&c).

Den Ursprung der <mit vielen Sternen besetzten, also des Nachts zum Einsatz kommenden Windschaukel> auf den in Cholula praktizierten Kult des QUETZALCOATL zurückzuführen, liegt wegen der für diesen Ort und seine nähere Umgebung charakteristischen Nachtwinde nahe. Das Synonym CHICOACOLLI (wörtlich: <verdrehte oder ausgereckte Schulter>) entzieht sich in Anbetracht fehlender zusätzlicher Informationen zunächst jeder weiteren Erklärung. Die <Windschaukel> wird unter dieser Bezeichnung u.a. als Teil der Ausstattung QUETZALCOATL'S im Handlungsprofil der TEPICOTON erwähnt. SELER übersetzt den Begriff dort mit <an einem Ende gekrümmter Stab> (CodMat, SELER 1927: 52-53) Die begleitende Abbildung zeigt den Gott auch, wie er das CHICOACOLLI in der (rechten) Hand hält (PrimMem, fol. 267r) (Tafel 09a).

Um ein Wurfbrett (SELER 1902: 140; 1904: 88) handelt es sich jedoch ganz sicher nicht; denn in keiner der fünf hervorragend erhaltenen Abbildungen, die im Codex MAGLIABECHI und im Codex TUDELA den Gott QUETZALCOATL mit diesem Gerät zeigen, ist auch nur eine Andeutung von den beiden Grifflöchern des Wurfbretts oder eine diesen angepasste Hand- oder Fingerhaltung auszumachen (CodMaglia, fol. 61, 62 und 89 oben rechts, sowie CodTud, fol. 42 und 43) (Tafel 15b). Gleiches gilt für die Darstellungen des Gottes mit seiner <Windschaukel> auf Folio 26 des Codex BORBONICUS und auf Folio 251v des Códice DURAN (Tafel 15a&c).

Mindestens ebenso bedeutsam wie SELERS Identifizierung der EHECAUICTLI genannten <Windschaukel> ist sein Hinweis auf die Semiotik des Stufenmäanders (SELER 1904, II: 174), der in der einschlägigen Literatur unter Verwendung kunsthistorisch befrachteter Vokabeln durchgängig als <stepped fret> oder <greca escalonada> bezeichnet

wird. Dieses Muster findet sich in der Ausstattung des QUETZALCOATL vor allem bei Darstellungen in den Codices vom <Borgia-Typ> und dort vorzugsweise als Hutband (CodBorg 19 unten rechts; 51 oben rechts; 56 rechte Figur; 73 linke Figur) (Tafel 40b). In Wirklichkeit handelt es sich hier um die Darstellung der feinen Ranken, die sich neben den Blattansätzen der meisten Kürbisgewächse bilden, wie das aus der Wortbedeutung für dieses Muster namens XICALCOLIUHQUI hervorgeht. Dieser Nahuatl-Begriff setzt sich zusammen aus dem Bestimmungswort XICALLI <calabaza, xicara> und dem Grundwort COLIUHQUI <torcido, curvado> (Sim 764; 123). Es handelt sich also wörtlich um das <[am] Kürbis Verdrehte >, also die <Kürbisranke>. Beinahe genau so - wenngleich wortmorphologisch falsch zu <xicara tuerta> zusammengesetzt - wurde der Nahuatl-Begriff XICALCOLIUHQUI bereits in einer der frühen Quellen vom TUDELA-Typ ins Spanische übersetzt. Hier dient er zur Bezeichnung von Schulterdecken <mantas>, die die Clanführer und Angehörigen des Adels als Kultbekleidung bei den Götterfesten trugen (CodMaglia5v, 6r) und die mit der <Kürbisranke> XICALCOLIUHQUI, sei es als Webmuster oder als aufgenähte Streifen aus Jaguarfell, verziert waren (CodMaglia5v, 6r; CodTud 87r, 87v).

Wo immer also diese Elemente, das <vor den Mund gebundene Windhorn> des Gottes, seine <sternenbesetzte Windschaukel> oder das <Verdrehte am Kürbis> - also die <Kürbisranke> - auch außerhalb des zentralmexikanischen Hochbeckens auftauchen, ob auf einer Stele in der AZ von Seibal, in einem Gebäude der AZ von Palenque, auf den Wandbildern in Struktur 1 der AZ von Bonampak, oder als Teil des Fassadenschmucks einer der zahllosen Strukturen in den Ruinenorten des Hügellandes Nordyukatans (mayat'aan: PUUC), stets sind hier entweder der Gott QUETZALCOATL selbst, möglicherweise auch ein Kultfunktionär, oder eine Kultfunktionärin angesprochen, die in seinem Dienst tätig waren, oder aber es wird ein Gebäude, ein Raum oder ein Gefäß mit einem semiotischen Signalgeber versehen, der auf ganz besondere, unverwechselbare Weise dessen Nutzung, Gebrauch oder Entstehung im Rahmen einer dem QUETZALCOATL zugedachten Kulthandlung verständlich macht.

CHALCHIUHTLI Y CUE

Handlungsprofil

„Die mit dem Edelstein-Hüfttuch“, das ist das Wasser. Es wurde für einen Gott angesehen, sie bildeten es in Gestalt einer Frau ab, wie man sagte, wurde sie zu (den Regengöttern) gerechnet, die ältere Schwester der Regengötter. Darum wurde sie geehrt und gefürchtet, darum gefürchtet, darum fürchteten sie sie, (weil) sie mit Wasser überschwemmte, im Wasser tötete, im Wasser versenkte; sie lässt das Wasser aufschäumen, anschwellen, Schnellen und Strudel bilden, zieht damit die Leute in den Abgrund. Die Schiffe bringt sie zum Kentern, macht die Oberseite zur Unterseite und richtet sie auf, bringt sie an die Oberfläche des Wassers, versenkt sie im Wasser. Und bisweilen überflutet es die Leute, ertränkt es die Leute,^{*)} erhebt sich in Wellenkämmen, braust, donnert, prasselt, ist im Sturm erregt. Und wenn es sich beruhigt, wogt es hin und her. Man sagt, es spielt, bildet Taschen,

plätschert, schlägt gegen das Ufer, spritzt, schäumt. Und wenn kein Wind ist, ist das Wasser ruhig, glatt wie ein Spiegel, es blitzt und glänzt (CodMat, SELER 1927: 8-9).

Ausstattung (Tafeln 07a, 10b und 42b)

Im Gesicht ist sie bemalt, sie trägt ein Halsband von grünen Edelsteinen, sie trägt eine aus Papier geschnittene Krone mit einzelnen Quetzalfedern (an der Spitze), ihr Hemd ist mit Wasserlinien bemalt, ihr Rock ist mit Wasserlinien bemalt,^{*)} sie trägt Schellen, sie trägt Sandalen, ihr Schild ist der mit dem Emblem der Wasserrose, ihren Rasselstab hält sie in der Hand. (CodMat, SELER 1927: 42). ^{*)} Alle Unterstreichungen von mir

Anmerkungen zu den Texten

Die Beschreibung, die SAHAGÚN im FlorCod von CHALCHIUHTLI ICUE gibt, ist umfangreich und differenziert (SELER 1927: 8-10; FlorCod I: 21-22). Außerdem werden hier viele Einzelheiten zu den ihr zugeordneten Kulthandlungen berichtet und Überlegungen zu ihrer Bedeutung für die indianischen Gemeinwesen angestellt, die auch nur halbwegs angemessen aufzubereiten, Raum und Zeit an dieser Stelle nicht zulassen.

So werden auszugswise nur die Teile des Handlungsprofils der Göttin dargestellt, die sie - beschränkt auf den vorliegenden Zusammenhang - als Herrin der Flüsse, Seen und sonstigen Gewässer betreffen, und sie im Verbund mit zwei weiteren Göttinnen beschreiben, die ich oben vorgestellt habe.

Erläuterungen

CHALCHIUHTLI ICUE ist also als die Schwester und/oder Frau des TLALOC diejenige, die über das Süßwasser, insbesondere das Trinkwasser verfügt. Sie ist es, von der in der ersten Zeile des zitierten Textes aus ihrem Handlungsprofil im Nahuatl gesagt wird: YEHOATL IN ATL <diese ist das Wasser>. Die Übereinstimmung dieser Quellenaussage mit der Erkenntnis der Religionswissenschaft, dass es im Polytheismus <die Götter sind, in denen die Erfahrung mit der von Menschen nicht beeinflussbaren Realität Form und Gestalt angenommen haben> (BRELIICH 1960: 127) zeigt sich hier, am Beispiel der Wassergöttin CHALCHIUHTLI ICUE besonders augenfällig.

Günter Zimmermann hat diese Textstelle auf seine Weise als Nahuatologe und Philologe aus einer unterschiedlichen Perspektive interpretiert, kommt aber im Grunde zu derselben Erkenntnis, nur dass er mit anderen Begriffen arbeitet als denen, die Angelo BRELIICH als Religionshistoriker benutzt hat (Zimmermann 1974: 225, oben). Am Beispiel der CHALCHIUHTLI ICUE wird zudem deutlich, dass die Handlungsprofile der Götter ausschließlich auf die Ebene menschlicher Erlebnisse, Erfahrungen, Bedürfnisse und Erwartungen abgestimmt sind. Weiter zeigt sich beispielhaft, dass die Götter und Göttinnen - worauf ich einleitend bereits hingewiesen habe - für ihr Handeln nicht an

Wertvorstellungen gebunden sind, also etwa an <gut> und <böse> im hier vorliegenden Falle der verschiedenen Zustände und Verhaltensweisen von Wasser.

OPOCHTLI

Handlungsprofil

Dieser Opochtli spielt die Rolle des Regengottes (tritt ein für den Regengott). Er war der Gott der am Wasser lebenden Leute, den sie als ihren Gott verehrten. Sie sagten, dass es seine Erfindung war, dass er entdeckt und den Leuten vorgeführt hatte: das Netz, das Wurfbrett, die dreizackige Harpune, das Paddel, die Vogelschlingen (Fallen) (CodMat, SELER 1927: 18 mit Ergänzungen aus FlorCod, Book 1: 37).

Ausstattung

Er ist (schwarz) geschminkt, im Gesicht trägt er einen Fleck von den zerquetschten Samen der CHIA [Spanisch: zaragatona; Deutsch: Wegerich], seine aus Papier geschnittene Krone hat er aufgesetzt, er trägt eine Krone aus Reiherfedern mit einzelnen Quetzalfedern (an der Spitze), ein Band aus Papier hat er (um die Schultern) geschlungen, er trägt eine Schambinde aus Papier, er trägt eine weiße Sandale, er trägt den Schild mit dem Sonnenemblem, seinen Rasselstab hält er in der Hand (PrimMem 103; CodMat, SELER 1927: 41).

Anmerkungen zu den Texten

SELER hat den im Nahuatl-Text namentlich genannten Gott TLALOC mit <Regengott> übersetzt. Diese Übersetzung kann so, ohne dass wenigstens der Gott zusätzlich beim Namen genannt wird, nicht stehen bleiben; denn TLALOC ist in erster Linie ein Theonym, das diejenigen, die es geprägt bzw. übernommen haben und für rituelle Zwecke wie den TLALOC ICUIC, den <Gesang an TLALOC>, verwendeten (ESGA II: 978-993), mit einer sehr konkreten Vorstellung verbunden haben. Diese war jedoch nicht «Regengott», sondern, wie das DYCKERHOFF und PREM erläutert haben: «er liegt [dahinten] wie Erde» oder «er liegt [dahinten] auf der Erde», gebildet aus TLALLI <Erde> und der Perfektform <-OC> des defekten Verbs <ON-OC> in der Bedeutung <in einiger Entfernung zum Sprecher ausgestreckt daliegen> (DYCKERHOFF UND PREM 1990: 29, Fußnote 25; Kartt 175, 179).

In einer Kulthandlung oder deren Beschreibung geht es stets um TLALOC als Gott, als ansprechbare, <handelnde Person>, nicht um eine im okzidentalen Sinne verstandene und interpretierte Funktion. Die dem OPOCHTLI zufallende Aufgabe, an die Stelle des TLALOC zu treten oder ihn zu repräsentieren (nahuatl: IXEUA), bezieht sich daher auf TLALOC als landesweit hoch verehrten Kultempfänger, nicht etwa darauf, dass OPOCHTLI es an TLALOC'S Stelle irgendwo im Lande, vorzugsweise an der Küste, hätte regnen lassen.

Erläuterungen

Wenn sich nun - geographisch gesehen - das Handlungsprofil des TLALOC als das eines Regenbringers zwangsläufig auf das Festland, genauer gesagt, auf das Landesinnere bezieht, wo Regen für den Feldbau ja auch benötigt wird, wo sich auch seine Kultstätten befinden, so deckt demgegenüber nach der Schilderung SAHAGÚN's das Handlungsprofil des OPOCHTLI nur einen Teilbereich der Landmasse ab, nämlich die Küstenregion, wo die ATLAHCA, die im, am und vom Wasser (Meer) lebenden Leute wohnten (Kartt: 13). Deren Gott war nach dem vorliegenden Text OPOCHTLI.

Die Frage, welches <Wasser> hier konkret gemeint ist, lässt sich verhältnismäßig leicht beantworten. Da TLALOC - worauf anschließend noch näher eingegangen werden wird - nur mithilfe des QUETZALCOATL ins Landesinnere gelangen konnte, der hierzu die Gestalt des Nordostpassats annahm und ihn vom Atlantik über den Golf von Mexiko an Land brachte, kann die Küste, an der OPOCHTLI stellvertretend für TLALOC mit Kult bedient wurde, nur die Ostküste, also die heutige Golfküste Mexikos und der Vereinigten Staaten gewesen sein.

Geographisch gesehen, war OPOCHTLI also ein Gott der Golfküste. Diese geographische Konkretisierung für OPOCHTLI charakterisiert aber auch TLALOC, dessen Repräsentant OPOCHTLI war, als einen Gott, der in der Vorstellung der Völker und Stämme Zentralmexikos von seinem Ursprung her ein Meeres- mindestens aber ein Küstengott war; denn das Wasser, das er über dem Festland abregnete, kam unbestreitbar vom Meer (Tafel 02b&c). Einmal über Land, nahm TLALOC jedoch eindeutig terrestrische Formen an, von denen die vulkanischen Bergkegel der SIERRA NEVADA des zentralmexikanischen Hochbeckens und ihres nördlichen Ausläufers, der SIERRA DE RIO FRIO, die bei weitem bedeutendsten waren (Tafeln 05, 09 und 10).

Der Vergleich der äußeren Aufmachung der beiden Götter weist verständlicherweise eine Reihe direkter Entsprechungen auf. Jedoch fällt auf, dass das Handlungsprofil des OPOCHTLI sehr viel enger gefasst ist als das des TLALOC. Es spiegelt eine Konzentration auf die Lebensweise von Küstenbewohnern wieder: Fischfang (auch größerer Arten), sowie Jagd auf Meeressäuger und Meerestiere.

Die Passatgötter im Verbund

Eine besondere Form enger funktionaler Zusammenarbeit im Rahmen des mesoamerikanischen Pantheons kennzeichnet die Handlungsprofile zweier Götter: das des TLALOC und das des QUETZALCOATL. In der Erläuterung zum Fest ETZALCUALIZTLI (25. Mai bis 13. Juni), die der Codex MAGLIABECHI anbietet, wird auch die persönliche Bindung, die zwischen beiden Göttern bestand, angesprochen. Dort heißt es gegenüber der bildlichen Darstellung des TLALOC in der Funktion des Regenbringers, der die Feldfrüchte wachsen und gedeihen lässt:

el demonio que en ella se honrraua era queçalcoatl que quiere dezir culebra de pluma rica. era este dios del ayre y dezian ser amigo o pariente de otro que se llamaua TLALOC y hermano de otro que [se] llamava xulootl (CodMaglia 33v)

In der ergänzten und sprachlich leicht abgeänderten Übersetzung SELERS lautet dieser Text:

Der Dämon, den sie an diesem [Fest] verehrten, war QUETZALCOATL, das bedeutet <Schlange mit kostbarer Feder>. Dieser Gott war aus / der Wind und sie sagten, dass er der Freund oder Verwandte eines anderen sei, der sich TLALOC nannte und der Bruder eines weiteren, der sich XOLOTL nannte (ESGA IV: 115)

Das <kombinierte Handlungsprofil> beider Götter, des TLALOC und des QUETZALCOATL wird besonders an dem kultischen Ansatz für das dritte und letzte Epiklese-Ritual QUAUITL EUA oder auch ATL CAUALO genannt deutlich (CodTud 11r), das zugleich als das erste von 20 Jahresfesten begangen wurde. Mit diesem Ritual begann das Jahr, im Nahuatl mit XIHUITL bezeichnet. Kennzeichnend für dieses Fest ist, dass es ganz offensichtlich zu Ehren mehrerer Götter, der Passatgötter nämlich, ausgerichtet wurde; denn SAHAGÚN schreibt dazu:

El primero mes del año se llamaba entre los mexicanos atlahualo, y en otras parte(s) quauitleóa. Este mes comenzaba en el segundo día del mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora. En el primer día de este mes celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses Tlaloques que los tenían por dioses de la pluvia; y según otros de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y según otros, a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl, y podemos decir que a honra de todos éstos (FlorCod II: 1-2; HGCNE I: 109).

Die zusammenfassende Aussage am Schluss dieses Zitates findet auf fol. 267r der PRIMEROS MEMORIALES eine wichtige Ergänzung (PrimMem 113-114). SAHAGÚN beschreibt hier, wie die kleinen Kultfiguren, die die TLALOQUE repräsentieren sollten, zunächst mit einer süßen Masse aus Meldesamen TZOALLI geknetet (Sim 732), danach mit Papier und Federn bekleidet und schließlich mit flüssigem Gummi betropft wurden.

Sie hießen TEPICTOTON <die kleinen (aus Teig) Geformten> (Mol M/C: 103). An dieser Beschreibung ist zunächst der Umstand von Bedeutung, dass diese Teigfiguren die Passatgötter in ihrer Gesamtheit repräsentieren, den Regengott TLALOC, seine weiblichen Ergänzungen MATLALCUEYE und CHALCHIUHTLI ICUE sowie den Gott des NO-Windes QUETZALCOATL. Sodann ist der Umstand bemerkenswert, dass diese Kultfiguren allesamt Berge verkörpern, allen voran die beiden beherrschenden Vulkane des Mexiko-Tales, den POPOCATEPETL und den IZTAC TEPETL, jeweils repräsentiert durch eine TLALOC-Kultfigur.

Die Abbildung auf Folio 267r der PRIMEROS MEMORIALES zeigt diese Berg-Kultfiguren in Seitenansicht als gummibetroffene, oben umgekremelte <Gesäßwickel>. Auf diese sind die Abbilder der genannten Götter und Göttinnen in Torsoform aufgesetzt (Tafel 09a&b). Ihr Handlungsprofil, so wie SAHAGÚN es schildert, erscheint etwas kopflastig, was den Herstellungsprozess und die rituelle Aufstellung der Teigfiguren betrifft. Dieses mag seinen Grund darin haben, dass diese immer wieder neu hergestellt werden mussten, und dass es dabei auf die genaue Einhaltung der rituell vorgeschriebenen Verfahrensweisen ankam, die es - was Rezepturen, Zutaten, Verarbeitung und Ausstattung betraf - zu beachten galt. Es wird hier einmal mehr deutlich, welche Bedeutung dem Prinzip der <Orthopraxie> in einer auf <Handeln> beruhenden Religiosität polytheistischen Zuschnitts zukommt. Es geht um die Beachtung feiner und feinsten Details im Rahmen <materieller>, das heißt <objektzentrierter> Theologie (RÜPKE 2001: 86-87).

Sodann kommt aber auch morphologisch klar zum Ausdruck, dass QUETZALCOATL als voll integrierter Akteur auf Seiten der Regengötter eine ebenso integrierte Rolle als Kultempfänger innehatte. Zum Schluss des obigen Zitates wird er - ganz wie selbstverständlich - unter die TLALOQUE eingereiht, die Götter also, die alle zusammen den Regen machen und denen der überwiegende Teil des kultischen Aufwandes galt, der mit den achtzehn Götterfesten das gesamte Jahr über betrieben wurde.

Derselbe Aspekt integraler Zusammengehörigkeit mit den eigentlichen Regengöttern kommt auch deutlich in dem Handlungsprofil zum Ausdruck, das ihm SAHAGÚN - wie oben zitiert - in den CODICES MATRITENSES zugeordnet hat. Danach kann kein Zweifel daran bestehen, dass es sich bei QUETZALCOATL und TLALOC um ein funktionales <Team> gehandelt hat, das überall in Mesoamerika als solches erkannt und angesehen wurde und das in dieser Zusammensetzung auch als ein einziger Kultempfänger auftrat (Tafeln 35, 37a). Die beiden Götter bildeten nicht nur eine meteorologisch-funktionale Einheit, sondern fügten sich zusammen mit den TLALOQUE, CHALCHIUHTLI YCUE und MATLALCUEYE zu einer in sich geschlossenen, zusammengehörigen Gruppe von Göttern, die in Gestalt kleiner Kultfiguren unter der Bezeichnung TEPICTOTON die primären Adressaten von Riten und Ritualen waren und die - auf einen kurzen Nenner gebracht - dem <Regenmachen> dienten.

Als solche traten sie zusammen in den Ritualen von nicht weniger als drei verschiedenen Jahresfesten auf, die sämtlich der Epiklese der Passatgötter mit TLALOC als primärem Kultempfänger dienten, beginnend bei TEPEILHUITL (1. Epiklese), gefolgt von ATEMOZTLI (2. Epiklese) und schließlich ATL CAUALO (3. Epiklese), inszeniert jeweils im Abstand von etwa zwei julianischen Monaten. Danach warteten alle auf den Erfolg der kultisch-kommunikativen Bemühungen im Zeitraum TLACAXIPEHUALIZTLI bis XOCOTLHUETZI und - vorausgesetzt die Götter hatten das vorgetragene Anliegen akzeptiert und es ausgiebig regnen lassen - konnte man im Monat OCHPANIZTLI so etwas wie ein <Erntedankfest> mit dem gebührenden rituellen Aufwand inszenieren und es entsprechend festlich begehen.

Die Götter, auf die die Epiklese- Rituale angesetzt waren, sind verständlicherweise in erster Linie TLALOC und die TLALOQUE, sowie die ihnen nahestehenden Gewässer-Göttinnen CHALCHIUHTLI ICUE und MATLALCUEYE, die mit ihrem terrestrischen <Verteilersystemen> deren himmlische Funktionen als Regen-/Wasserbringer ergänzten und erweiterten. In den bildlichen Darstellungen tragen sie durchweg dieselben Attribute, sind daher bisweilen auch nur schwer voneinander zu unterscheiden. Nicht weniger bedeutsam in diesem Konsortium Regen machender und Regen verteilender Gottheiten ist QUETZALCOATL, der Gott des Nordostwindes, der die Regenwolken herantrug. Jedoch tritt dieser mit einem deutlichen Abstand zu den eigentlichen <Wassergottheiten> auf, bleibt - trotz aller funktionalen Eingebundenheit in das Passatgötter-Team - ein Gott <sui generis>.

Wichtig ist auch die Erkenntnis, die man so den Quellen unmittelbar entnehmen kann, dass Regen und Wasser nicht nur als flüssige Substanzen sondern - darüber hinaus - auch als Berge angesprochen wurden, deren aquatischer Charakter sich zunächst und vor allem an dem Umstand zeigte, dass sich auf ihren Gipfeln die Wasser bringenden Wolken versammelten (HistGen I: 215) (Tafel 04b). Dieser Vorstellung entspricht auch die bildliche Darstellung von Wolken, wie sie sich auf fol. 283r der PRIMEROS MEMORIALES findet. Dargestellt ist hier eine Formation von fünf Haufenwolken, die um eine mit Schnee bedeckte Fläche in der Mitte angeordnet sind. Damit ist sehr anschaulich die Vorstellung eines schneebedeckten Vulkankegels angesprochen, um dessen Gipfel sich - von allen Seiten sichtbar - Wolken formiert haben (Tafeln 05a und 10a).

Die Bestätigung für diese Interpretation der Zeichnung findet sich in dem zugehörigen erklärenden Text SAHAGUN'S. Dort heißt es: <und wenn sie [die Wolken] sich ordnungsgemäß auf den Gipfeln der Berge niedergelassen haben> YN IQUAC TEPET-ICPAC OMOTLATLALLI (Mol M/C: 33v, 137v), dann sagen wir: <Bald wird es regnen> YE QUIAVIZ <schon kommen die Regengötter> YE VITZE [HUITZEH] IN TLALOQUE (Mol M/C 157v) <die Wolken haben sich hingelegt, wie es sich gehört> OMO-TLATLALLI YN MEXTLI (PrimMem: 157).

Ebenso deutlich kommt dieser Zusammenhang auf dem gegenüberliegenden Folio 282v, in der vierten Zeichnung von oben, bildlich zum Ausdruck. Hier ist der Gott TLALOC als Berg, genauer gesagt als Vulkankegel mit aufgesetztem anthropomorphem Kopf abgebildet, um den sich in Form einer Krone eine runde, von allen Seiten sichtbare Formation von Haufenwolken gebildet hat (Tafel 05a oben links).

Diese Zeichnung offenbart darüber hinaus eine weitere Vorstellung von der Identität, die <Berg> und <Wasser> miteinander teilen, weisen die hier auf die Bergflanken aufgemalten Wassertropfen doch auf eine tiefer reichende, ontologische Verknüpfung hin, die über das Funktionale der Wolkenbildung auf den Gipfeln hinausgeht. Diesen ontologischen Aspekt spricht SAHAGÚN unter der Überschrift <Del Agua de la Mar y de los Rios> (vom Wasser des Meeres und der Flüsse) im Neunten Buch der HISTORIA GENERAL mit den folgenden Worten an:

Los antiguos de esta tierra decían que los ríos todos salían de un lugar que se llama Tlalocan, que es como paraíso terrenal, el cual lugar es de un dios (sic!) que se llama Chalchiuhtlicue; y también decían que los montes que están fundados sobre él, que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua,^{*)} o como casas llenas de agua; y que cuando fuere menester se romperán los montes, y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente altépetl, quiere decir monte de agua, o monte lleno de agua (HistGen III: 344-345).^{*)} Unterstreichungen von mir

Die Berge sind demnach Wasserbehälter, aus deren internem Überlauf sich die Flüsse bilden (Tafel 04a). Die hier angesprochene Funktion des TLALLOC als die eines Speicherers von Wasser und zugleich Wasserspeichers hatte ihren sichtbaren Ausdruck in dem viergeteilten großen Wasserbecken der Kultstätte auf dem Cerro TLALLOC gefunden, die man dem Gott auf diesem Berg errichtet hatte. Näheres zu dieser <heiligen Stätte> wird im Abschnitt E noch ausgeführt werden.

Über das Flusswasser selbst, ATOYATL oder auch ATL TOTOCANI <fließendes Wasser> genannt, verfügte dagegen die Göttin CHALCHIUHTLI ICUE <(aus) Jade ist ihr Rock> (Mol M/C: 150r, 26r). Damit wird auch Ihre Funktion im Unterschied zu der des TLALLOC deutlich: Während TLALLOC für das Abregnen und die Speicherung des Wassers sorgt, ist sie es, die dessen Verteilung in Form von Trink- und Gießwasser übernimmt und damit die Voraussetzung für die Anlage fester Siedlungen, der ALTEPEME', schafft (FlorCod, Book 11: 247).

d. Die sozial ausgelegten Handlungsprofile

Die Handlungsprofile der Götter, die in denjenigen Segmenten von Realität Gestalt annahmen, in denen sich die menschliche Gesellschaft und ihre Einrichtungen manifestieren, haben vom ersten Kontakt zwischen okzidentaler und mesoamerikanischer Gesellschaftsordnung bis auf den heutigen Tag Manipulationen, Spekulationen, Fehldeutungen und Missverständnisse zur Folge gehabt. War es zu Beginn des Kontaktes der proselytische Eifer der Missionare, der für diesen Zustand verantwortlich zu machen ist, so liegen die Ursachen für den unangefochtenen Fortbestand dieser Situation darin begründet, dass auf dem Gebiet mesoamerikanischer Religion bisher nicht auf morphologischer Ebene ansetzende empirische Forschung betrieben wurde, sondern allenfalls Gedankengänge auf modellhaft-konzeptioneller Ebene angeboten wurden, die dem jeweiligen Autor im Kontext seiner ganz persönlichen Auffassung von und Erfahrung mit Religion plausibel, vor allem aber auch opportun erscheinen.

So ist alles bisher zu diesen Göttern Geschriebene gleich auf mehrfache Weise im epistemologischen Sinne <kontaminiert>: durch die monotheistische Denklage, das säkularistische Gesellschaftsmodell, die ethnozentrische Sichtweise und - last not least - durch ein zumeist kunsthistorisch verpacktes Geschmacksurteil. Offen bekennt sich freilich kein Mesoamerikanist zu diesen Defiziten seiner Arbeitsweise; denn es handelt

sich - wie Körber das klar angesprochen hat - in aller Regel um <a priori> bezogene Standpunkte, das heißt, um <unerkannt gebliebene vorwissenschaftliche Normierungen im Bewusstsein der betreffenden Forscher /-innen, die als solche in ihre Argumentation mit eingeflossen sind und noch stets mit einfließen > (KÖRBER 1988: 199). Zur sachlichen Begründung dieser Feststellungen verweise ich auf das, was ich im Abschnitt A zur okzidentalischen Sicht auf die geistig-religiösen Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur bereits ausgeführt habe.

Unter der geschilderten <wissenschaftlichen Misshandlung> haben vor allem drei Götter des altmexikanischen / mesoamerikanischen Pantheons zu <leiden> gehabt: QUETZALCOATL, HUITZILOPOCHTLI und vor allem TEZCATLIPOCA.

TEZCATLIPOCA

Handlungsprofil

Dieser Tezcatlipoca wurde als ein richtiger Gott angesehen.^{*)} Er wohnte (wandelte) überall, in der Unterwelt, auf der Erde und im Himmel. Wenn er auf der Erde weilte (wandelte), erweckte er Misshelligkeiten und Zwietracht und brachte Unglück auf die Leute, er drängte sich zwischen die Leute (machte den Zwischenträger), darum wurde er "nach beiden Seiten Feind" genannt. Alles Böse, was über die Menschen kam, schuf er, brachte er herab, ließ er ankommen, ließ er die Menschen empfangen. Er trieb sein Spiel mit den Leuten. Und bisweilen gab er den Leuten Reichtum und Habe, Kriegerrang, Häuptlingsrang, Fürstenrang, Königswürde, Prinzenrang, Ehrenstellung (CodMat, SELER 1927: 2).^{*)} Unterstreichungen von mir

Ausstattung

Seine mit Feuersteinmessern besetzte Federkrone trägt er auf dem Kopf, im Gesicht hat er verschiedenfarbige Querstreifen, dornig gekrümmt ist sein Ohrpflock, der goldene,^{*)} den Korb mit Quetzalfedern trägt er auf dem Rücken, mit Feuersteinmessern besetzt ist sein Armring, sein Bein ist zur Hälfte mit schwarzer Farbe bemalt, Glöckchen und Schellen sind an seinem Fuß [Randglosse: Schellen], er trägt die Obsidiansandale (die mit dem Bilde der Obsidianschläge bemalte), sein mit Federbällen besteckter, mit Papierfähnchen versehener Schild ruht auf seinem Arm, das Sehwerkzeug hält er in der einen Hand, das mit einem Loch versehene, um hindurchzusehen (CodMat, SELER 1927: 34-35).^{*)} Unterstreichungen von mir

Anmerkungen zu den Texten

Bei der Formulierung <als ein richtiger Gott angesehen> handelt es sich ganz offensichtlich um den Ausfluss einer konfessionell begründeten <vorwissenschaftlichen Normierung> Eduard SELER'S. Dasselbe gilt für die Vorstellung vom <Bösen>, die als normative Vorstellung der christlichen Heilslehre zuzurechnen ist. Eine Erlösung vom <Bösen> oder von <dem Bösen>, die in einem wie immer gearteten <Heil> ihre Erfüllung gefunden hätte, ist für den mesoamerikanischen Götterkult jedoch nicht belegt. Das ergibt sich plausibel auch aus der Natur der Göttinnen und Götter. Diese waren - wie sich das

eindeutig bereits aus den besprochenen Handlungsprofilen der Passatgötter ergibt - weder gut noch böse, sondern einfach nur <real>. Beide SELER'schen Begriffe, der des <richtigen Gottes> und der des <Bösen>, sind also gedanklich aus seiner hier angebotenen Übersetzung auszuklammern; sodann ist <richtig> durch <wichtig> und <das Böse> durch <Unglück> im Sinne einer negativen Aussage des 260-tägigen Prognoserituals zu ersetzen.

Sodann hat SELER das Lexem YAOTL in der Nominalphrase IPAMPA HY MITOVAYA NECOC YAOTL fälschlich mit <Feind> übersetzt. Er folgt hier - wie die meisten Übersetzer und Interpreten dieser Phrase vor und nach ihm - vermutlich der Paraphrase bei MOLINA, die <enemigo> lautet (Mol M/C: 31). In abgeleiteten verbalen und substantivischen Formen, insbesondere in Substantivzusammensetzungen, signalisiert der Wortstamm YAO- jedoch lediglich die Semantik von Krieg, Kampf und Waffen, wie das an Formen wie

YAOTLA	hazer guerra a otros (Mol M/C: 31)
YAOTLACHIANI	atalaya, o sentinela (Mol M/C: 31)
YAOTLACHIXQUI	atalaya, o sentinela (Mol M/C: 31)
YAOTLAPIXQUE	escuchas, o espías del campo (Mol M/C: 31)
YAOTLATQUICHICHUHQUI	armero. que haze armas para soldados (Mol M/C: 31-32)
YAOTLATQUITL	armas para la guerra (Mol M/C: 32) und
YAOTZATZIC	el que apellida para la guerra (Mol M/C: 32)

erkenntlich ist (Kartt: 335). Die Bedeutung von YAOTL ist also nicht <Feind>, sondern <Krieger, Kämpfer>. Ein wie immer geartetes <Feindbild>, das bei Überschreitung bestimmter Hemmschwellen durch den solcherart definierten <Feind> <eo ipso> zur offenen, gewaltsamen Auseinandersetzung geführt hätte, ist quellenmäßig nicht belegt. Wohl aber finden sich vielfach Hinweise darauf, dass Kriege namens der Götter und im Interesse ihres Kultes geplant und geführt wurden. Das gilt insbesondere im Hinblick auf ihre Ernährung mit menschlichen Substanzen: <Herzen zum Essen> und <Blut zum trinken> (HGCNE II: 63; PERSUASIO: 60-67).

Aber auch im Krieg selbst <lief nichts> ohne die Götter. Das gilt sowohl für das individuelle Verhalten des Kämpfers, wie das in den COLLOQUIOS (Zeilen 982-988) zum Ausdruck kommt, es gilt ebenso auch - auf einer höheren organisatorischen Ebene - für großräumig angelegte Aktionen wie die bekannten aztekischen Strafexpeditionen gegen <Tributverweigerer> und die organisierte <Jagd auf Artgenossen>, die der Ernährung der Götter diene. Wie das in dem PERSUASIO AD BELLUM MODO ANTIQUO <Einstimmung auf den Kampf nach Art der Vorfahren> betitelten, in Nahuatl abgefassten anonymen Dokument aus den Anfängen der Kolonialzeit beschrieben wird (HINZ 1983),

ist es nicht etwa ein militärischer Befehlshaber, der das Kommando über die Kampftruppen hat, sondern der Stammesgott der MEXICA, HUITZILOPOCHTLI persönlich, und zwar in Gestalt eines furchterregenden <Angstmachers> (nahuatl: TETZAUITL), den die Truppe mit sich führte (PERSUASIO 27-33).

Wer in einem solchen Bezugsrahmen zum <Feind> wurde und wer nicht, ergab sich damit letztlich aus rein praktischen Erwägungen, die der Mehrung von Ruhm und Ehre des eigenen Clans und/oder dem in jeder Hinsicht höchst anspruchsvollen Dienst an den Göttern dienlich waren. So ist TEZCATLIPOCA als NECOC YAOTL also nicht etwa ein <Feind nach beiden Seiten>, sondern <Kämpfer auf der einen, wie auf der anderen Seite> (Mol M/C: 65), das heißt, dass der Gott in Wahrnehmung der Verpflichtungen seines Handlungsprofils, will sagen, bei der Aufdeckung und Verfolgung von <Vergehen> und <Verbrechen>, nicht Partei ergriff, auf niemanden Rücksicht nahm und bei deren <Ahndung> erbarmungslos vorging. Deshalb war er auch - wie das später noch darzustellen wird - von allen in hohem Maße gefürchtet.

Erläuterungen

Das Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA ist nach der Darstellung SAHAGÚN'S der sogenannte <zwischenmenschliche Bereich>. Die Art und Weise, wie der Gott dieses Handlungsprofil praktisch umsetzte, lässt auf Anhub kein Wertesystem, ja nicht einmal eine klare Linie erkennen, an der menschliches Verhalten sich hätte orientieren können. Der Gott handelt nach Gutdünken. Aus menschlicher Sicht reflektiert das Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA insgesamt eine Bewusstseinslage auf Seiten der Kultleistenden, in der die Empfindung des Ausgeliefertseins an eine übermenschliche Macht der bestimmende Faktor ist. Der Gott ist darüber hinaus an keinen Ort oder Raum gebunden, kann überall präsent sein und sich - wie bereits bei den Metamorphoseoptionen angesprochen - unsichtbar machen.

Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass in diesem Text die persönlichen Eindrücke und Erlebnisse des/der Informanten mitschwingen, dem/denen SAHAGÚN die hier zitierten Informationen verdankt. Ebenso gut ist es möglich, dass bei der Formulierung dieses Textes die überzeugt christlich-katholische Denklage der Absolventen des TLATELOLCO - Kollegs, die SAHAGÚN bei der Umsetzung seiner grob skizzierten Befragungsnotizen in sauberen Kirchen-Nahuatl-Text zweifellos behilflich waren, eine Rolle gespielt hat.

Sei dem, wie es sei, es gilt zu bedenken, dass TEZCATLIPOCA ein Gott war, dem im ganzen Lande Kultstätten errichtet worden waren an denen er angerufen wurde, der auch öffentlich mit erheblichem Aufwand verehrt wurde (Dur I: 48-49) und der daher insgesamt von großer gesellschaftlicher Bedeutung war (CodMat, SELER 1927: 266 - 267). Für nicht weniger als vier von den achtzehn Festen des Kultjahres, TOXCATL,

TLAXOCHIMACO, PACHTONTLI und PANQUETZALIZTLI ist TEZCATLIPOCA als Kultempfänger belegt (NICHOLSON 1971b: Table 4).

Diesem <Öffentlichkeitsaspekt> trägt DURAN mit einer ausführlichen Schilderung der Riten und Rituale Rechnung, die im Dienste TEZCATLIPOCA'S - vornehmlich während des TOXCATL-Festes - inszeniert wurden (Dur I, Kapitel IV). Einleitend beschreibt er hier im Detail das Kultbild des Gottes, wie es in MEXICO-TENOCHTITLAN verehrt wurde (Dur I: 37-38). Dabei geht er dabei auf ausgewählte Elemente in dessen Ausstattung ein. Einige dieser Elemente signalisieren wiederum bestimmte Segmente im Handlungsprofil des Gottes. Auf Besonderheiten dieses Textes, den ich bei der Erörterung des Komplexes <Kultbild> weiter oben bereits in voller Länge zitiert habe, komme ich wegen ihrer besonderen Bedeutung für das Verständnis der Plausibilität, die dem Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA insgesamt innewohnt, hier noch einmal zurück.

Das Kultbild als Wiedergabe des Handlungsprofils

Es geht zunächst um die Gegenstände die dem Kultbild auf den Kopf, ins Gesicht und an das [rechte] Ohr geheftet worden waren. Diese werden wie folgt beschrieben (Tafel 21a):

Cuanto a lo primero, tenía unas orejeras de oro y otras de plata; en el labio bajo tenía un bezote de un viril cristalino, en el cual estaba metida una pluma verde y otras veces azul, que después, de afuera parecía esmeralda o rubí. Era ese bezote como un jeme de largo. Encima de una coleta de cabellos que tenía en la cabeza, tenía una cinta de bruñido oro, con que tenía ceñida la cabeza, la cual (cinta) tenía por remate una oreja de oro, con unos bahos o humos pintados en ella, que significaba el oír los ruegos y plegarias de los afligidos y pecadores. De entre esta oreja y la cinta salían unas garzotas y plumas de garza blancas,*) un gran manojito de ellas. A cuello tenía colgado un joyel de oro, tan grande que le cubría todo el pecho (Dur I: 37). *) Unterstreichungen von mir

Übersetzung:

Zuerst einmal trug es [das Kultbild] einige Ohrenklappen, die aus Goldblech und andere, die aus Silber-[blech] waren. In die Unterlippe eingesetzt war ein Lippenpflock aus einem Glasröhrchen, in das eine grüne Feder eingesteckt worden war, mitunter [war es auch] eine blaue, sodass es [das Glasröhrchen] von außen [betrachtet] wie ein Smaragd oder ein Rubin aussah. Es war dieser Lippenpflock etwa eine <Spanne> (Abstand zwischen Daumen und Zeigefinger) lang. Oberhalb eines kurzen Haarschwanzes am [Hinter-]kopf trug es [das Kultbild] ein Band aus geglättetem Gold[blech], das ihm um den Kopf gebunden war. Dieses Band besaß als Verschluss ein goldenes Ohr, dem einige Dunst- oder Rauchwölkchen aufgemalt worden waren,*) was bedeutete, dass es [das Ohr] die Gebete und Bitten der Gepeinigten und der Gesetzesbrecher vernahm. Aus dem Raum zwischen diesem Ohr und dem [Kopf-]band traten einige Federn vom Cayennereihler (*Nyctanassa violacea*), sowie weiße Reiherfedern hervor, ein großes Büschel von ihnen. Um den Hals hatte er einen Goldschmuck gehängt, so groß, dass er ihm die ganze Brust bedeckte (Tafel 21b). *) Unterstreichungen von mir

Wichtig ist sodann das Objekt, das dem Kultbild in die linke Hand gegeben worden war (Tafel 21a&b). DURAN beschreibt es wie folgt:

En la mano izquierda tenía un amoscador de plumas preciadas, azules, verdes y amarillas, las cuales salían y nacían de una chapa redonda de oro muy relumbrante y bruñida, como un espejo, que era dar a entender que en aquel espejo veía todo lo que se hacía en el mundo y en la lengua le llamaban *itlachiayan*,^{*)} que quiere decir <su mirador> (Dur I: 38).^{*)} Unterstreichungen von mir

Übersetzung:

In der linken Hand hielt es [das Kultbild] einen Fliegenwedel aus wertvollen Federn, blauen, grünen und gelben. Diese traten aus und entsprangen einer Blechscheibe aus Gold, hochglänzend und glatt (geglättet), wie ein Spiegel. Dieser sollte zu verstehen geben, dass er [der Gott] in diesem Spiegel alles sah,^{*)} was man auf der Welt tat, und in ihrer Sprache nannten sie ihn I[N] TLACHIAYAN, will sagen, <seine Sehkraft> (Sim 566).^{*)} Unterstreichungen von mir

In unmittelbarem funktionalem Zusammenhang mit diesem kostbar befiederten Goldspiegel in der linken sind die Gegenstände zu verstehen, die das Kultbild in der rechten Hand hielt. Der Text lautet:

En la mano derecha tenía cuatro saetas, que le significaban el castigo que por los pecados daba a los malos, y así al ídolo que más temían no les descubriese sus pecados era este (Dur I: 38).

Übersetzung:

In der rechten Hand hielt es [das Kultbild] vier Schleuderpfeile,^{*)} die ihm die Bedeutung der Strafe verliehen, die er [der Gott] über die Übeltäter verhängte. Und so war das Kultbild, von dem sie [die Mexica] am meisten fürchteten, dass es ihre Verfehlungen entdecken könnte, dieses.^{*)} Unterstreichungen von mir

Bestandsaufnahme der Morpheme

Eine partielle morphologische Bestandsaufnahme, deren Zusammenstellung gezielt auf die Gewinnung von Erkenntnissen zum Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA abgestellt ist, ergibt das folgende Bild (Tafel 21a&b):

Morphem 1: Mehrere offenbar runde, übereinander liegende Ohrenklappen aus Gold- und Silberblech

Morphem 2: Ein Kopfband aus geglättetem Goldblech, dessen Verschluss aus einem <goldenen Ohr> bestand (Tafel 36a&b).

Morphem 3: Dunst- oder Rauchvoluten, die auf dieses goldene Ohr aufgemalt waren

Morphem 4: Kürzere Federn von *Nyctanassa violacea* (), dessen Gefieder in verschiedenen Grautönen gehalten ist (PETERSON 1980: 104,105), sowie ein Büschel längerer Federn einer nicht näher bezeichneten Reiherart mit weißem Gefieder. Beide Federelemente waren hinter dem goldenen Ohr seitlich in das Kopfband eingesteckt.

Morphem 5 (Dur I: 38): Ein verhältnismäßig großes, offenbar kreisrundes Federgesteck - von DURAN mit <amoscador> (Fliegenwedel) bezeichnet - dessen Zentrum aus einer spiegelglatten, glänzenden Goldscheibe bestand. In diesem <Spiegel> sah der Gott alles, was Menschen auf der Welt taten. Das Kultbild trug ihn - eingesetzt in ein aufwändiges Federgesteck - in der linken Hand. In Nahuatl nannte man ihn I[N] TLACHIAYAN.

Morphem 5a (CodMat, SELER 1927: 35): Ein Sehwerkzeug, das nach SAHAGÚN mit einem Loch zum Hindurchsehen versehen war und mit TLACHIALONI bezeichnet wurde. Dieses Gerät hält der Gott in einer Hand.

Morphem 6: Vier Schleuderpfeile, die dem Kultbild in die rechte Hand gegeben waren.

Verknüpfung der Morpheme

Die hier aufgeführten Morpheme sind zum einen untereinander dinglich-funktional, dann aber auch - sei es einzeln oder im Verbund - mit Elementen aus dem Handlungsprofil des Gottes verknüpft. Sie senden auf diese Weise eindeutige, unmissverständliche semiotische Signale aus.

Morpheme 1 bis 4 bilden eine funktionale und semiotische Einheit, in deren Mittelpunkt das speziell konditionierte Gehör des Gottes steht. Die seitlich am Stirnband getragene goldene Scheibe liegt unmittelbar über dem rechten Ohr des Kultbildes und dessen verschiedenen Ohrenklappen. Sie signalisiert - als <goldenes Ohr> (oreja dorada) angesprochen - ein außergewöhnliches, übermenschliches Hörvermögen, das es dem Gott erlaubte, alles, was ihm Menschen an Wünschen, Bitten und Klagen, Informationen und Eingeständnissen vortrugen, zu registrieren und zu verarbeiten.

Der <semiotische Code>, der die an TEZCATLIPOCA gerichteten, verbal vorgebrachten menschlichen Anliegen signalisiert, wird von kleinen Dunst- oder Rauchvoluten gebildet (Tafel 21a&b). Diese dringen konsequenterweise in das Gehör des Gottes ein, treten nicht etwa aus seinem Ohr aus. Der <Rauchcode> ist so auch eindeutig und ausschließlich auf das (rechte) Ohr des Gottes eingestellt und an keinem anderen Körperteil oder Gegenstand in der anthropomorphen Aufmachung des Kultbildes wirksam (Tafeln 21 und 22).

Am TOXCATL-Fest nahmen die Bitten, die an TEZCATLIPOCA gerichtet waren, und die - wie DURAN das erläutert - der Abwendung akuter oder befürchteter Dürre dienten, allerdings große Ausmaße an. Dem entspricht die bildliche Darstellung auf Folio 44v des Codex VATICANUS A (Tafel 22b).

Morphem 5 ist der in ein kostbares Federgesteck zentrisch eingebettete goldene Spiegel, der die außergewöhnliche, übermenschliche Sehkraft des Gottes signalisiert. Diese ermöglichte es ihm, alles, was Menschen wann immer und wo immer taten, zu beobachten, zu werten und zu richten. Der federgeschmückte glänzende Goldspiegel stand - das lässt sich aus der ungebrochenen Fortsetzung des Diskurses an dieser Stelle schließen - in unmittelbarem, kausalem Zusammenhang mit der anschließend beschriebenen <Bewaffnung> des Gottes.

Morphem 5a Nach SAHAGÚN diente der [runde] goldene Spiegel der Beobachtung. Daher hatte er, wie oben zitiert, ein Loch zum Hindurchschauen. Dieses befand sich - nach der bildlichen Darstellung im Codex TUDELA zu urteilen - in der Mitte des Spiegels (Tafel 21b). Technisch gesehen, war seine Funktion also in etwa die des <Helmholtz'schen Hohlspiegels>, wie ihn die HNO-Ärzte früher an der Stirn trugen.

Morphem 6 schildert die Bewaffnung als vier Schleuderpfeile, die das Kultbild des Gottes in der rechten Hand hielt. Sie signalisieren die Ahnung der <Vergehen> und <Verbrechen>, die von der Wahrnehmung des Gottes mit dem für sie typischen übermenschlichen Sehvermögen, IN TLACHIAYAN, bzw. mit dem sie unterstützenden Sichtgerät, dem TLACHIALONI, erfasst worden waren. Der Hinweis auf das letztlich unvermeidliche Entdecktwerden, den die von dem federgeschmückten glänzenden Spiegel ausgehenden semiotischen Signale unmissverständlich lieferten, ebenso die Verdeutlichung der gleichfalls unvermeidbaren, absehbaren Folge von Ahnung und Bestrafung, die als <semiotischer Signalausgang> des Bündels der vier Schleuderpfeile zu verstehen ist, stehen demnach in einem eng geschlossenen, funktionalen Zusammenhang, der an Deutlichkeit und Plausibilität nichts zu wünschen übrig lässt. Ergänzend erscheinen mir dennoch einige Hinweise und Erläuterungen angebracht.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die hier aufgezeigten Erkenntnisse zum Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA empirisch, das heißt unmittelbar aus den von DURAN, z.T. von SAHAGÚN gelieferten Informationen gewonnen wurden. Der von mir beigesteuerte Anteil besteht lediglich in der Paraphrasierung des quellenmäßig vorgegebenen spanischen Textes mithilfe deutscher Vorstellungen und Begriffe, wie sie in einem religionswissenschaftlichen Kontext entweder gebräuchlich sind oder doch mindestens angemessenen erscheinen. Insofern bin ich hier dem Beispiel PETTAZZONI'S gefolgt, der zu demselben Thema, dem Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA, auf ganz ähnliche Weise vorgegangen ist (PETTAZZONI 1956: 404-411).

Die Beschreibungen DURAN'S sind ausführlich und genau, und so stellt sich die Frage, woher er solche Informationen bezogen haben könnte; denn dass er selbst die Kultbilder zu Gesicht bekommen hätte, die er so präzise beschreibt, ist aufgrund des Umstandes auszuschließen, dass er erst zwischen 1542 und 1544 als Siebenjähriger mit seinen Eltern nach Mexico gekommen war und sein hier zitiertes Werk, das LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS, auch erst 1565 oder 1566 zum Abschluss gekommen ist (GARIBAY in Dur I: XI-XII). Damit liegt er zeitlich in etwa mit SAHAGÚN auf einer Höhe, der die zwölf noch ausschließlich in Nahuatl verfassten Bücher seiner HISTORIA GENERAL zwischen 1665 und 1668 fertig gestellt hat (NICOLAU D'OLWER and CLINE 1973: 192-193). Damit aber befand sich DURAN - was die Umstände der Informationsgewinnung zur altmexikanischen Religion betrifft - in mehr oder weniger derselben Situation, wie ich sie im Abschnitt C für SAHAGÚN rekonstruiert habe:

Es gab um diese Zeit keine Kultfunktionäre mehr, die über die Göttinnen, die Götter und den Dienst an ihnen aus eigener Kenntnis und Erfahrung im Detail hätten berichten können. Erst recht gab es keine <Kultbilder> mehr, die man hätte in Augenschein nehmen können, vor allem nicht solche, in deren Ausstattung Gold verarbeitet worden war; denn alles Gold, dessen die Spanier überhaupt habhaft werden konnten, wurde bereits kurze Zeit nach der Eroberung eingetrieben und eingeschmolzen.

So kann DURAN seine Informationen nur aus einer schriftlichen Quelle bezogen haben, einer Quelle, die über zwei Charakteristika verfügte: ihre Entstehung muss im Zeitraum unmittelbar nach der Eroberung liegen, sodann muss sie umfassend angelegt und außergewöhnlich präzise abgefasst gewesen sein. In dieser Kategorie gibt es - nach gegenwärtigem Kenntnisstand - nur ein einziges Werk, MOTOLINIA'S verschollenes <opus magnum>, von dessen Ausführlichkeit und Detailliertheit zunächst SAHAGÚN berichtet (COLLOQUIOS: Seite 53), von dem er selbst aber auch in seinem Brief an den Kaiser vom Januar 1555 einige Kostproben liefert (BenHist: 312, 316).

Bedauerlicherweise ist dieses Werk verlorengegangen. Einzelheiten hierzu hat Edmundo O'GORMANN zusammengetragen (O'GORMAN in BenHist: XI-XIV). Unter diesen Rahmenbedingungen stellt sich dann aber DURAN'S LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS als ein Quellenwerk von ganz einmaligem Aussagewert dar. Das gilt insbesondere für eine religionswissenschaftliche Untersuchung wie die vorliegende.

Bedeutsam erscheint mir darüber hinaus die Beobachtung, dass DURAN zwischen Gott <dios> und Kultbild <ídolo> keinen Unterschied macht, sondern beide Begriffe wie Synonyme verwendet. So bezeichnet er das Kultbild des CAMAXTLI mit den Worten <la efigie de este ídolo> (Dur I: 73). Das bedeutet einmal, dass ihm zweifellos die anthropomorphe als die bevorzugte Form der dinglichen Wiedergabe von Göttern und Göttinnen geläufig war, zum anderen zeigt diese Verfahrensweise aber auch, dass er sich diese Sicht der Dinge selbst zu eigen gemacht hatte. Die unübersehbare Besonderheit der Berichterstattung DURAN'S besteht darin, dass er durchgehend und ausschließlich <Kultbilder> (ídolos) beschreibt.

Damit behandelt er eine völlig andere Kategorie bildlicher Wiedergaben von Göttern und Göttinnen als SAHAGÚN, der sich - wie im Abschnitt C ausführlich erläutert - zur Gewinnung einer äußeren Vorstellung von den vorspanischen Göttern und Göttinnen ausschließlich an deren Abbildungen in den kolorierten Faltbüchern orientiert hat.

Schließlich erscheint mir der Hinweis wichtig, dass an keiner Stelle des Quellentextes eine funktionale und/oder semiotische Verbindung zwischen dem feder-geschmückten <goldenen Spiegel> und den Dunst- oder Rauchwölkchen angesprochen wird, die auf das <goldene Ohr> am Kopfband des Kultbildes <aufgemalt> worden waren. Den <goldenen Spiegel> hält der Gott in der linken Hand, der Rauch oder Dunst dringt hinter dem <goldenen Ohr> des seitlich getragenen Stirnbandverschlusses in die Muschel seines rechten Ohres ein.

So kann also der Name des Gottes, der mit TEZCATLIPOCA ohne Zweifel richtig überliefert ist, unmöglich <espejo humoso> oder <espejo que hecha humo> bedeutet haben, auch wenn diese etymologische Ableitung bereits in verhältnismäßig frühen Quelldokumenten, dem Códice TUDELA und dem Codex TELLERIANO REMENSIS, schriftlich belegt ist (CodTelRem fol. 20v und 23r) (Tafeln 21b und 22a) und sich bis auf den heutigen Tag als <espejo humeante>, <smoking mirror> oder <rauchender Spiegel> großer Beliebtheit erfreut (OLIVIER 2004: 36-38).

Gegen eine solche Lesung spricht außerdem die belegte Praxis der Wortbildung im Nahuatl. Hier lässt sich nachweisen, dass verbale Formen für alles, was mit Rauchausstoß zu tun hat, nicht unmittelbar mit der kurzvokaligen CV-Wortwurzel <PO-> wie in PO-C-TLI <Rauch>, sondern von einem durch Reduplikation entstandenen langvokaligen Verbstamm <POP -CA> gebildet werden. Solche, durch Reduplikation entstandenen Verben werden nach LAUNEY vornehmlich zur Beschreibung physikalischer Phänomene benutzt, vor allem solcher, die Licht- und/oder Schalleffekte produzieren (LAUNEY 1992: 289). Da eine solche reduplizierte Form im Namen des Gottes aber nicht erscheint, kann hier auch nichts <rauchen>, weder ein Spiegel noch sonst etwas.

Schließlich spricht auch noch eine faktische, schon mehrfach angesprochene Gegebenheit dagegen, den Namen des Gottes auf diese oder ähnliche Weise zu interpretieren; denn in <polytheistischer Mentalität> bringen die Götter stets bestimmte Aspekte der <wahrnehmbaren Realität> zum Ausdruck (BRELIICH 1960: 132, 135). In dieser aber kommt Gold, das brennt und dabei Rauch entwickelt nicht vor. Dasselbe gilt sinngemäß auch für solche Ausführungen von Spiegeln, die aus vulkanischem Glas (Obsidian) oder anderen reflektierenden Mineralien wie Markassit oder Pyrit hergestellt waren (ESGA I: 190).

Der Göttername TEZCATLIPOCA und seine Bedeutung

Die uneingeschränkte Plausibilität, die aus der Verknüpfung ausgewählter Morpheme und ihrer jeweiligen semiotischen Signalwirkungen im Handlungsprofil des Gottes erkennbar

ist, legt die Vermutung nahe, dass dieselbe oder eine doch zumindest analoge Plausibilität auch im Namen des Gottes zum Ausdruck kommt. Das Lexem TEZCATL <Spiegel> im Namen des Gottes bietet als semiotisch genutzte Metapher für dessen übermenschliches Sehvermögen nach der Beschreibung DURAN'S weder formal noch inhaltlich irgendwelche Verständnisschwierigkeiten. Das gilt insbesondere dann, wenn man ihn technisch als mesoamerikanische Frühversion des <Helmholtz'schen Hohlspiegels> versteht.

Bei der diesbezüglichen Untersuchung beschränke ich mich daher auf den <Rauchaspekt>. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass im Nahuatl für die onomastische Verwendung von Lexemen besondere formale Regeln und semantische Abgrenzungen wirksam sein können. Als Beispiel sei hier noch einmal auf den Bedeutungsunterschied zwischen TEPEC <Berg im geographischen Sinne> und TEPETL <Berg im personifiziert gedachten Sinne> verwiesen (DYCKERHOFF und PREM 1990: 15, Fußnote 5).

Daneben ist zu beachten, dass zur Namensbildung häufig polysynthetische Wortbildungen zur Anwendung kamen, die im Deutschen und in anderen indoeuropäischen Sprachen regelmäßig nur in Form ganzer Sätze wiedergegeben werden können, wie das bei MO-TE^wC-ZOMA <der Clanführer hat sich aufgeregt> oder bei CHIMAL-POPOCA <es raucht am Schild> der Fall ist. Auch ist nicht auszuschließen, dass ein Kopulativkompositum wie die schon erwähnte Form MITL CHIMALLI (wörtlich: Pfeil / Schild) für <Krieg> oder ALTEPETL [ATL TEPETL] (wörtlich: Wasser / Berg) für <Ortschaft oder Herrscher> bei der Bildung des Götternamens TEZCATLIPOCA Vorstellung und Begriff bestimmt hat.

Aus diesen Gründen hielt ich es für zweckmäßig, die onomastische Analyse an einem in Nahuatl abgefassten Quellenwerk anzusetzen, dessen Inhalt ausschließlich aus Eigennamen besteht.¹²⁾ Es handelt sich um die MATRÍCULA DE HUEXOTZINCO, das latein- und <hieroglyphenschriftlich> dokumentierte Ergebnis einer 1560 durchgeführten Volkszählung, die die indianischen Bewohner dieses Ortes in der Hoffnung auf eine Abgabentlastung erwirkt hatten (PREM in MatHuex: Seiten 30-32 und 501-508). Hanns J. PREM hat dieses Dokument 1974 als Faksimile mit umfassendem Kommentar und einem vorzüglichen Benutzerapparat herausgegeben, mit dessen Hilfe es verhältnismäßig einfach ist, die mit der CV-Wurzel <PO-> gebildeten Eigennamen aus den mehr als 10.000 Namenseintragen (PREM 1974: 511) herauszufiltern. Das Ergebnis stellt sich wie folgt dar:

Zunächst zeigt sich, dass neben der lexikalisch belegten Form POCTLI (Mol M/C 83r) noch eine weitere Form dieses Lexems, nämlich POCA mit und ohne das sogenannte Absolutsuffix -TL in Gebrauch war. Diese Form ist bei MOLINA nicht belegt. Sie fehlt auch bei SIMÉON und KARTTUNEN. Beide Formen, POCATL / POCA und POCTLI wurden jedoch - wie das die nachfolgenden Beispiele zeigen - in der MATRÍCULA DE HUEXOTZINCO zur Namensgebung verwendet.

POCATL	Rauch	fol. 526r, Kolumne 2, Name 8
POCATL	Rauch	fol. 577v, Kolumne 2, Namen 7 und 8
POCATL	Rauch	fol. 518r, Kolumne 1, Name 3
POCATL	Rauch	fol. 571v, Kolumne 2, Name 4
POCATL	Rauch	fol. 836v, Kolumne 1, Name 7
POCATL	Rauch	fol. 894v, Kolumne 2, Name 4
POCATL	Rauch	fol. 895v, Kolumne 1, Name 8
POCA	Rauch	fol. 602r, mittlere Kolumne, Name 1
POCA	Rauch	fol. 874v, linke Kolumne, Name 3
POCA	Rauch	fol. 876r, linke Kolumne, Name 6

Insgesamt elf HUEXOTZINCA trugen darüber hinaus den Namen POCTLI <Rauch>, jedoch liste ich diese Namen nur der Folionummer nach auf, weil sie für die nachfolgenden Überlegungen von nachrangiger Bedeutung sind. Es handelt sich um die Vorkommen auf fol. 499v, 572r, 597r 672r (2x), 773r, 788v, 813v, 833v, 838v und 839v (PREM, MatHuex: 600). Zwischen beiden Formen hat es jedoch offensichtlich einen Bedeutungsunterschied gegeben; denn zur Bildung des Götternamens wurde ausweislich der mir zugänglichen Quellen nur die Form POCA (POCA-TL) verwendet.

In diesem Zusammenhang ist dann der Name TEZCAPOC, der für insgesamt fünf, möglicherweise sechs HUEXOTZINCA belegt ist, von besonderer Bedeutung:

TEZCAPOC	Spiegel Rauch	fol. 500r, Reihe 2, Name 3
TEZCAPOC	Spiegel Rauch	fol. 604r, Kolumne 1, Name 10
TEZCAPOC	Spiegel Rauch	fol. 605r, Kolumne 1, Namen 1 und 9?
TEZCAPOC	Spiegel Rauch	fol. 829r, Kolumne 2, Name 8
TEZCAPOC	Spiegel Rauch	fol. 829v, Kolumne 2, Name 3

Die begleitenden Namenshieroglyphen zeigen in allen fünf (sechs) Fällen eine kleine, graphisch voll ausgefüllte runde Scheibe, die von einem Kreis umgeben ist. Mit diesem Kreis sind oben oder seitlich drei bis vier jeweils unterschiedlich große Voluten verbunden. Die Synopsis von Schrift und Zeichen resultiert so in zwei Aussagen: TEZCATL <Spiegel> und POCATL <Rauch>, die zwar ohne jede Verknüpfung nebeneinander stehen aber offenbar dennoch eine Gesamtvorstellung vermitteln (Tafel 23).

Nach eben diesem Muster wurden aber die Kopulativkomposita gebildet, zu denen ich eingangs zwei Beispiele aufgeführt habe. Die Aussage von Wort- und Zeichenkombination TEZCAPOC, die zunächst nichts weiter als TEZCA-TL und POCA-TL,

<Spiegel> und <Rauch>, zu enthalten scheint, signalisiert im Kontext der von DURAN zum Kultbild des Gottes gelieferten Informationen und als Ergebnis einer vermutlichen Kopulativzusammensetzung bei der Begriffsbildung dann jedoch ein zusammenhängendes semantisches Feld, nämlich <alles zu sehen und alles zu hören, was Menschen tun und lassen, denken und sagen>, womit das Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA in seinen wesentlichen Bestandteilen erfasst ist.

So wie dieses Handlungsprofil mit den hervorstechenden Charakteristika, <alles sehen> und <alles hören> zu können, nur dem TEZCATL IPOCA eigen ist, so gehört auch die Kombination der beiden Objekte, die diese, ausschließlich dem menschlichen Denken und Handeln zugewandten göttlichen Fähigkeiten signalisierten, auch nur zu ihm und zu sonst keinem anderen Gott. Vor diesem Hintergrund lässt sich plausibel das <I> zwischen TEZCATL und POCA als das possessive <> der 3. Pers Sg. und damit auch das Fehlen des Absolutsuffixes bei POCA erklären (LAUNEY 1992: 87-94). Bleibt zu klären, warum das Possessivpronomen vor TEZCATL nicht notiert ist. Eine naheliegende Möglichkeit der Erklärung ist die, dass für Theonyme dasselbe gilt wie für Ethnonyme.

Letztere sind nach DYCKERHOFF und PREM «im Possessiv anscheinend nicht belegt» (DYCKERHOFF und PREM 1990: 5). Dem entspricht auch, dass sich in den verschiedenen Listen und Beschreibungen, die uns SAHAGÙN und andere Missionschriftsteller wie MOTOLINIA, LAS CASAS und TORQUEMADA hinterlassen haben, nicht ein einziger Göttername findet, der im Possessiv stünde. Bei diesen Feststellungen möchte ich es bewenden belassen; denn ob hinter dem Ergebnis dieser zugegeben kursorischen Bestandsaufnahme nicht doch eine wie immer geartete grammatische oder semiotische Regel wirksam ist, lässt sich nur durch eine umfassende Untersuchung entsprechender Vorkommen klären, die an dieser Stelle zu unternehmen, aus Platz und Zeitgründen nicht möglich ist.

Des ungeachtet suggeriert das vom Theonym zum Anthroponym umfunktionierte TEZCAPOCA, wie es aus HUEXOTZINCO belegt ist, eine possessive Konnotation durchaus auch bei TEZCA, als dem ersten Bestandteil des offenbar kopulativ zusammengesetzten Götternamens, fehlt diesem doch, genau wie POCA, das Absolutsuffix. Dass es sich hier dennoch um den Götternamen in seiner ursprünglichen Bedeutung handelt, ist aus der bei allen fünf (sechs) Vorkommen mitnotierten <hieroglyphischen> Schreibweise von TEZCAPOCA zu schließen. Diese zeigt eine der runden, aus der Ausstattung des Kultbildes von MEXICO-TENOCHTITLAN bekannten Ohrenklappen, sowie die hinter dieser eintretenden Rauch- oder Dunstvoluten (Tafel 23a&b), allerdings mit dem Unterschied, dass die glänzende Klappe hier nicht aus Gold- oder Silberblech, sondern - wie ihre Farbe das signalisiert - aus Obsidian gefertigt ist (ESGA I: 190-191).

Als Ergebnis der hier angestellten kurzen onomastischen Analyse lässt sich zunächst so viel mit Sicherheit feststellen: <Der Rauchende Spiegel> als Name für den <alles sehenden, alles hörenden und damit auch alles wissenden Gott> des meso-amerikanischen Pantheons ist eine aus früher Kolonialzeit stammende, vermutlich aus

mangelnder Sachkenntnis und/oder aus einem Missverständnis geborene Fehlinterpretation. Ungeachtet der Tatsache, dass - soweit ich das überblicke - ausnahmslos alle Mesoamerikanisten diese Fehlleistung transkultureller Information bis auf den heutigen Tag für bare Münze nehmen und sie kritiklos weiterverbreiten, sollte der <Rauchende Spiegel> nunmehr definitiv der Vergangenheit angehören.

Statt einer wie immer gearteten Determinativzusammensetzung erweist sich der Name des Gottes formal als eines der für das Nahuatl mehrfach belegten Kopulativkomposita, mit denen komplexe Sachverhalte dinglich und dabei zugleich einfach und sinnfällig beschrieben wurden. Im vorliegenden Falle handelt es sich um das höchst verwickelte Handlungsprofil eines prominenten Gottes. Dessen Name lautet in einer für das bessere Verständnis gedachten, theoretisch ergänzten Schreibweise: [] TEZCATL POCA [-TL], semiotisch: <sein Spiegel / sein Rauch>, semantisch: <er sieht alles / er hört alles>. Die mehrfach in der MATRÍCULA DE HUEXOTZINCO belegte Kurzform lautet: TEZCAPOCA.

Das Handlungsprofil in der rituellen Praxis

Inhaltlich beschreibt der Göttername TEZCATLIPOCA in komprimierter Form nichts anderes als diejenigen Segmente im Handlungsprofil des Gottes, die ihm zur Gewinnung von Informationen über das Denken, Reden und Handeln der Menschen dienten. Auf diese Informationen gründete er seine unparteiische <Rechtsprechung> sowie die anschließende gnadenlose <Strafverfolgung>.

Diese Aspekte im Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA kommen zwar in seinem Namen nicht zum Ausdruck, werden aber in der Beschreibung, die DURAN von seinem Kultbild liefert, eindeutig angesprochen und - darüber hinaus - graphisch erläutert. Hier sind es insbesondere die vier Wurfpeile, die dem Kultbild des Gottes in die rechte Hand gegeben waren. Sie signalisieren die außergewöhnliche Macht, die der Gott über jeden einzelnen und die Gemeinschaft hatte. Nach der Beschreibung DURAN'S stellt sich deren Anwendungsprinzip etwa wie folgt dar:

Das, was TEZCATLIPOCA hören sollte, die als <ruegos y plegarias de los afligidos y pecadores> beschriebenen menschlichen Anliegen, hörte er sich offenbar auch an und honorierte sie nach Ermessen. Die Dinge, die er nicht sehen, bzw. nicht wissen sollte, weil sie unrechtmäßig oder gesetzeswidrig waren, die sogenannten <pecados>, die er aber - wenn er wollte - dennoch <sah>, wurden bestraft und zwar offensichtlich hart; denn die Furcht, von TEZCATLIPOCA ertappt und bestraft zu werden, saß tief. DURAN schildert eine Fülle von Verhaltensweisen, in denen diese Furcht zum Ausdruck kam (Dur I: 39-40).

Der emotionale Faktor

Der innige Verbund von <Ermittlung>, <Rechtsprechung> und <Strafverfolgung> auf der einen und <Wohllollen>, <Anerkennung> und <Belohnung> auf der anderen Seite ist für das Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA bestimmend. Daraus resultiert eine Fülle von Morphemen, die in Riten und Ritualen ihren Ausdruck fand und die an seine, gleichzeitig aber auch an die Adresse weiterer Götter gerichtet waren, die auf die eine oder andere Weise mit ihm im Käfteverbund des Pantheons kooperierten. DURAN erwähnt im Zuge der Beschreibung eines hoch emotionalisierten Rituals, in dem der Gott um Erfolg im Krieg und um viele Gefangene gebeten wurde, TONATIUH, QUETZALCOATL, HUITZIL-OPOCHTLI und CIHUACOATL. Zu den für TEZCATLIPOCA spezifischen Morphemen gehören u.a. (Dur I: 39-41):

- die innigen, unter Tränen und Wehklagen vorgetragenen Bitten aller um Erhalt und Schutz ihres Lebens, sowie die Bitte um Erleichterung ihres Schicksals, äußerlich sichtbar unterstrichen durch den Ritus des Erde Essens,
- das ebenfalls äußerlich sichtbare, unter großem Aufwand inszenierte Bemühen von Ehebrechern, Mördern und sonstigen Übeltätern, ihre Verfehlungen geheim zu halten, vollzogen ebenfalls unter lautem Weinen und Wehklagen und begleitet von Selbstkasteiungen und der Darbringung großer Mengen von Weihrauch, alles Ablenkungsmanöver, die dazu dienten, wenn nur irgend möglich, der Entdeckung und Bestrafung durch TEZCATLIPOCA zu entgehen.

Die Dominanz der Verbalriten

Es waren so vornehmlich Verbalriten, vorgetragen im Zustand hoher und höchster Emotionalisierung, die neben ausgefallenen Tanzdarbietungen von Kultfunktionären, Kriegern und Frauen das Geschehen am TOXCATL - Fest (5.-24. Mai), das - aus den oben geschilderten Gründen - ganz im Zeichen des Kultdienstes an TEZCATLIPOCA stand, bestimmten (HGCNE I: 158-159). Zusammengenommen vermitteln die Schilderungen, die DURAN und SAHAGÚN von seinem Ablauf und seinen Riten und Ritualen hinterlassen haben, den Eindruck, als ob ein nicht unerheblicher Teil der Riten und Rituale des Festes - neben dem primären Anliegen der Beseitigung akuter Wasserknappheit - darauf angelegt gewesen sei, die Aufmerksamkeit des Gottes in einem für alle höchst vorteilhaften Sinne zu erregen, dabei gleichzeitig von den begangenen Missetaten und Verfehlungen abzulenken.

Wir haben es hier also mit einer Art ritueller <Gegenkopplung> zu den bedrohlichen bei gleichzeitiger <Rückkopplung> auf die potentiell nutzbringenden Segmente im Handlungsprofil des Gottes zu tun. Diese rituelle Dynamik reflektiert in kultischer Praxis das, was ich im Abschnitt C mit <göttergestützter Ethik>, <götterabhängigem Sozialgefüge> und <religiös fundiertem Selbstverständnis> bezeichnet habe. Alle Denkweisen und Handlungen, die in der einen oder anderen Weise diesen Kategorien zuzuordnen sind, konvergieren im Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA.

Die Dominanz stark emotionalisierter Verbalriten im Kult des TEZCATLIPOCA wird auch an den HUEHUETLATOLLI deutlich, die für den rituellen Bedarf entwickelt worden waren. Von den insgesamt vierzig <Texten nach alter Art>, die SAHAGÚN im Sechsten Buch des CODEX FLORENTINUS in Nahuatl überliefert hat, sind neun Verbalriten. Von diesen wiederum dient nur ein einziger der kultischen Verständigung mit TLALOC, die übrigen acht sind an die Adresse des TEZCATLIPOCA gerichtet (FlorCod, Book 6: 1-45). Wie ich in Abschnitt C bereits dargestellt und erläutert habe, handelt es sich bei Verbalriten dieser Art um <gesprochene Kultobjekte>, deren Erfolg bereits überzeugend nachgewiesen ist, die sich folglich in besonderer Weise für die rituelle Repetition eigneten und daher kanonisiert wurden.

In dieser Form und Funktion böten sich die acht an TEZCATLIPOCA gerichteten HUEHUETLATOLLI nun in besonderer Weise für die Auswertung im vorliegenden Zusammenhang an, wären sie nicht unverkennbar von christlich-katholischen Implantaten durchsetzt. Die Überarbeitung der HUEHUETLATOLLI im christlich-katholischen Sinne begann - wie ich das bereits im Abschnitt C dargestellt und erläutert habe - schon bei ihrer Bestandsaufnahme durch Fray Andrés de OLMOS, der die meisten, wenn nicht alle, aufgenommen transkribiert und zum Teil auch übersetzt hat. SAHAGÚNS Interesse an den HUEHUETLATOLLI war - ganz auf der Linie seines mit der HISTORIA GENERAL verfolgten Grundkonzeptes - vorwiegend sprachlicher Natur, wie das einmal aus dem Titel des Sechsten Buches, <de la Rhetórica y philosophia moral>, dann aber auch aus der Einleitung zum ersten Kapitel der spanischen Version dieses Buches erhellt, in der er von den <muy hermosas metáforas y maneras de hablar> spricht, wie sie in den <alten Texten> vorlägen.

Auch im Prolog zu den HUEHUETLATOLLI des Sechsten Buches findet sich nichts, was einer Interpretation ihrer Inhalte oder einer Stellungnahme zu ihren Aussagen auch nur im Entferntesten gleichkäme. Das, was die HUEHUETLATOLLI für SAHAGÚN interessant machte, ist erwartungsgemäß lediglich ihre ausgefeilte Rhetorik (HGCNE II: 55; Introductory Volume: 65-66).

Es ist jedoch auf Anhieb feststellbar, dass die TEZCALIPOCA betreffenden Aussagen SAHAGÚN'S mehrfach, auch an anderen Stellen seines Gesamtwerkes, von christlich-katholischen Vorstellungen geprägt sind. Der Grund liegt in der Tatsache begründet, dass die Missionare dem Gott mit seinem Handlungsprofil, in dem unter anderem Unsichtbarkeit, Allgegenwart und Allwissenheit angesiedelt waren, eine Schrittmacherfunktion auf dem Wege zur Implantation des christlich-katholischen Gottesbildes in das indigene Gefüge polytheistisch geprägter Vorstellungen zugewiesen hatten. Darüber hinaus boten Emotionen wie die Schürung und der Abbau von Ängsten, sowie die Weckung von Hoffnungen und Erwartungen, die im Kult des TEZCALIPOCA artikuliert und instrumentalisiert wurden, höchst vorteilhafte Ansätze für die Einführung einer sogenannten <Seelsorge>.

Bereits unmittelbar nach Beginn ihrer Tätigkeit im Jahre 1524 hatten die franziskanischen Missionare diese, im Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA anlegten Vorteile nicht nur erkannt, sie operationalisierten sie auch umgehend und umfassend für ihre Zwecke. Das gesamte Vierte Kapitel der COLLOQUIOS ist ein beredtes Zeugnis für diese proselytische Strategie (COLLOQUIOS 354-576). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass ich, in dem Bestreben, Zirkelschlüssen aus dem Weg zu gehen, die dem TEZCATLIPOCA zgedachten acht Verbalriten im Sechsten Buch der HISTORIA GENERAL und ebenso weitere, diesen Gott betreffende Texte und Textstellen in den Werken SAHAGUN'S, vor allem aber auch in deren Übersetzungen, aus der vorliegenden Betrachtung weitestgehend ausgeklammert habe. Zwei Beispiele sind dazu gedacht, diese Entscheidung nachvollziehbar zu machen.

Beispiel 1:

Im Dritten Buch seiner HISTORIA GENERAL, dem <Libro tercero, del principio que tuuieron los dioses>, das dem Titel nach der Entstehung der Götter gewidmet ist, behandelt SAHAGÚN auch TEZCATLIPOCA. Der Text ist jedoch keine Theogonie, sondern setzt vielmehr in anekdotenhafter Form die kurze Beschreibung fort, die SAHAGÚN im Ersten Buch seines Werkes vom Handlungsprofil des Gottes gegeben hat. Eingeflochten in diesen Text sind drei kurze, an TEZCATLIPOCA gerichtete Verbalriten, die den <sozialen Aspekt> im Handlungsprofil des Gottes verdeutlichen. Der Text beginnt mit der folgenden Feststellung:

In jc ume capitulo itechpa tlatoa

in quen Dios uel ipan qujmatia

in iehoatl in mjtoa titlacaoan

anoço tezcatlipuca

in juhqujma ipan qujmatia ce dios

(CodMat, SELER 127: 264)

Im zweiten Kapitel wird erzählt:

wie sie als wahren (großen) Gott ansahen

ihn, der heißt Titlacauan ("wir sind seine Sklaven")

oder Tezcatlipuca (Spiegelrauch),

den sie gewissermaßen als einzigen Gott ansahen.

*) Unterstreichungen von mir

Unbeschadet der Übersetzung SELERS, die ich hier zu Referenzzwecken einkopiert habe, stellt die Einleitung also in Aussicht, dass im Text des zweiten Kapitels berichtet wird, «warum sie [die MEXICA und andere] denjenigen als den am höchsten befähigten Gott einschätzten, der TITLACAOAN oder auch TEZCATLIPOCA genannt wurde». «Sie schätzten ihn so hoch ein», sagt der Verfasser, «als ob er der Einzige Gott sei». Die Nominalphrase CE DIOS kann sich hier nur auf eine biblische Vorstellung, nämlich auf den Gott des so genannten <Alten Testaments> beziehen, der in Dtn 6, 4 und Jes 44, 6 auch als <einzig> beschrieben wird;

denn im Pantheon einer polytheistischen Religion gibt es <per definitionem> keinen <Einzigem Gott>, sonst wäre es kein <Pantheon>. Eine Bestätigung dieser Sicht der Dinge findet sich im Vierzehnten Kapitel des Ersten Buches der COLLOQUIOS wo in einem längeren alttestamentarischen Diskurs, genauer gesagt, einem Lehrvortrag, die Vorstellung von diesem Einzigem Gott im Nahuatl mit IN I-CEL TEUTL wiedergegeben wird (COLLOQUIOS 1992-1993; Kartt 28).

Meine Übersetzung ist in Anbetracht dieser Gegebenheiten so eng wie möglich an den Nahuatl-Text angelehnt. Sie geht davon aus, dass dessen Urheber zwar dem Eingottglauben (Katholizismus) anhing, sich aber immerhin soweit in der vorspanischen Religionsform auskannte, dass er wusste, dass sie polytheistisch war. Etwas anderes war ja auch beim besten Willen während und unmittelbar nach der Eroberung gar nicht feststellbar, wie das der Sprecher der Franziskaner im Vierten Kapitel des Ersten Buches der COLLOQUIOS auch ausdrücklich feststellt:

Sehr viele, nicht etwa nur einer, seien es, die sie [die versammelten TLATOQUE] als Götter verehrten, kaum zu zählen seien die Statuen aus Stein und Holz, die sie selbst hergestellt hätten aber dennoch für Götter hielten. An erster Stelle der insgesamt zwölf signifikanten Beispiele für diese Art von Göttern <aus eigener Herstellung> (nahuatl: PIQUI) nennt der Franziskaner nun aber keinen anderen als TEZCATLIPOCA (COLLOQUIOS 400-420) (Text von mir in Anlehnung an das Original und die Übersetzung Walter Lehmanns). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Damit wird deutlich, dass die franziskanischen Missionare <der ersten Stunde>, die die Tempel und Götter Zentralmexikos in einem zwar angeschlagenen, jedoch immerhin noch erkennbaren Zustand antrafen, in TEZCATLIPOCA so etwas wie den <primus inter pares> der altmexikanischen Götterriege erkannt hatten. So ist also die Auffassung SELERS, dass TEZCATLIPOCA im Gefüge des mesoamerikanischen Pantheons als <wahrer (großer) und gewissermaßen einziger Gott angesehen worden sei> das Produkt einer groben Fehleinschätzung der <religiösen Lage> in der Zeit vor Ankunft und Landnahme der Spanier. Einem Gott, wie SELER ihn hier schildert, hätte im Polytheismus Mesoamerikas die Daseinsberechtigung gefehlt, er hätte keine Existenzgrundlage gehabt.

Freilich sind - historisch nachweisbar - alle bekannten monotheistischen Gottesvorstellungen auf einem polytheistischen <Nährboden> gewachsen, aber einmal etabliert, hat sich der <Einzig und Alleinige Gott> des Monotheismus stets klar und unmissverständlich von der Vielzahl der vormals im Polytheismus mit Kult bedachten Götter und Göttinnen abgesetzt. Diese wurden zunächst existentiell in Abrede gestellt, später dann systematisch vernichtet. Nur so, im Kontrastverfahren, war es nach PETTAZZONI möglich, den <Einzig und Alleinigen Gott> zunächst zu definieren und ihn sodann mit <Identität> und <Charakter> auszustatten (PETTAZZONI 1954a: 6, 8).

Ein solcher Vorgang lässt sich jedoch weder allgemein, für Mesoamerika, noch auch speziell für TEZCATLIPOCA quellenmäßig nachweisen. Begriffe wie <das Böse>, <richtiger Gott>, <wahrer Gott> und <einzigster Gott> im Vokabular SELERS zeigen, dass er - auf seine bevorzugten Studienobjekte, die Götter und Göttinnen Altmexikos bezogen - religiös <vornormiert> war. Möglicherweise haben in seinen Vorstellungen auch geistig-religiöse Konstrukte von der Art eine Rolle gespielt, die den österreichischen Pater Wilhelm SCHMIDT SVD in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zu dem missglückten Versuch inspiriert haben, unter den Religionen der Welt nach dem sogenannten <Urmonotheismus> zu fahnden (LANG 2001: 280-282). Sei dem, wie es sei, einmal als solche erkannt, lassen sich die monotheistisch eingefärbten Begriffe SELERS verhältnismäßig leicht aus seinen Texten eliminieren.

Bei den Übersetzungen, die die beiden amerikanischen Nahuatologen Arthur J.O. ANDERSON und Charles E. DIBBLE von SAHAGUN'schen Texten vorgelegt haben, ist das schon deutlich schwieriger, zum Teil gar nicht möglich, es sei denn, ganze Textpassagen werden ersatzlos gestrichen. Ein bezeichnendes Beispiel für ein eindeutig monotheistisch geprägtes Konzept, das völlig ungeniert und bedenkenlos einer aztekischen Göttin, der CHALCHIUHTLI Y CUE, übergestülpt wurde, habe ich bereits in den Prolegomena geliefert.

Ein weiteres Beispiel findet sich im vorliegenden Falle, dem der Einführung in das Zweite Kapitel von SAHAGÚN's Drittem Buch der HISTORIA GENERAL. Der Nahuatl-Text des CODEX FLORENTINUS, den ANDERSON und DIBBLE übersetzt haben, unterscheidet sich nur an einer einzigen Stelle und auch das nur geringfügig von dem der CODICES MATRITENSES, mit dem SELER gearbeitet hat. So kann die Übersetzung, die die die beiden U.S.-Nahuatologen vom Paralleltext des CODEX FLORENTINUS vorgelegt haben, im vorliegenden Zusammenhang ohne Abstriche herangezogen werden. Sie lautet (FlorCod, Book 3: 11):

Second Chapter, which telleth [tells] how they considered one named Titlacauan or Tezcatlipoca to be a god; even as an only god they believed in him. *) Unterstreichungen von mir

Auffällig an dieser Übersetzung ist zunächst, dass sie die Syntax des Nahuatl-Textes - sei diese aztekischer oder lateinischer Herkunft oder eine Synthese beider Syntaxen - völlig unbeachtet lässt. Anstatt den Kausalzusammenhang anzusprechen und angemessen wiederzugeben, der zwischen den überragenden Fähigkeiten des Gottes auf der einen und seinem Verhalten gegenüber den Kultleistenden auf der anderen Seite bestand, ein Verhalten, das im nachfolgenden Kapitel dann auch in der Tat abgehandelt wird, beschränken sich die beiden Übersetzer auf die banale Feststellung, dass sie (die MEXICA und andere Gruppen) den TITLACAUA / TEZCATLIPOCA als einen Gott angesehen hätten. Es stellt sich die Frage, welche andere Möglichkeit denn außerdem noch bestanden

hätte. Sodann enthüllt der Schlußteil der kurzen Übersetzung die völlig absurde Annahme, dass sich inmitten intensiv gestalteter polytheistischer Religiosität, in der die permanente <Schlachtung von Artgenossen> das Kernritual bildete (CORTÉS 1963: 24 - 25), so etwas wie der Glaube an einen <Einzigem Gott>, etwa gar nach neutestamentarischem Konzept (Mk 12, 29, 32), hätte bilden, wachsen und auf die Dauer halten können.

Dieses kurze Beispiel zeigt, dass in den zu TEZCATLIPOCA verfassten Texten moderner Forscher und Interpreten mit mindestens drei Faktoren zu rechnen ist, die die vorgelegten Resultate <a priori> einem ausdrücklichen Vorbehalt unterstellen. Das sind einmal defizitäre philologische Kenntnisse in Verbindung mit mangelndem religionswissenschaftlichem Sachverstand, sowie schließlich eine zumeist verdeckt zum Tragen kommende <vorwissenschaftliche Normierung> konfessioneller Art.

Das nachfolgende zweite Beispiel dient der Illustration eines Sachverhaltes, der sich zusätzlich, jedoch nicht weniger abträglich auf die Gewinnung eines morphologisch zutreffenden Bildes von TEZCATLIPOCA als dem Gott auswirkt, der tief in die Existenz eines jeden Amerindiens mit polytheistisch geprägter Mentalität eingriff und darüber hinaus das gesamte gesellschaftliche Geschehen beherrschte. Es geht um die verfälschenden und/oder verzerrenden Faktoren, die das Quellenmaterial bereits bei seiner Entstehung beeinflusst haben.

Beispiel 2.

Zu Beginn des Ersten Kapitels im Buch 6 des FLORENTINE CODEX leitet SAHAGÚN den nachfolgenden, an TEZCATLIPOCA gerichteten Verbalritus mit einem Hinweis an den Leser ein. In diesem Hinweis wird von nicht näher bezeichneten Kultfunktionären mit der Befähigungsstufe eines TLENAMACAC (ACOSTA SAIGNES 1946: 149, 153-154) berichtet:

IUH QUIMOCUJTIAIA	diese Beschreibung lieferten sie [von TEZCATLIPOCA]:
IN CA IXQUICH IVELI [IHUELI],	dieser, in der Tat, <u>alles vermag er</u> , ^{*)} Unterstreichung von mir
AMO ITTALONJ, AMO MATOCONJ:	nicht sichtbar ist er [und] nicht berührbar [mit der Hand]. ^{**)}
(FlorCod, Book 6: 1)	^{**) Übersetzung von mir unter Abstützung auf KARTTUNEN 1983}

Der Text besagt mit anderen Worten, dass TEZCATLIPOCA <allmächtig> gewesen sei. In diesem Sinne verstehen auch die bisherigen Übersetzer und Interpreten die Verbphrase IXQUICH IHUELI <er kann alles>. Diese Phrase wird zum Beispiel von

SAHAGÚN mit	<todopoderoso> (HGCNE II: 55) und von
DIBBLE and ANDERSON mit	<all-powerful> (FLorCod, Book 6: 1) übersetzt.

NICHOLSON sagt, TEZCATLIPOCA sei <omnipotent> gewesen (NICHOLSON 1971b: 412).

Dem ist die religionswissenschaftlich etablierte Binsenweisheit entgegenzuhalten, dass es - wie oben schon angesprochen - in der Religionsform des Polytheismus keinen Gott unter anderen Göttern geben kann, der <allmächtig> ist. Das Auftreten eines einzigen <allmächtigen> Gott in einem <normal> besetzten Pantheon würde die übrigen der zehn bis zwanzig Götter und Göttinnen sozusagen auf einen Schlag <arbeitslos> gemacht haben. Angelo BRELICH hat diese Erkenntnis, wenngleich aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, wie folgt in Worte gefasst:

die Vielzahl der Götter in den polytheistischen Religionen beweist schon deutlich, dass es sich nicht um Wesen handelt, die mit dem alleinigen Gott einer monotheistischen Religion gleichartig sein können; die Allmacht, zum Beispiel, ist mit der göttlichen Vielzahl unvereinbar;^{*)} denn mehrere Götter können nicht allmächtig sein, es sei denn, dass sie immer das gleiche erstrebten, das hieße, der eine dem anderen gleiche. Die Gottheiten einer polytheistischen Religion jedoch unterscheiden sich stets voneinander, wobei die übermenschliche Macht der einen Gottheit die andere oft behindert (BRELICH 1960: 127).

^{*)}Die Unterstreichung ist meine

Auf TEZCATLIPOCA treffen diese Feststellungen BRELICH'S ohne Abstriche zu. Wie oben aus DURAN'S LIBRO DE RITOS Y CEREMONIAS zitiert, bedurfte dieser zur Erfüllung bestimmter Erwartungen seitens der Kultleistenden der Unterstützung durch vier andere Götter des Pantheons. Auch besaß er nach der Schilderung DURAN'S - wie andere wichtige Götter auch - einen Tempel im <profanum> des aztekischen Clanheiligtums. In diesem Tempel stand sein gleichfalls von DURAN beschriebenes Kultbild. Dieses entspricht einerseits einem Abbildungsbedürfnis auf Seiten der Kultleistenden (BRELICH 1960: 132), auf der anderen Seite aber auch der Abbildungsfähigkeit des Gottes. So ist TEZCATLIPOCA eben doch ein <typisch polytheistischer> Gott. Auch wenn er mit seinem Handlungsprofil deutlich aus dem Rahmen der übrigen Götter und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons fällt, so trägt dieses doch einem höchst bedeutsamen Aspekt der wahrnehmbaren Realität Rechnung, nämlich dem, dass Menschen keine Einzelwesen sondern stets Mitglieder einer Gruppe sind.

Ergänzend sei hinzugefügt, dass auch die <Unberührbarkeit mit der Hand> zweifellos ein christlich-katholisches Implantat ist; denn wäre der Gott wirklich unberührbar gewesen, hätten die im TEZCATLIPOCA - Heiligtum tätigen Kultfunktionäre (Dur I: 47-59) das Kultbild ihres Gottes weder bekleiden noch beköstigen, ja nicht einmal abstauben können. Schließlich ist auch <Unsichtbarkeit> für TEZCATLIPOCA nicht, wie für den Gott des sogenannten Alten und des Neuen Testaments, ein permanenter Seinszustand, sondern, wie ich das weiter oben erläutert habe, lediglich eine Metamorphoseoption.

Implantate der geschilderten Art und weitere, weniger offensichtliche, führen dazu, dass die TEZCATLIPOCA betreffenden Texte im umfangreichen Werk SAHAGÚN'S für religionswissenschaftlich konzipierte Forschung am mesoamerikanischen Polytheismus ohne vorausgegangene philologische, religionswissenschaftlich unterfütterte Bereinigung nur mit größter Vorsicht und Zurückhaltung zu verwenden sind.

Es gilt immer zu berücksichtigen, dass alles, was SAHAGÚN zu den Göttern Altmexikos und ihrem Kult geschrieben hat, gleichgültig, von wem er es abgeschrieben oder übernommen hat, ob von MOTOLINIA, von OLMOS oder sonst wem, bei der Übertragung ins Kirchen-Nahuatl die mentalen Filter der in TLATELOLCO ausgebildeten indianischen Sprachmittler passieren musste. Ohne diese Sprachmittler wäre SAHAGÚN, sowohl was die Informationsgewinnung, wie aber auch, was die Aufbereitung der gewonnenen Informationen für seine <Nahuatl-Enzyklopädie>, die HISTORIA GENERAL, betrifft, so gut wie hilflos gewesen. Die Mentalität dieser Sprachmittler mit <devot katholisch> zu beschreiben, ist vermutlich noch eine Untertreibung.

So handelt es sich bei den scheinbar authentischen, weil in Nahuatl abgefassten Aussagen SAHAGÚNS zu den altmexikanischen Göttern, Göttinnen und Ritualen nur um solche polytheistisch geprägten Morpheme und Morphemkombinationen, die es geschafft haben, eine bestimmte, aus christlich-katholischer Doktrin und missionarischem Kalkül errichtete Hürde zu überwinden, während andere, von deren Fülle und Detailliertheit DURAN leider nur einen limitierten Ausschnitt konserviert hat, vor dieser Hürde <hängengeblieben> sind. Die Grundlagen für diese Einschätzung habe ich im Abschnitt C im Einzelnen dargelegt.

Immerhin lassen sich auch ohne Analysen solcher Art aus den an TEZCATLIPOCA gerichteten HUEHUETLATOLLI wenigstens zwei Sachverhalte ohne die Gefahr extrapolieren, einem christlich-katholischen Implantat aufzusitzen: der eine besteht in dem quellenmäßig belegten hohen Anteil an Emotionen, die mit den an den Gott gerichteten Kulthandlungen unweigerlich freigesetzt wurden. Diese Emotionen wiederum resultieren zwangsläufig aus den teils depressiv, teils euphorisch wirkenden Elementen in seinem sozial aktiven Handlungsprofil. Der andere Sachverhalt besteht in der rein dinglich-diesseitigen Natur der mit den Verbalriten verfolgten Anliegen. Diese bestehen in Bitten um:

- die Verhinderung des Ausbruchs einer Seuche,
- materiellen Besitz, um dem Zustand der Armut zu entkommen,
- Unterstützung bei der Kriegführung,
- umsichtige Führung seitens des neu ernannten Clanführers,
- den alsbaldigen Tod des Clanführers, wenn dieser in seinem Amt versagte.

TEZCATLIPOCA und die Einsetzung der Clanführer

Schließlich kommt auch noch der Clanführer selbst mit der Bitte an den Gott zu Wort, er möge ihm nach der Amtsübernahme mit Rat und Tat zur Seite stehen (FlorCod, Book 6: 41-45). In der Einleitung zu diesem ausführlichen Verbalritus heißt es:

Ic chicunavi capitulo,	Im Kapitel Neun -
vncan mjtoa in tlatolli:	hier wird der Text berichtet,
in qujtoaia tlatoanj,	den der Clanführer sprach -
in jquac omotlatocatlali	wenn er als Clanführer eingesetzt worden war -
ynic qujtlatlauhtiaia Tezcatlipuca:	um zu TEZCATLIPOCA zu beten -
in jpampa in oqujtlatocatlalli,	weil <u>dieser ihn</u> [ja auch] <u>als Clanführer eingesetzt</u> hatte
ioan injc qujtlanjliaia	- und <u>von ihm zu erbitten</u> *)
in jtepaleviliz	Unterstützung
ioan in jtetlanextiliz	und Unterweisung
injc vel qujchioaz	auf dass er gut bewerkstellige
in jtequjuh:	seine Amtsaufgabe.
cenca miec in jnecnomachiliztlatol	<u>Genau festgelegt</u> ist der umfangreiche <u>Gebetstext</u> .
(FlorCod, Book 6: 41)	*) Unterstreichungen von mir

Anmerkung: In Anbetracht des Umstandes, dass SELER philologisch zum Sechsten Buch des CODEX FLORENTINUS nichts veröffentlicht hat, habe ich mich der als durchaus zuverlässig geltenden Transkription bedient, die DIBBLE and ANDERSON von dem vorliegenden wie auch von anderen Nahuatl-Texten angefertigt haben (HINZ 1978: 17), um eine sachlich und begrifflich dem religionswissenschaftlich definierten Untersuchungsgegenstand angemessene Übersetzung dieses kurzen HUEHUETLATOLLI - Textes zur Verfügung zu haben. Die von den genannten Nahuatologen vorgelegte englische Übersetzung (FlorCod Book 6: 41) weist leider die üblichen, auf Ethnozentrismus und vorwissenschaftlich akquirierten Normen beruhenden, sinnentstellenden Missverständnisse und Fehlinterpretationen auf und ist daher für wissenschaftliche Zwecke nicht zu gebrauchen.

Die letzte Zeile des Textes bestätigt zunächst die Definition, die ich im Abschnitt C für HUEHUETLATOLLI der hier vorliegenden kultischen Kategorie als <gesprochene Kultobjekte> gefunden habe. Der Text ist - wie das in dem adverbialen CENCA zum Ausdruck kommt - unveränderlich. Er war mit anderen Worten kanonisch fixiert, wurde durch <rituelle Repetition> wortgetreu memoriert und unterlag den Regeln polytheistisch konzipierter <Orthopraxie>. Sein Aussagewert ist damit deutlich höher anzusetzen als der der üblichen Berichterstattungen, die ihre Existenz missionarischer Zweckbindung verdanken.

Insofern sind die hier dokumentierten Informationen auch für das Verständnis des indigenen Herrschaftsgefüges von besonderer Bedeutung. Für weitere Untersuchungen zu diesem Thema sind sie von nicht zu unterschätzender Tragweite. Zunächst belegt der Text, dass die Ausübung höchster gesellschaftlich etablierter Macht - als Teil der wahrnehmbaren Realität - zum Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA gehörte. Er ist es, der diese Macht verleiht, der auch bei ihrer rechtmäßigen und kompetenten Ausübung berät und hilft. TEZCATLIPOCA ist somit der Gott des Besitzes und der Ausübung legitimer, institutioneller Macht. Das heißt auf der einen Seite, dass es allein der Gott, also TEZCATLIPOCA ist, der Macht und - mit ihr verbunden - Herrschaft verleiht. Es bedeutet andererseits aber auch, dass niemand legitim Herrschaft ausüben konnte, der nicht von TEZCATLIPOCA dazu berufen worden war.

Das Ritual in dem eine solche Berufung <in Anwesenheit>, bzw. unter <Aufsicht> und <Überwachung> des TEZCATLIPOCA vollzogen wurde, ist auf Blatt 71r des Codex MAGLIABECHI im Bild dargestellt. Auf dem gegenüberliegenden Blatt 70v finden sich die entsprechenden lateinschriftlichen Erläuterungen (Tafel 48a). Text und Bild des Codex MAGLIABECHI, in denen es um die Amtseinführung und -einkleidung eines gehobenen Clan- und zugleich Kultfunktionärs vom Range eines ACHCAUHTLI in der Bedeutung <juez principal, supremo, comisario, oficial de la milicia> (Sim: 9) geht, bestätigen die im Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA enthaltene Aussage, dass dieser nicht nur für die Wahl und Bestellung des TLATOANI, zu Deutsch <Clanführer>, sondern darüber hinaus für die Zuerkennung gesellschaftlichen Ranges und amtlicher Würde an die gesamte Mannschaft clanspezifischer Funktionsträger zuständig war. Im diesbezüglichen Text SAHAGÚN'S heißt es von TEZCATLIPOCA (CodMat, SELER 1927: 2):

Auh yn qemman quitemacaya	Und bisweilen gab er den Menschen
yn necuiltonolli yn tlatquitl	Reichtum und Habe,
yn oquichyotl yn tiyacauhyotl	Kriegerrang, Häuptlingsrang,
yn teucyotl yn tlatocayotl	Fürstenrang, das Amt des Clanführers,
ym pilotl ym mavizyotl	Prinzenrang, Ehrenstellung.

Anmerkung: Die deutschen Paraphrasen, die Eduard SELER hier für die Bezeichnungen gehobener, nicht kultisch definierter sozialer Positionen der MEXICA-TENOCHCA benutzt, wurden - wengleich sie heutigem Sprachgebrauch nicht mehr so ganz zu entsprechen scheinen - unverändert übernommen. Der Grund liegt darin, dass aus dem westlichen Begriffsinventar stammende moderne Begriffe die Semantik der aufgeführten Nahuatl-Lexeme ebenso wenig adäquat wiederzugeben vermögen, wie die Begriffe SELERS vom Beginn des vergangenen Jahrhunderts. Lediglich den in jeder Hinsicht unzutreffenden Begriff <Königswürde> für TLATOCAYOTL habe ich sinnentsprechend durch <Amt des Clanführers> ersetzt.

Ein Problem gilt es, für das vollständige und damit richtige Verständnis der hier zitierten Quellentexte allerdings noch zu lösen, nämlich das der möglichen Überschneidung des <Herrschafts- und Machtsegmentes> im Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA mit gleichen und ähnlichen herrschafts- und machtbezogenen Segmenten in den Handlungsprofilen anderer Götter, z.B. dem des QUETZALCOATL und dem des TLALOC, wie sie in verschiedenen Quellenwerken u.a. von SAHAGÚN, von TEZOZOMOC und vom Verfasser der RELACIÓN DE CHOLULA beschrieben werden.

Möglicherweise handelt es sich hier jedoch um ein Scheinproblem; denn es ist durchaus möglich, dass OLMOS, von dem - wie im Abschnitt C bereits dargelegt - auch die von SAHAGÚN überlieferten HUEHUETLATOLLI mit großer Wahrscheinlichkeit stammen, hier eine andere <materielle Theologie> referiert als die, die bei den MEXICA und ihren unmittelbaren Nachbarn im Zentralbecken des mexikanischen Hochlandes kultbestimmend war; denn kennzeichnend für die von OLMOS betriebene Strategie der Informationsgewinnung ist, dass sie großräumig angelegt und daher im Ergebnis integrativ war, wie MENDIETA das im Ersten Kapitel des Zweiten Buches seiner HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA herausstellt und auch mit konkreten Ortsangaben belegt.

So ist nicht auszuschließen, dass zu den Göttern, von denen OLMOS nach der Darstellung MENDIETA'S berichtet, dass sie von <pueblo> zu <pueblo> und von <provincia> zu <provincia> ganz unterschiedlich waren und auch unterschiedlich mit Kult bedacht wurden (MENDIETA 1993: 77), auch diejenigen gehörten, in deren Handlungsprofil die Berufung eines Angehörigen der Führungsschicht zum TLATOANI oder <Clanführer> festgeschrieben war.

Keineswegs lässt sich das hier angeschnittene Problem unterschiedlicher göttlicher Zuständigkeiten bei Berufung, Amtseinführung und Amtsausübung eines Clanführers jedoch monokausal, nach dem hier aufgezeigten Lokal- bzw. Regionalprinzip lösen; denn einmal ist die Beschreibung der Handlungsprofile der einzelnen Götter in den Quellen vom Inhalt her viel zu unterschiedlich, dabei in einzelnen Fällen auch zu ungenau, vielfach ist sie auch selektiert und damit voreingenommen; zum anderen ist aber auch der Komplex der Handlungsprofile wissenschaftlich noch zu wenig untersucht, als dass sich hier Vergleiche in der Erwartung axiomatischer Ergebnisse anstellen ließen. So ist nicht auszuschließen, dass das, was auf den ersten Blick als Überschneidung erscheinen mag, in Wirklichkeit die Wahrnehmung differenzierter Einzelaspekte in dem höchst komplexen Verfahren von Wahl, Vorbereitung, Sakralisierung, Amtseinführung und schließlicher Amtstätigkeit eines Clanführers durch mehrere Götter mit unterschiedlichen, nicht weniger differenzierten Handlungsprofilen ist.

Die Kultanleihen der MEXICA

Schließlich ist zu bedenken, dass die AZTECA-MEXITIN-MEXICA und die mit oder gleich ihnen aus IN CHICHIMECAPAN IN TEUTLALPAN, also aus den ariden Regionen des

Nordens abwandernden und nach Süden vorstoßenden Bevölkerungsgruppen (FlorCod, Book 10: 189) bei ihrer Ankunft im zentralmexikanischen Hochland über eine nicht-theistische <religiöse Grundausstattung> verfügten. Das heißt, dass ihnen Götter und Göttinnen, deren Kultbilder, Tempel, in denen diese zur Entgegennahme von Kultleistungen aufgestellt waren, sowie Kultfunktionäre, die die Kultbilder <rund um die Uhr> rituell betreuten, fremd waren.

Die Hinweise, die TORQUEMADA zur ursprünglichen Religionsform der MEXICA liefert (MonInd I: 77-78), deuten darauf hin, dass es sich um eine - allerdings nicht näher spezifizierte - neuweltliche Form des <Schamanismus> gehandelt hat. In dieser Religionsform sind es geistig und körperlich außergewöhnlich konditionierte Individuen, sogenannte <Schamanen>¹⁴⁾, die einen direkten, nur ihnen persönlich verfügbaren Kontakt zu bestimmten, mit übermenschlichen Kräften und Fähigkeiten ausgestatteten <Geistwesen> unterhalten, einen Kontakt, den sie unter Anwendung <anomischer Techniken und/oder Verhaltensmodi> im <sozial-positiven Sinne>, das heißt, zum Wohle ihrer Gemeinschaft, nutzbar zu machen verstehen (MOTZKI 1977: 105 -109).

Das bedeutet, dass die MEXICA alles, aber auch restlos alles, was sie selbst und ihre einstigen Wandergefährten zur Kontaktzeit im zentralen Hochland Mexikos an polytheistischer Denkweise und entsprechender Kultgestaltung praktizierten, von Völkern und Stämmen übernommen haben müssen, die bereits vor ihnen in diesem Raum sesshaft geworden waren und sich im Rahmen eines <maßgeschneiderten Kultes>, der sich an der örtlich und regional existenten, wahrnehmbaren Realität orientierte, mit den in ihrer Gestalt auftretenden Göttern und Göttinnen arrangiert hatten.

Hierzu mussten sie freilich ihre aus den Steppen des Nordens, aus IN CHICHIMECAPAN IN TEUTLALPAN, mitgebrachten <schamanistischen> Vorstellungen, Gewohnheiten und Praktiken aufgeben und zum Polytheismus konvertieren (FlorCod, Book 10: 191); denn schamanische Geistermanipulation und polytheistischer Götterkult sind allein schon wegen der völlig unterschiedlichen Seinsformen ihrer übermenschlichen Referenzwesen prozedural nicht kompatibel (GLADIGOW 1998c: 323-325; MOTZKI 1977: 105-117).

Den quellenmäßigen Beleg für die Gültigkeit dieses religionswissenschaftlich gewonnenen Rückschlusses liefern die Ausführungen des letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI, der im siebenten Kapitel der COLLOQUIOS einige der polytheistischen <Gebervölker>, deren Kultpraktiken (nahuatl: TLAMANITILIZTLI; spanisch: <costumbre del pueblo>) die MEXICA ganz oder teilweise übernommen hatten, auch namentlich benennt. Es waren die CHICHIMECA, TOLTECA, COLHUACA und TEPANECA (COLLOQUIOS 1007-1011).

Ob und in wie weit diese Gruppen ihrerseits Anleihen bei Vorgängern gemacht hatten, spricht der <sumo sacerdote> nicht an. Von einer solchen <Zwischenphase> ist jedoch auszugehen; denn nach der Schilderung SAHAGÚN'S gehörten z.B. die

eigentlichen CHICHIMECA, daher auch TEOCHICHIMECA genannt, durchaus nicht zur alteingesessenen, Feldbau betreibenden Bevölkerung des zentralmexikanischen Hochbeckens sondern waren ihrerseits - wie die MEXICA nach ihnen - aus den grasbewachsenen Steppen des Nordens (Prairien) in diesen Raum eingewandert. Sie hießen daher auch ÇACACHICHIMECA, zu Deutsch: <Gras- oder Prairie-Chichimeken> (CodMat, SELER 1927: 400). So ist davon auszugehen, dass es sich bei den Götter- und Kultanleihen der MEXICA nicht - jedenfalls nicht ausschließlich - um originäre polytheistische Morpheme sondern um solche aus zweiter, möglicherweise auch aus dritter Hand gehandelt hat.

Die nächste Frage, die sich stellt, ist die, welche Bevölkerungsgruppen sich konkret hinter den vier aufgeführten, verhältnismäßig breit gefassten Ethnonymen verbergen. Sodann ist zu fragen, welche polytheistisch geprägten Morpheme es im Einzelnen sind, die der QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI mit dem Begriff TLAMANITILIZTLI anspricht. Nach der Bedeutung des Verbstammes TLAMANILIA (Mol M/C: 125) muss es sich um die <Übereignung dinglicher Gaben>, also im rituellen Sinne um <Opferbräuche> gehandelt haben (SEIWERT 1998: 269). Damit aber ist - jedenfalls, was Mesomerika betrifft - der zentrale Aspekt polytheistischer Kultausübung angesprochen (GLADIGOW 2005: 218; DREXLER 1993: 159, 161; CORTÉS 1963: 23-25).

Die hier verknüpften Quellenaussagen und ihre Interpretation schließen freilich weitere Anleihen polytheistischer Riten und Rituale bei anderen als den erwähnten <Donatoren> nicht aus. Diese können angesichts der weiträumigen, zu Wasser und zu Lande beinahe das gesamte Mesoamerika umspannenden Migrationen der MEXICA / MEXITIN, wie SAHAGÚN sie in mehreren Versionen berichtet (FlorCod, Book 10: 189 - 197; CodMat, SELER 1927: 433-435), von beinahe allen Bevölkerungsgruppen stammen, die zwischen NICARAGUA im Süden und SINALOA (CULIACÁN) im Norden siedelten und die nach LAS CASAS der mesoamerikanischen Variante der Religionsform des Polytheismus (spanisch: idolatría) anhängen (LasCasApoSum I: 651).

Ein aussagefähiges Beispiel für diesen Trend liefern Text und Bild auf der Folioseite 56v des Codex VATICANUS A (3738), aus denen ersichtlich ist, dass die MEXICA sogar einen so fundamentalen Bestandteil ihres Kultinventars, wie es die Bestattungsriten sind, in wichtigen Teilen von einer anderen Volksgruppe, nämlich den OTOMÍ, übernommen hatten (Tafel 56). Zu den Übernahmen die entweder aus dem Mayaraum, oder alternativ aus dem Siedlungsraum der <CACAXTLACA> und ihrer kulturell verwandten Nachbarn in Zentralmexiko stammen, gehören unter anderem zweifellos der im Nahuatl mit TEZCATLIPOCA bezeichnete Gott und sein oben beschriebenes und kommentiertes Handlungsprofil.

TEZCATLIPOCA im Mayaraum

Ausweislich einer großen Zahl von Vorkommen, vornehmlich auf Steinmonumenten, benutzten die Clanführer der Maya während des neunten und zehnten BAKTUN (etwa zwischen 450 und 850) eine aus drei bis vier graphischen Elementen bestehende komposite Hieroglyphe, mit der sie sich als die Träger ungeteilter, das heißt <geistig-religiös> und <säkular> aufs Engste verknüpfter Verantwortung präsentierten. Zentrales Element in den entsprechenden graphischen Wiedergaben sind die <Clan-Identifikatoren>. Es handelt sich bei diesen um semiotische Hinweise auf alle nur denkbaren Manifestationen Clan-bedeutsamer Realität und/oder Tradition, wie Besonderheiten der Topographie, Gegenstände und Materialien der verschiedensten Art, dazu Tiere, Pflanzen, Teile des menschlichen Körpers und vieles anderes mehr (MONTGOMERY 2002: 307-317) (Tafel 50 unten rechts).

Zumeist oberhalb des Clan-Identifikators findet sich ein als AHAW entziffertes Superfix, in der Bedeutung <Sprecher, Befehlshaber, Vorsteher>, das bisweilen durch ein Subfix mit dem Lautwert -WA auf der Unterseite des Clan-Identifikators phonemisch ergänzt wird. Das nahezu obligatorische Präfix in dieser hieroglyphischen Komposition wurde mit dem Lautwert <K'UL, K'UUL, K'U-UL> entziffert, einem Lexem des MYC in der Bedeutung <sakralisiert, geheiligt, mit den Göttern vertraut>. Die in der Literatur häufig anzutreffende Paraphrase <göttlich, divine, divino> (HOUSTON and STUART 1996: 295; GRUBE und MARTIN 2000: 153) ist innerhalb des Analyserahmens einer polytheistisch definierten Religion wie der mesoamerikanischen deswegen verfehlt, weil der Nachweis, dass es sich bei den Clanführern der Maya um <Kultempfänger> gehandelt hat, bisher nicht erbracht wurde und - soweit ich die epigraphischen und ikonographischen Quellen überblicke - auch nicht zu erbringen ist. Von <Göttlichkeit> oder <Divinität> kann daher bei den sogenannten <Mayaherrschern> keine Rede sein. Näheres hierzu wird im Abschnitt E noch ausgeführt werden.

Das Präfix <K'UL, K'UUL, K'U-UL> kann stattdessen - soviel sei an dieser Stelle dennoch vorab erläutert - einmal das persönlichkeitsbildende Erlebnis eines Clanführers zum Ausdruck bringen, bei seiner Amtseinführung mit einem der hierfür <zuständigen> Götter in unmittelbarem Kontakt gestanden zu haben. Quellenmäßig sind in dieser Funktion aus Zentralmexiko belegt TLALOC, HUITZILOPOCHTLI, QUETZALCOATL und TEZCATLI-IPOCA. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass mit dem Qualifikator <K'UL, K'UUL, K'U-UL> auch das Vermögen eines Clanführers angesprochen ist, auf <professionelle> Weise, das heißt <kultisch-orthopraktisch> und im Clan-bezogenen Sinne <von Amts wegen>, mit den Göttern erfolgreich in kommunikativen Kontakt treten zu können. Vermutlich sind beide Bedeutungen impliziert. Als sichtbaren äußeren Hinweis auf die Legitimität ihrer Führungsposition als K'U-UL AHAW zeigen die Clanführer in der Mehrzahl ihrer nicht szenisch eingebundenen Darstellungen zwei Gegenstände vor:

- (1) einen am Rand diagonal mit vier Flocken, Daunen oder kurzen Federn besetzten Rundschild, der gewöhnlich am linken Unterarm getragen wird, sowie
- (2) eine in der rechten Hand gehaltene Kultfigur von etwa 15-20 cm Länge, von der ein Bein - zumeist stielartig in die Länge gezogen - in mehrere Rauch- oder Dunstvoluten ausläuft (Tafel 50b).

Eduard SELER hat an mehreren Stellen seines umfangreichen Werkes darauf hingewiesen, dass es sich bei demjenigen Gott des mesoamerikanischen Pantheons, dessen hauptsächlichste Kennzeichen ein abgerissener Fuß und an dessen Stelle aus dem Bein-stumpf austretende Rauchvoluten sind, um niemand anderen als den bekannten <alles sehenden>, <alles hörenden> und damit <alles wissenden> TEZCATLIPOCA handelt (ESGA II: 802-804; SELER 1901: 33-34; SELER 1904-1906 I: 146, 221, 282; II: 62-64).

Auch auf den Umstand, dass an die Stelle der Rauchvoluten ein Schlangenkopf treten kann, wie das in <TEZCATLIPOCA - Darstellungen> Zentralmexikos und auf Monumenten des Mayaumes in der Tat häufig der Fall ist (Tafel 22b), hat bereits SELER aufmerksam gemacht (SELER 1904-1906 II: 159). Ergänzend sei erwähnt, dass nach der Darstellung DURAN'S dem Kultbild des TEZCATL IPOCA in TEXCOCO wie auch dem in MEXICO-TENOCHTITLAN ein Schild in die linke Hand gegeben war, den er wie folgt beschreibt:

y en la mano izquierda, una rodela blanca, con cinco copos de algodón puestos en cruz *) en ella, que son los vestidos del cielo (Dur I: 47). (Tafeln 50b, 53 a&b) *) Unterstreichungen von mir

In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass TEZCATLIPOCA derjenige Gott des mesoamerikanischen Pantheons war, der keine Bindung an einen bestimmten Ort oder Raum kannte, sondern sich überall, auf der Erde, im Himmel und in der Unterwelt nach Belieben aufhielt (CodMat, SELER 1927: 2, 264).

Auch Hinweise auf diese höchst bemerkenswerte Fähigkeit des Gottes, dem er seinen Status und sein Amt offensichtlich auf die nämliche Art und Weise verdankte wie die TLATOQUE der Völker und Stämme Zentralmexikos (FlorCod, Book 6: 41-45) , hat der auf Tafel 50 links dargestellte Clanführer - und das mit Sicherheit nicht ohne klar definierte Absicht - in seinen Kopfputz und den Sockel seines Bildmonumentes einarbeiten lassen.

So kann es keinem Zweifel unterliegen, dass der Gott, mit dem die Clanführer der Maya bei ihrer Amtseinführung sozusagen hautnah kultisch Berührung kamen, dem sie folglich auch den Qualifikator K'U-UL in der Bedeutung <sakralisiert, göttlich bestätigt, in unmittelbarem Kontakt mit den Göttern stehend> verdankten, von seiner rituellen Ausstattung und seinem Handlungsprofil her identisch ist mit dem Gott, den die MEXICA und andere Bevölkerungsgruppen des zentralmexikanischen Hochlandes im Nahuatl mit TEZCATL IPOCA in der Bedeutung <[er ist] Spiegel, er ist Rauch> bezeichneten und den

sie als einen der prominentesten Götter ihres Pantheons verehrten. Dass dieser Gott im Mayaraum - was seine figürliche Gestaltung und Ausstattung betrifft - auch Maya-eigentümliche Züge aufweist, ist in polytheistischer Denklage ein selbstverständliches Phänomen.

Auch mit dem Theonym HURACAN / HU[N]-R-ACAN, in der Bedeutung <einsein-Bein = Einfuß, Einbein> (SCHULZE JENA in POPOL VUH 1972: 250), ist den Erläuterungen SELER'S zufolge kein anderer als TEZCATLIPOCA angesprochen. Zusammen mit QUETZALCOATL (quiché: CUCUMATZ, Q'UKUMATZ oder auch K'UK' CUMATZ) war er einer der Götter, die nach der Überlieferung des POPOL VUH (1972: 4/5 ff.) die Erde erstmals mit Leben füllten (SELER 1904-1906 I: 147). Die Parallelen zwischen den teils konzertierten, teils konkurrierenden Aktivitäten der beiden Götter, wie sie in den Mythen des Hochlandes von Guatemala und in denen Zentralmexikos geschildert werden, sind unverkennbar (KRICKEBERG 1928: 3-25 und 121-143).

TEZCATLIPOCA aus früher religionswissenschaftlicher Sicht

TEZCATLIPOCA ist der einzige Gott des altmexikanischen / mesoamerikanischen Pantheons, zu dem eine religionswissenschaftliche Untersuchung vorliegt. Kein Geringerer als Raffaele PETTAZZONI hat diesem Gott in seinem <opus magnum> mit dem Titel <L'Omniscienza di Dio> (1955), das auch als <The All-Knowing God> (1956) in einer von H. J. ROSE besorgten, fachgerechten Übertragung ins Englische vorliegt, eine zwar knappe aber dennoch aussagefähige Analyse gewidmet (PETTAZZONI 1956: 404-411). Der Umstand, dass PETTAZZONI seine Untersuchung religionswissenschaftlichem Grundsatz entsprechend im Wesentlichen auf Quellenmaterial abgestützt hat (SAHAGÚN, nach SELER 1927), macht seine Erkenntnisse für die vorliegende Arbeit in besonderem Maße geeignet. Daher sei abschließend zitiert, wie PETTAZZONI als ein Religionswissenschaftler der <ersten Stunde> das Handlungsprofil des TEZCATLI IPOCA zusammenfassend gesehen und bewertet hat. PETTAZZONI schreibt:

Indeed, TEZCATLIPOCA was thought of as an absolute lord, who did exactly as he chose. No one could oppose or resist him and man was but a toy in his hand, to be loaded with riches and honour or afflicted with the most horrible sufferings. All-powerful "in earth and sky", but more inclined to do evil than good, vengeful and pitiless rather than just, the author of disagreements and quarrels and cursed by his victims, TEZCATLIPOCA, the great "enemy", "hostile on both sides", NECOC YAOTL, is really not precisely the ideal "monotheistic" deity, although in certain aspects it has been found possible to compare him to YAHWEH. However, this god who falls so far short of the "monotheistic" ideal and is only indirectly a creator, is omniscient par excellence. The proper object of TEZCATLIPOCA'S omniscience is the doings of mankind // always occupied in taking vengeance, never ceasing from exposing sinners and punishing their faults, perpetually and implacably. //

What makes him angry is above all the sins of men, which he beholds with his TLACHIELONI, nothing escaping either his universal vision or his punishment. Among these sins, SAHAGUN

mentions failure to keep a vow, non-observance of a fast, and unlawful sexual relations. The punishment generally consists in some kind of disease, as leprosy, syphilis, cancer, ulcers or buboes (PETTAZZONI 1956: 409-410). *) Die Unterstreichungen, ebenso die Kapitälchen, sind meine

Ausweislich dieser Texte hat also PETTAZZONI die wesentlichen Elemente im Handlungsprofil des TEZCATLIPOCA bereits vor mehr als 50 Jahren klar erkannt, so

- die alles Menschliche Tun und Treiben betreffende Wahrnehmungsfähigkeit des Gottes,
- seine daraus resultierende umfassende, übermenschlich breite Informationsbasis,
- seinen Drang, alles Unrecht aufzudecken, zu verfolgen und zu ahnden,
- das dabei praktizierte unnachgiebige, erbarmungslose Vorgehen gegen jedermann,
- sowie schließlich die Ortsungebundenheit des Gottes, seine uneingeschränkte Bewegungsfreiheit <auf der Erde> und <im Himmel>.

Wie SELER hatte jedoch auch PETTAZZONI Schwierigkeiten damit, die scheinbar monotheistischen Züge im Wesen des Gottes, seine angebliche <Allmacht> und seinen Hang zum sogenannten <Bösen>, bisweilen auch zum <Guten>, richtig einzuordnen, d.h. sie als das zu erkennen, was sie waren: monotheistisch konstruierte Implantate aus der Gedanken- und Ideenwelt der christlich-katholisch <vornormierten>, in aller Regel monastischen kolonialzeitlichen Berichterstatter.

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass PETTAZZONI den <menschenfeindlichen> Charakter TEZCATLIPOCA's stark betont, um nicht zu sagen überbetont. Der Grund wird bei einem Blick in sein Literaturverzeichnis erkennbar. Hier fehlen das LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS sowie der CALENDARIO ANTIGUO des Fray Diego DURAN (Dur I). So war ihm die eminent wichtige Rolle nicht geläufig, die TEZCATLIPOCA als der primäre Kultempfänger des TOXCATL-Festes (05.-24. Mai) für die Wasserversorgung der Siedlungen spielte - dann nämlich, wenn alle bis dahin an die <Regengötter> gerichteten Epiklesen versagt hatten und er sich als die letzte und einzige Rettung erwies, indem er es schließlich doch regnen ließ und damit das Land vor der Dürre und die Menschen vor dem Verdursten bewahrte (Dur I: 255-257).

Aufs Ganze gesehen war PETTAZZONI jedoch als Religionswissenschaftler mit seiner am Quellenmaterial orientierten philologischen, morphemorientierten Vorgehensweise der Mesoamerikaforschung, wie sie damals und heute betrieben wird, weit voraus. Diese Feststellung beruht nicht zuletzt auch darauf, dass er ein klares Bild von der Religionsform hatte, in deren Parametern TEZCATLIPOCA seine <pantheonische> Aufgabe erfüllte. Ebenso hatte er gültige, religionshistorisch, will sagen, empirisch fundierte Vorstellungen, wer oder was sich im Polytheismus hinter dem Begriff <Gott> (dio, dios, god) verbirgt. Die Einführung in seine <L'Omniscienza di Dio> (1955) / <The

All-Knowing God> (1956) enthält hierzu alle erforderlichen Angaben und Aussagen (PETTAZZONI 1956: 1-30). So bestehen die Ergebnisse seiner Analysen in Sachverhalten und deren indigen-kontextueller Interpretation, lassen sich also - wie oben praktiziert - ohne großen Aufwand in einzelnen Bereichen bei Bedarf aktualisieren und ergänzen. Ganz auf der Linie konkreter Sachverhalte und real erlebter Situationen liegen auch die Aktivitäten der übrigen Götter und Göttinnen, die mit sozial ausgelegten Handlungsprofilen bedacht waren.

HUITZILOPOCHTLI und PAYNAL

Das Handlungsprofil des HUITZILOPOCHTLI, ebenso wie seine Ausstattung, wird in der nachfolgenden Analyse zusammen mit den korrespondierenden Aspekten in der Person und Funktion des PAYNAL behandelt. Dieser ist - genau besehen - nichts weiter als die kultische Verselbständigung eines Teiles der Identität des HUITZILOPOCHTLI.

PAYNAL verfügt daher nach der Beschreibung SAHAGÚN'S auch nicht über ein eigenes Handlungsprofil, sondern personifiziert lediglich eine besondere Funktion in dem des HUITZILOPOCHTLI.

HUITZILOPOCHTLI

Handlungsprofil

Uizilopochtli war nur ein gewöhnlicher Mensch, ein Zauberer, ein böses Vorzeichen, ein Unruhestifter, ein (schreckhafte) Visionen erzeugender Gaukler. Er schafft den Krieg, er stellt die Krieger auf, er befiehlt die Krieger.^{*)} Von ihm wird gesagt: er wirft auf die Leute die Türkisschlange, den Feuerbohrer, d. h. den Krieg. (CodMat, SELER 1927: 1)

^{*)} Unterstreichungen von mir

Ausstattung

Seinen Hut aus zusammengeklebten gelben Papageienfedern mit dem Busch von Quetzalfedern (an der Spitze) hat er aufgesetzt, sein EZPITZALLI trägt er über der Stirn, im Gesicht hat er verschiedenfarbige Streifen, das ist seine Gesichtsmaske; aus Federn des blauen Cotinga besteht sein Ohrpflock, die Feuerschlangen-Verkleidung, sein Anecuyotl,^{*)} trägt er auf dem Rücken, seinen Quetzalfeder-Armring hat er am Arm, das blaue Netztuch, damit gürtet er sich hinten, sein Bein ist blau gestreift, Glöckchen und Schellen sind an seinem Fuß, er trägt eine fürstliche Sandale, der Teueulli ist sein Schild, ein Bündel Pfeile ohne Spitze steckt in dem Schilde, seinen Schlangentab hält er in der einen Hand. (CodMat, SELER 1927: 33) ^{*)} Unterstreichungen von mir

PAYNAL

Funktion

Paynal ist Stellvertreter, Abbild, Maske (Rolle)^{*)}, weil er das Abbild Uitzilopochtli ist, wenn sie die Prozession machten, die man Paynal nennt, weil sie ihn sehr zur Eile anspornten, ihn rennen, ihn laufen machten. Und das Volk folgt ihm eilends, Sie rasseln ihn mit ihren Rasseln an, rufen ihn mit ihrem Kriegsruf an, den Staub wirbeln sie auf, die Erde lassen sie dampfen, wie ein Besessener brüllt die Erde. Und ein Mann hält das Idol in den Armen (CodMat, SELER 1927: 1-2).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Ausstattung

Seinen Hut aus zusammengeklebten gelben Papageienfedern hat er aufgesetzt, im Gesicht hat er sich einen Käfig gemalt, das ist seine Gesichtsmaske, er hat die mit Sternen versehene Gesichtszeichnung, "Finsternis" genannt,^{*)} den Nasenpfeil aus Türkis trägt er in der Nase, sein Ezpitzalli hat er befestigt [seine Kolibriverkleidung], der goldene Ring liegt auf seiner Brust [sein Brustspiegel], der blaue Schild, der mit Türkismosaik bedeckte, ruht auf seinem Arm, das blaue Netztuch hat er um den Leib geworfen, den (Feuer-)Bohrer und das Goldbanner hält er in der Hand (CodMat, SELER 1927: 34).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Anmerkungen zu den Texten

Zunächst ist aus den Gründen, die ich oben schon dargelegt habe, der Begriff <Vorzeichen> als Übersetzung für das im aztekischen verwendete TETZAHUITL ungeeignet und daher durch die Bezeichnung des konkreten Gegenstandes zu ersetzen, in dem HUITZILOPOCHTLI mit dem Ziel, Angst und Schrecken einzujagen, Gestalt anzunehmen pflegte. Um welchen Gegenstand es sich hier handelt, wird noch zu ermitteln sein.

Erläuterungen

Das Handlungsprofil des Gottes setzt sich aus allen denjenigen Elementen zusammen, die zu einer geordneten, gut organisierten Kriegführung gehören. Seine Aufmerksamkeit galt also zunächst der Aufstellung und Organisation der Truppenkontingente, sowie der Schaffung (nahuatl: YOCOYA) einer effizienten Führungsstruktur. Den Krieg selbst <schafft> HUITZILOPOCHTLI nicht - wie SELER das übersetzt hat - wohl aber alle Voraussetzungen, derer es für eine erfolgreiche Kriegführung bedarf. Anschließend <macht> er dann allerdings auch Krieg.

Auf dem Gefechtsfeld hatte HUITZILOPOCHTLI offenbar selbst das Kommando, wie das aus dem Text der PERSUASIO (Zeilen 27 - 33) hervorgeht. Zu diesem Zweck nahm der Gott die Gestalt seines TETZAHUITL an. In dessen Aufmachung - und damit unter Verbreitung von Angst und Schrecken - ist er auch derjenige, der im Krieg die

Gefangenen einbringt, mit denen, genauer gesagt, mit deren Blut und Herzen, die Götter ernährt wurden (PERSUASIO: 60-67).

Nicht zu HUITZILOPOCHTLI'S Handlungsprofil gehört dagegen die militärische Ausbildung. Diese war - wie im Abschnitt C ausführlich beschrieben - untrennbarer Bestandteil der Ausbildung zum Kultfunktionär, Befähigungsstufe TLAMACAZQUI, und wurde daher im CALMECAC durchgeführt. Damit aber fällt militärische Ausbildung in den Aufgabenbereich des hier residierenden und Kult empfangenden QUETZALCOATL. So erklärt sich, dass ein zukünftiger Krieger, zugleich Angehöriger der Führungsschicht, der zum ersten Mal einen Kampfeinsatz mitmacht, von seinen Vorgesetzten mit TITLAMACAZQUI angeredet wird (PERSUASIO: 99, 104). Damit aber ist gemeinsames Handeln für diese Götter <materiell-theologisch> vorgegeben, und es zeigt sich, dass offenbar auch für Götter mit sozial ausgelegten Handlungsprofilen Kooperation eine ganz normale Verfahrensweise war.

Eine besonders enge Verbindung bestand zwischen HUITZILOPOCHTLI und PAYNAL, der als sein <Ersatzmann> und <Stellvertreter> auftrat (nahuatl: PATILLOTI), gleichzeitig aber auch als sein Abbild (nahuatl: IXIPTLATL) beschrieben wird. Obwohl separat aufgeführt, ganz wie die anderen Götter in der Götterliste SAHAGÚN'S auch, wird für PAYNAL kein eigenes Handlungsprofil beschrieben (CodMat, SELER 1927: 1 -2). Nach allem, was SAHAGÚN im Ersten und im Zweiten Buch seiner HISTORIA GENERAL über PAYNAL berichtet (CodMat, SELER 1927: 1-2, 210-213; FlorCod, Book 1: 3; Book 2: 145-147) handelte es sich bei ihm um ein tragbares und daher vermutlich auch in <Leichtbauweise> ausgeführtes, verkleinertes Kultbild des HUITZILOPOCHTLI, das ausschließlich dem Zweck diene, dessen mannsgroßes, stationäres, im Südraum des Doppeltempels auf der Spitze des aztekischen Clan-Heiligtums permanent aufgestelltes Kultbild (Dur I: 18-19) für den ausgedehnten Prozessionslauf am PANQUETZALIZTLI - Fest zu ersetzen und für diese Zeit und für diesen Anlass dessen Status als Kultempfänger zu übernehmen. Das PAYNAL genannte Kultbild des HUITZILOPOCHTLI konnte von einem Kultfunktionär - und das offenbar mühelos - allein auf dem Arm getragen werden (CodMat, SELER 1927: 210, 213; FlorCod, Book 2: 145, 147). So muss man bei PAYNAL eher von einer <Kultfigur> als von einem <Kultbild> reden. Als zusammenfassendes Ergebnis dieses komprimierten Diskurses zum Verhältnis zwischen HUITZILOPOCHTLI und PAYNAL ist festzuhalten:

Im Bedarfsfalle konnten vom Handlungsprofil eines Gottes offenbar bestimmte Teile abgetrennt werden, die dann eigene <Personalität> und eigene <Subjektivität> als Gott annahmen (GLADIGOW 1993: 32-33).

Ein solcher Ableger-Gott erhielt seinen eigenen Namen. Er bekam auch ein eigenes Kultbild bzw. eine eigene Kultfigur gefertigt, die mit ihrer Ausstattung ein zwar reduziertes jedoch in sich geschlossenes, autarkes Handlungsprofil signalisierten.

Dennoch - und das machen nicht weniger als drei verschiedene Begriffe deutlich, mit denen SAHAGÚN den Status des PAYNAL als den eines <Ersatzmannes> für HUITZILOPOCHTLI beschreibt - handelt sich bei diesem lediglich um eine besondere Art von Metamorphose, in der, wenngleich nur mit einem Teil seines angestammten Handlungsprofils ausgestattet, HUITZILOPOCHTLI präsent war.

Diese Metamorphoseoption, deren Existenz erst hier, bei der Analyse der Quellen zum Handlungsprofil des HUITZILOPOCHTLI morphologisch greifbar wurde, die vermutlich aber auch von anderen Göttern und Göttinnen genutzt wurde, muss den oben beschriebenen also noch hinzugerechnet werden.

Der Göttername HUITZILOPOCHTLI und seine Bedeutung

Der Name des Gottes ist - wie KARTTUNEN anmerkt - auf mannigfache Weise und meistens falsch verstanden und ebenso falsch übersetzt worden. Zunächst ist zu beachten, dass im Nahuatl (Kartt: 91), genau wie im Deutschen, bei zusammengesetzten Substantiven, die als Determinativkompositionen zu verstehen sind, das Bestimmungswort die erste und das Grundwort die zweite Stelle einnimmt.

Das Grundwort ist im vorliegenden Falle OPOCHTLI, das bereits bekannte Theonym, das den Repräsentanten TLALOC'S in seiner besonderen Eigenschaft als <Gott der Küstenvölker> bezeichnet. Das Bestimmungswort ist HUITZILIN oder auch HUITZITZILIN in der Bedeutung <chupamiel> oder <chuparrosa> zu Deutsch <Kolibri> (Kartt: 90, Mol M/C: 157v). Bei HUITZILOPOCHTLI handelt es sich also um die <Kolibriausführung> des OPOCHTLI.

Ausgehend von dem Umstand, dass das Handlungsprofil des OPOCHTLI von seiner Substanz her eindeutig räumlich-geographisch definiert ist, liegt die Vermutung nahe, dass auch HUITZILIN / HUITZITZILIN <Kolibri> in seiner Funktion als Bestimmungswort zum Grundwort OPOCHTLI semiotisch kodiert einen Raumbezug enthält. Bei der Durchsicht von SELER'S Vorkommensnachweis und Erläuterung der <Tierbilder in den mexikanischen und Maya-Handschriften> (ESGA IV: 453-758) findet sich für diese Annahme sozusagen auf Anhieb ein vielversprechender Ansatzpunkt.

Bei seiner Identifizierung des Kolibri in den Codices vor- und nachkonquistaler Genese (ESGA IV: 568-580) stützt sich SELER einmal auf die zugleich latein- und bilderschriftlich notierten Toponyme HUITZILOPOCHCO und HUITZITZILAPAN im Codex MENDOZA (Seiten 20 und 8) dann aber auch auf drei Abbildungen im Codex MAGLIABECHI (Seiten 53, 61 und 62) ab, in denen das gleiche blau-grüne Vögelchen dargestellt ist, wie es vor einer Blüte schwirrt und vermutlich Nektar saugt. So kann, aus methodischer Sicht, an der Richtigkeit der Identifizierung SELER'S kein Zweifel bestehen. Dennoch hielt ich es für geboten, jede Einzelidentifizierung anhand eines zuverlässigen Faksimiles der betreffenden Handschrift noch einmal zu überprüfen.

Anhand der Schnabelform und am blauen bzw. grünen Gefieder hat SELER auch diejenigen Vögel als Kolibris identifiziert, die in drei Bilderhandschriften der sogenannten Codex-Borgia-Gruppe

Codex FEJÉRVÁRY-MAYER, Seite 1, unten (Tafel 20a&b)

Codex VATICANUS 3773, Seite 18, links (Tafel 20c) und

Codex BORGIA, Seite 51, Mitte, unten

jeweils auf einem Baum ansitzen, der nach SELER im Westen, genauer gesagt, im <West-Sektor> steht. Zur Identifizierung der Bäume des Westsektors in den genannten Faltbüchern und ebenso der auf ihnen ansitzenden Vögel als Kolibris hat SELER ausführliche Begründungen geliefert (SELER 1901: 5-8, 11-13; 1902: 80; 1906, II: 106). Nach Überprüfung seiner Argumentation anhand der Quellen und nach Kontrolle seiner Bildkommentare anhand der ADEVA-Faksimiles habe ich mich entschieden, SELER'S <Westbaum-Kolibri-Verknüpfung> als plausible Rekonstruktion einer autochthonen Raumvorstellung zu übernehmen.

Ausschlaggebend war dabei SELERS Bezugnahme auf das außergewöhnliche Verhalten des Vogels, wie SAHAGÚN es im Sechsten Buch der HISTORIA GENERAL schildert. Danach <überwintert> dieser am eigenen, in einen Baum gesteckten Schnabel, magert vollständig ab und verliert dabei seine Federn. Erst wenn es donnert und die ersten Regen fallen, wenn also die TLALOQUE im Anmarsch sind, bildet er wieder ein Federkleid aus und erwacht zu neuem Leben (FlorCod, Book 11: 24-25).

Auch DURAN berichtet von dieser bemerkenswerten Verhaltensweise des Kolibris, die er selbst beobachtet hatte, wie er sagt. Bei diesem handelt es sich vermutlich um eine Art, die auf besondere Weise an die Höhenlage Zentralmexikos und ihre Flora angepasst war. Zusätzlich beschreibt DURAN aber auch den Baum, an dem der Vogel überwinterte, als einen Nadelbaum, den er später mit Zypresse <ciprés> bezeichnet (Dur I: 18-19).

So lässt sich - wengleich mit dem Vorbehalt der Bestätigung aus anderen Quellen - der <Baum des Westsektors> (CodFerMay: 1, unten), auf dem der Kolibri ansitzt und den SELER als einen Baum beschreibt, der <einen mit langen, aufrechten Dornen besetzten Stamm besitzt> und <Federbälle, anstatt Blüten an den Zweigenden trägt> als Zypresse identifizieren (Tafel 20a&b). SELER hat ihm die provisorische Bezeichnung HUITZIL-QUAUTL <Kolibribaum> gegeben (SELER 1901: 8)

SAHAGÚN schildert insgesamt acht Kolibriarten. Er beginnt mit dem QUETZAL-HUITZILIN, der grünes Brustgefieder und [grüne] quetzalähnliche Schwanz- und Flügelfedern hat, gefolgt vom XIHUITZILI, der vollkommen blau gefiedert ist und dessen Federn wie <reiner Türkis> schimmern. So war also der Kolibri vom Verhalten, wie von der Farbe seines Gefieders her - vor allem, wenn er in Gestalt der beiden geschilderten

Unterarten auftrat - ein lebendiger Hinweis auf TLALOC und sein Handlungsprofil, in dem die Passatniederschläge die dominierende Rolle spielten. Dass ein Vogel mit einer solchen sicht- und erlebbaren Signalwirkung zum Namensbestandteil des Gottes wurde, der allem Anschein nach TLALOC in der Westregion, also an der oder in Richtung der Pazifikküste repräsentierte, dürfte kaum überraschen.

Abschließend lässt sich feststellen: Der HUITZILIN oder HUITZITZILIN genannte Vogel hatte, ausweislich der genannten Quellen - nach SELER aber auch an weiteren Stellen in anderen Quellen - die Funktion eines <ikonischen Codes> (ECO 2002: 242-249), der den Richtungssektor <Westen>, besser: <Sonnenuntergang> signalisierte. Er war darüber hinaus lebendiger Hinweis auf das Einsetzen der Regenzeit und den damit verbundenen Neubeginn der Vegetationsperiode.¹³⁾

Gestützt wird die hier aus der Verknüpfung mehrerer und auch ganz unterschiedlicher Quelleninformationen gewonnene <Westorientierung> des HUITZILOPOCHTLI durch den Umstand, dass auch der Eingang zu seinem Sakrarium und damit vermutlich auch der Blick des in ihm aufgestellten Kultbildes nach Westen gerichtet waren (Tafel 54a&b), dorthin also, wo die Sonne in die Wasserfläche des Pazifik als in ihre nächtliche Unterkunft <eintrat> (nahuatl: CALAQUI; Kartt: 21).

Mit dem gleichen rechteckigen, in sich geschlossenen Grundriss eines Hauses oder Tempels (nahuatl: CALLI; Kartt: 22) ist dieses Gewässer auf Folio 16 des Codex BORBONICUS auch im Bild dargestellt, darin die Sonne und der Skelettgott XOLOTL, der sie auf dem Weg in die Unterwasserwelt begleitet (Tafel 59). Eine ganz ähnliche Darstellung findet sich auch auf Folio 16 des TONALAMATL AUBIN. In beiden Darstellungen hat die Sonne (am linken Rand dargestellt) bereits unmittelbaren Kontakt zum Meer, das heißt, sie ist nach mesoamerikanischer Vorstellung <im Eintreten> begriffen.

Im <Apendiz> zum Zweiten Buch seiner HISTORIA GENERAL (FlorCod, Book 2: 179) beschreibt SAHAGÚN die Orientierung nach Westen als das dominierende Konstruktionsmerkmal des aztekischen Haupttempels mit den folgenden Worten:

AUH IN IEHUATL IN ITEUCAL	Und dieser Tempel [wörtlich: dieses Götterhaus] des
VITZILOPOCHTLI, IOAN TLALOC:	HUITZILOPOCHTLI und mit ihm der des TLALOC
VMPA ITZTIMANCA	dort [oben] hatten sie Blick auf
IN JCALAQUJAN TONATIUH	das <Eintreten der Sonne> [den Sonnenuntergang].

Als vorläufiges Ergebnis der bis hierher angestellten Analyse ergibt sich, dass OPOCHTLI, der Gott der Fischer, Vogel- und Seesäuger-Jäger von der Golfküste, in HUITZILOPOCHTLI offenbar einen Counterpart hatte, der - zumindest dem Namen nach - in

demselben oder in einem regional entsprechenden Handlungsprofil an der, oder in Richtung der Westküste tätig war (Tafel 01a&b).

Da der im Handlungsprofil des Gottes implizierte direktionale Aspekt (=Westen) durch das Bestimmungswort HUITZIL (-IN) bereits abgedeckt ist, ergibt sich konsequenterweise, dass das Grundwort OPOCHTLI nicht noch einmal dieselbe oder eine vergleichbare direktionale Semantik transportiert haben kann. Solches aber suggerieren einerseits die apodiktisch vorgetragene Feststellung:

«Literally Huitzilopochtli means "HUMMINGBIRD on the left" or "hummingbird of the south» (Miller and Taube 1993: 93)

dann aber auch vage Formulierungen wie:

«Vitzilobuchtli (Huitzilopochtli): "The Left-Hand Side of the Hummingbird" or "The Hummingbird's Left", rather than "Hummingbird on the Left" or "Hummingbird from the Left", as it is often translated. There is no prepositional suffix in the name. The left was associated with the cardinal direction south (see SELER 1902-1923, II: 973) » (SULLIVAN in PrimMem: 93, Fußnote 1; 94, Fußnote 1, Fortsetzung).

Der Umstand, dass in beiden Zitaten - im zweiten gleich mehrfach - Grundwort und Bestimmungswort miteinander vertauscht wurden (Kartt: 91), spricht für sich. Es erübrigt sich jeder weitere Kommentar. Der andere Aspekt jedoch, den es klar anzusprechen gilt, betrifft die Bedeutung der auf diese Weise erzeugten Wortgebilde.

Wer oder was ist ein <Kolibri zur Linken> konkret? Welche Bedeutung hat es, wenn ein Kolibri aus dem Süden, anstatt aus dem Osten stammt? Wo genau und was ist hier mit Süden gemeint? Diese und weitere Fragen sind angesichts der Dinglichkeit, die im Polytheismus alles Religiöse bestimmt, die ich folglich im Abschnitt C auch ausführlich behandelt habe, notwendigerweise zu stellen. Gleiches gilt für die <linke Seite eines Kolibris>. Worin unterscheidet sich die linke von der rechten Seite des Vogels und zwar insbesondere dann, wenn diese als Referenz bei der Namensgebung eines prominenten Gottes zum Tragen kommt?

Zugegeben, die Fragen, die ich hier stelle sind bei aller sachlichen Berechtigung nur rhetorisch gemeint. Die Annahme, HUITZILOPOCHTLI, der <Kolibri von links, oder von Süden> ließe sich von heute auf morgen aus der Vorstellungswelt der Meso-amerikanistik entfernen, ist bei realistischer Einschätzung der Lage ebenso illusorisch wie die Erwartung, TEZCATLIPOCA, der <rauchende Spiegel> ließe sich als <untaugliche Konstruktion>, die er ist, mit wissenschaftlichen Argumenten aus deren Begriffsinventar tilgen. So sind die gestellten Fragen lediglich dazu gedacht, auf die eigentliche Kernfrage in diesem Zusammenhang überzuleiten, nämlich die nach dem Wert von Übersetzungen

und Paraphrasen, von denen ihre Übersetzer / Übersetzerinnen und Interpreten / Interpretinnen selbst nicht wissen, was sie bedeuten. Bleibt zu untersuchen, welche Bedeutung OPOCHTLI in seiner Rolle als Grundwort im kompositen Namen des Gottes zufällt. Das Lexem OPOCH-TLI hat, nach den Paraphrasen bei SIMÉON zu urteilen, die Grundbedeutung <linke Hand>. Das lässt sich so aus dem Lemma NO-[O]POCH schließen, das SIMÉON unter OPOCH-TLI aufführt und mit <mi mano izquierda> paraphrasiert. Auf derselben semantischen Linie liegt OPOCH[CH]IHUA <hacer algo con la mano izquierda> (Sim: 362-363, 105).

Bei MOLINA taucht OPUCH als Lemma überhaupt nur in Verbindung mit MAITL <Hand> auf und bildet hier Formen wie OPUCHMAYE <yzquierdo, linkerhand> und OPUCHMAITL <mano izquierda, linke Hand> (Mol M/C 77v). So bietet sich im Kontext seines Handlungsprofils, das OPOCHTLI unter anderem als erfahrenen Wurfbrett- und Bogenschützen ausweist, die Bedeutung <Linkshänder> (spanisch: zurdo) an. Welche Bedeutung diese Semantik in den Namen der beiden Götter genau gespielt hat, lässt sich auf Anhieb nicht klären. Möglicherweise spielte der Gebrauch der linken Hand (vermutlich eher des linken Armes) bei der Boots Jagd auf Seesäuger mit dem Wurfbrett (nahuatl: ATLATL) eine besondere Rolle. So zeichnet sich andeutungsweise der Gebrauch der linken Hand / des linken Armes als eine Besonderheit der Küstenvölker ab, deren Gott nach der oben zitierten Beschreibung SAHAGÚN'S (CodMat, SELER 1927: 18) OPOCHTLI war. Dieser Morphemkomplex bedarf jedoch noch der genaueren Untersuchung.

HUITZILOPOCHTLI als Kultbild und Kultempfänger

Wie dem auch sei, beiden, OPOCHTLI und HUITZILOPOCHTLI, ist ihre enge Verbindung zu TLALOC gemeinsam. Diese kommt bei OPOCHTLI in seiner Rolle als Repräsentant und Stellvertreter und bei HUITZILPOCHTLI in dem Umstand zum Ausdruck, dass sein Sakrarium - wie oben beschrieben - auf dem Tempelberg in MEXICO-TENOCHTITLAN Wand an Wand mit dem des TLALOC stand. TAPIA schildert diesen Doppeltempel als einen einzigen, zusammenhängenden Komplex. Die beiden Kultbilder, das des TLALOC und das des HUITZILPOCHTLI beschreibt er so, als ob sie völlig gleich ausgestattet gewesen seien (TAPIA 2003: 103-104, 106-107).

Man mag TAPIA hier eine generalisierende Vergrößerung seiner Beobachtungsergebnisse unterstellen, in einem Punkt lag er jedoch zweifellos richtig, das ist die Farbe, in der die Ausstattung der Kultbilder überwiegend gehalten war. Diese Farbe war in beiden Fällen blau. Das semiotische Signal, das die Farbe <blau> bezogen auf den Regen- und Blitzgott TLALOC aussandte, wurde oben bereits erläutert. Derselbe <Farbcode> findet sich auf augenfällige Weise auch in das Kultbild des HUITZILPOCHTLI eingearbeitet. DURAN beschreibt dieses mit den folgenden Worten:

Huitzilopochtli era una estatua de palo, entallada a la figura de un hombre, sentada en un escaño de palo azul, a manera de andas. Por cuanto de cada esquina salía un palo vasidrón, con una cabeza de sierpe, al cabo; del largor cuanto un hombre lo podía poner en el hombro. Era este escaño azul de color de cielo, que denotaba estar en el cielo asentado; tenía este ídolo toda la frente azul, y por encima de la nariz, otra venda azul,^{*)} que le tomaba de oreja a oreja. Tenía sobre la cabeza un rico penacho a la hechura de pico de pájaro, el cual pájaro llamaban "huitzitzilin", que nosotros llamamos "zunzones", que son todos verdes (Dur I: 18).^{*)} Unterstreichungen von mir

Blau, genauer gesagt, blau-grün als die Farbe des Türkises, dominiert auch in der Ausstattung des HUITZILPOCHTLI, wie SAHAGÚN sie in den PRIMEROS MEMORIALES beschreibt. NICHOLSON, der auf dieses Quellenwerk spezialisiert war, hat auf der Grundlage der hier beschriebenen Ausstattung des HUITZILPOCHTLI (PrimMem: 93-94, fol. 261r) eine kurze morphologische Studie verfasst, auf die ich mich hier beziehe (NICHOLSON 1988: 229-248). NICHOLSON schreibt, auf die Folioseite 261r der PRIMEROS MEMORIALES bezogen (Tafel 19a):

In the Nahuatl text accompanying this drawing the following items stand out as especially significant for the iconography of the god:

tozpololli quetzaltzoyo	headdress of yellow parrot feathers topped with quetzal feathers
ezpitzalli ^{*)}	blood bird? equivalent to the huitzitzilnahualli ?
ixtlan tlanticac in ipan ixayac	with varicolored facial striping on his countenance
xiuhtotonacochtli	earplugs adorned with blue cotinga feathers
xiuhcoanahualli (anecuyotl)	turquoise serpent (xiuhcoatl) disguise (back device?)
quetzalmapancaatl	armlet with spray of quetzal feathers
xiuhtlalpilli inic motzinilpiticac	turquoise (blue) netted garment bound about his loins
motexohuahuan in icxic	blue-striped legs
tehuehuelli chimalli	tehuehuelli (exact meaning uncertain) shield
tlahuazomalli	darts without points
coatopilli	serpent staff (atlatl) ^{*)} fettgedruckt = Farbe blau / blau-grün

Von den aufgeführten elf <besonders bedeutsamen> Morphemen in der Ausstattung des HUITZILOPOCHTLI werden nicht weniger als sechs indirekt über die Farbe des Türkises bzw. das blaue und blaugrüne Gefieder von Vögeln als blau oder direkt als <himmelblau> (nahuatl: XOXOUHQUI) beschrieben. Ebenso deutlich erkennbar dominiert blau in der Ausstattung seines PANQUETZALIZTLI - Stellvertreters PAYNAL. Hier sind es fünf von neun Ausstattungsdetails, die <blau> kodiert sind, wobei die in blau gehaltene Gesichtsmaske (I-XAYAC) und das blaue Netztuch (XIUH-TLALPILLI), das der Gott um

die Hüften trägt, der gesamten Figur ein durchgehend blaues Aussehen verleihen. Denselben Eindruck muss auch das Kultbild des Gottes selbst vermittelt haben; denn nach der Beschreibung SAHAGÚN'S (FlorCod, Book 2: 179) trug dieses, so wie es im Sakrarium des Tempels auf dem COATEPETL, dem <Schlangenberg>, stand, den Namen ILHUICATL XOXOUHQUI, zu Deutsch: < der Himmel [ist] blau [blaugrün, türkisblau] >. Es war also nicht irgendein <Blau>, sondern das <Blau des Himmels>, mit dem HUITZILOPOCHTLI farblich identifiziert wurde.

Der Umstand, dass sich HUITZILOPOCHTLI ebenso wie sein Stellvertreter PAYNAL in der <Signalfarbe> des TLALOC präsentierten, legt die Vermutung nahe, dass sich auch der Kultdienst, der beiden Göttern geleistet wurde, in demselben, mit <blau> kodierten, objektzentrierten <materiell-theologischen> Kontext abspielte (RÜPKE 2007: 98 -106), der für den TLALOC-Kult kennzeichnend war. DURAN beschreibt die Faktoren, die diesen Kontext äußerlich prägten, wie folgt:

Los cuales dos dioses [HUITZILOPOCHTLI y TLALOC] habían de estar siempre juntos, porque los tenían por compañeros y por de tanto poder al uno como al otro (Dur I: 20).

Bemerkenswert ist, dass DURAN die beiden Götter <los cuales dos dioses> als eine Einheit anspricht, genauso, wie das auch TAPIA mit <dos ídolos> und <éstos dioses> getan hat (TAPIA 2003: 103-104). Offenbar war die kultische <Möblierung> der Cellae in beiden Tempelhälften gleich oder doch sehr ähnlich; denn die Kultbilder selbst waren nach der Beschreibung DURAN'S durchaus unterschiedlich ausgestattet (Dur I: 18-19, 19-20). Von besonderer Bedeutung ist jedoch die Aussage DURAN'S, dass beide Götter als <compañeros> angesehen wurden. Religionswissenschaftlich ausgedrückt, besagt der Begriff <compañero> im vorliegenden Zusammenhang nichts anderes, als dass die Handlungsprofile der beiden Götter nicht nur gleich oder ähnlich sondern auch rituell eng miteinander verknüpft waren.

Diese Vermutung findet sich in vollem Umfang in der thematischen Einheitlichkeit der verschiedenartigsten Funde bestätigt, die in großer Zahl bei den archäologischen Grabungen ans Licht kamen, die seit 1978 am sogenannten <Templo Mayor> in Mexiko-Stadt durchgeführt werden (LÓPEZ LUJÁN 2005: 13-29). Die Erkenntnis kultischer Homogenität der am aztekischen Haupttempel praktizierten Riten und Rituale, die als eines der wichtigsten Ergebnisse des gesamten Grabungsprojektes anzusehen ist, hatte sich bereits 1983 so weit verfestigt, dass Johanna BRODA sie in die folgenden Aussagen fassen konnte:

One of the outstanding features of the excavation is the large number of offerings found buried in the frontal platform and along the main axes of the great double pyramid. On the whole, more than eighty such offertory caches have been excavated, containing some seven thousand objects. Their

analysis forms the documentary base for the present study and interpretation. It initially occurred to me that the majority of these offerings seem oriented to the cult of TLALOC. At first I concluded that this denoted a bias toward the cult of TLALOC at the Templo Mayor to the detriment of the cult of Huitzilopochtli (BRODA 1982c). However, it later became obvious that, contrary to what I assumed initially, no clear distinction can be made between offerings dedicated to Huitzilopochtli or to TLALOC with respect to their location on any specific side of the pyramid. A number of important offertory caches are situated precisely at the junction between the two temples or at the corners, thus forming two imaginary diagonals across the twin pyramid (sic!) (BRODA 1987: 213-214)

Weiter schreibt BRODA:

The association of the offerings with TLALOC is even more striking. Among the approximately seven thousand objects, the majority are directly or indirectly related to water. Most of the clay or stone vessels, small sculptures, and idols found in the offerings are representations of TLALOC, showing his characteristic big spectacle-like eyes and the fauces with fangs. A variety of small stone idols, most of which are of greenstone, also represent the rain god in a more or less stylized way (BRODA 1987: 214).

Von besonderer Bedeutung im vorliegenden Zusammenhang sind die Reste einer Vielzahl von Seetieren, die bei den Grabungen gefunden wurden. BRODA führt hierzu aus:

In addition to these many small sculptures related to the cult of water, the offertory caches contain an enormous variety of animal remains such as fish, swordfish, pez globo, shark teeth, sea urchins, tortoises, crocodiles, conch shells, snails, corals, and a special variety called brain coral. This class of offerings is particularly noteworthy and enigmatic (BRODA 1987: 215).

Mit diesen Feststellungen BRODA'S bestätigt sich zunächst die bereits angesprochene maritime Affinität TLALOC'S - und damit implizite auch die HUITZILOPOCHTLI'S - auf anschauliche und nachvollziehbare Weise. Zum anderen stehen wir aber auch vor dem Phänomen, dass HUITZILOPOCHTLI, dessen Handlungsprofil nach der Beschreibung SAHAGÚN'S ganz auf Kriegführung abgestellt war, mit Riten und Ritualen bedacht wurde, die mehr oder weniger dieselben waren wie die, die auch im Kultdienst für TLALOC, als den Gott, der in Regen und Blitz Gestalt annahm, zum Einsatz kamen. HUITZILOPOCHTLI als Kultempfänger hatte so gesehen gar keine eigene <kultische Handschrift>. Es gab am Clanheiligtum der MEXICA in MEXICO-TENOCHTITLAN ganz offensichtlich nur ein einziges Repertoire kultischer <Dienstleistungen>, nämlich dasjenige, das auf das Handlungsprofil des TLALOC zugeschnitten war. In dieses war HUITZILOPOCHTLI nach der Darstellung DURAN'S als sein ständiger Begleiter, <los tenían por compañeros>, offenbar permanent mit eingebunden, <siempre juntos>.

Die Polytheisierung des HUITZILOPOCHTLI

Nach der Schilderung SAHAGÚN'S waren die MEXICA alten Berichten zufolge als letzte aus einer Region abgewandert, die er mit IN CHICHIMECAPAN, IN TEUTLALPAN bezeichnet (FlorCod, Book 10: 189). Die vollständige Bezeichnung für IN TEUTLALPAN ist: IN MICTLAMPAN IN TEUTLALPAMPAN IN TLACOCHCALCO, wie sie SAHAGÚN an anderer Stelle benutzt (CodMat, SELER 1927: 390; ESGA II: 973). MICTLAMPAN aber ist das <Land der Toten>, das - ebenfalls nach SAHAGÚN - im Norden lag (FlorCod, Book 7: 14). Auf diese Weise kommt SELER zu der Übersetzung: «Totenland (Norden)» - «freie Steppe» - «Speerhaus» für die Region, aus der die MEXICA abgewandert sind.

Religionsgeographisch gesehen ist kennzeichnend für diesen Raum, den LAS CASAS im Westen mit <Cibola> und im Osten mit <Florida> bezeichnet, dass es in ihm weder zur Kontaktzeit noch vorher einen Götterkult gab (Tafel 60a). Die <kultische Lage> im Norden des heutigen Mexiko und im Süden und Südwesten der heutigen Vereinigten Staaten stellte sich nach LAS CASAS zu seiner Zeit wie folgt dar:

En toda la tierra y reinos de Cibola // no había ni hay^{*)} ídolo, ni templo alguno. Lo mismo es en la grande y luenga tierra que llamamos la Florida, // ningún ídolo, ni templo, ni sacrificio (LasCasApoSum I: 651).

Wie immer man die Religion definieren mag, die die MEXICA aus diesem Raum mit auf den Marsch nach Süden nahmen, sie hatte nach LAS CASAS ein kennzeichnendes Merkmal: sie war nicht-theistisch. Demnach können sich die AZTECA / MEXITIN / MEXICA das gesamte, vielköpfige Pantheon, das die Missionare ihren TLATOQUE im Jahre 1524 als geistig-religiöse Verirrung vorhalten (COLLOQUIOS 400 - 419) erst nach ihrer Abwanderung aus IN CHICHIMECAPAN IN TEUTLALPAN zugelegt haben. Die Akquisition eines Gottes, die des TLALOC, wird auch in dem mit TLALOC ICUIC bezeichneten Verbalritus besungen und ist damit quellenmäßig belegt (ESGA II: 978-993).

Es gibt im aztekischen Pantheon also keine <alten> und keine <neuen> Götter. Alle Götter der MEXICA waren <alte Götter>, weil sie sie von Völkern und Stämmen mit zum Teil langer polytheistischer Tradition im Zuge ihrer ausgedehnten Wanderung übernommen hatten. Eine andere Möglichkeit gab es da auch nicht, weil sie ja aus einem Raum kamen, in dem es nach LAS CASAS einen theistisch fundierten Kult <nicht gab und auch nie gegeben hatte>.

Nach der Schilderung TORQUEMADAS war die einzige Verbindung zum Bereich des <Religiös-Jenseitigen>, über die die MEXICA zu Beginn ihrer dokumentarisch belegten Existenz verfügten, der Kontakt, den zwei örtliche Führer namens TECPATZIN und HUITZITON, über einen <prophetischen Vogel> zu einer verborgenen Gottheit (una Deidad oculta), das heißt konkret, zu einem übermenschlichen Wesen animistischer Existenzform unterhielten. Dieser Vogel gab TECPATZIN und HUITZITON mit seinem

Schrei TIHUI, in der Bedeutung <ya vamos>, die Anweisung, mit den AZTECA und drei weiteren Familien - nach einer anderen Quelle, sagt TORQUEMADA, seien es weitere acht gewesen - ihre Wohnsitze zu verlassen. Der Vogel, genauer gesagt, sein Schrei, den nur TECPATZIN und HUITZITON hören konnten, begleitete sie auch auf der anschließenden Wanderung, bis sie an einem Ort namens HUEY CULHUACAN auf ein übermenschliches Wesen in der Gestalt eines Kultbildes (idolo) trafen, das sich ihnen als HUITZILOPUCHTLI zu erkennen gab. Dieser sagte von sich, dass eigentlich er es gewesen sei, der sie aus dem Land AZTLAN weggeführt habe, wobei unklar bleibt, ob er sich hier mit dem <prophetischen Vogel> oder mit dem Geistwesen identifizierte, dessen Mitteilungen der Vogel überbrachte. Dieser HUITZILOPUCHTLI bietet sich den MEXICA und den anderen, sie begleitenden <Familien> als ihr zukünftiger Gott (Dios) an und bittet sie, ihn mitzunehmen. Er wolle sie [zukünftig] in allen Angelegenheiten unterstützen (MonInd I: 77-78).

TORQUEMADA hat diese Episode nach seinen Worten in Anlehnung an indianische Bilderhandschriften geschrieben, die er selbst in seinem Besitz gehabt haben will. Er beschreibt diese als <Pinturas, que [son] los mas Curiosos que estos Indios Naturales tenian> (MonInd I: 77). Dazu ist allerdings zu sagen, dass diese <pinturas> entweder ausgiebig in Lateinschrift kommentiert gewesen sein müssen, wie die, mit denen SAHAGÚN gearbeitet hat, oder aber es ist ihm jemand dabei behilflich gewesen, ihren Inhalt zu verstehen, jemand, der um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, als er an seiner MONARQUIA INDIANA arbeitete, noch in der Lage war, Faltbüchern Informationen verzerrungsfrei zu entnehmen. Die Gründe für diese Einschätzung habe ich in Abschnitt C ausführlich dargelegt.

Unabhängig von der Beantwortung dieser Frage, unabhängig auch von den Vorstellungen, die den von TORQUEMADA verwendeten Begriffen <dios>, <deidad> und <ídolo> zugrunde liegen, ist die Geschichte, die er von der Abwanderung MEXICA aus AZTLAN und ihrem Treffen mit HUITZILOPOCHTLI erzählt, deswegen von besonderer Bedeutung, weil sie eine nicht-theistische Religionsform sowohl für die religiösen Vorstellungen, die die MEXICA zu Beginn ihrer Migration hatten, wie auch für den Charakter des HUITZILOPOCHTLI als eines übernatürlichen Wesens mit zunächst animistischen Merkmalen auf eindeutige Weise belegt.

Folgt man dagegen der Darstellung SAHAGÚN'S, war HUITZILOPOCHTLI zunächst nur ein ganz gewöhnlicher Mensch. VITZILUPUCHTLI ÇAN MACEUALLI ÇAN TLACATL CATCA, wie der einführende Satz in der Beschreibung seines Handlungsprofils im Ersten Buch der HISTORIA GENERAL lautet. Nach dieser Version wäre HUITZILOPOCHTLI dann eher auf der Ebene der beiden von TORQUEMADA genannten <Vogelschrei-Auguren> einzuordnen. Vermutlich trug er den Namen HUITZILOPOCHTLI aber erst nach seiner Deifizierung; denn dessen Bedeutung erklärt sich aus seiner auch erst später übernommenen Funktion als Kultempfänger und Teilhaber am Handlungsprofil des TLALLOC.

Im Zuge oder auch als Folge seiner <Polytheisierung>, das heißt, nach Aufnahme in das mesoamerikanische Pantheon, wurde ihm und TLALOC ein gemeinsames Heiligtum errichtet, in dem jeder der beiden Götter in einem separaten Tempelbau über sein eigenes Sakrarium zur Aufstellung seines Kultbildes verfügte. Beide Tempelbauten waren sehr eng nebeneinandergesetzt. Zwischen beiden gab es nur einen schmalen Durchgang. Der Tempel mit dem Sakrarium des HUITZILOPOCHTLI befand sich auf der Südseite, der des TLALOC auf der Nordseite der Plattform, die den Abschluss des in vier Stufen aufsteigenden, nach oben sich leicht verjüngenden Unterbaus bildete (Tafel 54a&b). Die Doppelkonstruktion ist nach den Ergebnissen der archäologischen Grabungen bereits in der frühesten Bauphase (Phase II) klar als solche erkennbar, sodass alles dafür spricht, dass sie von Anfang an so auch geplant war (MATOS MOTECZUMA 1988: 64-78). Damit bestätigt auch das Baukonzept der Tempelanlage den Befund eines einzigen zusammenhängenden Komplexes von Kulthandlungen, der - wie oben aufgezeigt - auf das Handlungsprofil des TLALOC abgestimmt war.

Kultisch gesehen gab es in ganz Mesoamerika ohnehin nur ein einziges, wirklich wichtiges und daher auch dominierendes Anliegen, das war der Dienst an den <Regengöttern>, den TLALOQUE. Zu diesen zählte, wie SAHAGÚN das in den PRIMEROS MEMORIALES eindeutig geschildert und bebildert hat, in einer Sonderfunktion auch QUETZALCOATL. Zu den TLALOQUE gehört nach allem, was aus den zitierten Quellen auf morphologischer Basis und mit dem religionswissenschaftlich bewährten Mittel der Morphemverknüpfung an Erkenntnissen gewonnen werden konnte, mit einer weiteren Sonderaufgabe auch HUITZILOPOCHTLI.

An der Spitze der TLALOQUE standen demnach TLALOC mit einem maritim orientierten Stellvertreter, OPOCHTLI, für die Bevölkerung der Ostküste und dann HUITZILOPOCHTLI, der zumindest dem Namen nach für die Bewohner der Westküste zuständig war, dessen Handlungsprofil jedoch so eng mit dem des TLALOC verflochten war, dass - nach DURAN - weder sein Kultbild noch die diesem zugeordneten Kulthandlungen aus dessen enger, unmittelbarer Gesellschaft herausgelöst werden konnten.

Dieser Umstand führt zu dem naheliegenden Schluss, dass TLALOC nach seiner Übernahme als Kultempfänger durch die MEXICA (ESGA II: 978-993) nicht mehr der war, der er vorher gewesen war, dass sein Handlungsprofil mit anderen Worten <abgereichert> und die frei gewordenen Elemente dem neu zu bildenden Handlungsprofil des HUITZILOPOCHTLI zugeschlagen worden waren. Das wiederum kann nur bedeuten, dass das von SAHAGÚN berichtete Handlungsprofil des HUITZILOPOCHTLI, in dem es nur zwei <Aktivposten> gab, nämlich Vorbereitung und Führung von Krieg, vorher zum Handlungsprofil des TLALOC gehört hatte. Die schließliche Deifizierung des HUITZILOPOCHTLI, das heißt, seine kultisch relevante Identifizierung mit einem Segment der <wahrnehmbaren, menschlich nicht beeinflussbaren Realität> (BRELIICH 1960: 127; 2002: 49) hätte sich dann sozusagen <auf Kosten> des TLALOC vollzogen.

HUITZILOPOCHTLI ist damit auch kein <junger> oder, anders ausgedrückt, kein <spät-postklassischer> Gott, sondern gehört von seinem Handlungsprofil her, das vormals dem des TLALOC eingegliedert war, zu den ältesten Göttern Mesoamerikas.

Die hiermit vorgelegte <theologische Rekonstruktion> erscheint mir auf der Linie <polytheistisch geprägter Mentalität> (BRELIICH 1960: 132, 135) plausibel. Sie erklärt unter anderem, warum HUITZILOPOCHTLI an Feldzügen, die naturgemäß überwiegend an Orte außerhalb MEXICO-TENOCHTITLAN'S führten, in Gestalt seines TETZAHUITL, nicht jedoch als IXIPTLA-TL, das heißt, als Replik seines Kultbildes, wie beim PANQUETZALIZTLI-Fest, teilnahm (PERSUASIO: 32, 66-67; CodMat, SELER 1927: 204). Ebenso wird verständlich, warum sich ein Truppenführer vor dem Abmarsch auf den <handgemachten Kultberg> begab und dort <rituell behandeltes Wasser> (cierta agua hecho con ceremonias) aus einem Trog trank, der nach TAPIA in dem engen Gang zwischen den beiden Sakrarien aufgestellt war (TAPIA 2003: 103); denn einmal konnte sich HUITZILPOCHTLI räumlich nicht - jedenfalls nicht allzu weit - von TLALOC entfernen, zum anderen war Kriegführung offenbar noch immer mit der Vorstellung von Wasser, der Kernsubstanz im Handlungsprofil des TLALOC, verbunden.

Diese letzte Verknüpfung gilt es allerdings anhand zusätzlichen Quellenmaterials zur morphologischen Zusammensetzung des Handlungsprofils des TLALOC an anderen Orten Zentralmexikos noch zu verifizieren. Ebenso bedarf die oben so bezeichnete <theologische Rekonstruktion> des HUITZILOPOCHTLI / TLALOC - Komplexes noch der Bestätigung auf der Grundlage belegter Kultpraxis. Hierzu liefert SAHAGÚN einen sehr nützlichen kognitiven Ansatz in Form der recht ausführlichen Informationen, die er zu den höchsten Verantwortungsträgern im Bereich Kultdurchführung und Kultüberwachung hinterlassen hat, die am aztekischen Zentralheiligtum und an den anderen Kultstätten MEXICO-TENOCHTITLAN'S tätig waren.

Diejenigen, die hier das gesamte kultische Geschehen planten, steuerten und kontrollierten waren die beiden von SAHAGÚN so benannten <sumos pontífices>, die ausschließlich aufgrund ihrer allumfassenden kultischen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten in ihre hohen Ämter gewählt worden waren. Ihren aktiven Kultdienst versahen sie im Doppeltempel auf dem <handgemachten Kultberg>. SAHAGÚN beschreibt ihre Titel und Aufgabenverteilung wie folgt:

El que era perfecto en todas las costumbres y ejercicios y doctrinas que usaban los ministros de los ídolos, elegíanle por sumo pontífice, al cual elegían el rey o señor y todos los principales, y llamábanle Quetzalcóatl; y eran dos los que eran sumos sacerdotes,*) el uno se llamaba Tótec tlamacazqui y el otro se llamaba Tláloc tlamacazqui; y el que se llamaba Quetzalcóatl Tótec tlamacazqui, servía al dios Huitzilopochtli, y el otro que se llamaba Tláloc tlamacazqui servía al dios Tlalocantecutli, que era dios de las lluvias (HGCNE I: 307). *) Unterstreichungen von mir

Zum Status und zur Herkunft schreibt SAHAGÚN:

Y estos dos sumos pontífices eran iguales en estado y honra,^{*)} aunque fuesen de muy baja suerte y de padres muy bajos y pobres; mas la razón por que elegían a estos tales por sumos pontífices, era porque fielmente cumplían y hacían todas las costumbres y ejercicios y doctrinas, que usaban los ministros de los ídolos en el monasterio de Calmécac (HGCNE I: 307).

*) Unterstreichungen von mir

Anmerkung: Aus der Nahuatl-Version dieses Textes im Codex Florentinus geht hervor, dass es sich bei dem Titel QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI um die erweiterte Form von TOTEC TLAMACAZQUI handelt. Offensichtlich reichte die Bezeichnung TOTEC <unser Fürst> aus, um QUETZACOATL als Gott eindeutig anzusprechen. Sein Counterpart heißt entsprechend TLALOC TLAMACAZQUI. Beide zusammen werden mit IN HUEHUE TLAMACAZQUE IN QUEQUETZALCOA bezeichnet (FlorCod, Book 3: 69). HUEHUE kann hier sowohl in der Bedeutung <alt, erfahren> wie auch als <groß, mächtig> verstanden werden.

Die Auswertung dieser Texte führt zu den folgenden Erkenntnissen und den daraus abzuleitenden Schlussfolgerungen:

Im Dienste von HUITZILOPOCHTLI und TLALOC waren die beiden ranghöchsten Kultfunktionäre MEXIXO-TENOCHTITLAN'S tätig. Ebenso wie die Handlungsprofile der von ihnen betreuten beiden Götter waren auch die kultischen Verantwortlichkeiten und Tätigkeiten des TOTEC TLAMACAZQUI und des TLALOC TLAMACAZQUI zwar zweigeteilt aber dennoch komplementär aufeinander abgestimmt. Beide bildeten eine Einheit, sowohl was die Kulthandlungen wie auch, was ihre gehobenen Positionen als Kultfunktionäre betraf. Genau wie die beiden Götter, denen sie dienten, hatten sie denselben Status, genossen sie dasselbe Ansehen.

Ihre Kenntnisse, was Riten, Rituale und rituelle Syntax (costumbres y ejercicios y doctrinas) anging, übertrafen die aller anderen Kultfunktionäre. Sie verkörperten so das gesamte Wissen zu dem vielschichtigen und differenzierten Kultdienst, der permanent nicht nur den beiden aztekischen <Führungsgöttern>, sondern - darüber hinaus - einer Vielzahl von Göttern und Göttinnen mit den unterschiedlichsten Handlungsprofilen geleistet wurde, in höchster Perfektion.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Koinzidenz zwischen der dominierenden Position der beiden führenden Götter, TLALOC und HUITZILOPOCHTLI, und der überragenden Befähigung und Bedeutung der beiden führenden Kultfunktionäre, die in ihrem Dienst tätig waren, einmal eine besondere kultische Situation reflektiert, sodann aber auch als das Ergebnis gezielter Planung zu verstehen ist. Weder spiegelt dieses Arrangement die gesellschaftliche Struktur der MEXICA - wie SAHAGÚN das ausdrücklich zu verstehen gibt - noch ist sie das Ergebnis eines wie immer gearteten <Prozesses>. SAHAGÚN lässt keinen Zweifel daran, dass es ausschließlich umfassendes Wissen und überragendes Können waren, die bei der Auswahl unter den Anwärtern auf das Amt des TOTEC TLAMACAZQUI und des TLALOC TLAMACAZQUI den Ausschlag gaben.

Wie alles Religiöse das Produkt menschlicher Vorstellungskraft und menschlichen Gestaltungsdranges ist, so waren auch die Deifizierung des HUITZILOPOCHTLI und seine langfristig betriebene Eingliederung in das mesoamerikanische Pantheon das Werk dieser beiden Männer, der IN HUEHUE TLAMACAZQUE IN QUEQUETZALCOA, und ihrer Vorgänger im Amt, das sie langfristig und zielstrebig nach Maßgabe des jeweiligen TLATOANI verfolgten.

Dennoch lag das Risiko für dieses Unternehmen einzig bei ihnen; denn es darf nicht vergessen werden, dass die Götter und Göttinnen Realität mit der Eigenständigkeit und Eigenwilligkeit von Personen verkörperten und dass der kleinste Fehler im orthopraktisch aufgezogenen Kult deren Unwillen erregen und damit katastrophale Folgen nach sich ziehen konnte. Vorsicht war insbesondere im Dienst an TLALOC angesagt, der in mehr als einer Hinsicht über gewaltige Kräfte verfügte.

Das galt insbesondere dann, wenn er nach Einsetzen der Passatniederschläge im Vulkan POPOCATEPTL Gestalt angenommen hatte. So war also die <theologische Strategie>, HUITZILPOCHTLI, der nach dem Bericht TORQUEMADAS seine <Beratertätigkeit> für die MEXICA als unbedeutender <Steppen-Schamane> bzw. als dessen Schutzgeist begonnen hatte ¹⁴⁾, in das Handlungsprofil des mächtigsten und gefährlichsten unter den mesoamerikanischen Göttern einzuschleusen, dieses sogar partiell zu übernehmen, ein höchst riskantes Unternehmen, das von der ständigen Gefahr des Scheiterns bedroht war.

Eine Eruption des TLALOC / POPOCATEPETL (Tafel 03) oder eines der benachbarten Vulkane, die ihrerseits als TLALOQUE wiederum TLALOC unterstanden (PrimMem 113-114, fol. 267r), hätte - wenn sie vom plinianischen Typ und von der Stärke des Vesuv-Ausbruchs vom Jahre 79 oder der der Mount St. Helens - Eruption von 1980 gewesen wäre - mit ihren voluminösen Aschefällen nicht nur das Ende des HUITZILOPOCHTLI - Projektes sondern das der gesamten Stadt und ihrer Bewohner zur Folge gehabt. Vor diesem Hintergrund wird dann auch eher der zum Teil immense kultische Aufwand begreiflich, den die MEXICA und ihre unmittelbaren Verbündeten im Dienst des HUITZILOPOCHTLI, genauer gesagt, im Interesse seiner <theologischen Stabilisierung> und <kultischen Akzeptanz> betrieben haben.

Kultdienst an HUITZILOPOCHTLI war immer zugleich auch Dienst an TLALOC. Das lässt sich so einmal aus der <compañeros-siempre-juntos>-Aussage DURAN'S (Dur I: 20) und flankierenden Quellenangaben - umgesetzt in das religionswissenschaftliche Konzept von den <Handlungsprofilen> - dann aber auch aus der Homogenität der bei den Grabungen am <Templo Mayor> gemachten Funde ableiten, die, soweit ihre kultische Thematik erkennbar ist, in der Mehrzahl eine Affinität zu Wasser und Meer, sowie die bekannten Details der Darstellungen des Regen- und Blitzgottes TLALOC aufweisen, und die im Übrigen keinerlei Unterschied erkennen lassen zwischen Kultobjekten, die im Dienst an HUITZILOPOCHTLI und solchen, die im Dienst an TLALOC hergestellt und verwendet worden waren. In den Worten BRODA'S: <no clear distinction can be made

between offerings dedicated to HUITZILOPOCHTLI or to TLALOC> (BRODA 1987: 213-215). Das hier beschriebene kultische Gefüge ist aus religionswissenschaftlicher Sicht als eine Glanzleistung <materieller Theologie> seitens der verantwortlichen Kultfunktionäre zu werten. Es minimierte nicht nur die Gefahr, mit dem mächtigen, alteingesessenen Regen- und Blitzgott TLALOC in Konflikt zu geraten, es steigerte gleichzeitig auch die Chancen des HUITZILOPOCHTLI, als vollwertiges Mitglied in das mesoameri-kanische Pantheon einzuziehen und dort einen allseits respektierten Platz einzunehmen, beträchtlich.¹⁵⁾

Dennoch war und blieb das <compañeros-siempre-juntos>-Konzept theologisch ein riskantes und kultisch ein höchst diffiziles, kritisch ausbalanciertes Gebilde. Zum Beispiel hätte das wiederholte Ausbleiben der Passatniederschläge, also so etwas wie eine <Selbstverweigerung> TLALOC's, zwangsläufig die Frage nach der Ursache dieses Disasters aufgeworfen. Nichts hätte näher gelegen, als die <Schuld> dann bei HUITZILOPOCHTLI zu suchen, dessen ursprüngliche Herkunft aus dem ariden Norden, aus IN CHICHIMECAPAN IN MICTLAMPAN IN TEUTLALPAN (FlorCod, Book 10: 189), bekannt war und als solche auch tradiert wurde, sonst hätte ja auch TORQUEMADA diese Information nicht einem Faltbuch entnehmen können, wie er das ausdrücklich feststellt (MonInd I: 77-78). Es sieht danach aus, dass die MEXICA versucht haben, dieses Restrisiko einmal durch erhöhten kultischen Aufwand, dann aber auch durch beständige Kontrolle - vermutlich auch durch gezielte Aktualisierung der in den beiden Sakrarien auf dem <Tempelberg> vollzogenen Riten und Rituale - an die jeweils aktuelle Lage des Clans anzupassen und es damit so weit wie nur eben möglich abzufangen.

Als entsprechende Maßnahme in der ersten Kategorie ist der Endausbau, verbunden mit der Erweiterung und Verschönerung des aztekischen Zentralheiligtums zu verstehen, die von dem TLATOANI AHUITZOTL geplant und durchgeführt wurde (Dur II: 333-341). Die Fertigstellung dieses Bauprojektes wurde mit enormem Aufwand gefeiert, auf den ich im Abschnitt C in anderem Zusammenhang bereits näher eingegangen bin. Das Fest galt nach DURAN bezeichnenderweise nicht etwa einem der in/auf ihm verehrten Götter, HUITZILOPOCHTLI und/oder TLALOC, sondern deren Heiligtum, sprich den Sakrarien der beiden Götter als Gesamtkomplex und Fokus des gesamten aztekischen Kultdienstes. Ziel des aufwändigen Festes war, dass sich die Vertreter und Abgesandten der übrigen Völker und Stämme Zentralmexikos das Heiligtum und das anlässlich seiner Neugestaltung und endgültigen Fertigstellung zelebrierte Ritual nachhaltig einprägen sollten. Duran: <para que solemnizasen la gran fiesta de la renovación y fin del templo> (DUR II: 341). Maßnahmen der zweiten Kategorie sind nur indirekt, jedoch bei genauer Betrachtung nicht weniger deutlich zu erkennen. Die Überwachung aller Riten und Rituale auf kanonische Wiedergabetreue war Teil des Handlungsprofils eines Gottes, den DURAN mit <dios del culto de los dioses> bezeichnet (Dur I: 228).

Dieser Gott war kein anderer als QUETZALCOATL, wie aus dem Vergleich mit Hinweisen bei SAHAGÚN und TORQUEMADA zu schließen ist. Auf diese wird im Folgenden noch

näher eingegangen werden. Die Kultfunktionäre, die diese Aufgabe praktisch vollzogen, waren diejenigen, die in übergeordneten Kontroll- und Aufsichtsfunktionen standen, sowohl, was den Kultdienst in den Tempeln, aber auch, was die Ausbildung der angehenden TLAMACAZQUE, der sogenannten TLAMACAZTOTON, im CALMECAC betrifft. Hier handelte sich zunächst um den MEXÍCATL TEOHUATZIN, dem zwei weitere Kultfunktionäre mit der Aufgabe räumlich spezifizierter Kultüberwachung, der TEPAN TEOHUATZIN und der HUITZ-NAHUAC TEOHUATZIN, unterstützend zur Seite standen. Der MEXÍCATL TEOHUATZIN wurde von den beiden höchsten religiösen Funktionsträgern, den erwähnten <sumos sacerdotes> oder IN HUEHUE TLAMACAZQUE IN QUEQUETZALCOA, für sein Amt ausgewählt (HGCNE I: 248).

Bezeichnend für die nicht mehr zu überbietende Sorgfalt bei der <Qualitätskontrolle> der Kulturentleistungen, die im Dienst an HUITZILOPOCHTLI und TLALOC im Clanheiligtum der MEXICA-TENOCHCA erbracht wurden, ist zum einen, dass hier sozusagen die Aufseher der Aufseher über die Kultfunktionäre MEXICO-TENOCHTITLAN'S und der umliegenden Clansitze persönlich tätig waren. Aus ihrer Bezeichnung QUEQUETZALCOA ist darüber hinaus abzuleiten, dass sie ihr Können und ihre Fähigkeiten unmittelbar von ihrem Gott, das heißt, von QUETZALCOATL bezogen hatten und diese im Dienst an ihm laufend vervollkommneten und verfeinerten; denn es darf nicht vergessen werden, dass es die Götter waren, die alles, was ein Mensch besaß, geschenkt bzw. verliehen hatten. Und was nach den COLLOQUIOS (Zeilen 982-985) für MO[O]QICHYOTL, <die Heldentat, die Ruhmestat>, und TIACAUHYOTL <die kämpferischen Fähigkeiten und Fertigkeiten> eines TEUHCTLI galt, besaß selbstverständlich auch seine Gültigkeit, wenn es um TLAMACAZCAYOTL und TEOPIXCAYOTL, also um die Kenntnisse von den Göttern - anders ausgedrückt, von der <menschlich nicht beeinflussbaren Realität> - und das diesbezügliche rituelle Know-how eines professionellen Kultfunktionärs ging (MonIndU III: 322; Mol M/C: 101).

So war also dem durchaus kritischen Verbund der Handlungsprofile von TLALOC und HUITZILOPOCHTLI, dem <compañeros-siempre-juntos>-Konzept also, die ständige Unterstützung durch einen auf seine Weise höchst potenten dritten Gott, nämlich QUETZALCOATL sicher. Die Tatsache dass der <sumo sacerdote>, der im Dienst des HUITZILOPOCHTLI tätig war, mit TOTEC TLAMACAZQUI, genauer gesagt, mit QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI, nicht jedoch etwa mit HUITZILOPOCHTLI TLAMACAZQUI bezeichnet wurde, zeigt, wo und wie diese göttliche Unterstützungsleistung schwerpunktmäßig ein- und umgesetzt wurde.

QUETZALCOATL II

Zu dem Segment im Handlungsprofil des QUETZALCOATL, das DURAN mit <culto de los dioses> angesprochen hat und das in dem oben geschilderten Zusammenhang der <Polytheisierung> des HUITZILOPOCHTLI, das heißt, bei seiner Eingliederung in das

mesoamerikanische Pantheon auf besondere Weise zum Tragen kam, berichtet SAHAGÚN im Ersten Buch der HISTORIA GENERAL, in dem er die Handlungsprofile der Götter und Göttinnen, darunter auch das des QUETZALCOATL schildert, nichts. Hier ist QUETZALCOATL ausschließlich «der Wind, der Vorläufer, der Wegfeger der Regengötter» in der Übersetzung Eduard SELERS (CodMat, SELER 1927: 3).

Die Berichte der Quellen

Jedoch spricht SAHAGÚN das wichtigste Morphem des kultbezogenen Segmentes im Handlungsprofil des QUETZALCOATL im dritten Kapitel des Dritten Buches der HISTORIA GENERAL in einem anderen Zusammenhang an. Dieser Text erlaubt es, in Verbindung mit drei weiteren Textstellen, zwei aus der HISTORIA DE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA des Fray Toribio de BENAVENTE, genannt MOTOLINIA, und einer aus der MONARQUIA INDIANA des Fray Juan de TORQUEMADA, das kultisch orientierte Segment im Handlungsprofil des QUETZALCOATL in seinen Kernbestandteilen zu identifizieren. Es handelt sich hier um diejenigen Quellenauszüge aus dem Gesamtkorpus des thematisch relevanten Quellenmaterials, die die klarsten Angaben zu QUETZALCOATL als Kultstifter und deifiziertem Kultfunktionär und damit zur Morphologie des hier zu besprechenden Segmentes seines Handlungsprofils machen (NICHOLSON 2001 [1957]: 4-48 und 49-95; 1976: 38-43). Vorab erscheinen mir jedoch einige Vorbemerkungen zu diesen Texten angebracht und nützlich:

Motolonia-Text: (1) Edmundo O’GORMANN, der Herausgeber von MOTOLINIA’S HISTORIA, des Quellenwerkes, dem der anschließend zitierte Text entnommen ist, hat einige kurze Passagen aus der Parallelfassung in MOTOLINIA’S MEMORIALES zur Ergänzung des Textes der HISTORIA herangezogen. Die Ergänzungen sind in eckige Klammern gesetzt. (2) Begriff und Konzept des <sacrificio>, argumentativ vom Angehörigen eines katholischen Mönchsordens verwendet, können im vorliegenden Fall nur okzidental-monotheistisch geprägten Inhaltes sein und daher auch nur entsprechende Vorstellungen zum Ausdruck bringen. Solange nicht geklärt ist, welchem Sachverhalt das okzidental-monotheistisch befrachtete <sacrificio> im Kontext <polytheistisch geprägter Mentalität> entspricht, muss das Lexem also unübersetzt bleiben.

Sahagún-Text: Der hier vorgelegte und ausgewertete spanische Text weicht in einem wichtigen Punkt von der Nahuatl-Version ab. Während QUETZALCOATL in der spanischen Version als Gott mit Tempel, Kultbild und Kultdienst beschrieben wird, besagt der Nahuatl-Text im CODEX FLORENTINUS:

QUETZALCOATL: IN UEJ NAOALLI CATCA,

QUETZALCOATL: ein großer NAUALLI war er.

Der Begriff NAUALLI ist nicht übersetzbar, allenfalls im Analogieverfahren erklärbar. Unter der Voraussetzung, dass ein NAUALLI Zentralmexikos essentiell und funktionell einem WAY des Mayaraumes entspricht und damit schamanische Züge trägt, wäre QUETZALCOATL dann «ein Mensch gewesen, der mithilfe <anomischer Techniken> die Gestalt wechseln konnte» (MOTZKI 1977: 106-107). In welcher Absicht er das tat, bleibt dabei allerdings offen. Der Begriff WAY beschreibt einen in Yucatán auch heute noch bekannten Verhaltensmodus. Jedoch wird dabei stets angegeben, welches Lebewesen oder welche Sache es ist, in die die mit WAY bezeichnete und klassifizierte Person für gewöhnlich hineinwechselt (siehe DMC: 916).

BENAVENTE (MOTOLONIA)

El mismo viejo, padre de los arriba dichos, casó segunda vez [con una mujer llamada *Chimalmatlh*], la cual la gente creyó que había salido y sido engendrada de la lluvia y del polvo de la tierra; y asimismo creían que el mismo viejo y su primera mujer habían salido de aquel lugar llamado *Siete cuevas*, y que no tenían otro padre ni otra madre^{*)}. De aquella segunda mujer *Chimalmatlh*, dicen que hubo un hijo sólo que se llamó Quetzalcoatl, el cual salió hombre honesto y templado, y comenzó a hacer penitencia de ayunos y disciplinas, y a predicar, según se dice, la ley natural, y enseñar por ejemplo y por palabra el ayuno; y desde este tiempo comenzaron muchos en esta tierra a ayunar; no fue casado, ni se le conoció mujer, sino que vivió honesta y castamente. (BenHist 9)

Dicen que fue éste el primero que comenzó el sacrificio^{*)}, y a sacar sangre de las orejas y de la lengua; no por servir a el demonio, sino en penitencia contra el vicio de la lengua y del oír; después el demonio lo aplicó a su culto y servicio. // A este Quetzalcoatl tuvieron los indios por uno de los principales [de sus dioses y llamábanle "Dios del aire y por todas partes"] le edificaron infinito número de templos, y levantaron su estatua y pintaron su figura. (BenHist 10)

^{*)} Unterstreichungen von mir

Dem Text sind folgende Informationen zu entnehmen:

- | | |
|--------------|--|
| Anfänge: | Quetzalcoatl wird als Mensch beschrieben, wenngleich seine Mutter nicht auf natürliche Weise, sondern aus Regen und Staub entstanden war. Sein Vater war ein alter Mann, der aus <Sieben Höhlen> (nahuatl: CHICOMOZTOC) stammte. |
| Verhalten: | ehrlich, zurückhaltend, abstinent, keusch und unverheiratet |
| Tätigkeiten: | Quetzalcoatl nimmt als erster in Form von Fasten und Kasteiungen Züchtigungen an sich vor, gibt damit ein Beispiel für andere und wird nachgeahmt. |
| Kult: | Quetzalcoatl machte den Anfang mit dem <sacrificio>, indem er sich Blut <u>an der Zunge</u> und <u>an den Ohren</u> abnahm. |

Status: Quetzalcoatl ist einer der bedeutendsten Götter, er ist der Wind, der von allen Seiten kommt.

SAHAGÚN

Quetzalcoatl fué estimado y tenido por dios y lo adoraban de tiempo antiguo en *Tulla*, y tenía un cu muy alto con muchas gradas, y muy angostas que no cabía un pie; y estaba siempre echada su estatua y cubierta de mantas, y la cara que tenía era muy fea, la cabeza larga y barbudo; y los vasallos que tenía eran todos oficiales de artes mecánicas y diestros para labrar las piedras verdes, que se llaman *chalchihuites*, y también para fundir plata y hacer otras cosas, y estas artes todas hubieron origen del dicho Quetzalcóatl (HGCNE I: 278).

Y también dicen que el dicho *Quetzalcoatl* hacía penitencia punzando sus piernas y sacando la sangre con que manchaba y ensangrentaba las puntas de maguey, y se lavaba a la media noche en una fuente que se llamaba *Xippacoya*, y esta costumbre y orden tomaron los sacerdotes y ministros de los ídolos mexicanos, como el dicho Quetzalcoatl lo usaba y hacía en el dicho pueblo de *Tulla* (HGCNE I: 279).

Dem Text sind folgende Informationen zu entnehmen:

Anfänge: Quetzalcoatl war von Anfang an Gott; Standort seiner Kultstätte war TOLLAN
Kultbild: immer bedeckt, sehr hässlich im Gesicht, dicker Kopf, bärtig
Tätigkeiten: Herrscher, Künstler, Techniker, Lehrer und Ausbilder
Kult: Kasteiungen in Form von Durchstechen der Beinmuskulatur, Benetzung von Maguey-Stacheln mit Blut, Bad um Mitternacht im Xippacoya - Brunnen
Status: Vorbild und Beispiel für die Kultfunktionäre, u.a. die von Mexico-Tenochtitlan, ebenso zu verfahren

TORQUEMADA

Tenían estos naturales otro dios (del cual ya hemos dicho en otro lugar) llamado *Quetzalcohuatl*, el cual tenía sus ministros particulares, así de mancebos como de doncellas a su devoción y contemplación se dedicaban a su servicio. Éstos vivían vida más estrecha que los pasados, la cual se llamaba *tlamacazcayotl*, que quiere decir vida de penitencia, por ser en honra de Quetzalcohuatl, que dicen haberla hecho muy grande y haberla enseñado a sus discípulos. // Tenían un rector en su convento, que se llamaba del nombre de su dios, Quetzalcohuatl, el cual velaba mucho sobre su guarda y doctrina, reformando lo relajado y conservando las virtudes y loables costumbres.^{*)} (MonIndU III: 322).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Dem Text sind folgende Informationen zu entnehmen:

Anfänge: QUETZALCOATL wird von Anbeginn als Gott bezeichnet
Kultdienst: junge Kultfunktionäre beiderlei Geschlechts, die nur in seinem Dienst tätig waren

- Verhalten: ein zurückgezogenes Leben voller Kasteiungen, dem Beispiel des QUETZALCOATL folgend und ihm zu Ehren. Bezeichnung: TLAMACAZCAYOTL
- Reglement: Ausführung des Kultdienstes und Einhaltung der rituellen Vorschriften werden laufend überwacht, Nachlässigkeiten werden geahndet, gute Leistungen und vorbildliches Verhalten belohnt.
- Leitung: Die Einrichtung stand unter der Führung und Leitung des QUETZALCOATL (TOTEK TLAMACAZQUI). Mit <convento> ist offensichtlich der CALMECAC gemeint.

Das QUETZALCOATL - Ritual

Die Synopsis der Textanalysen ergibt als das wichtigste Morphem für das kultisch orientierte Segment im Handlungsprofil des QUETZALCOATL die Selbstkasteiung, im Spanischen mit der absurden Paraphrase <penitencia> bedacht. Diese bestand in der Perforation bestimmter Körperteile und im Auffangen des anschließend austretenden Blutes mithilfe eines geeigneten Objektes. Als diejenigen Körperteile, bzw. Körperstellen, die im Zuge ihrer Selbstkasteiungsübungen von den Kulteistenden bevorzugt wurden, nennen

- MOTOLINIA: die Ohren - genauer gesagt, sind es die Ohrfläppchen, wie das bildlichen Darstellungen in den bilder- und hieroglyphenschriftlichen Codices zu entnehmen ist - und die Zunge,
- SAHAGÚN: die Beine - genauer gesagt, sind es die Waden, wie das ebenfalls aus den entsprechenden Abbildungen in den Codices hervorgeht.

Eng verbunden mit diesen <Blutabnahmen>, die am Körper ohne Zweifel äußerlich ihre Spuren hinterließen, waren nach der Darstellung SAHAGÚN'S tägliche Waschungen, die die Kultfunktionäre, zu deren laufenden Obliegenheiten die geschilderten Selbstkasteiungen (Blutentnahmen) gehörten, um Mitternacht an sich vollzogen.

Von den drei genannten und weiteren Selbstkasteiungsmodi, auf die ich aus Raum- und Zeitgründen an dieser Stelle nicht näher eingehe, habe ich für eine genauere Analyse die von MOTOLINIA aufgeführte <Blutentnahme> an der Zunge ausgewählt und zwar deswegen, weil sie sowohl für den Bereich Zentralmexiko wie aber auch für den Maya-raum quellenmäßig die am genauesten belegte ist. Eine Variante dieses Rituals, in der an die Stelle des <Hindurchziehens der Ruten oder Gerten> (nahuatl: TLACOQUIXTILIZTLI) der tiefe Einstich mit der Blattspitze eines Agaveblattes (nahuatl: UITZTLI) an bestimmten Körperstellen - darunter auch an der Zunge - und deren Benetzung mit dem dabei austretenden Blut tritt (Tafel 39a&c), wird später, im Abschnitt E, noch im Einzelnen behandelt werden.

Von den insgesamt fünf sukzessiven Schritten (Riten), aus denen das mit TLACOQUIXTILIZTLI bezeichnete Ritual bestand, hat SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES vier beschrieben (PrimMem 72-73, fol. 255r). MOLINA führt nur zwei Schritte auf. Unter diesen findet sich jedoch auch der zum vollständigen Ablauf noch fehlende fünfte Schritt des Gesamtrituals. Dieses wird von MOLINA wie folgt beschrieben: <sacar varillas muy delgadas, o pajas por la lengua horadada, o por las orejas &c. ensangrentándolas para las ofrecer en sacrificio a los ídolos> (Mol M/C: 119r). Die fünf rituellen Schritte oder <Riten> des TLACOQUIXTILIZTLI genannten Rituals sind demnach nach den zusammengefassten Beschreibungen SAHAGÚN'S und MOLINA'S:

- Schritt 1: Einstich in das Körpergewebe mit dem Stachel eines Agaveblattes, zur Markierung der Stelle des nachfolgenden Einschnittes,
- Schritt 2: Einschnitt in das Körpergewebe mit einer spitzen Obsidianklinge,
- Schritt 3: Aufweitung der Fleischwunde durch Hindurchziehen einer Schnur oder Kordel,
- Schritt 4: Hindurchziehen von Halmen oder dünnen Reisern durch die aufgeweitete Fleischwunde, damit sich diese mit Blut benetzen konnten,
- Schritt 5: Ablage der blutbenetzten Halme oder Reiser, sei es unmittelbar auf dem Boden der Cella oder auch in einer Schüssel oder in einem Korb vor dem Kultbild des Gottes, bzw. der Göttin.

Nach Schritt 4 ist das Ritual benannt. Sein Zweck war nach SAHAGÚN, Verdienste bei den Göttern zu erwerben (nahuatl: TLAMAÇEHUALOYA) (PrimMem 72-73, fol. 255r). Schritt 4 ist auf der Folioseite 9r des Codex TELLERIANO REMENSIS in Farbe abgebildet (Tafeln 38a). Die Schritte 3 und 5 sind u.a. auf den Türobereichen 17 und 15 sowie 24 und 25, die aus den Strukturen 21 bzw. 23 der AZ von Yaxchilan stammen, in Flachrelief dargestellt (Tafeln 35, 36, 37).

Schritt 1 als Vorbereitung auf Schritt 2 findet sich bei der Person # 6 im oberen Teil der Malereien auf der Ostwand von Raum 3 in der Struktur 1 der AZ von Bonampak ebenfalls in Farbe dargestellt. Dabei wurden nacheinander zwei Instrumente benutzt, von denen SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (Folio 255r) das erste als Dorn und das zweite als Flintmesser beschreibt (nahuatl: IN VITZ NAUHQUI IN ITZTLI). Während Person # 6 offenbar noch damit beschäftigt ist, als Schritt 1 das Loch in der herausgezogenen Zunge mit einem Dorn (nahuatl: VITZTLI; Mol M/C 157v) <vorzustechen>, hält Person #7 - offenbar ein Assistent - das von SAHAGÚN erwähnte, ebenfalls spitze Feuersteinmesser (nahuatl: ITZTLI; Kartt: 109) für den nachfolgenden Schritt 2, das Aufschneiden eines Loches (nahuatl: COYONIA; Mol M/C: 24) an der mit dem Dorn markierten Stelle in der rechten Hand bereit (Tafel 38c - rechts). Der vollständige Text im Nahuatl lautet: YNIC QUICOYONJAYA YNACAJO IEHOATL IN VITZ NAUHQUI IN ITZTLI.

Die Übereinstimmung zwischen dem Nahuatl-Text und der Darstellung auf der Ostwand von Raum 3 in der Struktur 1 der AZ von Bonampak ist nahezu 1:1. Diese Feststellung trifft ebenso auf Person #5 zu, die - assistiert von Person #2 - damit beschäftigt ist, das offensichtlich in der Zunge bereits vorgeschchnittene Loch <mithilfe einer Schnur> (nahuatl: MECATICA; Mol M/C: 55) aufzuweiten, um die nachfolgenden Ruten oder Gerten (Tafel 38c - links) so leichter hindurchziehen zu können. In der numerischen Kennzeichnung der handelnden Personen bin ich wiederum dem Vorschlag von ADAMS and ALDRICH (1980: 45-49) gefolgt.

TAPIA berichtet, dass das TLACOQUIXTILIZTLI - Ritual regelmäßig um Mitternacht, also während der Dunkelheit, vollzogen wurde (TAPIA 2003: 104, 118), eine Information, die sich in der Reliefdarstellung auf der Türoberschwelle 24, AZ von Yaxchilan, durch die brennende Stiefackel, die einer der beiden Kultleistenden hier in den Händen hält, bestätigt findet. Nach dieser Stiefackel ist der übergreifende kultische Rahmen, in den das TLACOQUIXTILIZTLI als tragende Komponente eingebaut war, auch benannt. Es ist das <Ritual der angezündeten Fackelleuchten>, das im Nahuatl entsprechend mit TLATICA TLAHUILIZTLI (PrimMem: 257v) und im Maya-Idiom der hieroglyphischen Inschriften durch die Nominalphrase TI BUTS'IL HULU[L] <mithilfe [seiner] rauchenden Fackelleuchte> (YAX, Lnt 24: D) angesprochen wurde. (Tafel 36).

Das Kernstück des QUETZALCOATL-Kultes ist also nach den hier analysierten Texten und korrespondierenden bildlichen Darstellungen das mit TLACOQUIXTILIZTLI bezeichnete, im Wesentlichen aus fünf einzelnen Riten bestehende Selbstkasteierungsritual. Es handelt sich um eine viel und häufig praktizierte Kulthandlung, die sozusagen das Kondensat des <rituellen Vermächtnisses> war, das QUETZALCOATL hinterlassen hatte (Tafeln 16b und 39b&d rechte Figur). Umgekehrt ist überall dort, wo dieses Ritual in einer oder mehrerer seiner Komponenten bildlich, schriftlich oder auf beiderlei Weise dokumentiert ist, mit hoher Wahrscheinlichkeit QUETZALCOATL der Kultempfänger oder doch zumindest einer von ihnen.¹⁶⁾

Die eindeutig identifizierbare Darstellung von Teilen des Rituals auf den Türoberschwellen, die den Strukturen 21 und 23 der AZ von Yaxchilan entnommen wurden, sowie die inhaltlich parallele Szene in den Wandbildern von Raum 3 der Struktur 1 der AZ von Bonampak belegen darüber hinaus, dass das Ritual keine kultische Neuschöpfung sein kann, die innerhalb des Raum-Zeit-Kontinuums der Clantraditionen der MEXICA und ihrer Verbündeten entstanden wäre, sondern bereits sehr viel früher im Mayaraum praktiziert wurde.

Die Zeitstellung für die vier Türstürze ist nach der zurzeit favorisierten Korrelation des sogenannten <Mayakalenders> mit dem julianischen Kalender der Zeitraum <um 725> für die Türoberschwellen 24 und 25, und <um 770> für die Türoberschwellen 17 und 15 (SCHELE and M.E. MILLER 1985: 186-190). Die Wandbilder aus der Struktur 1 der AZ von Bonampak lassen sich nach derselben Korrelationsformel auf einen Zeitraum <um 790> datieren (M.E. MILLER 1986: 28).

Das aber bedeutet, dass der QUETZALCOATL, der zweifellos Empfänger der hier abgebildeten und beschriebenen Kulthandlungen war - selbst in <mythischer Realität> - unmöglich der Sohn eines alten Mannes gewesen sein, der irgendwo im Großraum ÇIBOLA (Tafel 60a) aus dem Siedlungsverbund der <Sieben Höhlen> ausscherte, um mit seiner aus Staub und Regen (= Schlamm) entstandenen jüngeren zweiten Frau CHIMALMATL den QUETZALCOATL zu zeugen. QUETZALCOATL, oder wie immer er in der Sprache der Maya des USUMACINTA-Tales um 750 geheißen haben mag, hätte sich dann zumindest zeitweise, und das auch noch sehr viel früher, im Mayaraum aufgehalten.

Diese Schlussfolgerung findet ihre unübersehbare ikonographische Bestätigung darin, dass sich das auf der Türoberrschwelle 24, AZ von Yaxchilan, dargestellte, im Schritt 2 des TLACOQUIXTILIZTLI - Rituals verwendete Seil, nach Durchgang durch die perforierte Zunge der dargestellten Kultleistenden, in einem Korb aufrollt, der mit dem Motiv der <gewundenen Kürbisranke> (nahuatl: XICALCOLIUHQUI) verziert ist. Diese ist - wie oben erläutert - ein semiotisches Signal, das eindeutig auf QUETZALCOATL als den Besitzer oder beabsichtigten Empfänger des Korbinhaltes hinweist (Tafel 36).

Daraus ergibt sich, dass es sich bei dem Schlangewesen, vor dem die beiden Frauen ihre Schüsseln samt Inhalt in den Darstellungen auf den Türoberrschwellen 25 und 15 auf dem Boden abgestellt haben, nur um ein Kultbild des QUETZALCOATL handeln kann. Diese Schlussfolgerung findet sich zum einen durch den zweiten Teil der Paraphrase von TLACOQUIXTILIZTLI bei MOLINA und zum anderen durch den üppigen Schmuck bestätigt, mit dem die Schlange auf beiden Türstürzen bedeckt ist (Tafeln 36 und 37a).

Weiter ist die Seinsform, die QUETZALCOATL in den drei eingangs zitierten Berichten zugesprochen wird, noch von Bedeutung. Nach der Darstellung bei MOTOLINIA hat der <Gott> QUETZALCOATL den Grundstein zum kultisch-sozialen Teil seines Handlungsprofils in Form des Selbstkasteiungsrituals und zusätzlicher peripherer Riten und Rituale als <Mensch> gelegt. Welchem Gott dieses Ritual bei seiner erstmaligen Anwendung zugeordnet war, erwähnt MOTOLINIA nicht. Nach der Darstellung bei TORQUEMADA wurde es zur Kontaktzeit offenbar vorzugsweise und in ehrerbietigem Andenken an seinen zunächst menschlichen Stifter im Dienste des Gottes QUETZALCOATL praktiziert.

Abschließend sei im vorliegenden Zusammenhang noch einmal auf den Umstand hingewiesen, dass die hier aufgezeigten detaillierten Entsprechungen zwischen der verbalen Schilderung des TLACOQUIXTILIZTLI bei SAHAGÚN mit einer Zeitstellung von 1558-1561 (PRIMEROS MEMORIALES) und bei MOLINA mit einer solchen von 1555 bzw. 1571 (VOCABULARIO) einerseits und seiner bildlichen Darstellung in den AZ von Yaxchilan und Bonampak innerhalb des Zeitrahmens zwischen 725 bis 790 andererseits, beispielhaft die inhärente Ewigkeitsperspektive oder auch <Vaterunser-Qualität> von Riten und Ritualen in Schlüsselfunktion belegen. Das Phänomen als solches wurde bereits in den Konzeptionellen, Methodischen und Arbeitstechnischen Informationen vorgestellt und ausführlich erörtert.

QUETZALCOATL als Kultstifter

Unter Bezug auf diesen Gott QUETZALCOATL mit kultisch-sozial geprägtem Handlungsprofil stellt nun MOTOLINIA, der - nach seinen eigenen Worten aber auch nach dem Urteil SAHAGÚNS - über die frühesten, die genauesten und auch die am besten aufbereiteten Informationen zu den Ausdrucksformen altmexikanischer Kultur verfügte, in dem oben zitierten Text fest, dass er gleichzeitig auch als der Gott aller Winde <Dios del aire y por todas partes> einer der kultisch führenden Götter gewesen sei und dass ihm in dieser Rolle landesweit intensiv Kultdienst geleistet wurde.

Dass MOTOLINIA diesen Umstand ganz wie selbstverständlich schildert, kann in Ansehung seines überragenden Informationsstandes nur bedeuten, dass diese Doppelrolle nach seinem Verständnis und dem seiner Informanten in der Tat auch ganz selbstverständlich gewesen sein muss. Das aber kann dann nur bedeuten, dass das Handlungsprofil des <Kultgottes> mit dem des <Windgottes> verknüpft worden war.

Dieser kultstiftende QUETZALCOATL war nun wiederum nicht irgendjemand, sondern ein offenbar charismatischer Verantwortungsträger, der nach der Darstellung SAHAGÚN'S über Untertanen <vasallos> verfügte, also so etwas wie ein <Regent> oder <Herrscher> war. In einer Reihe von Quellen trägt dieser <Herrscher> QUETZALCOATL auch die Bezeichnung TO-PIL-TZIN, zu Deutsch: <unser Fürst, der verehrte>. Als seine Residenz wird TULLA (TOLLAN) angegeben. Seine Untertanen hießen folglich TOLTECA <Tolteken>, d.h. Einwohner von TOLLAN (FlorCod, Book 3: 13-15; CodMat, SELER 1927: 268-271; HGCNE I: 278-279; LeySol (R): §§ 1455, 1494-1495, 1588-1589).

Mit dem <Herrschernamen> TOPILÇIN QUEÇALCOATLE beginnt auch der Kommentar, der dem im Bild auf der Folioseite 10r des Codex TELLERIANO REMENSIS eindeutig mit seinem Handlungsprofil als Windgott dargestellten QUETZALCOATL zugeordnet ist (Tafel 16a). Als Windgott trägt QUETZALCOATL hier auch seinen - normalerweise aus Jaguarfell gefertigten - spitzen Hut, den YI-OCELO-CUPIL, auf dem Kopf und den aus dem Gehäuse der großen karibischen Meeresschnecke (*Strombus gigas* Linné) geschnittenen [E]HECA-I-LACATZ-CUZCA-YO, auf Deutsch: <der Wind [ist] sein gedrehter Schmuck>, vor dem Bauch (PrimMem: 96, fol. 261v; PrimMem, SELER 1927: 35; SELER 1904: 87-88).

Zusätzlich wird er aber auch in der für hochgestellte Krieger typischen Siegerpose präsentiert, indem er einen fast nackten Gefangenen am Haarschopf gepackt hält. Insgesamt zeigt das Bild (Tafel 16a) so den Windgott QUETZALCOATL, der zusätzlich mit dem semiotischen Hinweis auf <erfolgreiche Kriegführung> ausgestattet ist. Diesen Hinweis signalisiert der verkleinert dargestellte, am Haarschopf gepackte Gefangene. In der bildlich dargestellten Seinsform als Windgott und mit dem Hinweis auf ein weiteres, spezifisches Segment in seinem Handlungsprofil entspricht der hier abgebildete und mit TOPILTZIN titulierte QUETZALCOATL mithin ganz der von MOTOLINIA mit Worten beschriebenen multiplen Vorstellung.

Auch hier sind es zwei übergangslos miteinander assoziierte, durchaus heterogene Bestandteile seines Handlungsprofils, die den Gott offenbar zutreffend charakterisieren sollen, nur dass hier an die Stelle von <Kultdienst> das Segment <Krieg> getreten ist, eine Substitution, die in jeder Hinsicht einer anderen <Normalität> im Sinngefüge altmexikanischer Kultur entspricht. Insofern zeigt die Abbildung CodTelRem, fol. 10r darüber hinaus, dass Krieg - vermutlich eingegrenzt auf den Sektor <Ausbildung und Übung> - durchaus auch im Handlungsprofil des QUETZALCOATL präsent war.

Die Untersuchungen Henry B. NICHOLSON'S

Henry B. NICHOLSON hat sich während seiner gesamten Tätigkeit als Mexikanist und Nahuatologe nie von dem Gedanken lösen können, dass es grundsätzlich möglich sein müsse, eine empirisch gesicherte und analytisch brauchbare Trennungslinie zwischen dem Windgott EHECATL QUETZALCOATL und dem so genannten <historischen> TOPILTZIN QUETZALCOATL zu ziehen. Nicholson hat seine unter dieser Prämisse durchgeführten Forschungsarbeiten in einem kurzen Aufsatz von 1979 ausführlich beschrieben und kommentiert, musste sich jedoch am Ende eingestehen, dass er zu keinem greifbaren Ergebnis gekommen war, dass er - um die Dinge beim Namen zu nennen - mit seinem QUETZALCOATL-TOPILTZIN - Projekt gescheitert war (NICHOLSON 1979: 43-44).

Dass dem so ist, verwundert weiter nicht, weil er von zwei fundamentalen konzeptionellen Fehlannahmen ausgegangen war. Die erste bestand darin, dass er den von ihm verwendeten Quellen die Qualität historischer Dokumente beimaß, während sie in Wirklichkeit nichts weiter waren und sind, als die nachträglich verschriftete individuelle Memorik weitestgehend unbekannter indigener Informanten.

Deren Zuverlässigkeit aber beruhte ausschließlich auf ritengestützter Repetition sowie auf der gelegentlichen Orientierung am normativen Inhalt der Faltbücher als <Checklisten>. Deren Funktion wiederum bestand - wie in Abschnitt B demonstriert und erörtert - lediglich darin sicherzustellen, dass im Kontakt mit den Göttern nichts Wesentliches vergessen und dass alles, was gemacht wurde, <richtig> gemacht wurde. Mit anderen Worten: NICHOLSON hat dem vorspanischen Informationssystem anachronistisch Schriftlichkeit und damit eine personenunabhängige Aussage- und Mitteilungsfähigkeit unterstellt, die es nie besessen hat.

Zweitens hat er nicht berücksichtigt, dass in polytheistischer Mentalität Realität nur in Gestalt von Göttern bzw. Göttinnen existiert. In diesen Kontext war auch sein angeblich <historischer> QUETZALCOATL eingebunden. Es ging und geht ja auch gar nicht anders; denn alles, was dieser tat und machte, fiel unabweisbar in das Handlungsprofil eines Gottes. Dazu gehörte selbstverständlich auch das Selbstkasteiungsritual, das ohne auf einen Gott bezogen zu sein, ja auch keinen Sinn macht. Beim wem sonst als bei einem Gott hätte es denn dazu dienen können, <Verdienste zu erwerben>?

Diesen Bezugsrahmen personifizierter, von Göttern dargestellter Realität gegen <Geschichte> als einen kognitiven Rahmen rein säkularer, okzidental normierter Anwendung ausgetauscht zu haben, macht den zweiten Verfahrensfehler NICHOLSON'S aus. In einem historischen Bezugsrahmen sind es - soweit dieser nicht analog oder metaphorisch auf andere, z.B. geologische, botanische oder zoologische Zusammenhänge übertragen wurde - rein menschliche Denk- und Handlungsweisen, die zunächst der Bestandsaufnahme, darauf der temporalen und kausalen Sequenzierung und schließlich der Bewertung anhand eines ebenfalls rein menschlich definierten Maßstabes, beispielsweise dem der <Menschlichkeit> oder auch <Unmenschlichkeit>, zugeführt werden.

Ein solches Prozedere lässt sich jedoch auf einen Gott des mesoamerikanischen Pantheons nicht anwenden, und zwar deswegen nicht, weil dessen <Handlungsmotive> völlig außerhalb menschlichen Verständnisses und dessen <Handlungsoptionen> völlig außerhalb menschlicher Möglichkeiten liegen. So war und ist es, um diesen Zusammenhang an einem Beispiel zu verdeutlichen, einem Menschen, und sei er noch so intelligent, einflussreich und potent, schlechterdings nicht möglich, einen Vulkanausbruch zu <organisieren>, während TLALOC nach seiner alljährlichen Gestaltannahme als POPOCATEPETL irgendwann im Zeitraum nach dem CUAHUITL EHUA - Fest (14. Februar - 5. März) mit einem solchen Vorhaben nicht die geringsten Schwierigkeiten gehabt hätte (Tafel 03). Diese Art in polytheistischer Mentalität verankerter <Gesetzmäßigkeiten> hat NICHOLSON nicht in Ansatz gebracht. Es fragt sich, ob er sie überhaupt als solche erkannt hatte. Zwar war ihm - wie ich das selbst miterlebt und mitgekoppelt habe - die Vorstellung von Polytheismus als der für Mesoamerika zutreffenden Religionsform durchaus geläufig, er war sich aber wohl nicht im Klaren darüber, welche praktischen Konsequenzen diese Erkenntnis für seine Forschungsarbeit an dem mit QUETZALCOATL und TOPILTZIN angesprochenen Morphemkomplex mesoamerikanischer Religion notwendigerweise nach sich ziehen musste.

Das vermeintlich <Historische> an QUETZALCOATL

Vor weiteren Überlegungen in dieser Richtung möchte ich darauf hinweisen, dass diese Unterstellung keineswegs als abwertende Kritik gemeint ist, sie stellt lediglich den Versuch dar, für die Vorgehensweise NICHOLSON'S eine plausible Erklärung zu finden. Der <historisch> definierte Untersuchungsansatz, dessen sich NICHOLSON bei der Analyse dieses Komplexes von Anfang an bediente (NICHOLSON 1957, veröffentlicht 2001), lag für ihn als Angehörigen euro-atlantischer Kultur sozusagen auf der Hand. Und so hat er versucht, den in den Quellen berichteten Ereignissen und den in ihnen handelnden Personen - gleich, ob Gott oder Mensch - auf der <unilinearen, unidirektionalen> Schiene (MEDICK 1989: 49; IGGERS 2007: 88) mit ihrer klar definierten Startposition und einem wenigstens in eschatologischen Termini beschriebenen Endpunkt, die wir in dieser Kultur gewöhnlich mit <Geschichte> bezeichnen, einen eindeutig definierten Platz zuzuweisen.

Dass in der Vorstellung der Amerindier Mesoamerikas eine solche historische <Einbahnschiene> nicht existierte, belegen die Quellen. Bereits aus dem wenigen, im vorliegenden Zusammenhang ausgewerteten Material ergeben sich immerhin drei verschiedene <Schienen>, auf denen Informationen zum QUETZALCOATL - TOPILTZIN - Komplex transportiert wurden, die weder räumlich noch zeitlich miteinander verbunden waren und offensichtlich auch nicht von einem <gesellschaftlich-politischen Zentrum> (IGGERS 2007: 88) als gemeinsamem Startpunkt ausgingen. Diese <Schienen> sind:

- die CHICOMOZTOC - Schiene,
- die TOLLAN - Schiene und
- die USUMACINTA - Schiene.

Mit geringem Aufwand lassen sich absehbar mindestens zwei weitere <Schienen> aus dem verfügbaren Quellenmaterial herausarbeiten:

- die MAYAPAN - Schiene und
- die CHOLULA - Schiene.

Als Ergebnis dieser Überlegungen ist festzuhalten, dass es einmal einen im okzidentalen Sinne <historischen> QUETZALCOATL, der als Urheber für das im Nahuatl mit TLACOQUIXTILIZTLI bezeichnete Ritual in Frage käme, nicht gegeben hat. Zum anderen wird deutlich, dass zwischen dem Gott QUETZALCOATL und dem charismatischen Kultstifter gleichen Namens kein essentieller Unterschied gemacht wurde. Die Beschreibung des einen geht nahtlos in die des anderen über und umgekehrt. Das bedeutet, dass beide derselben, in polytheistischer Mentalität definierten Realität zugerechnet wurden.

Polytheistische Mentalität ist also ganz offensichtlich auch in den Quellenwerken präsent. Sie wurde, wie das der zitierte MOTOLINIA-Text deutlich zeigt, bei der Befragung der indianischen Informanten sozusagen automatisch mit <eingefangen>. Die Quellen-aussagen zu QUETZALCOATL dokumentieren dort, wo sie <religiös-diesseitige> Verfahrens- und Verhaltensweisen referieren, demnach also nicht Handlungen einer in <historischen> Parametern identifizierbaren und lokalisierbaren Person, sondern beschreiben das von seinem Stifter QUETZALCOATL gelebte und gelehrt Ritual als Implantation eines in jeder Hinsicht singulären, morphologisch unabhängigen <materiell-theologischen> Komplexes in das bekannte Handlungsprofil des Wind- bzw. Passatgottes.

Dabei blieben freilich die situativen Umstände der Entstehung des Rituals - wie bei allem Memorierten und mündlich Tradierten - sowohl mit seinem später kanonisierten Inhalt als auch mit dem objektzentrierten, orthopraktisch aufgezogenen Prozedere untrennbar verbunden. Alles vermeintlich <Historische> ist also nichts weiter als das Ergebnis der unter diesen Bedingungen später vollzogenen temporalen, lokalen und/oder regionalen Adaption, die von der Praxis der <repetitiven, ritengestützten Memorik> (ASSMANN 2007b: 54) nicht abzulösen ist.

Die <Festwerte>, die in den zitierten aber auch in anderen Quellenwerken identifizierbar sind und Aussagen zum <religiös-diesseitigen> Wirken des QUETZALCOATL machen, sind die Integrität und Unantastbarkeit des von ihm gestifteten Rituals, das unter diesem doppelten Schutzmantel die ihm einmal verliehene Effizienz zu bewahren vermochte. So gibt es also weder einen - im okzidentalen Sinne - <historischen>, noch auch einen <mythischen> oder gar <legendären> QUETZALCOATL (LÓPEZ AUSTIN y LÓPEZ LUJÁN 1999: 82; 2002: 45). Stattdessen haben wir das Handlungsprofil eines bedeutenden Gottes vor uns, an das kommunikativ allerdings nur über ein kanonisch fixiertes Ritual heranzukommen war. Dieses Ritual vertrug keine Fehler. Wenn Fehler gemacht wurden, konnten sie weder verziehen noch nachträglich korrigiert, sondern nur unnachgiebig geahndet werden. Beispiele für die Ahndung ritueller Verstöße liefert SAHAGÚN im Zweiten und Dritten Buch seiner HISTORIA GENERAL, sowie in den PRIMEROS MEMORIALES bei der Beschreibung der 39 Riten und Rituale (FlorCod, Book 2: 80; Book 3: 66; PrimMem: 80, fol. 257v).

Das Ritual konnte auch nicht verbessert werden; denn es unterlag keinerlei Orientierung an einer abstrakten oder virtuellen Sollvorstellung, die unter bestimmten Bedingungen seine Änderung nahegelegt oder gar seine Modifizierung erforderlich gemacht hätte. Es beruhte ausschließlich auf einer Handvoll <objektzentrierter> Morpheme und der <rituellen Syntax>, nach der diese miteinander verknüpft worden waren. Die einzigen beiden Möglichkeiten, die es gab, die Produktivität des Rituals zu steigern, sprich, den Umfang der bei den Göttern erworbenen durch noch zu erwerbende Verdienste zu steigern, lagen in der Verwendung erlesener Materialien für die <objektzentrierte> Kultpraxis und sodann - da es hier eine natürliche Grenze gibt - in der quantitativen Aufstockung des kultischen <Materialaufwandes>. Letzteres gilt in besonderem Maße für das Ritual der Schlachtung von Artgenossen. In beiderlei Hinsicht hatten die MEXICA unter den Völkern und Stämmen Mesoamerikas zur Kontaktzeit neue Maßstäbe gesetzt.

Die mit QUETZALCOATL bezeichneten Kultfunktionäre

Ebenso wenig wie sich in den Quellen eine klare Unterscheidung zwischen dem Kultstifter und dem Gott namens QUETZALCOATL feststellen lässt, ist dort auch eine klare Trennungslinie zwischen ihm und seinen maßgeblichen Kultfunktionären erkennbar.

Nach Aussage TORQUEMADA'S führte der im Dienst des QUETZALCOATL stehende führende Kultfunktionär denselben Namen wie sein Gott. An der zusätzlichen Angabe, dass er auch der leitende Kultfunktionär (rector) des CALMECAC gewesen sei, lässt sich dieser unschwer als der QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI identifizieren, der auch hauptamtlich das Kultbild des HUITZILOPOCHTLI betreute.

Daneben legten - dieses gilt jedenfalls für das Mitternachtsritual, das TLATICATLAUILIZTLI, in dem wiederum das TLACOQUIXTILIZTLI genannte Ritual die dominierende Rolle spielte - die Kultleistenden nach TAPIA die Bekleidung und Ausstattung ihres jeweiligen Gottes, genauer gesagt, die seines Kultbildes an (TAPIA 2003: 118). Ein Kultfunktionär <verwaltete> also nicht etwa nur die im Handlungsprofil seines Gottes zusammengeführten Realitätsanteile, er identifizierte sich auch auf eine so intensive Weise mit diesen, dass seine eigenen Handlungen so aussahen, als ob sie von dem Gott selbst vollzogen würden, ein Verfahren, das in Anbetracht des ausschließlich <objektzentrierten> Kultes mit großer Perfektion praktiziert werden konnte.

Die Folge ist jedoch auch, dass beispielweise im Codex BORGIA und den anderen aus der kultischen Einflussphäre CHOLULA'S stammenden Faltbüchern eine Unterscheidung zwischen QUETZALCOATL als Gott und QUETZALCOATL als Kultfunktionär nicht immer auf Anhieb getroffen werden kann, sondern der genauen vorherigen Untersuchung des jeweiligen kultischen Kontextes bedarf.

Der Göttername QUETZACOATL und seine Bedeutung

Zum Namen des Gottes sei schließlich gesagt, dass es sich um ein Determinativkompositum handelt, in dem das Lexem COATL <Schlange> in der Funktion des Grundwortes und QUETZALLI in der des Bestimmungswortes steht. MOLINA gibt als Paraphrase für QUETZALLI zwar <pluma rica, larga y verde> an, jedoch geht aus anderen Komposita hervor, dass es sich hier um eine Überinterpretation handelt. Die Grundbedeutung der Wurzel QUETZAL- ist die von <Schmuck, Kostbarkeit, Schatz>, äußerlich erkennbar an einem zumeist grün schimmernden Glanz des betreffenden Gegenstandes (Mol M/C: 89r).

Der Vogel, dessen Federkleid diesen optischen Eindruck in besonderer Weise ausstrahlte, heißt QUETZALTOTOTL, auf Deutsch: Schmuckvogel. QUETZALTICA bedeutet einfach nur <resplandecer>, auf Deutsch: glänzen, schimmern. Dabei scheint in einigen Komposita die Farbe <grün> - auch blau-grün oder blau - semantisch mit eingeschlossen gewesen zu sein, selbst wenn sie nicht eigens erwähnt wird. Da das zum Teil über einen Meter lange, intensiv smaragdgrüne, goldschillernde obere Deckgefieder der Schwanzfedern vom Hähnchen des *Pharomachrus mocinno* aus der Familie der Trogone (*Trogonidae*) mit das Kostbarste war, das es in Mesoamerika zu besitzen gab (PETERSON and CHALIF 1973: 108-109, Plate 21), hat sich die ursprüngliche Bedeutung <Kostbarkeit, Schmuckstück> metaphorisch den Deckfedern des Schwanzgefieders dieses

Vogels mitgeteilt (Tafel 17c). Diese Präzisierung ist deswegen erforderlich, weil in den herpetomorphen Darstellungen des QUETZALCOATL nicht jede Schlange <gefiedert> ist. Auch Schmuckelemente anderer Art signalisieren den Namen des Gottes positiv als QUETZALCOATL, besonders deutlich dann, wenn sie grün sind oder Kostbares auf andere Weise signalisieren, wie das beispielweise auf den Seiten 12 - 18 des Codex Tro-Cortesianus der Fall ist (Tafeln 12, 13b und 18d). Keinesfalls ist daher QUETZALCOATL von der Wortbedeutung her eine <gefiederte Schlange>, <feathered serpent> oder <serpiente emplumada>, sondern vielmehr eine <kostbare, glänzende, oder mit Schmuck bedeckte Schlange>, wobei die Farben grün, blau-grün oder blau regelmäßig impliziert zu sein scheinen.

Dieser <kostbaren Schlange> wiederum liegt regelmäßig, wenngleich nicht ausschließlich, die Vorstellung einer Giftschlange der Gattung *Crotalus* (Klapperschlangen) zugrunde, deren kennzeichnendes Merkmal neben ihrem Giftapparat die aus ringförmigen Hornschuppen gebildete Rassel am Schwanzende ist. Die Schwanzrassel ist daher auch regelmäßig Bestandteil der Darstellungen, in denen der Gott QUETZALCOATL als Schlange abgebildet ist (CodBorb fol. 14; CodTroCo fol. 13, 14).

Als konkretes Vorbild für den Namen QUETZALCOATL kommt am ehesten die zoologische Art <Mexikanische Plateau-Klapperschlange> (*Crotalus triseriatus*) infrage, weil bei einer Unterart (*Crotalus triseriatus armstrongi*) die Männchen grünlich bis gelb gefärbt sind.¹⁷⁾ «Das Verbreitungsgebiet von *Crotalus triseriatus* erstreckt sich entlang der südlichen Kante des zentralmexikanischen Plateaus von den Bundesstaaten Nayarit, Jalisco und Michoacán, über Morelos, México, Puebla und Tlaxcala bis nach Veracruz. Die höchsten Vorkommen aller Klapperschlangen sind für diese Art nachgewiesen. Sie kommt in Höhen bis zu 4.572 Metern Höhe vor. Ihr Habitat liegt damit höher als das jeder anderen amerikanischen Schlangenart.»¹⁸⁾ (Tafel 18). In Anbetracht des Umstandes, dass in den bekannten Darstellungen der Schlange ein <Federkleid> nicht obligatorisch ist, die mehrfach abgestufte, auf dem Rücken in regelmäßig geformten, zum Teil hell umrandeten Scheiben auftretende Zeichnung der Schlangenhaut semiotisch jedoch offenbar bedeutsam sind, bedeutet das, dass Vorstellung und Name QUETZALCOATL möglicherweise in diesem Raum ihren Ursprung haben (Tafel 18).

Der QUETZALCOATL-Kult der Mexica

Als der dominierende Inhalt des sozial ausgelegten Segmentes im Handlungsprofil des QUETZALCOATL ergibt sich nach der oben angestellten Analyse dreier Quellentexte und der Auswertung zusätzlichen, ergänzenden Quellenmaterials der gesamte, umfassende Komplex des Kultdienstes, der den Göttern und Göttinnen des mesoamerikanischen Pantheons in seiner aztekischen Besetzung insgesamt geleistet wurde. Die von DURAN geprägte Formulierung <dios del culto de los dioses> deckt sich voll mit diesem Ergebnis.

Zentraler ritueller Bestandteil in diesem Komplex waren die Riten und Rituale, die für QUETZALCOATL ausgerichtet wurden. Sie stellten sozusagen die kanonische Referenz für alle anderen Kulthandlungen dar. Anders ausgedrückt: Der QUETZALCOATL - Kult war <das Maß allen Kultes>. Er bestand im Kern aus rund einem halben Dutzend verschiedener Rituale und Einzelriten, von denen das TLACOQUIXTILIZTLI genannte Selbstkasteigungsritual das Herzstück war.¹⁹⁾

Die MEXICA können dieses Ritual nur von einer anderen Bevölkerungsgruppe übernommen haben; denn sie selbst brachten außer der HUITZILOPOCHTLI - Verehrung sonst weiter nichts an geistig-religiösen Vorstellungen und Traditionen - vor allem keine theistischen - aus ihrem ursprünglichen Siedlungsraum in das von Göttern und Göttinnen beherrschte zentralmexikanische Becken mit. Bestätigt wird dieser Rückschluss im Abschnitt E des Siebenten Kapitels der COLLOQUIOS. Hier weist der wortführende QUETZALCOATL TLAMACAZQUI ausdrücklich darauf hin, dass die MEXICA im Besitz <alter kultischer Regelungen und Verfahren> waren (nahuatl: UEUE TLAMANITILIZTLI), die sie von den CHICHIMECA, den TOLTECA, den COLHUACA und den TEPANECA übernommen hatten (COLLOQUIOS 1005-1011).²⁰⁾

Zu der bereits erwähnten Übernahme des TLALOC kommt also als zweite Akquisition eines prominenten Kultempfängers aus dem mesoamerikanischen Pantheon die des QUETZALCOATL hinzu. Von welcher der vier genannten Bevölkerungsgruppen die MEXICA den QUETZALCOATL-Kult übernommen haben - möglicherweise war es auch eine in den COLLOQUIOS nicht erwähnte Gruppe, zum Beispiel die NONOALCA - lässt sich auf Anhieb nicht feststellen.

Quellenmäßig gesichert ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt lediglich die Übernahme des QUETZALCOATL-Kultes durch sie und implizite auch durch die anderen Gruppen, die mit ihnen gewandert und im <Herrschaftsbereich> der Götter und Göttinnen des zentralmexikanischen Hochplateaus ansässig geworden waren. Das Kernritual des Kultes blieb dabei unangetastet. Man trifft in den Quellen trotz ihrer sehr unterschiedlichen Aussagefähigkeit (NICHOLSON 2001: 3-99) dennoch stets auf dasselbe, materiell-theologisch definierte, kanonisierte rituelle Verfahren.

Offenbar war dieses auch bei der Weitergabe des Kultes von dem Bericht seiner Stiftung und der Person seines Stifters nicht zu trennen, sodass beide, Bericht und Stifter, auf welche Weise auch immer, in die mitgebrachten Traditionen der <Nehmergruppen> eingepasst und diesen angepasst werden mussten. Alle Völker und Stämme, die außer den MEXICA den QUETZALCOATL-Kult auch noch übernahmen oder bereits übernommen hatten, standen hier vor derselben Aufgabe und haben sie wie diese auch erfolgreich gelöst - jedoch jede Gruppe auf ihre besondere Weise und mit unterschiedlichem Ergebnis.

Bei einem Analytiker westlicher Prägung müssen allerdings drei, vier oder noch mehr QUEQUETZALCOA, die zum Teil in weit voneinander entfernten Regionen zur Welt gekommen, dort auch tätig geworden sind und im Übrigen ganz unterschiedlichen

gesellschaftlichen Schichten angehörten, die aber dennoch in der Substanz immer haargenau dasselbe taten, nämlich - in der Vollversion - einen Kult zu stiften, dessen Kernelemente zunächst am eigenen Körper zu erproben, sie dann beispielhaft vorzuführen und sie schließlich zum Paradigma kultischen Normverhaltens auszubauen, Verwirrung und Ratlosigkeit auslösen. So geschehen bei Henry B. Nicholson.

Beide Irritationen lösen sich verhältnismäßig einfach und auch beinahe vollständig auf, wenn als eines der fundamentalen Prinzipien mesoamerikanischer Denk- und Lebensweise <a priori> beachtet, vor allem aber kognitiv in Ansatz gebracht wird, dass der Dienst an den Göttern stets absoluten Vorrang vor allen menschlich begründeten Handlungserfordernissen hatte, dass es daher im vorliegenden Fall also der Kult war, der seinen Gründer <transportiert> hat, nicht umgekehrt.

Zum Handlungsprofil des QUETZALCOATL als des <dios del culto de los dioses> gehörte auch noch ein anderer wichtiger Komplex mesoamerikanischer Kultpraxis, die Wahrsagung nach dem 260-Tage-Ritual nämlich. Dieses wird eingehend noch im Abschnitt F besprochen werden und sei daher an dieser Stelle lediglich der Vollständigkeit halber erwähnt.

6. Götter und Handlungsprofile: Zusammenfassung

Die vorausgegangene Untersuchung hat die Feststellung Angelo BRELICH'S, dass es sich bei den <selbständig denkenden, entscheidenden und handelnden Göttern und Göttinnen>, die das kennzeichnende Merkmal des Polytheismus sind (GLADIGOW 2005: 127-128), denen diese Religionsform ja auch ihren Namen verdankt, um höchst <komplexe übermenschliche Wesen> handele (BRELICH 1960: 129-130), für Mesoamerika in vollem Umfang bestätigt. Die Untersuchung hat darüber hinaus auch gezeigt, wo in Mesoamerika die Ursachen für diese Komplexität liegen. Die bestimmenden Faktoren innerhalb dieser Ursachen sind wiederum höchst differenziert, können auch - wie das die behandelten Beispiele gezeigt haben - völlig unterschiedlicher Art und Genese sein.

Diesen Unterschieden auf die Spur zu kommen, bedurfte es zweier Voraussetzungen: der Existenz einer zuverlässig erarbeiteten Morphologie und der Verfügbarkeit eines geeigneten kognitiven Instrumentes. Die erste Voraussetzung erfüllten und erfüllen noch immer weitgehend die Ergebnisse der Arbeiten Eduard SELERS, die allerdings stets auf Elemente einer vermutlich christlich-monotheistisch geprägten <vorwissenschaftlichen Normierung> hin zu untersuchen waren, die es dann zu entfernen, zu ersetzen, mindestens aber als solche zu kennzeichnen galt. Die zweite Voraussetzung war mit dem in der Religionswissenschaft entwickelten Ordnungsmittel des Handlungsprofils gegeben.

Bei der Einordnung der Morpheme und Morphemkombinationen in die thematisch grob vorgezeichneten Handlungsprofile stellte sich rasch heraus, dass es hier keine Musterlösung gibt, dass vielmehr jedes Handlungsprofil über die zu erwartenden Unterschiede in Inhalt und Umfang hinaus, seinen eigenen besonderen Stellenwert, seine eigene

unverwechselbare Dynamik und seine eigene spezifische Genese hatte, die dann zusammen den Charakter oder die Persönlichkeit eines Gottes oder einer Göttin ausmachten. Da die Götter und Göttinnen mit ihren Handlungsprofilen als personifizierte Ausschnitte aus der wahrnehmbaren Realität aufzufassen sind und diese Realität innerhalb des Verbreitungsgebietes des mesoamerikanischen Götterkultes extreme Unterschiede aufweist, sind die Handlungsprofile auch bei Göttern und Göttinnen, die denselben Namen tragen, mit demselben Begriff bezeichnet werden oder in bildlichen Darstellungen mit denselben semiotischen Kennungen versehen sind, dennoch nicht zwangsläufig dieselben. Einen weiteren Faktor, der zur Bildung solcher äußerlich nicht erkennbaren Unterschiede im Handlungsprofil eines Gottes oder einer Göttin führen konnte, stellen bewusste Umbildungen und Umverteilungen seitens der jeweils Kultdienst leistenden Gruppe dar, die damit die partikularen Vorstellungen konkretisierte, die sie von sich selbst, ihrer Bedeutung und ihrer Zukunft hatte. Dieser Zusammenhang wurde bei der Analyse der Handlungsprofile des TLALLOC und des HUITZILOPOCHTLI erkennbar.

Von besonderer Bedeutung ist schließlich eine Erkenntnis, die in methodischer Hinsicht höchst bedeutsam ist. Diese besteht darin, dass der mit AZTLAN bezeichnete Raum, in dem die MEXICA und die drei bzw. acht <Familien> ursprünglich sesshaft waren, bevor sie gemeinsam aus ihm abwanderten (MonInd I: 77-78), religionsgeographisch gesehen durch seine nicht-theistische Religionsform gekennzeichnet ist (LasCasApoSum I: 651). Das bedeutet, wie ich das oben bereits mehrfach herausgestellt habe, dass diese Gruppen alles <Polytheistische> als das kennzeichnende Merkmal ihrer zur Kontaktzeit beobachteten geistig-religiösen Ausdrucksformen von Vertretern einer polytheistisch fundierten anderen Kultur - sei es unmittelbar oder im Weitergabeverfahren - übernommen haben müssen.

Welche Kultur in Einzelfälle für eine solche <Donator-Funktion> infrage kommt, lässt sich u.a. aus der Identifizierung des TLACOQUIXTI-LIZTLI-Rituals und der im Nahuatl mit XICALCOLIUHQUI bezeichneten Kürbisranke in den bildlichen Darstellungen der AZ von Yaxchilan und Bonampak ableiten, die eindeutig und detailgetreu den hier einst praktizierten QUETZALCOATL-Kult in der aus MEXICO-TENOCHTITLAN bekannten Form belegen. Unübersehbare Hinweise solcher Art lassen auch erkennen, dass in diesen Orten Riten und Rituale praktiziert wurden, die TLALLOC, TEZCATLIPOCA und CHALCHIUHTLI ICUE als Kultempfängern zugedacht waren. Wenngleich diese Ansätze - morphologisch gesehen - auch sehr konkret sind, so liegt es doch außerhalb der Zielsetzung der vorliegenden Arbeit, ihnen - sei es im Einzelfall oder auch systematisch - nachzugehen.

Wichtig erscheint mir allerdings der Hinweis, dass sich das umfassende Quellenmaterial, das zu den Handlungsprofilen und zur Ausstattung der Götter und Göttinnen des altmexikanischen Pantheons vorliegt, methodisch legitim als Grundlage für die seit langem überfällige positive Identifizierung der sogenannten <Mayagötter> und ihrer Handlungsprofile heranziehen lässt.

Das bereits in den Methodischen Vorbemerkungen vorgestellte Theorem NICHOLSON'S, dass «das System von Kultpraktiken, wie es zur Kontaktzeit in Zentralmexiko gehandhabt wurde, als <Prüfstein> (touchstone) für die Authentizität aller Aussagen zu den geistig-religiösen Aspekten mesoamerikanischer Kultur anzusehen ist» (NICHOLSON 1971a: 223), nimmt mit den hier vorgelegten Erkenntnissen zur <Polytheisierung> der MEXICA und ihrer ursprünglich <schamanisch> konfigurierten Religiosität die Form einer zuverlässigen epistemischen Basis an.

Damit eng verknüpft ist die Erfahrung, dass sich das pantheonische Gefüge der mesoamerikanischen Göttinnen und Götter, sowie das komplexe Geflecht der Kulthandlungen, die zur Kontaktzeit in Zentralmexiko das Tagesgeschehen bestimmten, nur unter der Voraussetzung fachgerecht analysieren und zutreffend interpretieren lassen, dass die in diesem Sinne und auf dieser Linie tätigen Forscher und Forscherinnen über wenigstens grundlegende Kenntnisse des Nahuatl verfügen. Ohne die Morpheme, die die konstitutiven Elemente jeder, auch der bescheidensten Kulthandlung bilden, in ihrer ursprünglichen Bedeutung erkannt zu haben, ist es unmöglich, zu deren Wirkungsweise und Funktion vorzudringen. Dieser Zusammenhang ist mir an einigen Stellen der vorausgegangenen Untersuchung selbst zum Teil recht schmerzhaft bewusst geworden.

Zum Schluss bleibt festzuhalten, dass sich die religionswissenschaftlich entwickelte Vorstellung des <Handlungsprofils> nicht nur als taugliches Ordnungsmittel, sondern darüber hinaus auch als effizientes kognitives Instrument erwiesen hat. Das lässt sich so auch nach seiner analytischen Anwendung auf nur ein rundes halbes Dutzend Götter und Göttinnen des altmexikanischen, aus dem mesoamerikanischen hervorgegangenen Pantheons feststellen. Immerhin handelte es sich um die prominentesten Götter und Göttinnen, die zugleich auch über die komplexesten Handlungsprofile verfügten. Weitere wichtige Götter und Göttinnen, deren Handlungsprofile vor allem aus Zeitgründen unbearbeitet bleiben mussten, sind TONATIUH, XOLOTL, CHICOME COATL und ATLAYA, der auch in weiblicher Gestalt unter den Namen CHACHALMECA oder CHALMECACIHUATL mit Kult bedacht wurde. Diese Lücke gilt es, zu einem späteren Zeitpunkt und an geeigneter Stelle nachträglich noch zu füllen.

Anmerkungen zu Abschnitt D

¹⁾ Bei der Namensgebung der Götter kommt dieser in der Mentalität von Nahuatl-Sprechern offenbar fest verwurzelte Drang zur differenzierten Aussage regelmäßig zum Tragen (FRAY JUAN BAUTISTA 1606 in GARCÍA ICAZBALCETA 1954: 475). Das trifft insbesondere für diejenigen Götter des <Kernpantheons> zu, die über ein vielgestaltiges, dazu aus heterogenen Realitätsausschnitten zusammengesetztes Handlungsprofil verfügten, wie das - besonders stark ausgeprägt - bei QUETZALCOATL und bei TEZCATLIPOCA der Fall war. Hier hat die <polytheistische Denkform> (BRELIICH 1960: 135) dazu geführt, dass diesen Göttern ganze Ketten zusätzlicher Namen angehängt wurden, die - jeder für sich - offenbar einen bestimmten, in ihrem Handlungsprofil zusammengeführten Realitätsanteil ansprechen.

²⁾ Die nachfolgenden Aussagen zu den kennzeichnenden Merkmalen des Polytheismus stützen sich auf die Erkenntnisse, die Angelo BRELIICH in den beiden bekannten Veröffentlichungen zu dieser Religionsform (BRELIICH 1960 und 1970 / 2002) vorgelegt hat. Bei der Behandlung einiger Schlüsselbegriffe wurden zusätzlich die fachgerecht ins Englische übersetzten Werke Raffaele PETTAZZONI'S zu Rate gezogen (PETTAZZONI 1954a, 1956). Aussagen zu den Ordnungsprinzipien und zum Gefüge des Polytheismus sind darüber hinaus den Beiträgen entnommen, die Burkhard GLADIGOW (1998, 2005) und Jörg RÜPKE (2001, 2007) zum Polytheismus römischer Prägung geliefert haben. Diese Arbeiten sind für die Gewinnung von Erkenntnissen zum mesoamerikanischen Polytheismus - neben den lateinischen Quellentexten - deswegen von Bedeutung, weil die <religio Romana> im Analyserahmen der vorliegenden Arbeit die Erfordernis nach einer ostensiven Definition des Religionsbegriffs abdeckt, dann aber auch die Grundlage zur Bildung von Analogien insbesondere auf morphologischer Ebene bildet, wie das im Analysekomplex des Abschnittes C erläutert und begründet wurde.

³⁾ Im Kapitel II der MEMORIALES erläutert MOTOLINIA die Wortbedeutungen von ANAHUAC und ÇEMANAHUAC ausführlich (BenMem: 133-134). Wie immer Nahuatologen oder andere Wissensträger diese beiden Begriffe wortmorphologisch, vielleicht auch etymologisch erklären und daraus Schlüsse bezüglich ihrer Bedeutung ziehen mögen, zwei Aspekte ihres semantischen Feldes stehen nach den Erläuterungen MOTOLINIA'S fest: Zum einen handelt es um die geographische Beschreibung von Landmasse und zum anderen ist die Sicht auf diese Landmasse die von außerhalb, von See her, vielleicht auch von den karibischen Inseln her. Das heißt, die Beobachtungsrichtung, die den Begriffsinhalt von ANAHUAC und ÇEMANAHUAC entscheidend, wenn nicht gar ausschließlich bestimmt hat, war die nicht die <von Land auf See>, sondern umgekehrt, die <von See auf Land>, genauso, wie MOTOLINIA sie auch hatte, als er erstmals den Boden des

zentralamerikanischen Festlandes betrat. So kommt er denn am Ende seiner kurzen sprachlich-geographischen Analyse zu dem etwas umständlich formulierten Ergebnis:

Dízese Çemanauac, que es 'todo lo criado debaxo del cielo, sin hazer división alguna,' según la significación verdadera de la dición *cem*. Quitada la *cem*, *Anahuac* es ansimismo 'que está entre agua o cercada de agua,' que sea grande y tal que exceda a ysla, porque el nombre y vocablo de 'isla' es *tlatelli*, onde *Anahuac* no quiere dezir 'ysla' sino 'tierra firme'^{*)} o casi mundo, 'no todo el mundo junto, porque le falta la dición *cem*, sino vna tierra grande, que en bulgar solemos dezir 'vn mundo' (BenMem 134).^{*)} Unterstreichungen von mir

In Anlehnung an diesen MOTOLINIA-Text übersetze ich also hier und im Weiteren die Nahuatlbegriffe ANAHUAC mit <Festland> und ÇEM-ANAHUAC mit <das gesamte Festland>, wobei es sich - worauf auch MOTOLINIA einschränkend hinweist - freilich nur um die Teile des amerikanischen Doppelkontinentes handeln kann, die den MEXICA, die diesen Begriff vermutlich geprägt haben, zu ihrer Zeit bekannt waren. Daraus ergibt sich der zunächst noch mit aller gebotenen Zurückhaltung formulierte Schluss, dass auch sie das Land, in dem sie sich schließlich und endlich niederließen und ansiedelten, erstmals von See her zu Gesicht bekommen hatten.

⁴⁾ Rein zeitlich entspricht der Zeitraum des <Späten Paläoindiums> (Late Paleoindian) in Europa der Spätphase des sogenannten <Magdalénien> (ca. 18.000 bis 12.000 vor heute) (Hahn, Müller-Beck & Taute 1985: 120-158).

⁵⁾ Entlang dieser Trennungslinie, mit der ein klarer Trennungsstrich im rituellen Prozedere gezogen ist, lassen sich möglicherweise die Gesänge, in denen die Götter und Göttinnen selbst zu Wort kommen, funktional von denen unterscheiden, in denen das nicht der Fall ist. Jedoch bedarf die Vermutung einer solchen Unterscheidung noch der näheren und ausführlichen Untersuchung, vorzugsweise unter Beteiligung eines erfahrenen Nahuatologen; denn SAHAGÚN hat die Texte der 20 Gesänge nicht ins <Kirchen-Nahuatl> übertragen, sondern sie in der Form belassen, in der sie ursprünglich dokumentarisch erfasst und aufgezeichnet worden waren.

⁶⁾ SAHAGÚN berichtet im Dritten Buch seiner HISTORIA GENERAL noch von einer bildlichen Wiedergabe des HUITZIOPOCHTLI, die während des PANQUETZALIZTLI - Festes aus Teig geknetet wurde (FlorCod, Book 3: 5-6). Jedoch geht aus dem Text nicht hervor, dass diesem <Teigbild> kultische Verehrung zugekommen wäre. Es wurde im Gegenteil als ein Objekt angefertigt, mit dem HUITZIOPOCHTLI Kultdienst geleistet wurde, war mithin ein Kultobjekt. Unmittelbar nach seiner Fertigstellung wurde das

Abbild des Gottes nämlich zerteilt, die Teile in Kämpfe gefüllt und zum Verzehr unter die Bevölkerung verteilt. Aus dem weiteren Text geht hervor, dass es dieser Verzehr des <Teigkörpers> des HUITZILOPOCHTLI war, der die eigentliche Kulthandlung ausmachte. Das offenbar aus dauerhaftem Material gefertigte Kultbild selbst erfuhr eine völlig andere Behandlung, es wurde zunächst gewaschen und dann neu eingekleidet (FlorCod, Book 3: 6-9). Aufgrund dieses Befundes bleibt das aus Teig gefertigte Abbild des HUITZILOPOCHTLI im vorliegenden Zusammenhang unberücksichtigt. Es war ganz offensichtlich kein Kultbild.

⁷⁾ Diese und alle nachfolgenden Zeitangaben nach dem julianischen Kalender entsprechen der von NICHOLSON verwendeten Korrelation (NICHOLSON 1971: Table 4).

⁸⁾ Die hier und im Folgenden angezogenen Textstellen aus den COLLOQUIOS und der Madrider Version der HGCNE folgen, was die Texte im Nahuatl betrifft, den Transkriptionen LEHMANN'S bzw. SELERS. In deren Übersetzungen habe ich allerdings an denjenigen Stellen Änderungen vorgenommen, an denen Begriffe christlicher Heils- und Offenbarungslehre sinnbestimmend waren oder semantische Diskrepanzen anderer Art auftraten. Im letzteren Falle diente Frances KARTTUNEN'S <Analytical Dictionary of Nahuatl> (KARTTUNEN 1983) als Referenz.

⁹⁾ In seiner Arbeit <The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion> von 1970 hat Werner STENZEL eine Fülle von Hinweisen auf Quellenmaterial zusammengetragen, das die Existenz, zum Teil auch die Handhabung von Bündeln im Kult Mesoamerikas erschließbar macht. Auf diese Quellenverweise STENZEL'S habe ich mich für den nachfolgenden Diskurs weitgehend abgestützt. Ich merke das hier mit Dank und Anerkennung, sowie als Ausdruck wissenschaftlicher Redlichkeit an, auch wenn es allem Anschein nach nicht üblich ist, solche rein prozeduralen Arbeitsleistungen mit einem Autorenverweis zu bedenken. Aus Erfahrung weiß ich jedoch, welcher immenser Aufwand bisweilen erforderlich ist, um auch die Ergebnisse nebensächlich erscheinender Denkbemühungen mit einem Quellenzitat zu untermauern und sie damit empirisch abzusichern. Die Erkenntnisse, die STENZEL in der erwähnten Arbeit präsentiert, sind jedoch für die hier angestellten Überlegungen nicht verwertbar, weil er <a priori> vom Charakter der <Heiligen Bündel> Mesoamerikas als rein dinglich-instrumentaler Objekte ausgeht (STENZEL 1970: 347)

¹⁰⁾ Hinz hat den Text wie folgt übersetzt: <wo seinen Pfeil, seinen Schild ausbreitet (Krieg führt) das schreckliche Vorzeichen, Huitzilopochtli>.

¹¹⁾ Die Nominalphrase INECHICHIUH, die im Nahuatl-Text diese und alle weiteren Götterbeschreibungen einleitet, habe ich in Anbetracht des Umstandes, dass MOLINA als Paraphrase für CHICHIUA (vt) <adereçar desta manera a otro> angibt (Mol M/C 20r), mit <Ausstattung> übersetzt. Nach dem DICCIONARIO DE AUTORIDADES wurden mit <aderezar> nicht nur Kleidungsstücke sondern zusätzlich auch Gegenstände und Geräte aller Art angesprochen, die <am Mann>, bzw. <an der Frau> getragen wurden, ganz ähnlich, wie das auch bei der Anwendung von CHICHIUA im vorliegenden Zusammenhang der Fall ist (DRAE, A-C: 82). Weder der Begriff <Putz>, den SELER, noch auch die Vorstellung von <array>, die SULLIVAN in ihrer Übersetzung benutzt, verfügen über die mit <aderezar> zum Ausdruck gebrachte begriffliche Bandbreite.

¹²⁾ Dieser Ansatz geht auf einen eher beiläufigen Hinweis PREMS aus dem Jahre 1993 zurück. Die entsprechende Notiz lag lange Zeit unbeachtet in einem meiner zahlreichen Zettelumschläge, bis sie mir die Arbeit von Ma. del Carmen HERRERA M. zu den mit POCTLI <Rauch> im Nahuatl gebildeten Eigennamen wieder in Erinnerung rief (HERRERA M.: 2004). Beide Erkenntnishilfen möchte ich aus den in Anmerkung ⁹⁾ bereits dargelegten Gründen hiermit ausdrücklich honorieren.

¹³⁾ Auch wenn dem letztlich epistemisch keine Beweiskraft zuzumessen ist, so möchte ich an dieser Stelle dennoch nicht unerwähnt lassen, dass sich offensichtlich auch Vertreter der etablierten Forschung die von SELER präsentierten Vorstellungen zur geographisch-kultischen Orientierung in vorspanischer Zeit, wie sie besonders deutlich auf der Seite 1 des Codex FEJÉRVÁRY-MAYER zum Ausdruck kommt, zu Eigen gemacht haben (LEÓN-PORTILLA 2005: 20-21).

¹⁴⁾ Mit der Verwendung des Begriffes <Schamane> soll hier lediglich der animistische Teil im <Merkmalfeld> eines <Schamanen>, d.h. sein unmittelbarer Kontakt zur Geisterwelt, angesprochen sein (MOTZKI 1977: 105-107). Nur dieser Aspekt wird auch von TORQUEMADA berührt (MonInd I: 77-78).

¹⁵⁾ So ist es müßig, in dem Inventar der am <Templo Mayor> gemachten Funde zwischen solchen zu unterscheiden, die in einem vermeintlichen TLALOC-Kult und solchen, die einem ebenso hypothetischen, separaten HUITZILOPOCHTLI-Kult eine Funktion gehabt hätten. Ein solcher Versuch, den ich hier als signifikantes Beispiel aufführe, ist deswegen rundweg untauglich, weil er der morphologischen Basis entbehrt und stattdessen, was die Argumentation betrifft, auf sachfremden, nicht näher erläuterten Modellen und was die ins Spiel gebrachte Ikonographie betrifft, auf Augenschein beruht (LÓPEZ LUJÁN 2005: 72).

¹⁶⁾ Weitere im QUETZALCOATL - Kult zur Anwendung kommende Riten und Rituale finden sich in dem Katalog wieder, den SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (Seiten 69-80; fol. 254v - 257v) hinterlassen hat.

¹⁷⁾ http://de.wikipedia.org/wiki/Mexikanische_Plateau-Klapperschlange

¹⁸⁾ <http://de.wikipedia.org/wiki/Klapperschlangen>

<http://reptile-database.reptarium.cz/species?genus=Crotalus&species=triseriatus>

¹⁹⁾ Die Schlüsselbegriffe, derer sich SAHAGÚN bei der Beschreibung dieses Rituals im Nahuatl bediente (PrimMem 72, fol. 255r), habe ich in einem Aufsatz mit dem Titel <Religión: Una Definición para Mesoamérica> vor einigen Jahren in der Zeitschrift <Ketzalcalli> beschrieben und erläutert (KREMER 2007: 12-14). Die vorliegende Darstellung behandelt das Ritual aus übergeordneter Sicht, nämlich als den Kernbestandteil des QUETZALCOATL-Rituals.

²⁰⁾ In Anbetracht des Umstandes, dass der Kontext, in dem der <sumo sacerdote> diese Aussage macht, eindeutig religiös bestimmt ist, genauer gesagt, Kultstätten in TOLLAN beschreibt, die einst im TLALLOC - Kult genutzt wurden, habe ich TLAMANITILIZTLI in entsprechender Bedeutung übersetzt. Nach KARTTUNEN spricht das Verb, von dem TLAMANITILIZTLI abgeleitet ist, in besonderer Weise den Ordnungsaspekt bei Dingen und Handlungen an, also genau das, was es in einem objektzentrierten, othopraktisch aufgezogenen Kult verfahrensmäßig an erster Stelle steht (Kartt: 280).

E. Heiliges und Sakrales in Mesoamerika

Das Erfordernis, den Qualifikator <heilig / sakral> im Rahmen der vorliegenden Untersuchung inhaltlich zu präzisieren und kulturkonform zu definieren, ergibt sich aus zwei Ergebnissen der bis hierher angestellten Untersuchung. Das ist einmal die auf die Religionsform Mesoamerikas, den Polytheismus, zugeschnittene Definition von <Religion>, wie ich sie in Abschnitt C abgeleitet, vorgestellt und erläutert habe, und zum anderen die uneingeschränkte Akzeptanz der <unidad religiosa mesoamericana> als des wissenschaftlich einzig tauglichen kognitiven Rahmens für das, was einst in Mesoamerika insgesamt an Religiosität praktiziert und tradiert wurde. Die Gründe, die zu dieser Entscheidung führten, habe ich ebenfalls im Abschnitt C in aller gebotenen Ausführlichkeit dargelegt.

Die im vorausgegangenen Abschnitt D anhand konkreter Beispiele erarbeitete Vorstellung von den Göttern und Göttinnen als handelnder Subjekte mit inhaltlich differenzierten, räumlich diversifizierten aber dennoch stets individuell delimitierten Handlungsprofilen, ermöglicht es nun auch, die Begriffe <heilig> und <sakral> in ihrer qualifizierenden Funktion mit konkreten Morphemen, das heißt, mit Göttern, Menschen, Gegenständen und Handlungsweisen zu verknüpfen und sodann auszuloten, welche besondere Qualität diese dadurch erhalten.

Drei Faktoren sind es, die diesen Untersuchungsansatz bestimmen. Das ist einmal das realitätsimmanente Wesen der Götter und Göttinnen, sodann der dingliche, das heißt, an und mit Gegenständlichem vollzogene Charakter der Kulthandlungen und schließlich der unauftrennbare essentielle und funktionale Verbund von <religiösen> und <säkularen> Ausdrucksformen, eines der konstitutiven Merkmale polytheistisch fundierter Kulturen. Es erscheint sinnvoll und lohnenswert, auf dieser Linie zunächst dem ursprünglichen Bedeutungsfeld des Begriffes <heilig> / <sakral> im Kontext der bekanntlich ebenfalls polytheistisch ausgerichteten römischen Kultur nachzugehen.

Allerdings gilt es dabei zu berücksichtigen, dass sich in der Mentalität <des Westens>, die maßgeblich und irreversibel von seiner Religion, also der christlichen Variante des Monotheismus geprägt ist (DUBUISSON 2003: 104), von dem besonderen Zustand bzw. der singulären Beschaffenheit bestimmter Gegenstände und Handlungen, die als <heilig> oder <sakral> anzusehen, zu behandeln oder so zu bezeichnen sind, eine kulturspezifische, fest etablierte Vorstellung gebildet hat. Diese Vorstellung ist auch in nicht-religiösen Kontexten bei Angehörigen westlicher Kultur trotz aufgeklärter Denk- und säkularisierter Handlungsweise stets wirksamer Bestandteil ihres Inventars an gültigen und als praktikabel erachteten Vorstellungen. Sie gilt es, im vorliegenden Fall daher auch - sozusagen als <Ausgangslage> - in die Überlegungen mit einzubeziehen.

1. <heilig / sakral> als Vorstellung

Der Kontakt zu den Göttern in Form von Riten und Ritualen führt zur Entstehung einer räumlich und zeitlich definierten <Kontaktzone>, in der dieser Kontakt zunächst hergestellt und sodann zum Zweck der Kommunikation aufrechterhalten und betrieben wird. Dinge und Orte, Verhaltensweisen und Handlungen, die in der <Kontaktzone> liegen oder sich in ihr abspielen, erhalten dadurch eine besondere Qualität, die des <Heiligen> oder <Sakralen>. Anders ausgedrückt: Alles, was in dem kommunikativen Verhältnis zwischen Kultempfänger und Kultureistendem eine wie immer geartete Funktion hat, was diesem Verhältnis darüber hinaus dienlich und förderlich ist, ist <heilig> oder <sakral>. Das bedeutet einmal, dass alles, aber auch restlos alles <heilig> oder <sakral> sein kann, sofern es in der <Kontaktzone> liegt, oder sobald es in diese zu liegen kommt. Das bedeutet andererseits aber auch, dass solche Dinge oder Orte für die Dauer ihrer <Heiligkeit> oder <Sakralität> anderweitiger menschlicher Verfügung entweder komplett entzogen sind oder aber besonderer, diesem Zustand entsprechender Behandlungs- und/oder Verhaltensmodalitäten bedürfen.¹⁾

Die Semantik der Vorstellung von <Heiligem> oder <Sakralem> - das sei an dieser Stelle ergänzend hinzugefügt - ist trotz substantivischer Ausdrucksweise ausschließlich die einer sekundären, das heißt vom rituellen Kommunikationsgeschehen erzeugten, und damit abhängigen Beschaffenheit. Eine wie immer geartete Absolutheit, in der ein autarker Seinszustand oder beschreibbarer Sachverhalt, ein konkreter Tatbestand oder auch nur ein nachvollziehbarer Sinngehalt zum Ausdruck käme, der als das <Heilige oder Sakrale an sich> zu verstehen wäre (OTTO 1991: 137-164 und 165-202; ELIADE 1994: 21-61), ist weder hier noch an anderer Stelle Inhalt oder auch nur Bestandteil der Aussage.

a. <heilig / sakral> nach römischer Vorstellung

RÜPKE erläutert und kommentiert den Begriff, wie er nach seiner Kenntnis und Quellentexterfahrung in der <religio Romana> verwendet wurde wie folgt:

Es gibt den Begriff des *sacer*, des <Heiligen>. *Sacer* entstammt der Sprache des Eigentums: <Heilig> ist, was Eigentum eines Gottes, einer Göttin ist. Zumeist handelt es sich um irgendein Grundstück, auf dem ein Tempel errichtet werden sollte, auf dem dann auch bestimmte Gegenstände, Weihgaben vor allem, Statuen <konsekriert>, somit in das Eigentum einer Gottheit überführt wurden. Selbstverständlich sind die Götter selbst nicht heilig, sie sind nicht *sacer*, sie sind ja nicht Besitzer ihrer selbst - zumindest ist das kein Gedanke, den man sinnvoll äußern würde (RÜPKE 2001: 14)

Im <Ausführlichen lateinisch-deutschen Handwörterbuch> von Karl Ernst GEORGES²⁾ finden sich zu <sacer> und bedeutungsverwandten Lexemen die folgenden Eintragungen:

sacer, -cra, -crum	(1) einem Gotte übereignet, im Besitz eines Gottes, einer Göttin befindlich (z. B. Tempel, Tempelgrundstück); (2) einem Gott geweiht, geheiligt oder gewidmet (z.B. eine Straße, ein Berg, ein Buch, ein Mensch (=Priester), das Meer (=Weltmeer)); (3) im Falle eines Gottes der Unterwelt: dieser Gottheit zur Vernichtung geweiht, ihr als Opfer verfallen; von daher: verflucht, verwünscht, verabscheut, abscheulich;
sanctus	unter den Schutz der Götter gestellt (von Personen, Objekten, Orten); voll heiligen, reinen Sinnes, gottgefällig
sacrosanctus	geheiligt bei angekündigter u. gesetzter Todesstrafe, hochheilig
religiosus	aus religiöser Ehrfurcht unverletzlich, unverbrüchlich (z.B. ein Grabmal, Eidschwur etc.), der allgemeinen Verfügbarkeit entzogen

Die semantische Auswertung dieser polytheistisch geprägten Paraphrasen zum Lexem <sacer, -cra, -crum> macht gleich mehreres deutlich:

(1) Alle Bedeutungen sind von der Wortmorphologie her adjektivisch/attributiv. Eine substantivierte Form, als <das Heilige> oder das <Sakrale> mit eigenem semantischem Feld taucht nicht auf. Das heißt, es handelt sich bei allen Paraphrasen nicht um etwas Heiliges <per se> sondern immer um etwas, das einem Gott oder einer Göttin lediglich zugehörig, gewidmet, geweiht oder auch verfallen ist.

(2) Alle Bedeutungsvarianten - wenngleich im Deutschen nicht immer so deutlich erkennbar wie im Lateinischen - sind orthopraktisch konnotiert. Nicht eine einzige beschreibt eine ganz gleich wie geartete transzendente Qualität oder Entität, sondern bezeichnet auf umfassende Weise alles das, was in signifikanter Weise <die nicht kontrollierbaren übermenschlichen Anteile an der Realität betrifft> (BRELIICH 1960: 128) oder aber mit Maßnahmen in Verbindung steht, die zu deren Moderierung, Bewältigung oder Abwehr kultisch für erforderlich gehalten wurden.

(3) Auch die Sakralisierung von Personen und Gegenständen, denen in der Kommunikation mit den Göttern herausgehobene, speziell definierte Funktionen oder Rollen zufallen, wird im Lateinischen deutlich angesprochen. Daraus lässt sich zusätzlich die Bedeutung <im Dienste der Götter tätig oder verwendet> ableiten.

(4) Besonders aufschlussreich ist die im GEORGES unter (3) für <SACER> aufgeführte Wortbedeutung, die auf unmissverständliche Weise mit negativer, d.h. abwertender bzw. destruktiver Semantik belegt ist. Mit anderen Worten: <heilig> ist hier nicht synonym mit Begriffen wie <gut>, <wohlwollend>, <hilfreich>, <liebvoll> und dergleichen.

Diese mit vielerlei <Übel> befrachtete Bedeutungsfacette von <SACER> ist bei der christlichen Usurpation des ursprünglich polytheistisch befüllten lateinischen Begriffes offensichtlich auf der Strecke geblieben. Sie ist jedoch ebenfalls in der Semantik äquivalenter Lexeme in den Mayasprachen und im Nahuatl belegt, dann nämlich, wenn es um die Qualifizierung unterweltlicher Zustände und Ereignisse geht.

Dieser Umstand belegt auf sinnfällige Weise eine wichtige Erkenntnis BRELICH'S, die er aus dem Vergleich des Polytheismus mit anderen Religionsformen gewonnen hat. BRELICH schreibt:

Es ist jedoch eine Tatsache - und jeder bemerkt sie, auch ohne sich darüber mit wissenschaftlicher Strenge Rechenschaft zu geben -, dass zwischen den zahlreichen von uns polytheistisch genannten Religionen, auch zwischen denen, bei welchen eine unmittelbare Beziehung untereinander schwer vorstellbar ist, wie zum Beispiel zwischen dem Schintoismus, der Mayareligion und der griechischen, größere Ähnlichkeiten bestehen als zwischen einer dieser Religionen und, zum Beispiel, dem Islam oder, andererseits, der Religion der Buschmänner oder der Feuerländer. Ein aufmerksamer Vergleich der polytheistischen Religionen - sowohl untereinander als mit anderen Religionen - führt zur Erkenntnis ihrer gemeinsamen Struktureigentümlichkeiten, die für die besondere Religionsart, die wir Polytheismus nennen, charakteristisch sind. Erste Aufgabe des Gelehrten, der das Problem dieser Religionsform erfassen will, ist demnach nicht die Formulierung einer strengen Definition, sondern die Abgrenzung einer Morphologie des Polytheismus (BRELICH 1960: 124-125).

*) Unterstreichungen von mir

Obwohl aus methodischer Sicht der im Schluss-Satz formulierten Forderung BRELICH'S nach induktiver Erhebung des Datenmaterials (Morphologie) vor aller Definition, Abstraktion oder Generalisierung rückhaltlos zuzustimmen ist, erscheint im vorliegenden Falle, bei der Behandlung des Qualifikators <heilig/sakral> im Kontext der <religión mesoamericana>, zunächst die Analyse und Bewertung der epistemisch-begrifflichen <Marktlage> geboten; denn die Wortbedeutung von <heilig/sakral> wird - ganz ähnlich, wie das auch für den Religionsbegriff aufgezeigt wurde - von Mesoamerikanisten, hier vor allem von Kulturanthropologen und Kunsthistorikern aber auch von anderen einschlägig Erkenntnissuchenden, durchweg als selbstverständlich (self-understood, sobre-entendido) vorausgesetzt und daher unbesehen, ganz so, als ob es sich um eine technisch, biologisch oder auch kulinarisch normierte, weltweit in demselben Sinne verstandene Vokabel handle, bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit völlig ungeniert und ganz nach Belieben in den Diskurs eingebracht.

Angesichts eines derart gelagerten <Selbstverständnisses> ist daher bei einem okzidental vorgeprägten Autor solange von einem okkult operationalisierten christlich - monotheistisch vorprogrammierten Begriffsinhalt des Qualifikators <heilig/sakral> auszugehen, als dieser nicht unmissverständlich zu verstehen gibt, in welcher anderen Weise er diesen Begriff bei der Anwendung auf eine polytheistisch <funktionierende> Religion wie die mesoamerikanische verstanden wissen will.

Es liegt auf der Hand, dass die Resultate von Denkbemühungen, die verdeckt oder offen monotheistisch konditioniert sind, vor allem dann, wenn sie darüber hinaus auch noch ein ethnozentrisch geprägtes Religionsverständnis erkennen lassen, für eine wissenschaftlich angesetzte Untersuchung zu <heiligen> oder <sakralen> Aspekten mesoamerikanischer Kultur nicht taugen und daher für eine Verwendung im Rahmen der vorliegenden Arbeit ausscheiden.

b. <heilig> und <sakral> nach Josef PIEPER

Eine professionell, wenngleich philosophisch erarbeitete, aber dennoch auf Anhieb verständliche Abhandlung zum Begriff <sakral>, die sich in Teilen vorzüglich als Hinleitung vom üblicherweise monotheistisch verstandenen zu einem polytheistisch geprägten Verständnis von etwas <Heiligem> oder <Sakralem> eignet, liegt aus der Feder des deutschen Philosophen Josef PIEPER vor (PIEPER 1988).

Unbeschadet der Tatsache, dass PIEPER ohne Einschränkung der <katholischen Geisteswelt> zuzurechnen ist, präsentiert er hier unter der einprägsamen Überschrift *Nicht Gott ist »sakral«* ein Verständnis dieses Begriffes, das auch im amerindisch-polytheistischen Umfeld starke Aussagekraft besitzt, ohne dabei zu monotheistischen Verzerrungen oder gar Missverständnissen zu führen. PIEPER schreibt:

Über einen Punkt muss sogleich zu Anfang Klarheit geschaffen werden; sonst bleibt alle weitere Erörterung hoffnungslos ungenau. Wer von etwas »Heiligem« spricht, und zwar, wie es hier geschieht, in der Entgegensetzung zum Profanen, der kann damit sinngemäß nur die Beschaffenheit eines Stücks hiesiger Weltwirklichkeit benennen wollen und nicht etwa die Wesensart Gottes. // Die Worte »heilig« und »sakral« sollen also im folgenden weder die unendliche Vollkommenheit Gottes noch auch die sittliche Größe eines Menschen bezeichnen; sie besagen vielmehr, dass gewisse empirisch vorfindbare Dinge, Räume, Zeiten, Handlungen die besondere Eigentümlichkeit besitzen, auf eine aus der Reihe des Durchschnittlichen herausfallende Weise der göttlichen Sphäre zugeordnet zu sein. Auch ein Mensch kann übrigens in solchem Sinne »heilig« genannt werden; doch dann ist gleichfalls nicht seine (vielleicht wirklich vorhandene) moralische Untadeligkeit gemeint, sondern wiederum jene besondere Zuordnung zur göttlichen Sphäre, seine »Geweihtheit«, seine »Sakralität«. (PIEPER 1988: 17-18)

Zwei Beispiele mögen dieses griffige, im okzidentalen Monotheismus wie im mesoamerikanischen Polytheismus gleichermaßen reibungslos anwendbare Verständnis Josef PIEPERS vom <Heiligen/Sakralen> verdeutlichen. Das erste betrifft den unter der Bezeichnung <Heiliger Vater> bekannten höchsten Funktionsträger christlich-katholischer Glaubensrichtung. Weder ist dieser <heilig> in dem Sinne, dass er bei der Übernahme seines Amtes eine Metamorphose mit dem Resultat der <Heiligkeit> durchgemacht hätte, gemeint ist im Sinne PIEPERS - wenngleich nunmehr in der Metasprache der Religionswissenschaft formuliert - dass er über den höchsten, zum Zeitpunkt seiner Wahl verfügbaren Grad an Professionalität im Umgang mit dem

Empfindungs-, Denk- und Handlungsprofil seines Gottes verfügte. Auch ist der Begriff <Vater> hier nicht im herkömmlichen, soziobiologischen Sinne zu verstehen, vielmehr signalisiert der Begriff hier Kompetenz und Engagement bei der Vertretung menschlicher Belange gegenüber seinem mit Vollkommenheit, Gerechtigkeit, Allmacht und Liebe ausgestatteten Gott.

c. Die Bedeutung von K'UUL im Mayaraum

Ganz auf derselben Linie liegt das gebührende Verständnis des Titels K'U-UL AWAW, mit dem sich die Führer der Maya-Clans in den hieroglyphischen Inschriften regelmäßig selbst bezeichneten. (Tafel 50) Die Semantik von K'UUL (K'U-UL, nicht: K'U'UL) als <divino, sagrado> (ÁLVAREZ 1980-1997 III: 583-586) beinhaltet in der begrifflichen Verknüpfung mit dem Titel AH AW des Clanführers nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass der so Bezeichnete über die legitim erworbene, gesellschaftlich institutionalisierte, für das Gemeinwohl unverzichtbare Fähigkeit verfügte, mit den Göttern - welchen Handlungsprofils auch immer - auf professionelle Weise zu kommunizieren und Kontakt zu halten.

Im Rahmen der mit HAW bzw. AH (H)AW angesprochenen <Befehlsbefugnis>, über die er für den Bereich seines Clans verfügte (HerreraJ: 84; VtzC: 247), war er sodann in der Lage, die von den Göttern erhaltenen Informationen, Weisungen und Empfehlungen für alle Positionen innerhalb des ihm nachgeordneten Clan-Bereiches in praktisches Handeln umzusetzen, ein Handeln, das deren Inhaber einerseits beruhigte und befriedigte, andererseits aber auch verpflichtete. Der Umstand, dass solche Anweisungen letztlich immer göttlichen Ursprungs waren, verlieh den auf diese Weise tätigen Clanführern erhebliches Gewicht und verschaffte ihnen eine alles überragende, beinahe unantastbare persönliche und gesellschaftliche Stellung, die in dem Qualifikator K'U-UL ihren Ausdruck fand. Der Träger dieses Titels machte zwar mit der Sakralisierung einen Identitätswechsel durch, wurde dadurch jedoch keineswegs zum Gott (GOPALAM in MOL (Hg.) 1978: 123).

Die erwähnten Paraphrasen <divino> und <sagrado> für das Lexem K'U-UL sind ohne jeden Zweifel als das Resultat der bei der Erstellung der kolonialzeitlichen Maya-Lexika angewandten NEBRIJA-Methode anzusehen (BOLLES 2004: 61, Note 2). Die Lexeme <divino> und <sagrado> - zudem sinnwidrig als Synonyme verwendet - sind damit rein missionarisch intendiert, d.h. sie sind monotheistischen, christlich-katholischen Inhaltes. Für die Lesung und Interpretation von hieroglyphischen Inschriften des Mayaraumes sind ihre Paraphrasen somit in jeder Hinsicht untauglich. Näheres hierzu wurde in Abschnitt C bereits ausgeführt.

Als Titelbestandteil wird der Qualifikator K'UUL im frühkolonialzeitlichen CÓDICE CALKINI durchgängig in der Bedeutung <groß, mächtig, mit Autorität versehen> verwendet. Ein K'UUL WINIK oder auch K'UUL HALACH WINIK ist in spanischer Paraphrasierung hier ein <Gran Señor>.

Eine wie immer geartete <Sakralität> und noch weniger eine <Divinität> als Konnotationen im Sinne eines <Gottkönigs> (GRUBE, Hg. 2000) oder irgendein anderer kultisch-funktionaler oder gar <religiös-jenseitiger> Aspekt ist an den betreffenden Textstellen nicht zu erkennen (CodCalk, Texto 1: 11-12). In dieser auf <Befehlsbefugnis> und <Führungsverantwortung> hin ausgelegten Wortbedeutung kommt der Maya-Titel eines AH (H)AW bzw. K'UUL AH (H)AW dem des TLAHTOANI im Nahuatl sehr nahe (Kartt: 266). Auch die Semantik dieses Nahuatl-Titels enthält keinerlei <geistig-religiös> geprägte Nebenbedeutung.

Nirgendwo in den auf uns gekommenen hieroglyphischen Inschriften, in der sie begleitenden Ikonographie oder in anderen Quellen finden sich Hinweise darauf, dass die mit <K'UUL> betitelten Clan-Führer oder besser Clan-Befehlshaber (nahuatl: TLATOQUE) der Maya, <göttliche Natur> angenommen, also Apotheosen durchgemacht, oder Funktionen in <göttlicher Seinsqualität> wahrgenommen hätten, das heißt vor allem, als Kultempfänger aufgetreten wären, vergleichbar etwa den Pharaonen Ägyptens (BLUMENTHAL 2002: 55) oder den vergöttlichten Herrschern Mesopotamiens während der Ur III - Zeit (SALLABERGER 2002: 93-97).

Ein ritueller Akt, der anstatt von, an einem Maya-Clan-Führer vollzogen worden wäre, ist - soweit ich das überblicke - weder bildlich noch schriftlich irgendwo belegt. Die Clanführer der Maya treten hier ausnahmslos als Kultleistende auf und gehören damit - eindeutig und unentrückbar - der menschlichen Sphäre an. Ihre Aktivitäten werden daher auch nur auf dieser Handlungsebene beschrieben und/oder bildlich dargestellt. Bei den sogenannten <Gottkönigen> oder <divine rulers>, die angeblich <unmittelbaren Anspruch auf Göttlichkeit erhoben> (Maya rulers made direct claims to divinity) (HOUSTON and STUART 1996: 295), oder als <gottgleiche Wesen>, in die <Identität eines Gottes gewechselt hatten> (GRUBE und MARTIN 2000: 153) und die in dieser Seinsqualität angeblich die Geschicke der mit <klassisch> bezeichneten Maya über einige Jahrhunderte gelenkt haben sollen, handelt es sich um artifizielle Produkte rein okzidentaler Sichtweisen und Denkroutinen. Diese werden in Begriffen und Vorstellungen präsentiert, die statt auf wissenschaftliche Genauigkeit, unverblümt auf publikumswirksame Breitenwirkung abzielen.

Dabei wurden zur Bildung von Konstrukten dieser Art lediglich die Bausteine, d.h. die Lautwerte und <Lesungen> einzelner Hieroglyphen, sowie die vermeintlichen Bedeutungen bestimmter ikonographischer Elemente den Bild- und Schriftzeugnissen der Maya entlehnt, womit der Eindruck von Authentizität entsteht. Dem fertigen gedanklichen Gebilde, also hier der Vorstellung vom <Gottkönigtum der Maya>, liegen jedoch ausschließlich westliche, in monotheistischer Denklage entwickelte Muster zugrunde. Diese haben weder mit den realitätsimmanenten Göttern Mesoamerikas noch mit der polytheistischen Denkform der Amerindier, denen diese Existenz und Charakter verdanken, auch nur das Geringste zu tun.³⁾

d. <heilig> / <sakral> für den kognitiven Gebrauch

Die schon in den Prolegomena - in Anlehnung an die Erkenntnisse Angelo BRELICH'S zum Polytheismus - herausgestellte Funktion des Qualifikators <heilig / sakral> zur Bezeichnung eines Ausschnittes aus der wahrnehmbaren Realität, dem der Aspekt des Besonderen, Einmaligen, sonst nicht Üblichen eignet, weil er der Sphäre der <übermenschlichen Wesen> zuzuordnen ist, findet in der Darstellung Josef PIEPERS zu dem, was nach seiner Auffassung <sakral> ist, eine nahezu deckungsgleiche Entsprechung.

Das Verständnis von <etwas Heiligem> als der besonderen Beschaffenheit <eines Stücks hiesiger Weltwirklichkeit>, wie PIEPER es entwickelt hat, entspricht sowohl der Erkenntnis BRELICH'S von der eigenen <Welterfahrung>, die im Polytheismus zu einer Vielfalt von [sakralen] Formen führt (BRELICH 1960:128), wie aber auch den praktischen Erfordernissen einer religionswissenschaftlich, d.h. <religiös-diesseitig> angelegten Untersuchung wie der vorliegenden (KÖRBER 1988: 208).

Auch die Sakralisierung von Personen, denen bei der Kommunikation mit der übermenschlichen Sphäre der Götter herausgehobene, speziell definierte Funktionen oder Rollen zufallen und die zu diesem Zweck zu <sakralisieren> oder <den Göttern zu weihen> sind, spricht PIEPER deutlich an. Gleiches gilt für die Erkenntnis, dass die Begriffe <heilig> und <sakral> aus empirischer Sicht keine ontischen, normativen oder wertenden Aspekte enthalten. Diesen Umstand bringt PIEPER implizite mit der knappen Feststellung zum Ausdruck, <dass Gott selbst nicht sakral sei>.

Hervorzuheben ist schließlich, dass PIEPER weder in dem angeführten Zitat noch an anderer Stelle in seiner knapp 100-seitigen, kurzen Veröffentlichung in nominaler Form von einem <Heiligen> als solchem spricht, sondern stets ein Lexem mit adjektivischer bzw. attributiver Qualität verwendet. So spricht er von <heiligen Stätten>, <heiliger Zeit> und <heiliger Handlung>, deren gemeinsames Merkmal es sei, dass sie ihre besondere Qualifikation, <heilig> zu sein, dem Umstand <ihrer Hinordnung auf den kultischen Gottesdienst (*ad cultum divinum*)> verdankten (PIEPER 1988: 19-20).

So ergibt sich als Grundbedeutung von <heilig/sakral> die eines Qualifikators für alles das, was im weitesten Sinne mit rituellen Handlungen, sprich der Kommunikation mit den Göttern zu tun hat. Seinen spezifischen Sinn erhält dieser Qualifikator also erst in der morphologischen und/oder syntaktischen Verknüpfung mit den Begriffen, die für den Kult und dessen logistische Vor- und Nachbereitung geprägt wurden. In diesem Sinne entspricht die Vorstellung, die PIEPER hier von <etwas Heiligem> entwickelt, nicht nur den Paraphrasen von <sacer, -cra, -crum> im Lateinischen, sie deckt auch - wie oben kurz dargestellt wurde - den Befund für die Semantik des entsprechenden Lexems <K'U-UL> im Sprachgebrauch des kolonialzeitlichen Maya (MYC) ab.

Dabei ist jedoch zu beachten, dass die eindeutig katholisch, also formal monotheistisch intendierten Ausführungen PIEPERS nur unter zwei Voraussetzungen auf die polytheistischen Verhältnisse Mesoamerikas übertrag- und anwendbar sind, dass nämlich die zur Anwendung kommende Gottesvorstellung zunächst semantisch <polytheisiert> und sodann wortmorphologisch vom Singular in den Plural überführt wird. Da eine solche Transformation ausschließlich empirisch verfolgten, wissenschaftlichen Zwecken dient, keinerlei religiös-tendenziöse Ziele oder gar polemischen Absichten verfolgt, gehe ich davon aus, dass PIEPER - lebte er noch - sicherlich nichts gegen eine solche Vorgehensweise einzuwenden hätte. Aus religionswissenschaftlicher Sicht lässt sich hierzu abschließend feststellen, dass PIEPER mit seiner <kleinen aber feinen> Arbeit *Was heißt »sakral«* von 1988 Gedanken und Erkenntnisse zu Papier gebracht hat, die über die Grenzen katholisch-theologischer <Klärungsversuche> hinaus auch Gültigkeit und Aussagekraft im Rahmen der Erkenntnisgewinnung zur Religion Mesoamerikas besitzen.

Einen gut handhabbaren Ansatz, etwas als <sakral/heilig> zu klassifizieren, hat auch Melford E. SPIRO vorgelegt. Nach der Präsentation einer Reihe von Beispielen, die die Bedeutung und Anwendung dieses Begriffes in verschiedenen kulturellen Kontexten illustrieren, legt SPIRO folgendes Resultat vor:

Thus, if 'sacred' refers to objects and beliefs of ultimate concern, and 'profane' to those of ordinary concern, religious and secular beliefs alike may have reference either to sacred or to profane phenomena (Spiro 1966: 95-96).

Das bedeutet unter anderem, dass <Sakrales/Heiliges> stets die höchste, letztgültige Position auf der Werteskala einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft einnimmt. Jedenfalls gilt das für Gesellschaften, in denen religiös motiviertes Handeln und Verhalten (noch) zum Alltagsgeschehen gehören. Dieses Verständnis SPIRO'S von <Sakralem> und <Heiligem> bietet sich in ganz besonderer Weise für eine Auswertung im Rahmen des vorliegenden Themas an, weil es auf die kulturellen Ausdrucksformen Mesoamerikas ohne Abstriche anwendbar ist, die hier herrschenden orthopraktisch geprägten Regelungen und Traditionen im <geistig-religiösen> Bereich in gültiger Form beschreibt und sie damit realiter - das heißt im Zuge ihrer Anwendung auf das vorhandene Quellenmaterial - interpretierbar macht; denn die Götter und die ihnen zugeordneten Kulthandlungen genossen in der Tat unter allem, was diese Kultur an Ausdrucksformen hervorgebracht hat, die höchste gesellschaftlich verankerte und kultivierte Wertschätzung (COLLOQUIOS: 960, 1012-1018).

e. <heilig> / <sakral> im kultischen Kontext

Im <objektzentriert> betriebenen und <orthopraktisch> regulierten Polytheismus ändern sich die geistig-religiösen Ausdrucksformen freilich nicht nur von Kultur zu Kultur, sie

finden auch innerhalb einer bestimmten Kultur - bedingt u.a. durch die regionalen Unterschiede in der real wahrnehmbaren Natur, der die Götter auf <topographisch konkrete> Weise immanent sind - durchaus unterschiedliche Ausprägung.

Daher sei vorab auf eine Erkenntnis hingewiesen, zu denen BRELICH im Zuge seiner Forschungen am Polytheismus als Religionsform gelangt ist, dass nämlich - ganz auf der Linie PIEPERS - die Begriffe <heilig> und <sakral> an sich keine absoluten, sei es ontischen, normativen oder gar wertenden Aspekte enthalten, sondern lediglich Dinge, Personen und Handlungen bezeichnen, die - je nach kultischem Kontext und Bedarf - <sakralisiert> oder <konsekriert> wurden. BRELICH schreibt dazu:

Cuando se considera la larguísima relación - aunque incompleta - de cosas que, en las distintas civilizaciones, pueden aparecer como «sagradas» o «religiosas», lo que sin duda llama nuestra atención sobre todo es el hecho de que las mismas cosas pueden, en otros casos, seguir siendo perfectamente «profanas».*) Ante semejante constatación - que, de paso, excluye por completo del campo de nuestra investigación la hipoteca [hipótesis] de una presunta sacralidad objetiva inherente a ciertas cosas -, el enunciado del problema no puede ser otro que éste: « ¿Qué es lo que, en ciertas civilizaciones, confiere importancia religiosa a aquello que en otras puede no tenerla? ».

*) Unterstreichungen von mir

BRELICH gibt zu dieser Frage auch den Hinweis, in welche Richtung man auf der Suche nach einer Antwort zweckmäßigerweise gehen sollte. In Fortsetzung des o.a. Zitates schreibt er:

Esta es ya una cuestión estrictamente histórica, puesto que su respuesta requiere, en todos los casos particulares, el estudio de civilizaciones históricas concretas (BRELICH 2002: 41).

*) Unterstreichungen von mir

Das bedeutet, dass die Antwort auf die Frage, was denn eigentlich in Altmexiko und Mesoamerika <heilig/sakral> gewesen ist, nur in den Quellen zu finden ist, und zwar in solchen, die verlässliche Aussagen zu den religiös motivierten Handlungen machen, die hier, in diesem Raum ihren Ursprung haben und zum Bestand der hier gültigen <geistig-religiösen> Ausdrucksformen gehören. Damit sind bereits vorab in erster Linie die zur wahrnehmbaren Realität gehörenden Götter und in zweiter Linie die hier siedelnden amerindischen Regenfeldbauer und Jagdkrieger angesprochen - beide miteinander verbunden durch ein bedarfsgerecht gefügtes, orthopraktisch kontrolliertes, gemeinsam betriebenes und beiderseits genutztes Kommunikationssystem.

f. <heilig> / <sakral> in der Kultur Mesoamerikas

In ihren Traktaten zu den Göttern der mesoamerikanischen Regionalbereiche, in denen sie tätig, bzw. für die sie zuständig waren, beziehen bekannte Missionsschriftsteller wie Fray Toribio de BENAVENTE, genannt MOTOLONIA, Fray Bernardino de SAHAGÚN und Fray Diego de LANDA vehement Stellung gegen die Sakralisierung natürlicher Wesen und Objekte, also gegen das, was sie aus katholischer Sicht als Ausdruck von <idolatría>, das heißt von <Götzendienerei> und damit implizite als <Teufelswerk> bezeichnen.

Mit diesen Aussagen bestätigen sie die oben zitierten Feststellungen Angelo BRELICH'S zur <Sakralisierbarkeit> von grundsätzlich allem und jedem auch für die mesoamerikanische Variante des Polytheismus. So schreibt MOTOLONIA, in seinen MEMORIALES:

No se contentaua el demonio, henemigo antiguo, con el seruicio que estos le hazían en los ydolos, adorándole quasi en todas las criaturas visibles *) y haziéndole dellas ydolos, así de bulto como pintados. Pero demás desto los thenía ciegos de mill maneras de hechizerías e çerimonias supersticiosas (BenMem: 279).
*) Unterstreichungen von mir

In demselben Sinne äußert sich auch SAHAGÚN im Anhang zum ersten Buch seiner HISTORIA GENERAL, das den Göttern Altmexikos gewidmet ist:

Pero malaventurados son, y entre los muertos está la esperanza de aquellos que llamaron dioses a las obras de manos de hombres, *) al oro y la plata, invención del arte, y a las semejanzas de animales, o a una pedra inútil obra de mano antigua (HGCNE I: 78).

*) Unterstreichungen von mir

In der Nahuatl-Version dieses Textes sind die Tiere, deren sakralisierte Nachbildungen SAHAGÚN hier anspricht, noch weiter spezifiziert, es handelt sich im Einzelnen um (FlorCod, Book 1: 57):

IN MANENEMI - die Vierbeiner (siehe Sim 254-255: andar en cuatro patas)

YN PATLANTINEMI - die (Tiere), die fliegen (Sim. 376: volar, correr con rapidez)

IN ATLAN NEMI - die (Tiere), die im Wasser leben (Sim 38: agua; Sim 322 - 323: vivir)

Mit anderen Worten, alles, was <kreuchte und fleuchte>, was im oder auf dem Wasser schwamm, kam letztlich für die <Sakralisierung> im Rahmen des Dienstes an den

Göttern infrage. Ganz ähnlich äußert sich Fray Diego de LANDA für das, was im Norden des Mayaraumes zur Kontaktzeit alles <sakralisiert> werden konnte. Landa schreibt:

Tantos ídolos tenían que aun no les bastaban los de sus dioses; pero no había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatua, y todas las hacían a la semejanza de sus dioses y diosas. Tenían algunos pocos ídolos de piedra y otros de madera y de bultos pequeños, pero no tantos como de barro. Los ídolos de madera eran tenidos en tanto, que se heredaban como lo principal de la herencia. Ídolos de metal no tenían porque no hay metal ahí. Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, mas los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palo (Landa 1982: 48).

Für den Vorgang der <Sakralisierung> oder <Konsekrierung> benutzt LANDA zum Schluss des Zitates die eingängige Verbphrase <hacer algo con ceremonias>. Das heißt, dass schon der Vorgang der Herstellung einer Kultfigur als solcher ein ritueller Akt war und damit den Vorgang ihrer Sakralisierung bereits in sich barg. Die Herstellung eines Kultbildes oder einer Kultfigur war also selbst eine Kulthandlung, das heißt, eine den Göttern zur Kenntnisnahme präsentierte Information. An den drei Zitaten sind weiter die folgenden Aussagen bemerkenswert:

Als bildliche Wiedergaben eines Gottes waren nicht nur Rundplastiken (bulto), sondern auch Malereien (ídolos pintados) in Gebrauch. Das verleiht vermutlich Malereien, in denen Götter und Göttinnen abgebildet sind und denen bisher lediglich dekorative, allenfalls narrative Qualität beigemessen wurde, einen völlig neuen, bisher unberücksichtigt gebliebenen Status als der Darstellung von Kultempfängern.

Zu den Objekten, die der bildlichen Wiedergabe der Götter dienten, gehörten nach LANDA'S Dafürhalten auch vermeintlich <wertlose Gegenstände aus Stein> (piedra inútil), deren kennzeichnendes Merkmal es war, in alter Zeit hergestellt, bzw. bearbeitet worden zu sein.

Die Mehrzahl der Kultfiguren bildeten Keramiken. Das bedeutet, dass insbesondere bei figürlichen Keramiken, die im Zuge archäologischer Grabungen ans Licht kommen, stets die Frage zu stellen ist, ob es sich hier nicht möglicherweise um ein Kultbild oder eine Kultfigur handelt, die einst in der Funktion von Kultempfängern gestanden haben. Zur Beantwortung dieser Frage spielt die richtige Beurteilung des Grabungskontextes die ausschlaggebende Rolle.

Für alle hier angesprochenen sakralisierten Kleinfiguren aus Edelmetall, Holz, Ton und anderen Materialien, die nicht erwähnt wurden, bleibt allerdings die Frage offen, ob es sich hier um Kultfiguren handelte, denen Kultdienst geleistet wurde, oder ob es Kultgegenstände waren, mit deren Hilfe das geschah.

Nach der Darstellung LANDA'S scheint eher Letzteres der Fall gewesen zu sein. Das Kultbild des jeweils verehrten Gottes oder eine andere Form der Gestaltannahme würde dann lediglich in der Vorstellung des/der jeweils Kultleistenden existiert haben. In diesem Falle wäre dann der weiteren Frage nachzugehen, ob die sakralisierten Gegenstände der Fokussierung bei Aufnahme oder der Intensivierung beim Betrieb des Kontaktes zu dem betreffenden Gott gedient haben. Solche und ähnliche weitere Fragen in dieser Richtung lassen sich jedoch aufgrund der hier zitierten Texte allein nicht klären sondern bedürfen der genauen Untersuchung unter Auswertung des gesamten diesbezüglichen Quellenmaterials.

In einen solchen Zusammenhang, der allerdings durch genaue Kenntnis der im rituellen Geschehen wirksamen Morpheme und ihrer Funktion gekennzeichnet sein muss, lassen sich durchaus auch Erkenntnisse kognitiv ertragreich einbringen, die in der Feldforschung unter rezenten Mayagruppen gewonnen, in deren Sprachen erfasst und dokumentiert, sowie angemessen kommentiert wurden (z.B. KOECHERT 2007).

2. <Heiliges / Sakrales> als Objektklasse

Heilige oder sakrale Objekte sind solche, die im Zuge der praktischen Ausführung eines Ritus oder Rituals eine der Kommunikation mit den Göttern dienende festgelegte instrumentale Funktion haben. Es handelt sich um Gegenstände, Geräte, Installationen, Einrichtungen und Örtlichkeiten, ohne die das Ritual in der kanonisch vorgegebenen Form nicht durchführbar ist. Bei der praktischen Anwendung dieser Definition auf die Gegebenheiten Mesoamerikas ist jedoch zu beachten, dass sie nicht auf Objekte angesetzt wird, die bereits durch die Gestaltannahme eines Gottes oder einer Göttin belegt sind. Das gilt für Sachen und Dinge, zum Beispiel Feuerstein- und Obsidianklingen, ebenso wie für <Immobilien>, zum Beispiel Berge oder Brunnen.

a. Eingrenzung von Inhalt und Umfang der Analyse

Eine solche Unterscheidung war und ist in der Mesoamerikanistik bisher weder üblich noch auch überhaupt möglich, weil hier die entsprechenden, religionswissenschaftlich definierten Kriterien nicht bekannt sind und daher bisher auch nicht zur Anwendung kommen konnten.

Tatsache ist, dass Daten und Methoden der Mesoamerikaforschung, sowohl im Bereich Zentralmexiko wie im Mayaraum, ausschließlich für einen säkularistisch orientierten Forschungsbedarf erhoben, bzw. entwickelt wurden. Wo Aussagen zur Religion gemacht werden, gehen diese von Annahmen aus, die ihre Herkunft aus dem Bereich des <Religiös-Jenseitigen> nicht verleugnen können und dabei - teils offen bekannt, teils verdeckt eingebracht - <vorwissenschaftliche Normierungen> christlich-monotheistischer Genese operationalisieren.

Ursachen und Hintergründe dieser Sachlage, sowie die Schlussfolgerungen, die aus ihr zu ziehen sind, habe ich im Abschnitt A ausführlich dargelegt. Sie brauchen daher an dieser Stelle nicht noch einmal <nachbehandelt> zu werden. Eine auf den baren Kern reduzierte Referenz schien mir dennoch deswegen geboten, weil nur vor diesem Hintergrund, dem einer fehlenden Bedarfslage nämlich, zu erklären ist, warum es in der Mesoamerikanistik eine Morphologie sakraler Objekte bis heute nicht gibt. Dieses Defizit ist umso bemerkenswerter, als Eduard SELER die Grundlage für die Erarbeitung einer Morphologie des mesoamerikanischen Polytheismus in Form einer kaum überschaubaren Fülle detaillierte Einzelerkenntnisse zu Göttern, Kultgeräten und Kulthandlungen bereits vor mehr als einem Jahrhundert gelegt hat.

Eine gezielte, systematisch angelegte Untersuchung zu <Opfer-, Kult- und Priestergeräten>, deren Ergebnis Anne Viola SIEBERT unter dem Titel <Instrumenta Sacra> für die <religio Romana> vorgelegt hat (SIEBERT 1999), ist jedoch nicht zu erwarten, und zwar deswegen nicht, weil oberflächliche, rein deskriptive Beschreibungen unter Verwendung von Begriffen, die keinerlei substantiellen Aussagen machen, sich stattdessen einer simplizistischen, ethnozentrisch geprägten Metaphorik bedienen, allem Anschein nach dem Bedarf der Mesoamerikaforschung in diesem Sektor vollauf gerecht werden.

Als Beispiele seien die sogenannte <Ceremonial Bar>, das <Manikin Scepter> und das <Quadripartite Badge> genannt, Kultgeräte, die einerseits der Kommunikation mit den Göttern dienen, zugleich aber auch semiotisch, als <Rang- und/oder Tätigkeitsabzeichen> von Kult- und Clanfunktionären zu verstehen sind. Zwei kennzeichnende Merkmale der Beschreibungen dieser höchst bedeutsamen Gegenstände (MILLER and TAUBE 1993: 45, 58-59, 110), sind, dass sie - was ihren Gebrauch betrifft - eine postulierte, jedoch nicht näher erläuterte Symbolhaftigkeit hervorheben und in den Erläuterungen sodann nichtssagende, plakative Termini benutzen, die in keiner Weise definiert sind, und die ihre Existenz der freien Erfindung durch <Mayaforscher der ersten Stunde> verdanken, so Paul Schellhas (1859-1945) und Herbert Joseph Spinden (1879-1967).

Obwohl es an einigen Stellen des zurückliegenden Diskurses unvermeidbar war, das Niveau der Argumentation auf die Analyse von Morphemen abzusenken, habe ich mir ähnliches im vorliegenden Zusammenhang deswegen versagt, weil es erstens eine Sisyphus-Arbeit gewesen wäre, die im Rahmen einer Dissertation wie der vorliegenden auch gar nicht unterzubringen gewesen wäre, und weil zweitens der kognitive Gewinn unter diesen Umständen relativ bescheiden ausgefallen wäre.

b. Lage und Funktion <sakraler Orte>

Stattdessen habe ich mich entschieden, den sakralen Charakter von Objekten anhand zweier Baukomplexe zu belegen, deren kultische Zweckbindung und rituelle Nutzung als gesichert gelten können, die darüber hinaus quellenmäßig zuverlässig dokumentiert

sind und deren Analyse als Kultstätten im Ergebnis zu neuen, weitreichenden Erkenntnissen zu führen verspricht.

Es handelt sich um die als TEOTIHUACAN und TLALOCAN bekannten sakralen Ensembles des zentralmexikanischen Hochlandes. Diese gilt es zunächst in den religionswissenschaftlich etablierten und bewährten kognitiven Rahmen einzuordnen. Diesen beschreibt GEHLEN wie folgt:

Ein universaler Zug von »Religion« besteht in ihrer Bindung an spezifische sakrale Orte, an denen die Verbindung zwischen den Menschen und den übermenschlichen Mächten hergestellt wird. Ohne solche Plätze ist »Religion« schlechterdings nicht denkbar. Sie sind unverzichtbare Elemente der religiösen Raumstruktur. Durch ihre nicht veränderbare räumliche Fixierung gewährleisten sakrale Orte eine stabile Kommunikation mit Göttern und Geistern. Sie stellen stets verfügbare, leicht zugängliche Brücken zu deren Aufenthaltsorten dar, wo immer diese gelegen sein mögen, sei es im Himmel, in der Erde oder unter Wasser. Natürliche und künstliche, von Menschen geschaffene Orte können diese Brückenfunktion wahrnehmen. Vertikale Objekte wie Berge, Pyramiden, Bäume und Säulen fungieren dabei vorzugsweise als Verbindungsglieder zwischen Erde und Himmel. Erd- und Wasserlöcher, wie Höhlen, Gruben, Teiche und Brunnen sind Pforten zu den unterirdischen Gefilden und den Unterwasserregionen (GEHLEN 1998: 391-392).

An dieser Darstellung GEHLENS sind die folgenden Feststellungen von Bedeutung:

- (1) <Religion>, im Sinne der in Abschnitt C als <Dienst an den Göttern> definierten Bedeutung verstanden, ist an feste Orte gebunden.
- (2) An diesen Orten wird die Verbindung zwischen Menschen und <übermenschlichen Mächten> (Göttern und Göttinnen) hergestellt.
- (3) Die Orte erhalten dadurch ihre <Sakralität>, werden zu <sakralen Orten>.
- (4) Die unveränderliche Lage der <sakralen Orte> garantiert eine stabile Kommunikation mit den Göttern.
- (5) An den <sakralen Orten> sind die Götter leicht erreichbar und jederzeit zugänglich.
- (6) Sakrale Orte liegen an vertikalen Objekten oder besitzen solche. Diese dienen als Verbindungsglieder zu den überirdischen Göttern.
- (7) Sakrale Orte liegen an Erd- oder Wasserlöchern, Gruben oder Brunnen, die als Verbindungsglieder zu den Göttern dienen, die sich unter der Erde oder unter Wasser aufhalten.

c. Anlage und Betrieb <sakraler Orte>

Für den kultischen Betrieb eines <sakralen Ortes>, das heißt für die Herstellung und die Aufrechterhaltung der Verbindung zu den Göttern, die praktisch wiederum aus der Operationalisierung der diesen zugeordneten Kulthandlungen besteht, existiert ein festes räumliches Konzept, das GLADIGOW für den Kulturraum der klassischen Antike wie folgt beschreibt:

Eine feste Verbindung von Tempel und Kultbild hat für die altmediterranen Religionen eine grundsätzliche neue Qualität religiösen Lebens erbracht. Der Übergang von der transportablen, meist in einer Mehrzahl erscheinenden Statuette zum großen ortsfesten Kultbild, wie er sich etwa in Griechenland im achten vorchristlichen Jahrhundert vollzogen hatte, lässt sich auch als Ausdruck einer Etablierung von Herrschaft beschreiben.

Zur griechischen Kultpraxis gehört eine zweifache Konzeption des Opfers: Einerseits wird dem Gott im Tempel, vor dem Kultbild geopfert, er wird rituell <gespeist>; andererseits wird ihm auch vor dem Tempel geopfert, sein Anteil am blutigen Opfer gegeben. Der eine Opfervorgang findet grundsätzlich im Tempel, vor dem Kultbild statt, der andere auf einem Altar im Freien, ohne Kultbild, und zwar durch ein Verbrennen des Götteranteils am geschlachteten Tier. Hier verbinden sich also politische, soziologische, juristische, architektonische, ökonomische, ikonographische und rituelle Perspektiven; eine religionshistorische Analyse von Opfer, Kultbild und Tempel kann für keine der Religionen, die diese Institutionen besitzen, auf diese Kombination von Perspektiven verzichten (GLADIGOW 2005: 38).

An dieser zusammenfassenden Darstellung GLADIGOWS sind die folgenden Einzelaspekte von Bedeutung:

- (1) Ein Tempel und das in ihm aufgestellte Kultbild gehen eine feste Verbindung ein. Für die kultische Praxis bilden beide eine Einheit.
- (2) Diese Verbindung kann als Ausdruck der <Herrschaft> eines Gottes gewertet werden.
- (3) In der Kultpraxis spielen <Opfer>, also <rituelle Entäußerungen materieller Objekte> (SEIWERT 1998: 269), die entscheidende Rolle. Diese <Opfer> nehmen zweierlei Form an, die sich vor allem dadurch unterscheiden, dass sie, räumlich voneinander getrennt, an unterschiedlichen Stellen der <Kulttopographie> dargebracht werden.
- (4) Form 1: Das <Opfer> findet unmittelbar vor dem Kultbild des Gottes im Tempel statt. Es besteht aus Nahrungsmitteln und dient seiner <rituellen Speisung>.
- (5) Form 2: Das <Opfer> besteht aus Anteilen an einem Tier, das vor dem Tempel, auf einem Altar unter freiem Himmel geschlachtet wird. Durch Verbrennen werden bestimmte <Schlachtanteile> dem Gott zugeführt.
- (6) <Opfer>, Kultbild und Tempel bilden eine rituelle Synthese, die - wenn sie in einer bestimmten Religion festgestellt wird - innerhalb der für sie geltenden kulturellen Rahmenbedingungen religionswissenschaftlich zu untersuchen ist.

Das <fanum> und <profanum> in der Antike

Die Auswertung dieser Informationen ergibt zunächst eine Raumaufteilung, die für den Gesamtablauf eines Rituals wie des beschriebenen charakteristisch ist. Diese besteht in der funktionalen Zweiteilung des Tempelkomplexes in

- den Tempel selbst mit dem in ihm aufgestellten Kultbild - lateinisch: <templum> oder <fanum> und
- das Freigelände vor dem Tempel, ohne Kultbild, dafür mit einem <Altar> ausgestattet - lateinisch: <profanum>

Zu den Wortbedeutungen gibt das <Ausführliche lateinisch-deutsche Handwörterbuch> von Karl Ernst GEORGES ⁴⁾ die folgende Auskunft:

f num , n. (*f snum v. f s), I) ein heiliger, der Gottheit geweihter Ort, a) als Tempelplatz (Ggstz. profanum), b) der Tempel eines Gottes selbst mit seinem Bezirk als Heiligtum.

RÜPKE erläutert das im GEORGES nur am Rande aufgeführte Lexem <profanum> an mehreren, hier zusammengefassten Stellen wie folgt:

Der Gegenbegriff [zu *sacer*] heißt *profanus*. Darin stecken zwei Wörter: *pro*, <vor, für>, und *fanum*, das Heiligtum: *Profanus* ist das, was vor, was außerhalb des Heiligtums, des heiligen Bezirkes steht. // Im römischen Ritual - und hier ist es dem griechischen ähnlich - werden die Opfer an einem Altar vor dem Tempel durchgeführt, aber das ist kein beliebiger freier Platz, sondern noch Teil des als Eigentum der Gottheit ausgegrenzten Tempelgeländes. // *Profanare* hat pragmatisch die Bedeutung von <opfern>, konkret steckt aber die Vorstellung dahinter, dass etwas aus dem Heiligtum (*fanum*) vor (*pro*) das Heiligtum gebracht wird - ins <Profane>. Hier wird innerhalb des Bereichs des Sakralen profaniert, und das heißt ganz konkret, dass es dem menschlichen Gebrauch freigegeben wird. (RÜPKE 2001: 14, 97, 138).

Unmissverständlich stehen hier also <fanum> und <profanum> in einer direkten, kultisch-prozeduralen, konstruktiven Beziehung zueinander, die Ausdruck zweier komplementärer Aspekte ein- und derselben Sache ist, nämlich der Operationalisierung eines <Opfer> - Rituals für einen ganz bestimmten Gott an dem dafür festgelegten Ort und nach dem dafür <rituell-syntaktisch> vorgeschriebenen Verfahren. Diesen räumlich fixierten, jedoch kultisch definierten Zusammenhang hat Burkhard GLADIGOW mit <Kulttopographie> bezeichnet (GLADIGOW 2005: 38).

Das <fanum> und <profanum> in Mesoamerika

Der Umstand, dass die bildlichen Darstellungen in den Codices der TUDELA- / MAGLIABECHI - Gruppe in mehreren Varianten ganz dieselbe Konstellation von Vorplatz, Tempel und Kultbild aufweisen wie sie die von GLADIGOW und RÜPKE beschriebenen Kulte der klassischen Antike hervorgebracht haben, legt es nahe, die antike <Kulttopographie> von <fanum>, mit Kultbild und geschlossener Kultarchitektur, für den einen und <profanum>, ohne Kultbild, mit offener Kultinfrastruktur, für den anderen Teil eines Rituals, als Vergleichsmuster auch auf die räumliche Vorstellung von einem mesoamerikanischen Kultensemble anzuwenden. Solche sind in einer Fülle bildlicher Darstellungen dokumentiert, so

- im Códice Tudela, auf den Folios 51, 53, 64 und 73
- im Codex Magliabechi, auf den Folios 70, 73, 79 und 87, sowie
- in den Primeros Memoriales, auf den Folios 250 r&v, 252v und 253r.

Gestützt wird dieser bildhaft-komparative Ansatz durch schriftliche Quellenaussagen entsprechenden Inhaltes. Hier lautet der Begriff, der im Nahuatl für das <fanum> überliefert ist, TEUPANTLI <templo> (Mol M/C: 112r). Für das <profanum> wird - in beinahe identischer Vorstellung zur römischen - der Raum vor diesem angesprochen und mit QUIYAUAC <fuera en lugar> (Mol C/M: 64v) bezeichnet (FlorCod, Book 2: 221). An beiden Orten wurden - ohne dass SAHAGÚN hier jedoch im Einzelnen differenziert - die 20 von ihm überlieferten, jedoch ins Kirchen-Nahuatl offenbar nicht konvertierbaren Götterlieder gesungen und getanzt (ESGA II: 959-1107; PrimMem fol. 273v-281r; FlorCod, Book 2: 221-245). Die unmittelbare funktionale Kopplung von <fanum> und <profanum> wird auch daran erkenntlich, dass ihre beiden Komponenten zwar deutlich angesprochen werden, eine entsprechende Differenzierung im Corpus der Götterlieder aber nicht erkennbar ist.

Dass diese räumliche Differenzierung kultisch dennoch höchst bedeutsam war, also bei der Realisierung <materieller Theologie> (RÜPKE 2007: 102-105) einen besonderen Stellenwert einnahm, geht aus einem der Riten hervor, die der Sprecher der Franziskaner im vierten Kapitel des ersten Buches der COLLOQUIOS für ein TEZCATLIPOCA - Ritual aufzählt. Hier wird als Ort für das Aufstreuen von Weihrauch auf die glühende Holzkohle des Kohlebeckens <expressis verbis> das Innere (nahuatl: ITIC) des Sakrariums genannt. Es heißt dort: T(I)-ITIC-O-TI-COPAL-TEMA <im Inneren streuen wir den Weihrauch auf> (COLLOQUIOS: 384, COLLOQUIOSF: fol. 31; Mol M/C: 42v; Kartt 221).

Konkret bedeutet das: Wo immer ein architektonisches Ensemble <Tempel, mit vor diesem, im Freien, errichtetem Altar> erkennbar oder dokumentiert ist, kann man von einem räumlich zweigeteilten Ritual ausgehen, das aus einem im Tempel vor dem

Kultbild zelebrierten <fanum>-Teil und einem vor dem Tempel, unter freiem Himmel, auf oder an einem dort platzierten Altar, ggf. unter Einbeziehung anderen <Kultmobiliars>, wie Wasserbecken, hohen, baumartigen Pfosten, Holzgerüsten, Lauben u.ä. zelebrierten <profanum>-Teil bestand (Tafeln 28, 29, 33, 51 - 54).

Diese aus Opfer, <fanum> mit Kultbild und <profanum> mit Freialtar bestehende von GLADIGOW beschriebene und so benannte polytheistische <Kulttopographie> (GLADIGOW 2005: 38) ist in dieser Form umfassend auch für die archäologischen Zonen ganz Mesoamerikas, vor allem auch für die des Mayaraumes belegt (G. F. ANDREWS: 1977). Ersetzt man die von GLADIGOW zusammengestellten Komponenten römischer Kultpraxis durch die erkenn- und identifizierbaren Elemente mesoamerikanischer Kultradtition, ergibt sich ein höchst nützlichtes Paradigma zur Feststellung von Funktionen in den Gebäudeensembles von Kultmetropolen und Clansitzen (Tafeln 51 und 52). Ergänzt durch Angaben, die SAHAGÚN an anderer Stelle macht, stellt sich die <Kulttopographie> eines aztekischen Heiligtums, insbesondere die des Clan-Heiligtums in MEXICO-TENOCHTITLAN (Tafeln 28, 29, 53, 54), wie folgt dar:

I-XIPTLA	das Kultbild eines stets namentlich zu benennenden Gottes (FlorCod, Book 2: 179)
CALLI	der Tempel oder die Tempel-Cella, in dem/der das Kultbild aufgestellt war (FlorCod, Book 2: 179)
TEOCALLI	(1) der Tempel oder die Tempel-Cella mit dem Kultbild (FlorCod, Book 2: 179) (2) die pyramidenförmige Substruktur, auf der der Tempel stand, mitsamt dem Tempel (FlorCod, Book 2: 145)
TEOCALTICPAC	die Plattform, die den Abschluss der pyramidenförmigen Substruktur bildete (FlorCod, Book 2: 145)
TEUPANTLI	der Tempel als Gebäude, der einem bestimmten Gott zugeordnet sein konnte aber nicht musste (FlorCod, Book 2: 179, 221)
QUIYAUAC	außerhalb der Tempelstruktur, vor dieser gelegener, rituell genutzter freier Platz (FlorCod, Book 2: 221; Mol C/M: 64v; Kartt: 212)

Nach den Beschreibungen und den sie begleitenden Darstellungen der Götterfeste in den PRIMEROS MEMORIALES Bernardino de SAHAGÚN'S (PrimMemF: fol. 250r bis 254r; PrimMem: 58-69) waren diese Rituale nicht nur <personalaufwändig>, was die Kultfunktionäre und ihre Hilfskräfte betraf, es nahmen regelmäßig auch die TLATOQUE mit ihrem Anhang, die TEUHCTIN, also die Angehörigen der Führungsschicht, sowie große Teile der Bevölkerung an ihnen teil. Von daher war eine entsprechende Raumaufteilung für den Sakralbereich eines Gottes oder einer Göttin in ein <fanum>, den TEUPANTLI, und ein <profanum>, den QUIYAUAC, nicht zuletzt auch eine Frage sorgfältig zu überlegender Raumplanung, abgestimmt auf die Erfordernisse der

kanonischen Kultpraxis. In beiden Teilbereichen wurden stets Riten und Teile eines zusammenhängenden Gesamtrituals inszeniert. Das kultische Freigelände vor dem Tempel, das <profanum> oder QUIYAUAC, war vorzugsweise der Schauplatz der liturgischen Tänze der TLATOQUE und der TEUHCTIN, sowie der Gruppenauftritte von Kriegerern, Frauen und Jugendlichen (Tafel 29b&c).

Soll also der Begriff <profan> zur Ansprache kultureller Ausdrucksformen in der Mesoamerikanistik als Fachbegriff verwendet werden, so kann das nur mit Bezug auf die hier erörterte Raumaufteilung einer Tempelanlage geschehen. Jede andere Interpretation stünde im Gegensatz zu den Quellenaussagen und wäre damit epistemisch nicht tragfähig. Die Erkenntnis, dass auch im okzidentalen Denken <heilig> und <profan> kein kontrastierendes sondern ein komplementäres Begriffspaar bilden, hat auf seine Weise Josef PIEPER wie folgt zu Papier gebracht:

Wie nämlich alles falsch wird, sobald man übersieht oder leugnet, dass Dichtung wie Prosa gleichermaßen ein Modus sind, Realität zur Sprache zu bringen, und dass in der Wissenschaft nicht anders als in der Philosophie der Versuch gemacht wird, den einen großen Gegenstand »Wirklichkeit« erkennend zu erfassen, so greift man genau ebenso am Kern der Sache vorbei, und zwar notwendigerweise, wenn man die Unterscheidung »heilig - profan« *) nicht gleichfalls begreift als eine Entgegensetzung innerhalb einer beide Glieder umfassenden Gemeinsamkeit (PIEPER 1988: 16). *) Unterstreichungen von mir

Diese <Gemeinsamkeit> kann, nachdem <sakral> zur Bezeichnung von Räumen, Dingen, Handlungen und Zeiten verwendet wird, die nach PIEPER auf <herausfallende Weise> der göttlichen Sphäre, also konkret dem Bereich der Riten, Rituale und Kulthandlungen höherer Größenordnungen zugeordnet sind, für <profan> nur in einem Bereich liegen, der dieser Sphäre ebenfalls essentiell zugehörig ist, nur eben auf <weniger herausfallende>, das heißt auf ganz normale, unauffällige, durchschnittliche, insgesamt also herkömmliche, jedoch stets komplementäre Weise (PIEPER 1988: 18).

3. Die <heiligen Orte> Mesoamerikas

Auch in Mesoamerika war - seiner Religionsform entsprechend - ein heiliger Ort immer dort, wo Kult vollzogen wurde, und das wiederum war stets die Stelle, an der die Anwesenheit der Götter in Gestalt ihrer Kultbilder entweder sichtbare Tatsache oder auf andere Weise erfahrungsgemäß zu erwarten war. Dabei ist - worauf ich eingangs schon hingewiesen habe - strikt zu unterscheiden zwischen den topographischen Besonderheiten, die sich Götter und Göttinnen zur Gestaltannahme <ausgesucht> hatten und denjenigen an denen lediglich Kultdienst verrichtet wurde. Dieser Unterschied ist nicht nur methodisch höchst bedeutsam, er hat sich - wie ich das im Abschnitt D unter Abstützung auf eine Studie von Ursula DYCKERHOFF und Hanns J. PREM (1990) aufgezeigt habe - auch im Sprachgebrauch niedergeschlagen.

Wenn es also in einer Untersuchung zum mesoamerikanischen Polytheismus um die Merkmale und die Funktion <heiliger Orte> geht, ist diesem Umstand Rechnung zu tragen. Die Aspekte von Räumlichkeit, die bei der Gestaltannahme durch die Götter als Kultempfänger eine Rolle spielten, habe ich gleichfalls bereits im Abschnitt D ausführlich behandelt.

Hier folgen nun diejenigen Raumelemente, die als religiöse Infrastruktur zur Erbringung von Kultleistungen genutzt wurden. Zwei Kultstätten, deren Bedeutung und Ausstrahlung in den Quellen besonders hervorgehoben werden, sind TEOTIHUACAN und TLALOCAN. Beide Toponyme stellen, an dem Lokativmarker <-(a)n > erkennbar, konkrete Ortsangaben in der Bedeutung <Platz> oder <Platz, wo...> dar (DYCKERHOFF und PREM 1990: 5).

a. TEOTIHUACAN

Die zuverlässigsten Informationen zu dem mit TEOTIHUACAN bezeichneten Kultkomplex sind den HUEHUETLATOLLI zu entnehmen, die - aus dem Munde des letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI stammend - im siebenten Kapitel der COLLOQUIOS niedergelegt und überliefert sind. Sie stellen den Schlußteil seiner Beschreibung der mit TOLLAN bezeichneten Kultmetropole dar (COLLOQUIOS: 978 - 1004).⁵⁾

Ausgehend von dem Umstand, dass dieser QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI als oberster Funktionär, zugleich oberster Kontrolleur, Erzieher und Ausbilder, an der Spitze einer Organisation stand, die einem <objektzentrierten>, nach <orthopraktischen> Grundsätzen betriebenen Kult verpflichtet war, sind aus den Worten dieses Mannes - mehr als aus allen anderen Berichten, Schilderungen und Erzählungen der durchweg anonym gebliebenen indigenen Informanten, die die franziskanischen Missionare bedient haben - klare, sachbezogene Aussagen mit eindeutig fixierten Inhalten zu erwarten.

TEOTIHUACAN auf dem Gelände von TOLLAN

Nach seiner Schilderung war TEOTIHUACAN einer von fünf offenbar größeren Kultkomplexen, aus denen TOLLAN als sakraler Ort im Wesentlichen bestand.⁶⁾ Der in TOLLAN bevorzugte Kultempfänger war TLALLOC. Als Synonym für TOLLAN war daher auch TLALOCAN, <der Platz, an dem TLALLOC ist>, in Gebrauch. Das bedeutet, dass sich in TOLLAN ein Kultbild dieses Gottes befunden haben muss. Es kann dann also nur dessen flächendeckender Kult gewesen sein, der den führenden, in seiner Operationalisierung tätigen Kultfunktionären den gewichtigen, weitreichenden Einfluss einbrachte und sicherte, von dem SAHAGÚN berichtet (FlorCod, Book 3: 13-15; Book 8: 15). Sie waren es, die dem Bericht des QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI zufolge in ÇEMANAHUAC, das heißt, auf dem gesamten Festland - mindestens, soweit

dieses vom polytheischen Kult erfasst war - Macht zuteilen und Herrschaft zuerkennen (COLLOQUIOS: 999-1004).

Die von TOLLAN ausgehende <Macht> war also rein kultisch-prozeduraler Natur. Sie ging von dem Komplex <Kultbild - Tempel - Kultfunktionär> aus, der in TOLLAN tonangebend war, das heißt konkret, von seinem TLALLOC - Heiligtum. Daher sind die <Macht> und der <Einfluss> TOLLAN'S auch nur in religiösen, konkret, in kultischen Begriffen und Vorstellungen zu verstehen. Irgendwelche <imperialen Aspekte> wie sie sich in Vorstellungen von einem <toltekischen Reich> (LEHMANN in COLLOQUIOS: Seite 104) oder einem <Imperio TEOTIHUACANO> (BERNAL 1965) durch die TOLLAN und TEOTIHUACAN betreffende Literatur ziehen, werden im TOLLAN-Exkurs des <sumo sacerdote> weder direkt noch indirekt angesprochen.

Macht und Herrschaft kann aber nur von jemandem verliehen werden, der selbst auch über sie verfügt. Insofern unterscheidet sich TOLLAN in nichts von den sakralen Orten des mediterranen Raumes. Auch hier waren Sakralität und Macht aufs engste miteinander verknüpft. GLADIGOW führt - was die Verhältnisse während der Antike betrifft - folgendes aus:

Das an den Ort gebundene und von einem kultischen Apparat versorgte Kultbild unterliegt, zumindest auf dem Wege über die Grundherrschaft, der Kontrolle eines politischen Führers. Der Zugang zu Kultort und Tempel ist kontrollierbar - bis hin zu Abschränkungen um das Kultbild - und kann gegebenenfalls mit Abgaben verknüpft werden. Spuren dieses, hier nur skizzierten Paradigmenwechsels haben sich im griechischen wie im westsemitischen Bereich in einem doppelten Opfersystem erhalten. (GLADIGOW 2005: 38).

Es ist die mesoamerikanische Variante dieser Verknüpfung von Kultbild und Kultfunktionären, Kultausübung und Herrschaft, die in einer speziellen Synthese auch für die rituellen Handlungen kennzeichnend ist, die in dem Kultkomplex mit der Bezeichnung TEOTIHUACAN vollzogen wurden und zwar offenbar auch noch lange, nachdem TOLLAN insgesamt seine Bedeutung als Kultmetropole verloren hatte und die übrigen Kultanlagen bereits ganz oder teilweise dem Verfall überlassen worden waren.

Diese Schlussfolgerung lässt sich daraus ableiten, dass der QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI der COLLOQUIOS nur das für TEOTIHUACAN charakteristische Ritual referiert, zu den Ritualen der anderen vier erwähnten Kultensembles aber nichts sagt. Für das TEOTIHUACAN-Ritual, nach dem der Kultkomplex auch benannt ist, dem er wenigstens zum Teil auch seine <Sakralität> verdankt, liegen zwei Berichte vor, der bereits erwähnte, in den COLLOQUIOS (Bericht 1), sowie ein weiterer (Bericht 2), den SAHAGÚN als Teil des Diskurses über die MEXICA, ANOÇO MEXITI, im 10. Buch seiner HISTORIA GENERAL überliefert hat (CodFlor, Seler 1927: 436; FlorCod, Book 10: 191-192).

Beide Berichte behandeln dasselbe Thema, die Kultstätte TEOTIHUACAN, wenngleich unter verschiedenen Aspekten, in unterschiedlicher Informationsdichte und in unterschiedlicher darstellerischer Qualität. In Bericht 1 ist es die geschulte Memorie eines professionellen Kultfunktionärs, die dem Diskurs Inhalt und Form verleiht. Sein Kernthema ist die alte Kultmetropole TOLLAN. Die Darstellung ist sprachlich kurz und inhaltlich präzise auf das Wesentliche konzentriert. In Bericht 2 ist es der unkontrollierte, teilweise verworrene Redefluss eines Geschichtenerzählers, dem die Darstellung zu verdanken ist (CodFlor, SELER 1927: 436).

Sein Kernthema sind die MEXICA, die im Zuge ihrer Landnahme im Hochbecken Zentralmexikos offenbar auch in TEOTIHUACAN <durchgekommen> sind. Dennoch wartet Bericht 2 mit weiteren, höchst bedeutsamen Sachinformationen auf, die in Bericht 1 nicht enthalten und daher unter allen Umständen in die Analyse mit einzubeziehen sind. Unmittelbarer Bezug für die in Bericht 1 angebotenen Informationen ist die in Abschnitt C bereits beschriebene Rolle von TEOTIHUACAN als die einer Kultstätte, die im kultischen Raumgefüge von TOLLAN offenbar über eine eigene <Kulttopographie> und damit über eine gewisse Autarkie verfügte.

TEOTIHUACAN lag also nicht nur auf dem Kultareal von TOLLAN. Was die innerhalb seiner <Kulttopographie> inszenierten Kulthandlungen betrifft, stand es hier vermutlich sogar an führender Stelle. Dieser Schluss lässt sich aus dem Umstand ableiten, dass TEOTIHUACAN noch zur Kontaktzeit als Kultstätte in Betrieb war und regelmäßig - zuletzt von MOTEUHCZOMA XOCOYOTZIN, begleitet von führenden Kultfunktionären - auch als solche genutzt wurde, während die übrige <Kultinfrastruktur> TOLLAN'S bereits ganz oder teilweise wüstgefallen war (ACUÑA (Hg.) 1986: 214).

TLALOC als der führende Kultempfänger TOLLAN'S

Der Gott, dem in TOLLAN bevorzugt Kultdienst geleistet wurde, war TLALOC (COLLOQUIOS: 989-991). So liegt der Schluss nahe, dass auch das besonders hervorgehobene, mit TEOTIHUACAN bezeichnete Kultensemble (COLLOQUIOS 998 - 1004) im Kult dieses potenten, in ganz Mesoamerika mit Kultdienst bedachten Gottes seine hervorgehobene Rolle gespielt hat, eines Gottes, der unter anderem in Regen, Gewitter, Blitz und Donner Gestalt annahm. Der Ort, an dem TLALOC in Form eines Kultbildes präsent war, nämlich TOLLAN, wurde - wie schon angesprochen - folglich auch mit dem entsprechend gebildeten Toponym als TLALOCAN bezeichnet.

Das Gleiche war auch bei dem aztekischen Haupttempel der Fall, in dessen Doppelsakrarium - wie in Abschnitt D beschrieben - das Kultbild des TLALOC zusammen mit dem des HUITZILOPOCHTLI aufgestellt war. Auch dieser TLALOC - Tempel hieß TLALOCAN.

Der an ihm hauptamtlich tätige oberste Kultfunktionär mit dem Titel [QUETZALCOATL] TLALOC CAMACAZQUI wurde daher alternativ auch als TLALOCAN TLENAMACAC angesprochen (FlorCod, Book 2: 179, 180, 182; HGCNE I: 233; ACOSTA SAIGNES 1946: 149, 153-154).

TLALOCAN war also - daran kann kein Zweifel bestehen - zunächst und vor allem der Ort, <wo TLALOC war> (DYCKERHOFF und PREM 1990: 29), genauer gesagt, der Ort, wo sich sein Kultbild befand, wo sich vor allem dann auch im <fanum> und <profanum> seines hier befindlichen Heiligtums die dem Gott zugedachten Rituale abspielten, und zwar vermutlich mit derselben Häufigkeit und mit vergleichbarem Aufwand, wie er in späterer Zeit für den in MEXICO-TENOCHTILAN betriebenen TLALOC-Kult belegt ist. Einzelheiten hierzu habe ich in Abschnitt D bereits dargelegt.

Das Kultbild des TLALOC in TOLLAN

Fray Gerónimo de MENDIETA hat, wie er sagt, von den Kultanlagen TOLLAN'S - denn nur um dieses kann es sich nach der Ortsbeschreibung in seinem Bericht handeln - lediglich die Grundrisse bzw. die Fundamente seiner einstigen Gebäude noch zu Gesicht bekommen. Was er in TOLLAN gesehen hat, und was davon bei ihm in offenbar bleibender Erinnerung geblieben ist, schildert er wie folgt:

Junto al pueblo de Teotihuacan hay muchos templos ó teucales de estos, digo las plantas de ellos ó cepas, y en particular uno de mucha grandeza y altura, y en lo alto de él está todavía tendido un ídolo de piedra que yo he visto, y por ser tan grande no ha habido manera para lo bajar de allí y aprovecharse de él. (MENDIETA 1993: 87).

Mit dem <templo o teucal>, der nach seinen Worten von besonderer Größe und Höhe war, können zwei Strukturen in der heutigen AZ von TEOTIHUACAN gemeint sein (MILLON 1973, Vol. 1, Part 2):

- (1) Struktur N3 E1-2, die sogenannte <Sonnenpyramide> und
- (2) Struktur N5 E1/W1-1, die sogenannte <Mondpyramide> (Tafeln 51a und 52)

Die Bemerkung MENDIETA'S, dass sich noch zu seiner Zeit auf einer der beiden Monumentalstrukturen ein steinernes Kultbild von beträchtlicher Größe befunden habe, stellt den entscheidenden Hinweis auf die kultische Nutzung dieser beiden Bauwerke dar; denn <das an den Ort gebundene und von einem kultischen Apparat versorgte Kultbild> ist in seiner Funktion als Kultempfänger der eigentliche <Fixpunkt>, der Dreh- und Angelpunkt jeder polytheistisch betriebenen Kultanlage und insofern Schlüsselfigur und Fokus aller Kulthandlungen (GLADIGOW 2005: 38).

Der Hinweis MENDIETA'S auf das <große, so gut wie nicht von der Stelle zu bewegendes steinerne Kultbild> hat deswegen besonderes Gewicht, weil er der einzige Beleg für die Existenz einer Kultanlage auf wenigstens einer der beiden großen Pyramidenkörper ist; denn konkrete Anzeichen für ein <fanum> in Gestalt von Resten eines wie immer gearteten Tempels wurden weder auf der Kuppe der <Sonnenpyramide> noch auch auf der der <Mondpyramide> gefunden (GAMIO 1922, Segunda Parte: 130, 134). So aber lässt sich quellenmäßig nachweisen, dass für beide Strukturen einschließlich des jeweiligen baulichen Kontextes, in den sie eingebettet sind, von den vier konstitutiven Kriterien polytheistischer <Kulttopographie> (GLADIGOW 2005: 38), nämlich <fanum> mit Kultbild und <profanum> mit Freialtar, immerhin drei erfüllt sind, wenn man ihnen jeweils das von MENDIETA beschriebene Kultbild zuweist.

Rückschlüsse auf Umfang und Inhalt des Kultgeschehens, das einst in den <fana> abgelaufen sein muss, deren Existenz - wie immer sie physisch ausgesehen haben mögen - durch ihre enormen Substrukturen immerhin als gesichert gelten können, lassen sich unter diesen Umständen nur mittelbar, nämlich aus ihren <profana> ziehen. Das Ergebnis einer <Kartenerkundung> anhand der von MILLON veröffentlichten Planskizzen (MILLON 1973, Vol. 1, Part 2) ergibt zunächst, dass die <profana> vor beiden Strukturen, sowohl von den Abmessungen wie von der architektonischen Gestaltung her, höchst unterschiedlich sind. Das auf der Westseite, vor dem vorgeschobenen Anbau gelegene <profanum> der <Sonnenpyramide> nimmt sich im Vergleich zu dem <profanum>, das südlich der <Mondpyramide> freigelegt, zum großen Teil auch restauriert wurde, relativ bescheiden aus (Tafeln 51b und 52).

Art und Umfang des in TOLLAN praktizierten Kultes

Die Riten und Rituale, die in TOLLAN praktiziert wurden, beschreibt der QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI mit insgesamt vier Verbphrasen, die alle im Passiv stehen und das Demonstrativpronomen 3. Pers. Sg. <IE> / <YEH>, die Kurzform von YE-HUATL, zum Patiens haben. Alle bringen Kulthandlungen zum Ausdruck und können sich trotz der minimierten Syntax des Diskurses, der in Zeile 973 der COLLOQUIOS, beginnt, nur auf TLALOC als Kultempfänger beziehen. Es handelt sich um die folgenden Kulthandlungen:

IN IE NOTZALO	ein Verbalritus in der Bedeutung <dieser, ebendieser wird angerufen> (Sim: 350; Kartt: 106)
IN IE TLATLAUHTILO	ebenfalls ein Verbalritus in der Bedeutung <diesem, ebendiesem werden Bitten vorgetragen> (Sim: 670; Kartt: 299)
IN IE NETEUITILO	der Gesamtkomplex aktiver Kulthandlungen, die am und vor dem Kultbild des Gottes vollzogen wurden, in der Bedeutung <dieser, ebendieser wird von allen als ihr Gott behandelt> (Sim: 337, 490; Kartt: 227; Launey 1992: 145).

Allen diesen Kulthandlungen ist zunächst ihr polytheistisch bedingter Charakter als der von <kollektiven Handlungen> gemeinsam. In den Worten RÜPKES <ist Religion [bezogen auf die religio Romana] im Normalfall rituelles Handeln, das in Gruppen stattfindet> (RÜPKE 2001: 19). Eine gruppenbetonte, vor allem aber auch eine bewegungsintensive Liturgie in Form von Prozessionen, Läufen und Tänzern ist aber auch das charakteristische Merkmal altmexikanischer und mesoamerikanischer Götterverehrung. Das gilt insbesondere für die liturgischen Gruppenauftritte die anlässlich der achtzehn Götterfeste in MEXICO-TENOCHTITLAN inszeniert wurden (PrimMem, fol. 250r, oben und Mitte, 250v, fol. 251v, oben und unten, sowie weitere). Mit der Phrase IN IE NETEUITILO, die die Kultpraxis in TOLLAN insgesamt und zusammenfassend beschreibt, sind diese Aspekte - auf TLALOC bezogen - sämtlich implizite erfasst.

In dem großen, aufwändig angelegten Freiraum, dem <profanum> vor dem Sakrarium der sogenannten <Mondpyramide>, war entschieden mehr Platz für solche, auf <Menge> und <Bewegung> ausgelegten kultischen <Gruppenveranstaltungen> als das in dem vor der <Sonnenpyramide> gelegenen, sehr viel kleineren <profanum> der Fall war. Siebzehn kleinere Strukturen, deren Treppenaufgänge sämtlich nach innen, auf die Freifläche des <profanum> hin orientiert sind, darunter - etwas zurückgesetzt - auch der bekannte sogenannte <Palacio del QUETZALPAPALOTL> auf der Westseite (ACOSTA 1964), umsäumen dieses <profanum>. Sie unterstreichen die besondere Bedeutung, die die hier unter freiem Himmel inszenierten Riten und Rituale hatten. Da TLALOC der in TOLLAN vorrangig verehrte Gott war, muss dann also auch der Gesamtkomplex der sogenannten <Mondpyramide> seine wichtigste Kultstätte in der Kultmetropole gewesen sein. Auf deren TEOCALTECPAC hat dann vermutlich auch das von MENDIETA beschriebene große Kultbild gestanden.

Als primäre Kultstätte TOLLAN'S kommt daher wegen der deutlichen Hervorhebung des <profanum> in seiner Kulttopographie am ehesten das <fanum> infrage, das einst auf der Kuppe der <Mondpyramide> gestanden hat, selbst wenn dieses nur aus einem simplen Verschlag oder einer Holzhütte als Wetterschutz für das Kultbild und die vor ihm deponierten Opfergaben bestanden hätte.

Für die kultische Nutzung der sogenannten <Sonnenpyramide> kommt aus denselben Erwägungen dagegen eher ein sehr spezifisches, nur unter Beteiligung weniger Kultfunktionäre und ausgesuchter weiterer Kultureistender vollzogenes Ritual infrage, bei dem offenbar die Höhe, in der es ausgeführt wurde, von ausschlaggebender Bedeutung war.

Aber auch für dieses Kultensemble ist der wahrscheinlichste Kultempfänger ebenfalls TLALLOC. Hier gehe ich von der Überlegung aus, dass der im Dienst eines Gottes betriebene kultische Aufwand dessen Bedeutung direkt proportional ist, und es ist nun einmal TLALLOC, der aus der Darstellung des letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI als der im Kult TOLLAN'S <führende Gott> hervorgeht (COLLOQUIOS 978, 889-992).

Zum Zweck einer besonderen, höhenabhängigen Nutzung im Dienste dieses Gottes eine Monumentalstruktur wie die <Sonnenpyramide> zu errichten, erscheint unter solchen Voraussetzungen durchaus plausibel. Ein weiterer Grund für die Zuweisung an TLALLOC ist der Umstand, dass Struktur N3 E1-2, ganz wie das auch bei dem Tempel des TLALOC in MEXICO-TENOCHTITLAN der Fall war, nach Westen ausgerichtet ist. (Tafel 52)

Das <Opferritual> im Kult TOLLAN'S

Die Antwort auf die Frage, welcher Art der Kult war, mit dem TLALLOC in TOLLAN bedacht wurde, ist damit im Kern beantwortet. Allein der Umstand, dass die beiden prominentesten Kultstätten nach der Kulttopographie des <fanum> und <profanum> konzipiert und gebaut wurden, belegt, dass es sich nur um einen <Opferkult> gehandelt haben kann.

Auch die Frage, mit welchem Ziel geopfert wurde, ist implizite bereits dadurch beantwortet, dass der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI den <Lebensmittelpunkt> des Gottes als <dessen eigenes Grundstück>, nahuatl: IN INCHAN, beschreibt, <auf dem ohne Unterbrechung und auf ewig immer alles wächst und alles immerzu grünt>, nahuatl: INIC MOCHIPA CEMICAC TLATZMOLINTOC TLAXOXOUIXTOC IN INCHAN (COLLOQUIOS 975-977). Dabei ist es unerheblich, ob ihm dieser immergrüne, ewig fruchtbare Zustand als Realität oder als Vision vorschwebte.

Kulthandlungen, die einem Gott galten, der in derart üppigen Verhältnissen lebte und für den diese Verhältnisse darüber hinaus den Normalzustand darstellten, können in polytheistischer Denklage nur dem einen Ziel gedient haben, eine Teilnahme an diesem Zustand - und sei es auch nur eine partielle oder kurzfristige - zu erwirken. Das heißt, im TLALLOC-Kult ging es um das Aufgehen der Saat, um das zügige, gesunde Wachsen und um das gute Gedeihen der domestizierten Nahrungspflanzen mit anschließender, ertragreicher Ernte. Letztlich heißt das - auf das Passatklima bezogen, in dem TOLLAN lag - es ging um zeitgerecht einsetzende, großzügig bemessene und zeitgerecht wieder aufgehörende Niederschläge.

So bleibt noch zu klären, wer oder was geopfert wurde und von wem. Es geht mit anderen Worten um die <objektzentrierten> Schlüsselmorpheme und deren <rituelle Syntax> im TLALLOC-Kult TOLLAN'S. Vier Faktoren sind es, die bei deren Rekonstruktion von Bedeutung, bzw. zu beachten sind:

- (1) die bekannte, bereits zu Beginn, in den konzeptionellen, methodischen und arbeitstechnischen Informationen, vorgestellte und erläuterte Eigenschaft von <Kernritualen> gegen Änderungen an ihren Morphemen und ihrer rituellen Syntax sozusagen <immun> zu sein, mit anderen Worten <Ewigkeitscharakter> zu besitzen,
- (2) der Umstand, dass die MEXICA als ursprüngliche Anhänger einer nicht-theistischen Religionsform alle Götter und Göttinnen, dazu alles, was sie zur Kontaktzeit an Kulthandlungen in deren Dienst praktizierten, nur von Bevölkerungsgruppen übernommen haben können, die vor ihnen im Hochbecken Mexikos ansässig und religiös aktiv waren und dabei die polytheistische Religionsform praktizierten,
- (3) die Information aus dem Munde des letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI, dass zu diesen <Kultanleihen> auch solche gehörten, die auf die TOLTECA, das heißt, auf die Einwohner TOLLAN's zurückgingen (COLLOQUIOS: 1005-1009), sowie schließlich
- (4) die Praxis des TLALLOC - Kultes, wie sie von den MEXICA zu ihrer Zeit in MEXICO - TENOCHTITLAN geübt wurde.

Das bedeutet konkret, dass in TOLLAN rituelle Schlachtungen von Artgenossen Teil des Kultgeschehens gewesen sein müssen; denn bei allen Festen des Kultjahres, an denen in MEXICO-TENOCHTITLAN als Kultempfänger TLALLOC oder die TLALOQUE bedacht wurden, konkret also, bei den mit

ATLCAHUALO
 TOZOZTONTLI
 HUEY TOZOZTLI
 ETZALCUALIZTLI
 TECUILHUITONTLI
 TEPEILHUITL und
 ATEMOZTLI

bezeichneten kultischen <Großveranstaltungen>, war die Schlachtung von Artgenossen fester Bestandteil des Gesamtrituals (GONZALES TORRES 2003: 44 - 45). Diesem Befund entspricht - wie bereits erwähnt - auch die <opferorientierte Kulttopographie>, bestehend aus <fanum> und <profanum>, wie sie im Lageplan TOLLAN'S an mehreren Stellen identifizierbar ist.

Einen weiteren, unübersehbaren Beleg für dieses Ritual liefern mehrere Wandmalereien aus peripher gelegenen, allem Anschein nach nicht ausschließlich kultisch genutzten Gebäudekomplexen, in denen Kultfunktionäre abgebildet sind, deren äußere Aufmachung der des in TOLLAN primär verehrten TLALOC - Kultbildes entspricht, die sie darüber hinaus aber auch eindeutig als Spezialisten in der <Schlachtung von Artgenossen> ausweist.

Nach DURAN hießen diese zur Kontaktzeit CHACHALMECA. Sie waren an einem besonderen Detail ihrer Kultkleidung, einem kleinen, in mehreren Farben ausgeführten Papierschild erkennbar (spanisch: rodela), den sie vor der Stirn trugen (Tafeln 28b, 29a&c). DURAN beschreibt ihre kultischen Obliegenheiten und ihre Ausstattung wie folgt:

Después // salían los sacrificadores de hombres que para este día y fiesta había diputados y constituidos en aquella dignidad. Los cuales eran seis: los cuatro, para los pies y manos, y otro, para la garganta. El otro para cortar el pecho y sacar el corazón del sacrificado, y ofrecerlo al demonio. Los nombres de los cinco eran Chachalmeca, que en nuestra lengua quiere tanto decir como levita o ministro de cosa divina, o sagrada. // Venían todos estos seis matadores embijados de negro, muy atezados; traían los cinco unas cabelleras muy enrizadas y revueltas, con unas bandas de cuero, ceñidas a la cabeza, y en la frente traían unas rodelas pequeñitas de papel, pintadas de diversos colores (Dur I: 31-32).

Einen kleinen Schild vor der Stirn trug auch ein Gott namens ATLAUA, mit dem Beinamen CHACHALMECA, dessen Ausstattung (nahuatl: TLATQUITL) die gleiche war wie die der gleichnamigen Kultfunktionäre. Bei der Beschreibung dieses Gottes in den PRIMEROS MEMORIALES, wird sein Äußeres zusammenfassend mit Y - CHALMECA-TLATQUI beschrieben (Tafel 28a). Ebenso wie diese trägt er denn auch vor der Stirn (nahuatl: Y-IXQUA) den erwähnten Papierschild (nahuatl: TECHIMAL). Diesem <Stirnschild> entspricht ein ganz ähnlicher kleiner Schild, den der Gott am Hinterkopf trägt und der folglich Y-CUEXCUC-TECHIMAL heißt (PrimMem: 100; fol. 262v; CodBorb: p. 10). Nach der Beschreibung der Götter und ihrer Handlungsprofile, die SAHAGÚN im Ersten Buch der HISTORIA GENERAL gibt, trägt ATLAUA nur einen <Stirnschild>, den YXQUA-TECHIMALE (CodMat, SELER 1927: 32).

Obwohl das in den beiden genannten Quellen nicht ausdrücklich festgestellt wird, handelt es sich bei ATLAUA offenbar um den Schutzgott der CHACHALMECA, deren Aufgabenbereich - oben lediglich auszugsweise zitiert - DURAN ausführlich und im Detail beschrieben hat. Die <Kopfschilde>, insbesondere der vor der Stirn getragene IXQUATECHIMAL, sind demnach kultische <Tätigkeitsabzeichen>, die semiotisch eindeutig auf die besondere Befähigung, zugleich aber auch auf die herausgehobene gesellschaftliche Stellung eines CHACHALMECATL, als die eines Kultfunktionärs hinweisen, dessen Spezialressort die Schlachtung von Artgenossen war (Tafeln 26a, 58b&c).⁸⁾

Einen unübersehbaren Hinweis auf die Schlachtung von Artgenossen () zur Beköstigung der TLALOQUE von TOLLAN mit menschlichen Herzen - und zwar in unmittelbarem Kontext ihrer Epiklese und prompten anschließenden Epiphanie - enthält die sogenannte LEYENDA DE LOS SOLES (LeySol (R): §§ 1622, 1628-1634; 1635-1640). Es ist daher insgesamt davon auszugehen, dass dieses Ritual in TOLLAN nicht nur praktiziert wurde, sondern darüber hinaus auch kultisch fest institutionalisiert war.

Über Einzelheiten und Umfang der Schlachtungen können möglicherweise die Ergebnisse laufender und zukünftiger archäologischer Projekte näheren Aufschluss geben. Das kulturelle, insbesondere das geistig-religiöse Umfeld, in das alle noch folgenden Aussagen zu TOLLAN <a priori> einzuordnen sind, ist damit - wie ich meine - hinlänglich genau und zuverlässig beschrieben. In den Kontext dieser kulturellen Ausdrucksformen TOLLAN'S, die eindeutig religiös, genauer gesagt, amerindisch-polytheistisch geprägt sind, gilt es die noch nicht behandelten Aussagen des Berichtes 1 und ebenso die des nachfolgenden Berichtes 2 einzuordnen. Die deutsche Übersetzung des aztekischen Textes von Bericht 1 stammt von Walter LEHMANN, die des Textes aus dem 10. Buch der HISTORIA GENERAL SAHAGÚN'S in Bericht 2 ist die Eduard SELER'S.

TEOTIHUACAN als Kultstätte - der Bericht der COLLOQUIOS

Im siebenten Kapitel der COLLOQUIOS (Zeilen 998-1004) beschreibt der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI der MEXICA die in TEOTIHUACAN vollzogenen rituellen Handlungen mit den folgenden Worten:

yqujn ie <u>teutivacâ</u> ?	wann dieses <u>TEOTIHUACAN</u> ?
ca iehoantin novian cemanavac	Sie [die Kultfunktionäre dieses Heiligtums waren es, die] überall, auf dem gesamten Festland
qujtetecatiaque	zugeteilt haben:
in petl in jmjcpal,	die Matte, den erhöhten Sitz.
iehoantin qujtemaca	Diese [die Kultfunktionäre dieses Heiligtums] haben verliehen:
in <u>tecuiotl</u> in <u>tlatocaiotl</u> ,	die Zugehörigkeit zur Führungsschicht, den Stand des Clanführers,
in tleiotl in maujçotl.	den Ruhm, die Ehre. *) Unterstreichungen von mir

Der Text besagt, dass in TEOTIHUACAN von den hier tätigen Kultfunktionären, die mit dem Demonstrativpronomen IEHUANTIN ausdrücklich als die aktiv Handelnden herausgestellt werden, zwei gesellschaftlich bedeutsame Positionen zugeteilt wurden: TECUIOTL [TECUIYOTL] und TLATOCAYOTL. Diese Positionen bargen offensichtlich die Möglichkeit in sich, IN TLEIOTL und IN MAUIZÇOTL zu erwerben. Beide Begriffe habe ich im Abschnitt C in einem anderen Zusammenhang bereits vorgestellt und erläutert. Sie sollen hier nun auf ihre gesellschaftlich relevante Bedeutung hin untersucht werden.

TECUIOTL / TECUYOTL / TEUCYOTL

Nach Karttunen ist TEUC-YO-TL, in der Bedeutung <lordship, dominon>, abgeleitet von TEUC-TLI (TE^wC-TLI) in der Bedeutung <lord, member of the high nobility> (Kartt: 237-238). MOLINA bietet für TEUCTLI (geschrieben: TECUTLI) die Paraphrase <caullero, o principal> an und für TEUCYOTL (geschrieben: TECUYUTL) <señoría de estado o dignidad> (Mol M/C: 93). Der Begriff beschreibt den personenspezifischen Zustand von jemandem, der ein TEUHC-TLI ist, der mit anderen Worten der Führungsschicht angehört (Kartt: 339).

TLATOCAIOTL

MOLINA führt als Bedeutung für TLATOCAYOTL auf: <señorio, reyno, corona real, o patrimonio>. Offenbar ist der Begriff, der den personenspezifischen Zustand des höchsten, nicht primär kultisch tätigen Amtsträgers innerhalb eines Clangefüges beschreibt, von TLATOCAYO in der Bedeutung <rey coronado> abgeleitet. Der entsprechende Titel, den u. a. auch die Clanführer der MEXICA trugen, war TLATOANI, Plural: TLATOQUE, in der Bedeutung <hablador, o gran señor> (MOL M/C: 140v). Äußerlich waren die gehobenen sozialen Positionen der Inhaber von TECUIOTL [TEUCYOTL] und TLATOCAYOTL unter anderem an den zwei hier erwähnten Ausführungen von <Sitzmöbeln> erkennbar (Zeile 1001), die daher auch metaphorisch als Hinweise auf ihre Zugehörigkeit zur Führungsschicht bzw. auf ihre Führungsrolle verwendet werden konnten. Es handelt sich um:

IM ICPAL / IN ICPALLI

MOLINA führt zu ICPALLI als einzige Paraphrase <assentadero> auf, zu Deutsch: <Sitzgelegenheit> (Mol M/C: 33v). Unter der Überschrift <DE LOS ASIENTOS DE LOS SEÑORES> beschreibt SAHAGÚN im Achten Buch der HISTORIA GENERAL diese Art von herrschaftlichen Sitzen ausführlicher wie folgt:

Usaban los señores de unos asentamientos hechos de juncias y de cañas, con sus espaldares, que llaman *tepotzoicpalli*, que también los usan ahora. Pero en el tiempo pasado para de mostración de su majestad y gravedad, aforrábanlos con pellejos de animales fieros, como son tigres y leones, y onzas y gatos cervales, y osos y también de ciervos, adobado el cuero. También unos asentamientos de ruelos pequeños (o) cuadrados, y de altor de una mano con su pulgada o un palmo, que llaman *tolicpalli*; los forraban con estos mismos pellejos dichos, para asentamiento de los señores (HGCNE II: 301).

Nach dieser Beschreibung nahmen die TEUHCTIN und die TLATOQUE auf Stühlen Platz, die aus Schilfrohr und Binsen geflochten waren, über eine Rückenlehne (nahuatl: TEPOTZLI) verfügten und mit Raubtierfell oder Hirschleder bezogen waren.

Solche Stuhlbezüge signalisierten Macht und Würde. Die fellüberzogenen Sitzgelegenheiten hießen entsprechend z.B.:

OÇELO-EHUA-TEPOTZCO-ICPALLI	Jaguarfell-Lehnstuhl
MIÇ-EHUA-TEPOTZCO-ICPALLI	Pumafell-Lehnstuhl oder
OCOTOCH-EHUA-TEPOTZCO-ICPALLI	Luchsfell-Lehnstuhl (FlorCod, Book8: 31).

Daneben gab es noch Sitze in Form niedriger Trommeln (spanisch: ruello) oder Würfel von etwa 20 cm Höhe, die - auf die gleiche Art mit Fell bezogen - als eine Art Hocker dienten. Sie hießen TOL-ICPALLI, vermutlich abgeleitet von TOLOA <abaxar, o inclinar la cabeza> (Mol M/C 148v).

IM PETL / IM PETLATL

Bei MOLINA findet sich zu PETLATL die simple Paraphrase <estera generalmente>, zu Deutsch: <Matte im Allgemeinen>. SAHAGÚN beschreibt auch diese besonderen <Matten>, auf denen die TEUHCTIN und die TLATOQUE Platz nahmen oder sich sonst wie niederließen, mit den folgenden Worten:

usaban también por estrados unos petates muy pintados y muy curiosos, que llamaban *alaucapétatl*; también usaban de hamacas hechas de red, para llevarse a donde querían ir, como en literas; también usaban de los *icpales* arriba dichos, pintados, sin pellejo ninguno (HGCNE II: 301).

Die von Angehörigen der Führungsschicht benutzten Matten waren also Unterlagen (spanisch: estrados), die aus verschieden eingefärbten Binsen (nahuatl: ALAUACATL) geflochten waren und daher als ALAUCAPETLATL bezeichnet wurden. Anstelle von Matten waren aber auch Kissen (nahuatl: PEPECHTIN) in Gebrauch, die ebenfalls aus dem Fell verschiedener Raubtiere genäht waren. SAHAGÚN zählt im Zusammenhang mit den Sitzmatten unter anderem auf:

ein OÇELO-EHUA-PEPECHTLI,	ein Jaguarfellkissen,
ein MIÇ-EHUA-PEPECHTLI,	ein Pumafellkissen und
ein OCOTOCH-EHUA-PEPECHTLI,	ein Luchsfellkissen.

Nach der Paraphrase bei MOLINA <colchon o ropa sobre que nos echamos para dormir> (Mol M/C: 80v) hatten diese Kissen jedoch eher die Größe von Matratzen und wurden zu Ruhezwecken benutzt. (FlorCod, Book 8: 31).

Als Kopulativzusammensetzung trägt ICPALPAN PETLAPAN bei MOLINA die metaphorische Bedeutung <cargo de regir y gouernar>, wörtlich: <auf dem Stuhl, auf der Matte> (Mol M/C 33v; DYCKERHOFF und PREM 1990: 40-41).

Die Ämter und Befugnisse, die auf diese Weise durch Titel und - sei es direkt oder metaphorisch - durch Sitzgelegenheiten signalisiert wurden, führten bei kluger und tatkräftiger Ausübung zu den abschließend genannten, ebenfalls ausschließlich individuell zu Buche schlagenden Errungenschaften und Erfolgen, die der wortführende QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI mit den Begriffen TLEIOTL und MAUIÇOTL beschreibt. Die Bedeutung dieser Begriffe lässt sich bei MOLINA wie folgt abgreifen:

TLEYOTL als <honra, fama y esclarecimineto>, abgeleitet von TLEYO <afamado esclarecido> (Mol M/C: 147r)

MAUIÇOTL als <honra o dignidad de grandes>, abgeleitet von MAUIÇO <cosa honrosa y gloriosa> (Mol M/C: 54r)

Es hat sich also bei den in TEOTIHUACAN inszenierten Investituren, die Amt, Würde und Herrschaft, verbunden mit der Aussicht auf Erfolg, Ansehen und Ruhm verliehen, um sehr konkrete Dinge gehandelt: um Stühle, Hocker, Matten, Kissen und verschieden eingefärbte Binsen. Eine Schlüsselrolle als semiotische Signalgeber von höchster Mitteilungsintensität, was den gehobenen sozialen <Status eines TEUHC-TLI> (= TEUC-YO-TL) oder TLATOANI (=TLATO-CA-YO-TL) betraf, haben bei der Gestaltung der entsprechenden Sitzgelegenheiten ganz offensichtlich Raubkatzen und Raubkatzenfelle gespielt. Ergänzend berichtet MOTOLINIA, dass im Geltungsbereich des Investiturrituals von TLAXCALLAN, HUEXOTZINCO und CHOLLOLAN den Angehörigen der Führungsschicht kunstvoll gefertigte Stühle oder Sitze - wohin sie auch gingen - nachgetragen wurden (BenMem 474).

Alle diese Objekte liegen voll auf der Linie der <materiellen Theologie> und <objektzentrierten> Liturgie, die das kennzeichnende Merkmal polytheistischer Kultpraxis ist. Daher darf bei allem Erfordernis, die morphologischen Details genau und differenziert herauszuarbeiten, nicht außer Acht gelassen werden, dass es sich bei einer Amtsinvestitur stets und vor allem um einen Kultakt gehandelt hat, dessen komplexe und aufwändige <rituelle Syntax> hohe, vor allem auch hohe körperliche Anforderungen an die Beteiligten stellte (FlorCod, Book 8: 61-65).

Der Übergang in den persönlichkeitsverändernden Zustand eines TEUHC-TLI oder TLATOANI fand unweigerlich unter intensiver Einbindung in den Götterkult statt (FlorCod, Book 8: 61-64), auch wenn das in einigen Quellen nicht so deutlich zum Ausdruck kommt (BenMem: 463-467, 469-475).

Konkret handelte es sich um ein Ritual, in dem der eigentlich Handelnde der Gott mit dem einschlägigen Handlungsprofil war. In MEXIXO-TENOCHTITLAN war es nach dem Bericht SAHAGÚN'S HUITZILOPOCHTLI, der für die Amtseinsetzungen des neuen TLATOANI und vier seiner engsten zukünftigen Mitarbeiter zuständig war. In TLAXCALLAN, HUEXOTZINCO und CHOLLOLAN war es nach MOTOLINIA'S Darstellung CAMAXTLI, in dessen Zuständigkeit dort die Investituren fielen (BenMem: 469).

Was den Kultempfänger des in TEOTIHUACAN praktizierten Investitur-Rituals betrifft, so war es mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit TLALLOC, der in TOLLAN anstelle von HUITZILOPOCHTLI und CAMAXTLI in dieser Aufgabe tätig war. Wenngleich es nun sicherlich eine Überinterpretation und damit falsch wäre, die ganze langwierige und komplizierte in den HUITZILOPOCHTLI - Kult eingehängte <Krönungs-Liturgie> von MEXICO-TENOCHTITLAN paradigmatisch nach TOLLAN zu übertragen und sie dort als präsumtives <TLALLOC-Ritual> modellhaft zu operationalisieren, so ist es doch eine Tatsache, dass sich die wesentlichen Elemente des Investiturverfahrens, wie sie aus dem Text der COLLOQUIOS mittelbar oder unmittelbar abzuleiten sind, also der Komplex <Tempel - Kultbild - Kultfunktionäre - Kult> doch auch im Bericht SAHA-GÚN'S zum aztekischen Investitur-Ritual wiederfinden.

Eine Überraschung ist das freilich nicht; denn einmal handelt es sich hier um nichts weiter als um reale Ausdrucksformen des bekannten <Las-Casas-Musters> mesoamerikanisch-polytheistischer, topographisch fixierter Kultpraxis, zum anderen gibt es aber auch - wie das im vorausgegangenen Abschnitt D aufgezeigt wurde - keinerlei morphologische Anhaltspunkte, die eine Unterscheidung zwischen dem Kult des TLALLOC und dem des HUITZILOPOCHTLI zuließen. Es entsprechen sich im Einzelnen (COLLOQUIOS 978-1004; FlorCod, Book 8: 61-64):

TOLLAN

TEOTIHUACAN als das Heiligtum
mit dem TLALOC-Kultbild, in dem auch
und in dem dessen Kultfunktionäre tätig waren,

MEXIXO-TENOCHTITLAN

IN ICHAN als dem Tempel
das HUITZILOPOCHTLI-Kultbild stand,
seinen PAPAUAQUE und TEOPIXQUE.

Wenn sich nun das von MENDIETA beschriebene Kultbild (samt dessen <fanum>) in der Tat auf dem TEOCALTICPAC der sogenannten <Mondpyramide> befunden hat, so bedeutet das, dass mit TEOTIHUACAN nur die <Kulttopographie> dieses TLALLOC - Heiligtums angesprochen sein kann. Hier hat dann vermutlich auch das Zentrum der gesamten Kultmetropole gelegen, auch wenn mit dem Kultort TEOTIHUACAN - von dessen Funktion her gesehen - nur ein Ausschnitt aus deren insgesamt verfügbarem und praktiziertem rituellem Repertoire angesprochen ist.

Daher wird man in TOLLAN, d.h. in der heutigen AZ von Teotihuacan, voraussichtlich nie auf die Residenz eines mächtigen <weltlichen Potentaten>, also auf so etwas wie einen <Herrscherpalast> stoßen, wohl aber immer wieder auf die Wohn- und Amtssitze hochgestellter Kultfunktionäre, deren prunkvolle Gestaltung Ausdruck der Macht und des Einflusses ist, die ihnen als Dienern des mächtigsten und meistverehrten Gottes Mesoamerikas sozusagen <von Amts wegen> zufiel.

Vor dem Hintergrund eines dergestalt religiös begründeten und kultisch mehrfach abgestützten Machtgefüges, in dem die maßgeblichen Funktionäre des TLALLOC - Kultes von TOLLAN die Führungspositionen innehatten, gewinnt die Schlussbemerkung des QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI, dass diese in ÇEM-ANAHUAC, das heißt, auf dem gesamten Festland, TEUCYOTL und TLATOCAYOTL, IN ICPAL und IM PETLATL zuerkannt und damit die Möglichkeit zum Erwerb von TLEYOTL und MAUIZOTL eröffnet hätten, den Charakter der Schilderung eines konkreten, institutionell verankerten und damit auch aus heutiger Sicht nachvollziehbaren und plausiblen Sachverhaltes.

Allerdings bekommt damit die mit ÇEMANAHUAC beschriebene indigene Vorstellung vom zentralamerikanischen Festland eine eindeutig religiöse Konnotation. Diese wiederum lässt die weitere Verfolgung von Denkmodellen, in denen TEOTIHUACAN als das Zentrum einer militärischen <Großmacht> (MARTIN 2000) oder als Ursprungsort und Ausgangspunkt einer expansiven mythisch verbrämten Ideologie (LÓPEZ AUSTIN and LÓPEZ LUJÁN 1999, 2002) propagiert wird, als inhaltlich unzutreffend und methodisch verfehlt erscheinen.

TEOTIHUACAN als Kultstätte - der Bericht SAGAGÚN'S

Im neunundzwanzigsten Kapitel des Zehnten Buches der HISTORIA GENERAL Fray Bernardino de SAHAGÚN'S (CodFlor, SELER 1927: 436; FlorCod, Book 10: 191) findet sich eine zweite Beschreibung des in TEOTIHUACAN vollzogenen Rituals. Diese ergänzt und erweitert die Darstellung, die der letzte QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI der MEXICA in den COLLOQUIOS gibt (Bericht 1), in mehreren Punkten.

Auh in oncan t a m o v a n c h a	Und dort in Tamoanchan,
<u>oncan</u> oneovaya	von dort brach man auf,
in <u>ontlatlatlauhtilo</u> ya	dorthin, wo [die Götter] angerufen werden,
in <u>itocayoca t e u t i v a c a</u>	nach dem Orte namens Teotiuacan.
Auh in ixquich tlacatl quitzaqualtique	Weiter haben [hier] die Menschen vor allem die Pyramiden erbaut,
in tonatiuh yoan in metztl	die der Sonne und die des Mondes.
niman ye miec yn quichiuhque	Danach haben sie [noch] viele [andere] geschaffen,
tzaqualtotontli	die kleinen Pyramiden.

ompa <u>ontlatlatlauhti</u> aya	Dort wurden die [die Götter] angerufen,
auh ompa onnet <u>achcauht</u> laliloya	und dort legten sich [auch] alle ihre ACHCACAUHTIN zu.
Inic mitoa t e u t i v a c a.	Darum nennt man den Ort TEOTIUACAN.
	*) Unterstreichungen und Kapitälchen von mir

Der Inhalt dieses Berichtes ergänzt den von Bericht 1 und bestätigt darüber hinaus auf überzeugende Weise die aus diesem bereits gewonnenen Vorstellungen bezüglich Lage, Kulttopographie, Nutzung und Funktion von TEOTIHUACAN als die einer der bedeutendsten, auf dem Gelände TOLLAN'S gelegenen Kultstätten. Der Bericht besteht aus drei Teilen.

Teil 1 beschreibt eine rituelle Prozession innerhalb TOLLAN'S,⁷⁾ die in dem mit TAMOANCHAN bezeichneten Kultensemble begann und in TEOTIUACAN endete. Zu TA-MOANCHAN (COLLOQUIOS 996: TLA-MOANCHAN) wird darüber hinaus nichts weiter gesagt. Die Distanz zwischen den Kultensembles von T[L]AMOANCHAN und TEOTIHUACAN scheint jedoch nicht sehr groß gewesen zu sein, wie das aus der Richtungsangabe ONC N abgeleitet werden kann, die zugleich auch eine grobe Entfernungsangabe enthält. Karttunen spezifiziert die mit ONC N signalisierte Distanz als <middle distance> und fügt dem die weitere ausführlichere Aussage hinzu: <This sometimes has the sense of 'within sight'> (Kartt: 179).

Damit ist zunächst die aus dem Diskursformat der <deskriptiven Listen> abgeleitete gemeinsame Lage der fünf in den COLLOQUIOS genannten Kultstätten auf dem Großgelände von TOLLAN verifiziert - wenigstens gilt das für die beiden hier genannten - zum anderen finden sich aber auch die Schlussfolgerungen bestätigt, die ich bezüglich der kultischen Nutzung von TEOTIHUACAN aus dem Text der COLLOQUIOS (Zeilen 989-992) in Verbindung mit der Analyse der Kulttopographie der sogenannten <Mondpyramide> abgeleitet habe; denn Ziel der Prozession war, wie das aus der Verbphrase ON-TLATLATLAUHTI-LOYA (Sim: 670; Kartt: 299) zweifelsfrei hervorgeht, in TEOTIHUACAN, als der für Vorhaben dieser Art offenbar regelmäßig genutzten Kultstätte ein <Bitritual> zu inszenieren.

In Teil 2 werden die zum Kultkomplex von TEOTIHUACAN gehörenden Sakralbauten aufgezählt und sodann zum Abschluss noch einmal zusammenfassend deren kultische Zweckbindung erläutert. Zum Komplex von TEOTIHUACAN gehören demnach zunächst die zwei bekannten großen <Pyramiden>. Diese werden in der Tat auch so bezeichnet. Das entsprechende Lexem im Nahuatl ist TZACUALLI (Kartt: 310).⁹⁾ Als Nomen wurde es in die Verbform QUI-TZAQUAL-TIQUE inkorporiert die dann in der Bedeutung <sie haben Pyramiden gemacht> auf die Pyramide <der Sonne> IN TONATIUH und die Pyramide <des Mondes> IN METZTLI übertragen wurden.¹⁰⁾

Wie immer diese beiden monumentalen Sakralbauten zu Beginn ihrer Nutzung im polytheistisch-amerindischen Kult auch geheißen haben mögen, eines erscheint nach der Darstellung SAHAGÚN'S sicher, nämlich dass beide in dieser Funktion Teile derselben Kulttopographie waren. Dasselbe gilt für die vielen kleinen Pyramiden, die TZAQUAL-TOTONTLI, die in diesem Zusammenhang angesprochen werden. Bei diesen kann es sich im vorgegebenen Kontext nur um die siebzehn kleineren Strukturen handeln, von denen das <profanum> vor der sogenannten <Mondpyramide> eingerahmt ist. Dieser gesamte, am Ende des ersten Teiles mit TEOTIHUACAN bezeichnete räumliche Komplex diente - wie das mit der Verbphrase ON-TLATLATLAUHTI-AYA noch einmal ausdrücklich wiederholt wird, der Inszenierung von <Bitritualen>.

Teil 3 bestätigt mit den beiden letzten Sätzen des zitierten SAHAGÚN-Textes zunächst die Aussage des QUETZALCOATL TOTEC CLAMACAZQUI, dass an der mit TEOTIHUACAN bezeichneten Kultstätte den Angehörigen der Führungsschicht Status, Rang und Amtswürde zuerkannt wurden (COLLOQUIOS 998-1004). Der Bericht SAHAGÚN'S fügt dem allerdings noch zwei weitere aufschlussreiche Informationen hinzu. Das ist einmal eine ebenfalls durch Investitur verliehene weitere Status- und Qualifikationsbezeichnung, die die beiden in den COLLOQUIOS genannten auf spezifische Weise ergänzt.

Diese Bezeichnung tritt auch wiederum als inkorporiertes Nomen in einer Verbaussage auf. Diese lautet ON-NE-T-ACHCAUHT-LALIL-OYA und besagt, dass <man sich dort seine Führungskräfte mit der Befähigung eines ACHCAUHTLI (Plural: ACHCAUHTIN oder AHCACAHTIN) zulegte>. Wie bereits im Abschnitt B kurz erörtert, handelt es sich bei einem ACHCAUHTLI um einen Angehörigen der Führungsschicht, der über ein umfassendes und vielseitiges Repertoire an Befähigungen verfügte, und das gleich in mehrfacher Hinsicht. SIMÉON führt die folgenden Paraphrasen auf:

achcauhtli s. Oficial de la milicia; pl. achcautin; estos oficiales formaban el primer orden militar, al frente del cual se hallaban los quachictin. (Sim. 9)

achcauhtli o achcautli s. Gran sacerdote, decano de los sacerdotes, juez principal, supremo, comisario, jefe, primogénito; cosa principal, superior, excelente, etc.: tachcauhtli (por ti-achcauhtli), eres principal. Pl. achcacauhtin (Olm.). (Sim. 9)

Ausführlich hat diesen Titel Ursula DYCKERHOFF untersucht und dabei einmal die Paraphrasen SIMÉON'S anhand von Belegen aus den verschiedensten Quellen bestätigt. Dann hat sie aber auch eine Fülle konkreter Tätigkeiten aufgezeigt, in denen ein ACHCAUHTLI in der Gesellschaft aktiv sein konnte (DYCKERHOFF 1970: 44-46).

Aus der Synopsis dieser Quelleninformationen lässt sich der Schluss ableiten, dass ein ACHCAUHTLI so etwas wie das <Modell> eines umfassend befähigten Angehörigen der Führungsschicht dargestellt und dieser damit zur <Spitzengruppe> der TEUHCTIN (spanisch: principales) gehört haben muss.

Im Codex MAGLIABECHI, Seite 71r, wird die Einführung eines <principal> in das Amt des ACHCAUHTLI im Bild dargestellt und gegenüber, auf Seite 70v, im Einzelnen beschrieben (Tafel 48a). Eine Paralleldarstellung mit gleichfalls ausführlichem Text findet sich auf Folio 54r&v des Codex TUDELA. Aus den Texten und erläuterten Bildern dieser Quellen geht hervor, dass Titelverleihung sowie Amtseinführung und -einkleidung, ebenso wie das anschließend arrangierte große Festgelage, unter der Aufsicht des Gottes XIUHTEUHCTLI standen, der u.a. die Gestalt des <Herdfeuers> annehmen konnte und im Spanischen mit <dios del fuego> bezeichnet wurde. Damit aber stellt sich der mit der Verbphrase ON-NE-T-ACHCAUH-TLA-LIL-OYA angesprochene Vorgang eindeutig als Kulthandlung dar und belegt neben den hier inszenierten Bitriten noch mit einem weiteren Ritual den Charakter von TEOTIHUACAN als den einer Kultstätte.

Das Toponym TEOTIHUACAN und seine Bedeutung

Die andere, von SAHAGÚN zusätzlich angebotene Information besagt, dass TEUTIVACA [TEOTIHUACAN] seinen Namen als Kultstätte aus eben diesem Ritual, dem der Verleihung der ACHCAUHTLI-Würde, hergeleitet habe. Die Aussage INIC MITOA TEUTIVACA <aus diesem Grunde heißt es TEOTIHUACAN> lässt da keinen Interpretationsspielraum zu.

In der Tat ist die mit dieser Erläuterung vorgegebene Wortbedeutung so spezifisch, zugleich aber auch so plausibel und wird darüber hinaus so nachdrücklich zum Ausdruck gebracht, dass zumindest der Versuch gemacht werden soll, den Namen dieser für ganz Mesoamerika hochbedeutsamen Kultstätte auf der von SAHAGÚN vorgegebenen semantischen Linie so weit wie möglich zu erschließen.

Zwei analytische Faktoren bestimmen dabei die Vorgehensweise. Das ist zunächst der formale Gebrauch der zur Toponymbildung verwendeten beiden Suffixe. Es sind dieses:

- CAN in der Bedeutung <Platz, wo.....stattfindet> und das vorangestellte defekte Verb
- TLA-HUA' in der Bedeutung <etwas besitzen> (DYCKERHOFF und PREM 1990: 21-22).

Wird das unspezifisch dingliche Präfix TLA- durch ein Substantiv (einen Nominalstamm) ersetzt, ergibt sich für das toponymbildende Suffix, das den Besitz an diesem Nomen ausdrückt, dann - HUACAN, in der Bedeutung <Ort, wo die Inbesitznahme, der Erwerb von.....stattfindet>.

PREM weist darauf hin, dass «diese Bildung nur bei Namen existiert, die aus einem Substantiv bestehen, das ein natürliches Charakteristikum des Geländes (einschließlich der Wildtiere) bezeichnet» und führt als Beispiele MICH-HUACAN (gebildet von MICHIN = Fisch), MAZA-HUACAN (gebildet von MAZATL = Hirsch), COYO-HUACAN (COYOTL = Kojote).¹¹⁾

Hier scheint es jedoch keine starre Regel gegeben zu haben; denn es existieren auch Toponyme vom Typ -HUACAN, die von Nomina mit weiter gefassten dinglichen Aussagen gebildet werden, so z.B. TOTOMI-HUACAN (gebildet von TOTOMITIL = Vogelpfeil), TLIL-HUACAN (gebildet von TLILLI = Ruß, schwarze Farbe) und OXI-HUACAN (gebildet von OXITL = Terpentin salbe) - (DYCKERHOFF und PREM 1990: 23-24). So bietet sich als die wohl eingängigste Übersetzung für Ortsnamen, die mit -HUACAN gebildet sind, eine Formel wie etwa <Ort wo man sich seine Fische / Vogelpfeile / Hirsch- und Kojotenfelle / Terpentin salbe etc. besorgt> an.

Auch wenn ich weit davon entfernt bin, PREM hier korrigieren zu wollen, so scheint mir dieser Befund doch insgesamt ein größeres Spektrum an Nomina nahezulegen, die für die Toponymbildung auf -HUACAN infrage kommen. Zwei Kriterien scheinen dabei allerdings einschränkend wirksam zu sein:

- (1) das betreffende Lebewesen bzw. die betreffende Sache kommt bezeichnenderweise orts- oder regionalgebunden vor und
- (2) dieses Vorkommen ist mengenmäßig so bedeutend, dass es für die jeweilige Lokalität oder Region typisch ist.

Eine Wortklasse kommt allerdings selbst in einem erweiterten Anwendungsspektrum dieser Art für die Toponymbildung mit -HUACAN nicht infrage, das ist die der Verben. Damit scheidet die übliche Übersetzung des Namens TEOTIHUACAN <wo man zum Gott wird>, als formal unzulässig aus.¹⁰⁾ Darüber hinaus - das sei noch ergänzend hinzugefügt - liegt diese Übersetzung aber auch semantisch <daneben>, fehlt ihr doch die akquisitive Konnotation, die durch Verwendung des defekten Verbs -TLA-HUA' in der Bedeutung <etwas besitzen> in nicht unterdrückbarer Weise die Wortbedeutung des auf seiner Grundlage kreierten Toponyms bestimmt.

Die zweite Analyse muß dem Nomen gelten, das Gegenstand der Inbesitznahme war und das damit den Charakter der Örtlichkeit beschreibt, an der sich diese typischerweise oder regelmäßig vollzog. Die lückenlose Ankopplung der Phrase INIC MITOA TEUTIVACA an die vorausgegangene Amtsbezeichnung ACHCAUHTLI führt zu dem Schluss, dass es sich hierbei nur um ein Nomen handeln kann, das synonymisch zu diesem Titel in Gebrauch war und überdies die Silben TE- im Anlaut und -TI bzw. -TI[N] im Auslaut aufweist.

In Anbetracht des Umstandes, dass es sich bei TEOTIHUACAN um ein Toponym handelt, dessen Entstehung offensichtlich weit in die Zeit vor Ankunft der Spanier zurückreicht und damit auch Sprachformen enthalten mag, die im 16. Jahrhundert nicht mehr in Gebrauch waren,¹⁰⁾ möchte ich - in realistischer Einschätzung meiner Kenntnisse des NAHUATL - weitere Denkbemühungen zur Etymologie des Toponyms TEOTIHUACAN an dieser Stelle zunächst <auf Eis legen>. Unter Umständen lassen sich die bis hierher angestellten Überlegungen in Zusammenarbeit mit einem erfahrenen Nahuatologen später noch zu einem formal akzeptablen und inhaltlich plausiblen Endergebnis bringen.

TEOTIHUACAN als die führende Kultstätte TOLLAN'S

Eine Erkenntnis erscheint mir dennoch gesichert und zwar die, dass den in TOLLAN tätigen Kultfunktionären mit den in TEOTIHUACAN kultisch-institutionell durchgeführten Investituren und den anschließenden periodischen Amts- und Titelbestätigungen (BenMem: 465) ein höchst effizientes Mittel der Einflussnahme auf die Clan-Herrschaften ganz Mesoamerikas an die Hand gegeben war, ein Mittel, das darüber hinaus auch deren dauerhafte Anbindung an die Kultmetropole TOLLAN, deren <führenden Gott> und dessen Kult sicherstellte.

Einen maßgeblichen Faktor stellte dabei mit Sicherheit die Vielzahl höchst unterschiedlicher Führungspositionen und inhaltlich fixierter Amtsbefähigungen dar, die von den in TEOTIHUACAN tätigen Kultfunktionären im Namen ihres Gottes und kraft ihres Amtes zuerkannt wurden und die auch nur bei diesen zu erwerben und nur von diesen zu erhalten waren. Der hier ins Spiel gebrachte qualitativ gestaffelte Mengenaspekt der Investituren erhellt einmal aus den im Klartext aufgeführten beiden Qualifikationen des TEUHCTLI und des TLATOANI (Bericht 1), in weit stärkerem Maße aber noch aus der Fülle unterschiedlichster Verantwortlichkeiten und Tätigkeiten, die implizite in der Amtsbezeichnung AUCHCAUHTLI (Bericht 2) enthalten sind.

Damit hat das in TEOTIHUACAN inszenierte Investiturritual ohne jeden Zweifel maßgeblich zur Intensität, zur Häufigkeit und zum Umfang der insgesamt in TOLLAN inszenierten Kulthandlungen beigetragen und so dessen Bedeutung als Kultmetropole entscheidend mitbestimmt, diese auch wesentlich mitgetragen; denn bei jeder Investitur war ja die Beteiligung und damit die Anwesenheit des Gottes, in dessen Handlungsprofil dieses Ritual fiel, also TLALLOCS, zwingend erforderlich, und es ist die stete Präsenz des Gottes, dazu die Anzahl der sakralisierten Individuen, sowie die Menge und Qualität der verschiedensten konsekrierten Objekte wie Stühle, Hocker, Kissen, Kleidungsstücke und Amtsinsignien, die bestimmend waren für den Grad der Sakralität, den ein sakraler Ort wie TOLLAN in seiner Funktion als Kultmetropole besaß.

b. TLALOCAN

Eine Kultstätte, die wie kaum eine andere exemplarisch die Sakralität eines Ortes und dazu das polytheistische Wesensmerkmal der <topographischen Konkretisierung> (GLADIGOW 1998c: 326) für die Götter und Göttinnen Mesoamerikas belegt, ist TLALOCAN. An diesem Ort, im Zentrum des mexikanischen Hochbeckens gelegen, war TLALOC als Gott physisch anwesend (Tafel 9b). Hier waren seine Macht und Potenz am klarsten und eindrucksvollsten erkenn- und erlebbar. Es war der Ort, an dem sich TLALOC eindeutig und unmissverständlich als Gott zu erkennen gab. Wo, wann und wie immer in Mesoamerika auf TLALOC Bezug genommen wird, ist damit nur dieser topographisch konkretisierte TLALOC und der nach ihm benannte Ort und nichts anderes gemeint. Das heißt, dass alle rituellen Bemühungen und kultischen Anstrengungen der im Gesamttraum Mesoamerika lebenden, Regenfeldbau und Jagdkrieg betreibenden, sesshaften Amerindier hier, in der zentral gelegenen Berg-Kultstätte des TLALOC, deren Kultfunktionäre offenbar über effiziente, vielfach erprobte, erfolgsträchtige Riten und Rituale verfügten, zusammengelaufen sind und also auch hier - und das über viele Jahrhunderte - ihren räumlich-kultischen Mittelpunkt gehabt haben.

TLALOC - der Berg, <der TLALOC ist>

Genetisch betrachtet ist TLALOC daher auch einer der ältesten, wenn nicht sogar der älteste Gott, der im dreigeteilten Hochbecken Zentralmexikos verehrt wurde. Fray Juan de TORQUEMADA schreibt zum Sakrarium und Kultbild des TLALOC auf dem Gipfel des gleichnamigen Berges, unmittelbar ostwärts von TETZCOCO gelegen (MonInd-P II: 45):

Dicen, que este Dios Tlaloc, es el mas antiguo, que huvo en esta Tierra, despues que se poblò de las Naciones, que aora la poseen; porque afirman , que los Aculhuas , que llegaron detras de los Chichimecas, le hallaron en el Monte mas alto de toda aquella Serrania , que ai de aquella parte de la Ciudad de Tetzcuco y que teniendolo en poca estimacion, los dichos Chichimecas, ellos lo començaron a reverenciar,^{*)} y adorar por Dios de las Aguas; y asi se llama oi dia , el dicho Cerro, Tlaloc (cosa mui sabida y conocida en esta Tierra). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Der hier angesprochene Berg namens TLALOC, zusammen mit der auf seiner Kuppe angelegten und betriebenen Kultstätte, liefert ein anschauliches Beispiel dafür, wie sich eines der bestimmenden, schon mehrfach herausgestellten Merkmale polytheistischer Götter, ihre <Ortsansässigkeit> oder auch <Raumstabilität>, unter mesoamerikanischen Rahmenbedingungen konkret ausgenommen hat. TLALOC stellte sich hier in Gestalt eines aus Bimsstein gehauenen Kultbildes dar, das auf einem gemauerten Podium am Rande eines steinernen, viergeteilten Wasserbeckens platziert worden war.

DURAN und TORQUEMADA machen hierzu die folgenden komplementären Angaben:

Llamaban el mismo nombre de este ídolo [TLALOC] a un cerro alto que está en términos de Coatlinchan y Coatepec y, por la otra banda, parte términos con Huexotzinco. Llamán hoy día a esta sierra Tlalocan, y no sabré afirmar cuál tomó la denominación de cuál: si tornó el ídolo de aquella sierra, o la sierra del ídolo. Y lo que más probablemente podemos creer es que la sierra tomó del ídolo,^{*)} porque como en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan algunas tempestades de truenos y relámpagos y rayos y granizos, llamáronla Tlalocan, que quiere decir "el lugar de Tláloc". (Dur I: 82) ^{*)} Unterstreichungen von mir

Der CERRO TLALOC (4,150 m) bildet zusammen mit dem TELAPÓN (4,065 m) und dem PAPAYO (3640 m) die sogenannte SIERRA DE RÍO FRÍO, von SAHAGÚN mit SIERRA DE TLAXCALA und von Duran mit SIERRA TLALOCAN bezeichnet. Dieser Gebirgsstock ist der nördliche Ausläufer der SIERRA NEVADA, der grob Nord-Süd verlaufenden Bergkette vulkanischen Ursprungs, die das Mexiko-Becken auf einer Länge von rund 70 km vom Puebla-Tlaxcala-Becken trennt (IWANISZEWSKI 1994: 159-160). Deren südlicher Teil wird von den beiden großen Vulkanen, dem nahegelegenen IZTAC TEPETL oder IZTAC CIHUATL (5,220 m) (Tafel 10a) und dem bis heute aktiven POPOCATEPETL (5,452 m) (Tafel 04b und 05a) beherrscht. Auf dem abgeflachten Gipfel des CERRO TLALOC (Tafel 09c) befand sich das Heiligtum des Gottes. Zu diesem gibt DURAN die folgende Beschreibung:

En este cerro, en la cumbre de él, había un gran patio, cuadrado, cercado de una bien edificada cerca, de estado y medio, muy almenada y encalada, la cual se divisaba de muchas leguas. A una parte de este patio estaba edificada una pieza mediana, cubierta de madera, con su azotea, toda encalada de dentro y de fuera.^{*)} Tenía un pretil galano y vistoso. En medio de esta pieza, sentado en un estradillo, tenían al ídolo Tláloc, de piedra, a la manera que estaba en el templo de Huitzilopochtli (Dur I: 82). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Zum Kultbild, sowie zu den kultischen Einrichtungen und Gegenständen des Heiligtums finden sich bei TORQUEMADA und DURÁN die folgenden, sich ergänzenden Informationen:

Este Ídolo estaba en la cumbre de esta Sierra, y era de piedra blanca liviana, a manera de la que llamamos Pomez. Era su forma, y hechura de Hombre humano, sentado sobre una losa cuadrada, y en la parte anterior de esta losa, avia un vaso, à manera de Barreñon, ò Lebrillo bien proporcionado, labrado de piedra, en cuió hueco podrian caber como seis quartillos de agua. // Avia en èl de todas las semillas, de que se mantienen estos naturales, asi de maíz de todas colores, como de frisoles, calabazas, y otras legumbres. Esta ofrenda, que hallaron los primeros, que vieron el Ídolo, fueron renovando cada año, despues de la cosecha, como en hacimiento de gracias, de averles dado aguas para coger los panes, y las demas cosas de sustento, y pasadia de la vida (MonInP II: 45).

A la redonda de él (i.e. del ídolo Tlaloc) había cantidad de idolillos pequeños, que lo tenían en medio, como a principal señor suyo, y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este gran cerro tenía a la redonda de sí. Los cuales todos tenían sus nombres, conforme al cerro que representaba (Dur I: 82).¹²⁾

Nach der <HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS> standen neben dem steinernen Becken mit den Samen der Nutzpflanzen auch noch vier große Wasserbecken im Vorhof des Sakrariums. Deren Inhalt kam offenbar bei Ritualen zum Einsatz, die der Bestärkung oder auch Beschwichtigung TLALLOC's im Rahmen der vielseitigen, in seinem Handlungsprofil zusammengefassten Aktionsmöglichkeiten galten. Es heißt hier:

Del cual dios del agua [TLALTECUTLI] dicen que tiene un apoyento de cuatro cuartos, y en medio de un gran patio,^{*)} do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan y se secan (HistPint 26). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Einer der TLALLOC betreffenden Mythen, der - in Ritual umgesetzt - offenbar im Heiligtum auf dem Berg inszeniert wurde, findet sich in der HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS wie folgt beschrieben:

Y este dios del agua para llover crió muchos ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa, y tienen alcancías en que toman el agua de aquellos barreñones y unos palos^{*)} en la otra mano, y cuando el dios de la lluvia les manda que vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías y sus palos y riegan del agua que se les manda, y cuando atruena, es cuando quiebran las alcancías con los palos, y cuando viene un rayo es de lo que tenían dentro, o parte de la alcancía (HistPint 26). ^{*)} Unterstreichungen von mir

TORQUEMADA stellt die Rituale, die man im Heiligtum auf dem CERRO TLALOC inszenierte, in den Zusammenhang eines umfassenderen, raumgreifenden Kultes, der deutlich die geographischen Grenzen des Berges selbst, sowie die des Bergmassivs, der SIERRA DE TLAXCALA, und der zentralmexikanischen Vulkankette, der SIERRA NEVADA, in die er eingebettet ist (Tafel 09c), sprengt. Danach gab es Heiligtümer des TLALLOC und seiner weiblichen Manifestationen, der CHALCHIUHTLI ICUE und der MATLALCUEYE an vielen weiteren Orten Neuspaniens, von denen TORQUEMADA einige ausführlich abhandelt. Zu Beginn dieses Diskurses schreibt er:

Tenían también creído, que todos los Montes eminentes, y Sierras altas, participaban de esta condicion, y parte de Divinidad, por lo qual fingieron aver en cada lugar de estos, un Dios menor, que Tlaloc, y sujeto à él, por cuió mandato hacia engendrar Nubes, y que se deshiciesen en Agua,

por aquellas Provincias, que aquel Lugar, y Sierra aguardaban. Por esta raçon acostumbraban venir todos los moradores de aquellas partes, que participaban de esta Agua,^{*)} y Lluvia à este Lugar, donde veian, que se engendran las Nubes, à adorar aquel Dios, que creian presidir en èl, por mandamiento de Tlaloc: y de estos Lugares ai muchos en esta Nueva-España (MonInP II: 46). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Diese Aussage TORQUEMADA's ist von erheblicher Tragweite für das Verständnis des mit <Mesoamerika> abgesteckten einstigen geistig-religiösen Raumgefüges, besagt sie doch nichts weniger, als dass das hier, auf der höchsten Erhebung der SIERRA DE TLAXCALA gelegene Heiligtum des TLALOC der Mittelpunkt eines flächendeckenden Kultes war, der große Teile, wenn nicht das gesamte, innerhalb der Zone feuchten Passatklimas gelegene Neuspanien umfasste.

Von hier aus versorgte der Gott alle anderen, ihm unterstellten Berggötter, die TLALOQUE, mit Wolken und Wasser. Im Heiligtum auf dem CERRO TLALOC fand offenbar auch ein beeindruckendes Epiphanielitual statt, das mit den Vorböten des einsetzenden Nordostpassats, den ersten Kumuluswolken, die sich auf und über dem Gipfel bildeten (Tafeln 04b, 05a, 10a), inszeniert wurde. Zu diesem Ritual fanden sich Teilnehmer als Kultleistende von weither ein.

TLALOCAN, der <Ort, wo TLALOC ist>

Für den Berg und sein TLALOC - Heiligtum im engeren Sinne und darüber hinaus für das gesamte umliegende Gebirge, die SIERRA DE RÍO FRÍO / SIERRA DE TLAXCALA, benutzt Durán den Begriff TLALOCAN, ein Toponym in der wortgetreuen Bedeutung <Ort wo TLALOC ist> (Dur I: 86, 82; DYCKERHOFF und PREM 1990: 21, 29).

Der solcherart mit dem Toponym TLALOCAN angesprochenen <kultischen Geographie> steht eine andere, eine <mythische Geographie> von TLALOCAN gegenüber, die mit der ersteren so gut wie nichts gemein hat und darüber hinaus zwei klimatisch völlig unterschiedliche, geographisch kontrastierende Regionen Neuspaniens beschreibt. Von diesen liegt die eine innerhalb und die andere ganz offensichtlich außerhalb der Zone feuchten Passatklimas. So ist TLALOCAN einmal der Ort, wo alles auf ewig grünt und wächst, wo es weder Hunger, noch Krankheit, noch Armut gibt, wie das der QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI in den COLLOQUIOS (Zeilen 972-981) beschreibt. Im Appendix zum III. Buch des Florentine Codex fügt SAHAGÚN dem u.a. noch acht verschiedene Gemüsesorten zur Illustration des Überflusses an Nahrung hinzu, der in TLALOCAN herrschte (FlorCod, Book 3: 47).

TLALOCAN scheint daher in der Vorstellung der Amerindier Zentralmexikos ein mit allen Merkmalen naturgegebenen Wohlstandes gesegneter Ort gewesen zu sein, dieses vor allem deswegen, weil es hier Wasser im Überfluss gab.

So jedenfalls referiert SAHAGÚN alte Überlieferungen zu TLALOCAN, und er nennt diesen Ort - in eindeutig monotheistischer Denk- und Ausdrucksweise - <un paraíso terrenal>, ein irdisches Paradies. Hier, in TLALOCAN, war auch das Quellgebiet aller Flüsse. Es war der Ort der Wassergöttin CHALCHIUHTLI ICUE (HGCNE III: 344-345). An anderer Stelle, wo er die Winde der vier Himmelsrichtungen beschreibt, gibt SAHAGÚN die Lage dieses irdischen Paradieses aus der Perspektive des Mexiko-Tales mit <hazia el oriente> an, womit die Golfküste und das gesamte nach Südosten und Osten angrenzende Tiefland von Veracruz über Tabasco und Campeche bis nach Yucatán in den Blick gerückt wird (HGCNE II: 264).

Eine andere, völlig entgegengesetzte und auch naturräumlich gegensätzliche <mythisch-geographische> Lage von TLALOCAN beschreibt SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (Seiten 179-183, fol. 84r&v). Hier handelt es sich um die ausführliche Schilderung einer Reise durch das Totenreich, die QUETZALPETLATL, eine Frau des MOQUIHUIXTZIN - von 1467 bis 1473 TLATOANI der TLATELOLCA - offenbar im Zustand eines kurzzeitigen Scheintodes unternommen hat. Ziel dieser Reise war ein unterweltliches TLALOCAN und ein Besuch bei dessen Herrscher TLALOCA-TEUHCTLI.

TLALOCAN wird hier als ein Ort beschrieben, an dem viele tote Kultfunktionäre und verstorbene Fürstentöchter, zu Leichenbündeln zusammengeschnürt, herumlagen. TLALOCATEUHCTLI selbst wird als zahnloser alter Mann geschildert. Von besonderer Bedeutung ist jedoch im vorliegenden Zusammenhang die Gegend, in der sich die verstorbenen Herrscher aufhielten, unter ihnen der UEUE MOTEÇOMATZIN, der <ältere> MOTEUHCZOMA. Sie lebten an Orten des Graslandes ÇACATLAN und der Savannen IXTLAUACAN, wo es keine Häuser gab und wo stets ein starker Wind wehte (PrimMem 179-183; Mol M/C 13v, 48v).¹³⁾

In dieser <mythischen Geographie> wächst TLALOCAN beträchtlich über die Nordausläufer der SIERRA NEVADA hinaus, nimmt geographisch großräumige Ausmaße an. Es erstreckt sich von den Prairien im Westen Nordamerikas bis zu den Regenwäldern Mittelamerikas. TLALOCAN reicht im Norden nicht nur über die Passatzone hinaus, es sinkt auch - entsprechend der mythischen Qualität dieses Himmelssektors - in die Unterwelt ab. Von dem üppigen Überfluss des zuvor behandelten, im Osten gelegenen TLALOCAN findet sich hier keine Spur. An dieser Stelle wird offenkundig, dass die bis hierher zusammengetragenen kennzeichnenden Merkmale von TLALOCAN weder geographisch noch klimatisch <unter einen Hut> zu bringen sind.

Das kann nur bedeuten, dass mit dem Begriff <TLALOCAN> nicht ein definitiver Ort oder eine bestimmte Region dieses Namens bezeichnet wurde, sondern dass der Begriff schlicht und einfach das beinhaltet, was der Name besagt: es ist der <Ort wo TLALOC ist>, genauer gesagt, der Ort, wo sich TLALOC in Naturereignissen manifestiert oder auch einfach derjenige Ort <topographischer Konkretisierung> (GLADIGOW 1998c: 326), der ihm im Mythos und/oder Kult jeweils zugeordnet wurde.

So kommt man an der Schlussfolgerung nicht vorbei, dass immer dort, wo TLALLOC in der Praxis einer der vielfältigen Aufgaben aus seinem breit gefächerten Handlungsprofil nachging, aber auch dort, wo man ihm in einer dieser Tätigkeitsfacetten Kultdienst leistete, von TLALOCAN die Rede war. Entsprechend der Rolle, in der der Gott jeweils in Erscheinung trat oder tätig wurde, nahmen der Ort und die natürlichen, mythischen oder kultischen Ereignisse, die sich an ihm abspielten, ein jeweils besonderes Aussehen an, das man ihnen sozusagen <auf den Leib schneiderte>.

Der Begriff hat also weder eine spezifisch geographische noch auch eine <historische> Dimension. TLALOCAN kann daher auch keiner <geschichtlichen Entwicklung> unterliegen, wie Anderson das angenommen hat (ANDERSON 1988b: 151). Wenn sich im Zusammenhang mit TLALOCAN überhaupt etwas veränderte, vielleicht auch <entwickelte>, dann war es die Anzahl der Clanzentren, in denen man TLALLOC als Gott akzeptiert und als Kultempfänger angenommen hatte, mit anderen Worten, der Raum, in dessen Orten ihm Kultdienst geleistet wurde.

An diesem Dienst und seiner <topographischen Konkretisierung> änderte sich solange nichts, wie die mit Feuchtigkeit aufgeladenen Passatwinde das Klima Mesoamerikas bestimmten und sich deren Ankunft über dem Festland an den <Wolkenkronen> erkennen ließ, die sich die Vulkankegel des zentralmexikanischen Hochbeckens aus diesem Anlass aufsetzten, womit sie metamorphisch, das heißt in der sichtbaren und spürbaren Realität, zu TLALLOC und zu TLALOQUE wurden (Tafel 04b). Solange galt die simple Gleichung: <dort wo TLALLOC ist, ist auch TLALOCAN>. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass auch das Sakrarium des TLALLOC, das unmittelbar neben dem des HUITZILOPOCHTLI auf der Plattform der <Hauptpyramide> von MEXICO-TENOCHTITLAN stand (Tafel 54b), mit TLALOCAN bezeichnet wurde (FlorCod Book 2: 179-180, 182).

Mit TLALOCAN wird in dem Kultgesang, der dem Gott ATLAUA / OPOCHTLI zgedacht ist, auch ein <Ort namens Turkishhaus> XIUHCALCO angesprochen, der seinerseits wiederum als der <Ort mit dem Namen Fichtenhaus> ACXOYACALCO, also als der Ort zu verstehen ist, an dem - vermutlich im Sakrarium eines dort befindlichen Tempels - der Ritus des Niederlegens der Fichtenzweige ACXOIMATEMALIZTLI vollzogen wurde. Auf dieser Unterlage von Fichtenzweigen deponierte man als Schlußritus des Selbstkasteiungsrituals die blutbenetzten Agavestacheln. Nach Eduard SELER ist das Fichtenhaus, ACXOYACALLI, das Haus des Regengottes (ESGA II: 1092).

Zur Lage dieses Ortes - mit Sicherheit war er eine wichtige Kultstätte - sagt SELER nichts weiter. Die Vermutung liegt jedoch nahe, dass es sich hier um das separate TLALLOC-Heiligtum handelt, das SAHAGÚN als I-TEUPAN EPCOATL, als den <Tempel des EPCOATL> bezeichnet.

Hinter der Bezeichnung EPCOATL verbirgt sich ein Funktionsträger mit der Bezeichnung <COATL>, zu dessen Aufgaben es u.a. gehörte, mit seinem EP-TLI, dem Horn aus Meeresschneckengehäuse den Beginn des Mitternachtsrituals weithin hörbar einzuleiten. Dieses wurde daher auch als TLATLAPITZALIZTLI, als der <Ritus des Blasens der Hörner aus Meeresschnecken (*Strombus gigas*) - Gehäusen> bezeichnet. Dieses bestand aus Selbstkasteiungen, im Wesentlichen also aus Fasten und den eingangs geschilderten Gewebeperforationen, womit sich die oben geäußerte Vermutung SELERS bestätigt und der morphologische Konnex zu TLALOCAN / XIUHCALCO hergestellt ist (PrimMem 133; FlorCod II: 179, 199, 205; ESGA II: 1088-1089, 1092-1093; Sim 129; Seler 1906: 193; Robelo 172; Dyckerhoff & Prem 1990: 13).

Auf der Grundlage des hier zusätzlich analysierten Quellenmaterials zu TLALLOC lässt sich das Handlungsprofil des Gottes in kurzen Worten als zusammenhängendes <pantheonisches Wirken> noch einmal wie folgt zusammenfassen: TLALLOC handelt sowohl allein als auch über <Untergebene>, die TLALOQUE, die seine Anweisungen ausführen. Ihm zur Seite steht eine Göttin, CHALCHIHUITL ICUE oder MATLALCUEYE, die das von ihm ausgeschüttete Regenwasser mit Hilfe von Quellen und Flüssen verteilt. Allein vom Regenwasser gibt es vier verschiedene Sorten, die es zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen Orten abzuregnen gilt.

Zu seinem Handlungsprofil gehört ferner die Erzeugung von Blitz und Donner, sowie die von Dürre auf der einen und Überschwemmungen auf der anderen Seite, Naturkatastrophen, die ihrerseits wiederum zu spezifischen Todesarten bei Menschen, Tieren und Pflanzen führten. Insgesamt führt das im Handlungsprofil des TLALLOC zusammengeführte Spektrum an Handlungen zu einer Reihe ganz unterschiedlicher Resultate, die sich einmal in einem Überfluss an Nahrungsmitteln und - damit verbunden - in gesteigerter menschlicher Lebensqualität, dann aber auch in der Verknappung bis hin zum völligen Fehlen von Feldfrüchten und damit in Hunger, Durst, Krankheiten und Massensterben niederschlagen.

Sitz des Gottes, von wo er alle Facetten seines Handlungsprofils in <aktives Handeln> (GLADIGOW 1998c: 324) umsetzte, war TLALOCAN, das Heiligtum auf dem Gipfel des nach ihm benannten Berges im Norden der SIERRA NEVADA. TLALOCAN - das darf bei aller semantischen Fixiertheit des Begriffes auf seine <topographisch konkrete> Lage und die <Orthopraxie> des <Religiös-Diesseitigen> im dort praktizierten Kult dennoch nicht vergessen werden - hatte aber auch eine mythische Dimension, das heißt eine solche, die ausschließlich auf Ahnungen und Annahmen, auf Gedachtem und Empfundnen beruhte. In den derart angesprochenen - allerdings erst <post mortem> zugänglichen - <mythischen Gefilden> trafen sich alle diejenigen, die durch die gewaltsamen Aktivitäten des Gottes auf die eine oder andere Weise zu Tode gekommen oder die in seinem Dienst tätig gewesen und gestorben waren.

In diesem <jenseitigen TLALOCAN> existierten sie - nach einer von mehreren, im kulturellen Gedächtnis Altmexikos verankerten Versionen (ANDERSON 1988b) - ohne Beschwerden und in immerwährendem Überfluss auch weiterhin (FlorCod, Book 3: 47). Hier zeigt sich - als die einzige scheinbare Abweichung vom Prinzip der Naturimmanenz der polytheistischen Götter - der sattsam bekannte Umstand, dass alles, was man in einer Kultur vom Tode und dem, was danach kommt (oder auch nicht kommt), überhaupt zu artikulieren und/oder mitzuteilen vermag, innerhalb der Grenzen menschlicher Wahrnehmung weder feststellbar noch verifizierbar und damit auch nicht in gültiger Form beschreibbar ist.

Offenbar haben die Amerindier Mesoamerikas jedoch die Fortdauer menschlicher Existenz nach dem Tode als natürliche Gegebenheit und als eine selbstverständliche, vornehmlich unter praktischen Gesichtspunkten anzugehende Angelegenheit betrachtet. Als solche wurde sie - wenngleich unter wechselnden ambientalen Rahmenbedingungen - bei ihre Bestattungsriten auch betrachtet und praktisch umgesetzt. Einen anderen Schluss lassen die Texte und Abbildungen in den Codices vom TUDELA-Typ (CodTud fol. 55r-60r; CodMaglia Blatt 55v-69r), die vor allem Speisen und Getränke, dann aber auch Schmuck und Gebrauchsgegenstände verschiedenster Art belegen, die man den Toten auf ihren Weg ins Totenreich mitgab, nicht zu (Tafeln 57 und 58a).

In diesen Komplex reiht sich auch die Vorstellung vom Totenreich TLALOCAN als von etwas dinglich Konkretem, topographisch Verortbarem ebenso ein, wie das Bild, das man sich von seinem Herrscher TLALOCATEUHCTLI als eines <normalen>, polytheistisch geprägten, d.h. mit der üblichen Naturimmanenz behafteten Gott machte. Dem Begriff <TLALOCAN> fehlt daher auch ein wie immer gearteter <transzendentaler> oder <religiös-jenseitiger> Inhalt, wie er ihm - offensichtlich der weitgehend abstrakten Geisteswelt des Monotheismus entstammend - vor einiger Zeit und bisher unwidersprochen unterschoben wurde (LÓPEZ AUSTIN 1995: 167-229).

Die herausgehobene Sakralität des Heiligtums auf dem CERRO TLALOC - das sei zum Schluss noch einmal klar herausgestellt - beruhte darauf, dass TLALOC in Ausübung seines Handlungsprofil hier so intensiv sichtbar, hörbar und spürbar war und damit unmittelbar als Gott wahrgenommen und auch angesprochen werden konnte, wie nirgendwo sonst. Hier, in seinem Bergheiligtum war zu erleben, wie sich die Wolken formten, wie sich heftige Winde bildeten, wie Blitz, Donner und Hagelschlag entstanden und wirkten. Zur Bestätigung dieses Gedankenganges sei noch einmal auszugsweise die schon zitierte Aussage DURAN'S angeführt:

en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan algunas tempestades de truenos y relámpagos y rayos y granizos, llamáronla Tlalocan,^{*)} que quiere decir "el lugar de Tláloc". (Dur I: 82)

^{*)} Unterstreichungen von mir

Die Kultstätte war von den <Kultplanern> also offenbar bewusst in dieses lokalspezifische, turbulente Wettergeschehen hineingesetzt worden, um so führenden Kult- und Clanfunktionären die Möglichkeit zu eröffnen, in unmittelbarer Nähe, sozusagen auf <Tuchfühlung> mit dem mächtigsten Gott Mesoamerikas zu sein und direkt mit ihm kommunizieren zu können. TLALOCAN besaß damit ein nicht zu überbietendes Höchstmaß an Sakralität.

Anmerkungen zu Abschnitt E

¹⁾ Die hier und im Weiteren vorgestellten Ergebnisse meiner Denkbemühungen zu den Begriffen <heilig> und <sakral> gehen im Kern auf Einsichten und Erkenntnisse zurück, die ich an der Universität Bonn im WS 1993/94 während des von Prof. Dr. Karl HOHEISEL geleiteten und von dem damaligen PD Dr. Wolfgang GANTKE durchgeführten Hauptseminars <Die Diskussion um das Heilige> gewonnen habe.

²⁾ Deutsch-lateinisches Handwörterbuch: heilig. Georges: Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch, S. 70394 (vgl. Georges-DLHW, S. 1243)

³⁾ Es ist nur zu offensichtlich, dass die genannten Autoren - und darüber hinaus die Mehrzahl der sogenannten <Mayaforscher> - über eine gültige Vorstellung von den Göttern eines polytheistisch organisierten Pantheons nicht verfügen, dass sie zudem offenbar auch nicht wissen, begrifflich zwischen <Göttlichkeit> und <Sakralität> zu unterscheiden. Zur Klarstellung: Unter <Göttlichkeit> ist nach BLUMENTHAL «die volle Identität eines <Herrschers> mit den Göttern zu verstehen. Sakralität dagegen ist weniger; sie meint eine wie auch immer geartete religiöse Begründung einer prinzipiell menschlichen Herrschaft» (BLUMENTHAL 2002: 53). So entstammen also die <Gottkönige der Maya> der okzidental geprägten, <freien, schöpferischen Denktätigkeit> von <Mayaforschern>, die sie der sogenannten <Mayakultur> - aus welchen Gründen auch immer - nachträglich implantiert haben. Keinesfalls stellen sie eine empirisch belegte oder gar historisch gesicherte Erkenntnis dar.

⁴⁾ Lateinisch-deutsches Handwörterbuch: fanum. Georges: Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch, S. 22720 (vgl. Georges-LDHW Bd. 1, S. 2687)

⁵⁾ Wenn ich hier <a priori> die heute unter der Bezeichnung <Teotihuacan> bekannte Archäologische Zone mit der in den COLLOQUIOS von dem letzten QUETZALCOATL TOTEC TLAMACAZQUI der MEXICA-TENOCHCA so bezeichneten TOLLAN gleichsetze, so beruht das in erster Linie auf dem Ergebnis der Auswertung von Quellaussagen. Die dabei angewandte Methode ist die der Verknüpfung von Morphemen innerhalb eines religionswissenschaftlich definierten kognitiven Rahmens.

Von daher versteht es sich fast von selbst, dass Interpretationen und Deutungen der TOLLAN und TEOTIHUACAN betreffenden Quellaussagen, die Ausdruck einer primär säkularistischen Auffassung von der Kultur Mesoamerikas sind und im Übrigen lediglich auf einer rein <gedanklichen Beschäftigung mit ihren religiösen Ausdrucksformen> beruhen (MENSCHING 1948: 8-9), einer Beschäftigung zudem, in der mit christlich-monotheistischer Semantik befüllte Begriffe und Vorstellungen die Gewinn-

nung von Erkenntnissen bestimmen, <a priori> unberücksichtigt bleiben müssen. Allenfalls schien hin und wieder ein vergleichender Querverweis angebracht. Die maßgeblichen argumentativen Positionen und Operationen, die die kognitive Basis für die im Folgenden angestellte analytische Untersuchung bestimmt haben, sind:

- die Erkenntnis, dass die in den COLLOQUIOS, Zeilen 993-998, aufgezählten sechs Toponyme nach dem Diskursmuster der <deskriptiven Listen> unter der <Überschrift> TOLLAN arrangiert sind,
- die inhaltliche Verknüpfung dieser Textstelle mit einem Ausschnitt aus dem Bericht, den SAHAGÚN zu den Wanderbewegungen der MEXICA / MEXITIN hinterlassen hat (FlorCod, Book 10: 191-192),
- die daraus abgeleitete sekundäre Erkenntnis, dass das Gelände der heutigen AZ von Teotihuacan mit dem Siedlungskern des in diesen Quellen so benannten TOLLAN identisch ist,
- die komparatistisch genutzte Erkenntnis, dass die dominierenden Gebäudeensembles auf dem Gelände der AZ von Teotihuacan die Kulttopographie des <fanum> / <profanum> aufweisen und damit dem Grundmuster polytheistischer Tempelanlagen entsprechen,
- die daraus abgeleiteten sekundären Erkenntnisse zur Existenz und zu den Besonderheiten des in TOLLAN praktizierten <Opferrituals>,
- die Nutzung des umfangreichen Corpus an Informationen zur Kultpraxis der MEXICA - TENOCHCA als Grundlage der Gewinnung von Erkenntnissen zum Kultinventar von TOLLAN und dessen Handhabung,
- das hierbei operationalisierte Axiom des <Beharrungsvermögens von Kernritualen>, von mir auch als <Vaterunser-Effekt> bezeichnet.

Diese Parameter, ergänzt durch die Feststellungen, die SAHAGÚN im fünften Kapitel des Achten Buches seiner HISTORIA GENERAL zur einstigen Größe und Würde von TOLLAN macht, schließen andere Orte als mögliche Kandidaten für eine Identifizierung mit der imponierenden Großsiedlung, die TOLLAN einst war, von vorneherein aus. SAHAGÚN beschreibt die Stadt wie folgt: IN ALTEPETL TULLAN, CENCA UEY ALTEPETL, UEL MAUIZTIC <die Stadt TOLLAN war eine sehr große und höchst ehrwürdige Stadt>.

Auffällig ist, dass TOLLAN nicht von einem TLATOANI regiert und/oder befehligt und auch nicht von TEUHCTIN verwaltet, versorgt und verteidigt wurde, wie das an allen anderen Orten im zentralmexikanischen Hochland der Fall war, sondern dass das Geschehen in der Stadt von einer zahlenmäßig starken Gruppe betagter Einzelpersonen bestimmt wurde. Diese Gruppe beschreibt Sahagún wie folgt: CENCA MJIEQUINTIN UNCAN NENCA, IN CHICAOAQUE, IN TLAMATINI <dort lebte eine große Zahl alter [und] kenntnisreicher [Männer]> (FlorCod, Book 8: 15).

In Anbetracht der von Wissen und Können abhängigen und damit alterslastigen Führungsstruktur, die für die Kultfunktionäre MEXICO-TENOCHTITLAN'S belegt ist (ACOSTA SAIGNES 1946: 154-158) kann diese Feststellung SAHAGÚN'S nur bedeuten, dass die <Herrschaft> über TOLLAN bei den alten und erfahrenen Kultfunktionären lag, die seine Heiligtümer betrieben. In die Kategorie dieser <sakralisierten Gerontokraten> fällt auch der bekannte, nach seinem Gott benannte Kultfunktionär TOPILTZIN QUETZALCOATL (NICHOLSON 2001: 23-48).

⁶⁾ Diese <Sicht der Dinge> wurde in Abschnitt C, im Rahmen der Erörterung der <deskriptiven Listen>, ausführlich begründet und erörtert.

⁷⁾ Die Vorstellung von einer Prozession geht aus der Bedeutung des hier verwendeten Verbums ONEUA <partirse para ir alguna parte> (Mol M/C: 77r) so spezifisch zwar nicht hervor, jedoch wird an einer späteren Stelle des Wanderberichtes von einem betont friedlichen Gang der MEXICA nach TEOTIHUACAN und ihrem dortigen Aufenthalt in einem anderen Zusammenhang berichtet (CodFlor, SELER 1927: 441; FlorCod, Book 10: 194). Diesen Text habe ich hier bewusst nicht mit in die Überlegungen einbezogen, da mir seine zusammenhängende Auswertung an späterer Stelle wichtiger erscheint. Jedoch wurde der hier beschriebene Bewegungsmodus CENCA IVIAN CENCA YOCUXCA IN IATIAQUE <ganz still, ganz friedlich gingen sie daher> als deutlicher Hinweis auf eine kultisch motivierte Bewegungsform an dieser Stelle vorweg abgegriffen und entsprechend in die Vorstellung von einer <Prozession> umgesetzt.

Anmerkungen zum Vokabular:

IUIAN = mansamente, o contiento (Mol M/C: 44r)

YOCOXCA = mansa- o pacificamente (Mol M/C: 39v)

YATICA = estar yendose (Sim 163)

⁸⁾ Anhand der bis hierher gewonnenen Erkenntnisse zum IXQUATECHIMAL als des <Tätigkeitsabzeichens> von Kultfunktionären mit der Befähigung und dem Status eines CHACHALMECATL, lässt sich das Ritual der Schlachtung von Artgenossen auch an anderen Orten Mesoamerikas nachweisen, vor allem auch an solchen des Mayaraumes. Ein besonders aussagefähiges Beispiel stellen die beiden <Maya-CHACHALMECA> dar, die auf den Schmalseiten der Stele 31 der AZ von Tikal abgebildet sind. Es handelt sich ausweislich ihrer <Tätigkeitsabzeichen> - beide tragen deutlich erkennbar den IXQUATECHIMAL vor der Stirn - um Kultfunktionäre, nicht um Eroberer.

Dass sie - wie es gängige Auffassung ist (D. Stuart: 2002a) - aus TOLLAN gekommen waren, um Teile des Mayatieflandes in Besitz zu nehmen und hier neue <Dynastien zu gründen>, ist durch nichts bewiesen. Es handelt sich auch hier wiederum um eines der

artifiziellen Produkte okzidentaler Mentalität, wie sie regelmäßig in der Mayaforschung anzutreffen sind. Bestenfalls lässt sich die <rituelle Syntax>, nach der sie die Schlachtung von Artgenossen an dem Clansitz vollzogen, der einst auf dem Gelände der heute so bezeichneten AZ von Tikal lag, auf ein im TLALLOC - Kult von TOLLAN praktiziertes und kanonisiertes Grundmuster zurückführen.

⁹⁾ In Anbetracht der Mehrdeutigkeit, die dem Begriff <Pyramide> objektsprachlich im Deutschen aber auch in anderen Idiomen des euro-atlantischen Kulturraumes anhaftet, erscheint eine kurze Antwort auf die Frage angebracht, wie der Begriff TZACUALLI (TZAQUALLI), von SELER hier mit <Pyramide> übersetzt, im vorliegenden Kontext inhaltlich zu verstehen ist. Im MOLINA-Wörterbuch von 1571 ist TZACUALLI als Lexem nicht verzeichnet. Bei KARTTUNEN findet sich dagegen unter der Eintragung TZACUALLI der Bezug auf die an drei Stellen bei CAROCHI belegte Paraphrase <cerrito, y cu> (Kartt: 310). Mit dem Begriff CU hat ACOSTA bei seiner Beschreibung der Tempelanlagen im Zentrum MÉXICO-TENOCHTITLAN'S den aztekischen Haupttempel unter besonderem Hinweis auf das Sakrarium des HUITZILOPOCHTLI bezeichnet und dazu erläuternd ausgeführt, dass die Spanier dieses Wort von den Antillen, vermutlich von Santo Domingo oder Cuba, mitgebracht und es - in Ermangelung angemessener Sprach- und Sachkenntnisse zur altmexikanischen Kultur - zunächst zur Bezeichnung der beeindruckenden Tempelbauten des Festlandes verwendet hätten (ACOSTA 1985: 237).

Im Sinne dieser konkreten Beschreibung ACOSTA'S, also als Sakrarien, die auf einen hohen zumeist mehrfach abgestuften <pyramidalen Sockel> aus Mauerwerk aufgesetzt waren, sind die Nahuatl-Begriffe TZACUALLI und TZACUALTOTONTLI, sowie die ihnen von SELER zugewiesenen Übersetzungen <Pyramide> und <kleine Pyramide> also zu verstehen. Eine etymologische Ableitung des Lexems TZACUALLI, wie sie bereits vor Zeiten ausführlich ROBELO versucht hat (ROBELO 1982: 694-697), versage ich mir deswegen, weil Etymologie bekanntlich keine textwissenschaftlich anerkannte Methode ist und daher für solide philologische Arbeit, wie ich sie in der vorliegenden Dissertation zu leisten bestrebt bin, nicht infrage kommt.

Einen handfesten Hinweis darauf, um welche Art von Bauwerk es sich im vorliegenden Fall konkret handelt, liefert die in demselben hier vorgelegten Text wenig später gegebene Begriffserklärung SAHAGÚN'S (^{*)} Unterstreichungen von mir):

yn tzaqualli iuhquin tepetonti
ca ça yeh matica tlachivalli ^{*)}

ein <tzacualli> ist wie ein kleiner Berg,
aber von Hand gemacht

Diese Erklärung des Begriffes TZACUALLI liegt ganz auf der Linie der Beschreibung, die ACOSTA vom aztekischen Haupttempel gegeben hat, dessen pyramidenartiger,

mehrfach abgestufter Unterbau aus anderen Quellen, z. B. DURAN I: 23, in Verbindung mit Lamina 4, und PrimMem, fol. 269r, sowie aus einer ganzen Reihe anderer Beschreibungen und Darstellungen (LEÓN-PORTILLA 1987) zur Genüge bekannt ist (Tafel 54).

Sie entspricht darüber hinaus aber auch beinahe wörtlich der ursprünglichen indigenen Bezeichnung, die in der RELACIÓN DE CHOLULA von 1581 für die bekannte <Große Pyramide> der einstigen Kultmetropole überliefert ist, die hier mit TLACHIHUAL TEPETL, <von Hand gemachter Berg>, angegeben wird (ACUÑA 1985 II: 128 mit Abbildung zwischen den Seiten 126 und 127). Die verkleinerte Ausführung einer solchen <mesoamerikanischen Stufenpyramide> hieß TZACUALTOTONTLI, zusammengesetzt aus TZACUALLI <cerrito, y cu> (Kartt 310) und der enklitischen Partikel - TONTLI / (- TOTONTLI), pl. - TOTONTIN, mit der zusätzlich die Bedeutung von etwas Kleinem, Unbedeutendem zum Ausdruck gebracht wird (Kartt 247).

¹⁰⁾ Wie und wann diese Bezeichnungen zustande gekommen sind, die erkennbar nichts mit dem TLALLOC-Kult TOLLAN'S zu tun haben, bedarf einer gesonderten Untersuchung. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um Namen, die in späterer Zeit vom Volksmund geprägt wurden und als solche den Missionaren (MOTOLINIA, OLMOS) bei ihren Befragungen überspielt wurden. In den Listen, die SAHAGÚN von den Handlungsprofilen und den Ausstattungen der wichtigsten Götter des aztekischen Pantheons zusammengestellt hat (CodMat, SELER 1927: 1-53; FlorCod Book 1) werden weder TONATIUH, also der <Sonnengott>, noch METZTLI als präsumtive <Mondgöttin> in der Rolle von Kultempfängern erwähnt. So ist zu vermuten, dass es sich hier um die Rückübersetzung zweier Begriffe aus einer in Spanisch verfassten Vorlage ins Nahuatl handelt, ein Verfahren, das - wie in Abschnitt C dargestellt und erläutert - kennzeichnend für die Arbeitsweise SAHAGÚN'S und seiner indianischen Sprachmittler war.

¹¹⁾ In der brieflichen Mitteilung Prof. (em.) Dr. Hanns J. Prems zur Übersetzung des Toponyms TEOTIHUACAN vom 13.07.2009 heißt es: «Die übliche Übersetzung des Namens Teotihuacan "wo man zum Gott wird" ist problematisch. Im Nahuatl existiert zwar ein intransitives Verb *teoti* mit der Bedeutung *hacerse Dios* (sich zum Gott machen).^{*} Die Form des Ortsnamens auf *-hua-can* ist in diesem Fall aber nicht möglich. Diese Bildung existiert nur bei Namen, die aus einem Substantiv, das ein natürliches Charakteristikum des Geländes (einschließlich Wildtiere) bezeichnet, bestehen, wenn das Substantiv durch das defekte Verb *-hua* erweitert ist, das die Teilhabe daran ausdrückt. In diesem Fall müsste also *teoti* nominalen Charakter haben, was (siehe oben) nicht der Fall ist. Beispiele für echte Bildungen dieser Art sind *Michhuacan* (*michin* = Fisch), *Mazahuacan* (*mazatl* = Hirsch), *Coyohuacan* (*coyotl* = Kojote) und viele mehr.

Die beste Lösung ist, den Namen *Teotihuacan* als mit dem *Nahuatl* des 16. Jh. nicht konformen Namen (vielleicht sogar aus einer anderen Sprache) zu erklären, der im Zug einer Volksetymologie an existierende Namensformen des *Nahuatl* angepasst wurde.»
*(Kartt: 227)

¹²⁾ In den von Duran erwähnten <idolillos> sind unschwer die - gleich dem Kultbild des TLALLOC selbst - ebenfalls ortsfesten TLALOQUE- bzw. TEPICTOTON-Figuren wiederzuerkennen, denen auch SAHAGÚN in seinen PRIMEROS MEMORIALES feste Rollen als Repräsentanten bestimmter, namentlich genannter Berge im Rahmen der Regenriten zuweist (PrimMem fol. 267r).

¹³⁾ Bei der Beschreibung der Stationen, die ein verstorbener Adliger auf dem Weg durch das Totenreich hinter sich zu bringen hatte, erwähnt SAHAGÚN im Appendix zum III. Buch des Florentine Codex <sieben Savannen>, die CHICUEY IXTLAOATL, sowie einen <Ort, an dem stets ein Wind von Obsidian-Klingen wehte>, der ITZ-EHECA-IAN (FlorCod, Book 3: 41-46). Die Parallelen zum Totentraum der QUETZALPETLATL sind unverkennbar. So kann kein Zweifel daran bestehen, dass eine der Erscheinungsformen von TLALOCAN in der Tat auch das hier beschriebene Totenreich ist. Ausführlich hat ANDERSON die verschiedenen, mit TLALOCAN bezeichneten Orte und Regionen anhand der von SAHAGÚN gemachten Angaben aufgeschlüsselt (ANDERSON 1988b).

F. Der Götterkult Mesoamerikas

In einer polytheistischen Religion wie der Mesoamerikas sind Götter und Kult nicht voneinander zu trennen, dienen doch alle Riten und Rituale, sowie die Kulthandlungen höherer Komplexität, wie beispielsweise die achtzehn Feste des Kultjahres (nahuatl: XIHUITL; mayat'aan: HA'AB), dem alleinigen Zweck, eine tragfähige kommunikative Verbindung zu den Göttern herzustellen. Mit der Einrichtung und dem Betrieb dieser Verbindung wird das Ziel verfolgt, eigenen, menschlichen Bedürfnissen und Anliegen Geltung zu verschaffen und den nicht zu bezähmenden Drang der Götter nach Handlung in nützliche, mindestens aber erträgliche Bahnen zu lenken. Die Plausibilität dieser Verfahrensweise gründet sich auf drei maßgebliche, in polytheistischer Mentalität wirksame Faktoren:

- (1) die der wahrnehmbaren Realität verhaftete Existenz der Göttinnen und Götter,
- (2) die ausschließlich zur Erreichung <diesseitiger> Ziele angelegten Kulthandlungen, sowie
- (3) die präsumtive Bereitschaft der Götter, sich durch Kulthandlungen beeinflussen lassen.

1. Der Analysekomplex <Götterkult Mesoamerikas>

In den vorausgegangenen drei Abschnitten wurden die Grundzüge mesoamerikanischer Religion dargestellt, die für den Polytheismus typischen Wesenszüge und Handlungsmerkmale der Götter und Göttinnen aufgezeigt, sowie die besondere Qualität des <Heiligen> oder <Sakralen> für den Kontakt zwischen Menschen und Göttern herausgearbeitet. Damit sind die Grundlagen für das Verständnis der in Mesoamerika praktizierten Kulthandlungen gelegt, denen die nachfolgende Analyse gilt.

a. Inhalt und Umfang

Ausgehend von der Erkenntnis, dass sich Riten und Rituale vorrangig an den Handlungsprofilen der Götter und Göttinnen orientieren, beschreibt BRELICH die kennzeichnenden Merkmale polytheistischer Kultpraxis wie folgt:

Aber der Kult, der in seinen unendlichen Spezifizierungen *) (zum Beispiel: Lage und Art des Kultortes, die dem Kult im Jahreskalender, im Laufe eines Monats und eines Tages vorbehaltene Zeit, die Art des Opfers, dessen Geschlecht und Farbe, die zu dem Kult gehörige Priesterschaft, dann vor allem die verschiedensten Riten, Tänze, Pantomimen, Spiele, Prozessionen, Wallfahrten und andere Arten heiliger Handlungen) - also der Kult, welcher für jede einzelne große Gottheit innerhalb desselben Pantheons verschieden ist, charakterisiert in viel reicherer Weise die komplexen göttlichen Persönlichkeiten; er hebt die Unterschiede untereinander hervor und gleichzeitig - zum Beispiel durch gemeinsame Epitheta, Feste, Tempel, durch ähnliche Arten von Riten, usw. - auch die gegenseitigen Verbindungen, welche die Gottheiten in organisch im Pantheon vereinte Gruppen einfügen (BRELICH 1960: 129-130).¹⁾ *) Unterstreichungen von mir

An dieser Darstellung sind die folgenden Feststellungen von Bedeutung:

- (1) die zahlreichen Spezifizierungen, denen Kulthandlungen in Abhängigkeit vom Handlungsprofil des jeweiligen Kultempfängers unterliegen,
- (2) die <Objektzentriertheit> der Kulthandlungen, sowie ihr liturgischer Charakter, der in den konzertierten Handlungen und Bewegungen von Gruppen zum Ausdruck kommt,
- (3) der Umstand, dass die Götter und Göttinnen sowohl einzeln als auch in pantheonisch gefügten Gruppen als Kultempfänger auftreten können.

Als weitere Merkmale polytheistischen Kultes hebt BRELICH hervor:

- (4) das <Beharrungsvermögen> von Riten und Ritualen in Raum und Zeit,
- (5) das Erfordernis, die Götter zu ernähren, sowie
- (6) die Variabilität des kommunikativen Inhaltes von Verbalriten.

Dazu schreibt er im Einzelnen:

Der Kult ist außerdem wegen seines Konservativismus^{*)} ein wertvolles Mittel, um die ursprünglichen Formen der Götter zu bewahren; nicht zu reden von den Fällen, in denen Kulthandlungen, wie das Opfer, geradezu unerlässlich erscheinen, um die Götter zu erhalten, welche ohne diese zugrunde gingen. Was diese Kulthandlungen bei der Formung göttlicher Gestalten anbelangt, so bedenke man, dass schon das Gebet, diese elementare Kulthandlung, durch seine verschiedenen Inhalte im Polytheismus untrennbar ist von der Differenzierung der Wirkungssphären [Handlungsprofile] der Gottheiten, an die man sich wendet: dagegen erbittet man von einem einzigen Gott oder von einem aktiven "höchsten Wesen", sogar von den Ahnen unterschiedslos alles, was man braucht: Gesundheit, Fruchtbarkeit, Erfolg in der Wirtschaft und in dem Krieg, Schutz bei Gefahren, usw. (BRELICH 1960: 130).

*) Unterstreichungen von mir

Angesichts des hier von BRELICH aufgezeigten schieren Umfangs, der charakteristisch für den mit <Kult> bezeichneten Mega-Komplex religiöser Ausdrucksformen ist, sowie in Anbetracht der Differenziertheit und Diversifiziertheit der in diesem Komplex enthaltenen Einzelelemente, der Riten und Rituale, lässt sich eine Analyse, die auf die Gewinnung solider Erkenntnisse zum mesoamerikanischen Götterkult abzielt, nur bei Fokussierung auf dessen Kernbestandteile und innerhalb eines klar abgesteckten Analyserahmens realisieren.

b. Die Kernrituale als Analyserahmen

Ausgehend von der Erkenntnis, dass Kultempfänger, Kultureistende, Kultgegenstände und Kulthandlungen eine vom Handlungsprofil des jeweiligen Gottes bzw. der jeweiligen Göttin bestimmte, zusammenhängende, in sich geschlossene Einheit bilden, möchte ich unter <Kernritualen> solche kultischen Verrichtungen verstanden wissen, die im Kontakt mit den Göttern und Göttinnen des <Kernpantheons> in Gebrauch waren. Konkret handelt es sich um diejenigen Götter und Göttinnen, deren Handlungsprofile im Analysekomplex des Abschnittes D bereits einer genaueren Untersuchung unterzogen wurden. Mit dieser Regelung wird zweierlei erreicht:

- (1) Es wird ein in mehrfacher Hinsicht plausibler kognitiver Ansatz geschaffen, in dem Bekanntes - die Handlungsprofile der Götter und Göttinnen - für die Verknüpfung mit noch nicht oder erst teilweise Bekanntem - den diesen zugeordneten Riten und Ritualen - die Ansatzpunkte liefert (BRELIICH 1960: 130).
- (2) Es ist weitgehend sichergestellt, dass ein wie immer gearteter «auf vorwissenschaftlichen Wertvorstellungen beruhender Normierungshintergrund, selbst dann, wenn er unerkannt geblieben sein sollte, in die sachliche Argumentation nicht mit einfließt» (KÖRBER 1988: 199).

Die Götter und Göttinnen, deren <Kultkomplexe> es demnach im Wege einer morphologischen Analyse zu ergründen gilt, sind: TLALOC, zusammen mit den Göttern und Göttinnen, die mit ihm eine <organische, im Pantheon vereinigte Gruppe> bildeten (BRELIICH 1960: 130), HUITZILOPOCHTLI als selbständiger Teilhaber am Kulturaufwand für TLALOC, CHICOME COATL, QUETZALCOATL mit den beiden Teilaspekten seines Handlungsprofils, sowie TEZCATLIPOCA, in den Grenzen seines Handlungsprofils, wie sie in Abschnitt D abgesteckt wurden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Quellenlage, deren charakteristische Defizite in Abschnitt B ausführlich dargestellt wurden, es absehbar nicht zulassen wird, für alle Götter und Göttinnen einen <Kultkomplex> gleicher Ausführlichkeit und Aussagequalität zu erarbeiten.

Auf der Linie religionswissenschaftlich etablierter und bewährter Methodik sollen die auf diese Weise zum Kult der Götter und Göttinnen Mesoamerikas erarbeiteten <Tatbestände> und <Sachzusammenhänge> der Kernrituale sodann die morphologische Basis für den anschließenden systematischen Teil bilden, in dem Aspekte der Theoriebildung behandelt werden.

2. Der morphologische Teil der Kultanalyse

Zur Gewinnung der erforderlichen Informationen werden dieselben Standardwerke geistig- religiösen Inhaltes als Quellen genutzt, die auch im Abschnitt C, bei der Behandlung der Götter und ihrer Handlungsprofile benutzt wurden, also:

- die HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA von Fray Bernardino de SAGAGÚN; hier vornehmlich die Bücher Zwei, Drei, Sechs und Acht,
- die PRIMEROS MEMORIALES von Fray Bernardino de SAGAGÚN,
- die Bücher Sechs bis Zehn der MONARQUÍA INDIANA von Fray Juan de TORQUEMADA,
- die RELACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA von Alonso de ZORITA.

Bei der Abstützung auf diese Quellenwerke bin ich von dem Umstand ausgegangen, dass die in ihnen enthaltenen Informationen nach Aussagen ihrer Verfasser einer gemeinsamen, fundamentalen Primärquelle entstammen, nämlich:

Fray Toribio de BENAVENTE'S ausführlicher [RELACIÓN] DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA Y DE LOS NATURALES DE DELLA>. Nach der Schilderung ZORITA'S hatte sich BENAVENTE, auch MOTOLINIA genannt, eingehend mit der Kultpraxis (doctrina) der verschiedenen Bevölkerungsgruppen des zentralmexikanischen Hochlandes beschäftigt (ZORITA 1999 I: 103). Es ist davon auszugehen, dass er die so gewonnenen Erkenntnisse weitgehend in sein erwähntes <opus maximum> eingearbeitet hatte.

Eine vage Ahnung von der Größe und vom Umfang dieses Werkes stellen die erhaltenen, als MEMORIALES bezeichneten Notizen dar, die MOTOLINIA vermutlich als Vorarbeiten zu diesem voluminösen Großwerk angelegt hatte (O'GORMAN in BenHist: IX). Es muss, nach den Angaben, die er selbst in seinem langen und ausführlichen Brief an den Kaiser vom 2. Januar 1555 macht, aus mindestens vier Teilen bestanden haben, von denen der vierte Teil wiederum mindestens 23 Kapitel umfasst haben dürfte (BenHist: 312).

Die Rolle, die das Werk von Fray Toribio MOTOLINIA bei der Entstehung der Werke SAHAGÚN'S gespielt hat (COLLOQUIOS, Seite 53), wurde im Abschnitt C ausführlich dargestellt. Aber auch andere Autoren, wie Fray Juan de TORQUEMADA (MonIndU III: 430), Fray Gerónimo de MENDIETA (1993: 76) und der Oidor Alonso de ZORITA (1999 I: 103) haben sich der [RELACIÓN] DE LAS COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA und anderer Werke MOTOLINIA'S nach eigenen Angaben extensiv als Informationsquelle bedient.

Wichtiger jedoch als das von ZORITA herausgestellte persönliche Engagement MOTOLINIA'S ist der Umstand, dass er einer der <doze frayles> von 1524 war, die den polytheistischen Kult, wie er in MEXICO-TENOCHTITLAN und den umliegenden Clan-Herrschaften drei Jahre nach der Eroberung wenigstens noch in seinen Ausklängen

praktiziert wurde, persönlich erlebt haben und die daher auch noch etwas beschreiben konnten, was sie selbst gesehen, berührt, gehört und gerochen hatten.

Innerhalb kürzester Zeit war aber auch von diesen <kultischen Restbeständen> des mesoamerikanischen Polytheismus so gut wie nichts mehr übrig; denn dieselben <doze frayles> setzten bereits unmittelbar nach ihrer Ankunft im Jahre 1524 alles daran, die Kernelemente dieser Religion, das heißt, die Kultbilder und deren Tempel, möglichst rasch und flächendeckend zu zerstören, sie mindestens für die weitere kultische Nutzung unbrauchbar zu machen. (MENDIETA 1993: 219-222; 224-226).

Die Erkenntnis der durchweg hochgebildeten Kirchenmänner, die ohne Zweifel hinter dieser sorgfältig geplanten und konsequent durchgeführten Zerstörungsaktion stand, war dieselbe, wie sie auch im vorliegenden Zusammenhang von maßgeblicher Bedeutung ist, dass nämlich ohne die Kultbilder von Göttern und Göttinnen - in welcher Form auch immer diese technisch und/oder gestalterisch ausgeführt sein mögen - polytheistischer Kult nicht praktikierbar ist. Ohne die sichtbare Präsenz eines Kultempfängers, sei es in Form eines Kultbildes, einer Kultfigur, eines Bündels oder - wie auf dem CERRO TLALLOC - in Gestalt hautnah erlebbarer, lebendiger Naturkräfte, ist polytheistischer Kult nicht existenzfähig (GLADIGOW 2005: 86).

In der Dokumentation und Interpretation kultischer <Hardware>, ist das Werk MOTOLINIA'S nicht nur die beste, sie ist auch die einzige wirklich zuverlässige Quelle. Genauso sah das MOTOLINIA selbst auch. In dem erwähnten Brief an den Kaiser sagt er zur Qualität der Berichterstattung in seinem erwähnten Werk:

Tres o cuatro frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbre *) que estos naturales tuvieron, e yo tengo lo que los otros escribieron, y porque a mí me costó más trabajo y más tiempo, no es maravilla que lo tenga mejor recopilado y entendido que otro (BenHist 312). *) Unterstreichungen von mir

Leider ist das große Werk MOTOLINIA'S verschollen (O'GORMAN in BenHist: X, Fußnote 4). So bleibt also nichts weiter übrig, als die in der Tat einzigartigen, aus persönlicher Erkenntnis und Erfahrung gewonnenen Informationen MOTOLINIA'S zur Kultpraxis altmexikanischer Religion dort abzugreifen, wo sie indirekt erhalten geblieben sind: in den Werken derjenigen Autoren, die sie nachweislich oder höchstwahrscheinlich von ihm entlehnt haben. Daneben werden selbstverständlich auch diejenigen Werke MOTOLINIA'S genutzt, die erhalten geblieben sind, also:

- die MEMORIALES und
- die HISTORIA DE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA

Ausgewertet werden weiterhin die Textpassagen und Bilderläuterungen der Codices TUDELA und MAGLIABECHI, sowie die sogenannte HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS.

Eine Quelle besonderer Art ist das LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS EN LAS FIESTAS DE LOS DIOSES Y CELEBRACIÓN DE ELLAS von Fray Diego DURAN. Nicht nur sind die gegenständlich orientierten Beschreibungen DURAN'S von großer Genauigkeit und Detailtreue, auch die Erklärungen, die er zu Kulthandlungen gibt, sind im Bezugsrahmen <polytheistischer Mentalität>, so wie BRELICH sie definiert hat (BRELICH 1960: 132, 135), plausibel und nachvollziehbar.

DURAN hat sein LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS nach GARIBAY um 1565 fertig gestellt (GARIBAY in Dur I: XII). Offen ist dann allerdings die Frage, woher dieser zu einer so späten Zeit, immerhin rund 40 Jahre nach Ankunft der <doze frayles>, noch Informationen von dieser Qualität bezogen haben kann. So wie sie sind, können diese nur in der Zeit unmittelbar nach der Eroberung entstanden sein, als zum Beispiel das Kultbild des TEZCATLIPOCA, wie DURAN es beschreibt, entweder noch zu sehen, oder bei einem seiner vormaligen TEOPIXQUE noch in lebendiger, praktisch erworbener Erinnerung war.

Ausschlaggebend ist hier der Umstand, dass DURAN im Detail das <Handlungsprofil> dieses Gottes beschreibt, nicht nur das Äußere seines Kultbildes. Eine solche Information kann nur von einem <Insider> und daher auch nur aus einer sehr frühen Quelle stammen. An diesem Punkt müssen alle Recherchen zu den Quellen DURAN'S ansetzen. Das, was GARIBAY zu diesem Thema schreibt, zeugt von der Unkenntnis dieser Zusammenhänge und ist aus diesem - aber auch aus anderen Gründen - zum überwiegenden Teil unbrauchbar (GARIBAY in Dur I: XXVII-XXXVII).

Die nachfolgende Erfassung der Morpheme im Rahmen einer <Kultanalyse> folgt einem einfachen, leicht nachvollziehbaren Muster. Dieses basiert auf der Auswertung des spanischen Textes der Kapitel I - XIX und XX - XXXVIII, des Zweiten Buches von Bernardino de SAHAGÚN'S HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA, das den folgenden Titel trägt:

Libro Segundo que trata del Calendario, las fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades^{*)} que estos naturales des esta Nueva España hacían a honrar de sus dioses (HGCNE I: 103)

*) Unterstreichungen von mir

Jede Eintragung besteht aus einer Kurzbeschreibung der jeweiligen Kulthandlung in Deutsch, gefolgt von deren Lokalisierung, sei es innerhalb (fanum) oder außerhalb (profanum) einer Tempelanlage. Die so ermittelten Daten werden ggf. anhand der Aussagen der anderen erwähnten Quellenwerke ergänzt. Dabei gilt es, Überschneidungen, sofern sie als solche erkennbar sind, zu vermeiden.

Zu jedem Morphem wird ein Quellenhinweis angegeben. Ziel dieser Vorgehensweise ist es, zunächst die Morpheme zu isolieren und sie dabei aus der <rituellen Syntax>, in die sie eingebunden sind, so weit wie möglich auszukoppeln. Das absehbare Resultat besteht in fünf kurzen götterspezifischen Auflistungen von Riten und ritengebunden vollzogenen, unterstützenden Handlungen, die in dieser Form auch uneingeschränkt auf der Linie indigener Vorstellungen liegen, wie das der Vergleich zu den 39 rituellen Handlungen zeigt, die SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (PrimMem 69-80, fol. 254v-257v) aufgelistet hat.

a. Zur Morphologie des TLALLOC - Kultes

<u>Morphem</u> (Objekt/Handlung)	<u>Kulttopographie</u>	<u>Quellenhinweis</u>
Schlachtung von Artgenossen (Kindern) ²⁾	Verschiedene Berggipfel	HGCNE I: 109 / 140
Schlachtung von Artgenossen (Gefangenen)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 110
Schlachtung von Artgenossen (Kindern)	See von Mexiko	HGCNE I: 140
Schaukämpfe mit den zu Schlachtenden	keine Angabe	HGCNE I: 141
Fasten der Kultfunktionäre	keine Angabe	HGCNE I: 115
Schmücken der Tempel mit Rohrkolbenblättern (<i>Typha latifolia</i>)	TEOCALLI / fanum	HGCNE I: 116
Schlachtung von Artgenossen (Gefangenen)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 116
Schlachtung von Artgenossen (Sklaven)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 116
Versenkung der extrahierten Herzen im See	See von Mexiko	HGCNE I: 116
Bestrafung nachlässiger Kultfunktionäre	See von Mexiko	HGCNE I: 116
Schlachtung eines lebenden Kultbildes ()	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 117
Schlachtung von Artgenossen (Gefangene)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 117
Allgemeines Besäufnis	keine Angabe	HGCNE I: 117
Herstellung von Kultfiguren aus Teig	keine Angabe	HGCNE I: 125
Schlachtung von Artgenossen (4 + 1)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 125
Abtrennung und Präsentation der Köpfe	TZOMPANTLI	HGCNE I: 125
Verteilung des Fleisches zum Verzehr	CALPULLI	HGCNE I: 125
Selbstkasteiung der Kultfunktionäre	keine Angabe	HGCNE I: 128
Räuchern mit COPALLI (Baumharz)	fanum	HGCNE I: 128
Allgemeine Darbringung von Essensgaben	keine Angabe	HGCNE I: 129
Sexuelle Abstinenz	keine Angabe	HGCNE I: 129
Herstellung von Kultfiguren aus Teig	keine Angabe	HGCNE I: 129
Zerteilung und Verzehr der Teigfiguren	keine Angabe	HGCNE I: 129
Fasten (Verzicht auf Salz und Gewürze)	keine Angabe	HGCNE I: 230

Tanzen in Phantasiekostümen	profanum	HGCNE I: 231
Tanz um das Kultbild des TLALOC	profanum	HGCNE I: 231
Verschlucken lebender Frösche	profanum	HGCNE I: 231
Verschlucken lebender Schlangen	profanum	HGCNE I: 231
Verbalritus: Bitte um Regen während der Trockenzeit	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 35-40

b. Zur Morphologie des HUITZILOPOCHTLI - Kultes

<u>Morphem</u> (Objekt/Handlung)	<u>Kulttopographie</u>	<u>Quellenhinweis</u>
Bekleidung des Kultbildes mit Blumen	fanum	HGCNE I: 183
Festessen (Puten- und Hundefleisch)	in den Häusern	HGCNE I: 183
Aufwändiger, disziplinierter Tanz der verdienten Krieger mit jungen Frauen	profanum	HGCNE I: 183
Darbringung des Pfeil-Materials (Schilfrohr)	profanum	HGCNE I: 126
Blasen der Meeresschnecken-Hörner	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 202
Selbstkasteiung der Jugendlichen (Ohren)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 126
Herstellung und Bündelung der Pfeile	profanum	HGCNE I: 202
Allgemeine Selbstkasteiung (Ohren)	profanum	HGCNE I: 202
Darbringung der fertigen, genormten Pfeile	profanum	HGCNE I: 203
Treibjagd auf Wild aller Art	Zentrales Becken	HGCNE I: 204
Schlachtung von Artgenossen nach Hirschart	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 117
Fortgesetzte Selbstkasteiung der Kultfunktionäre	Kapellen	HGCNE I: 204
Fortgesetzter nächtlicher Tanz und Gesang (+) zum Lob des Gottes	profanum	HGCNE I: 127-128
Übergießen der zu Schlachtenden mit Wasser aus der Quelle des Gottes	profanum	HGCNE I: 207
Schminken und Anziehen der zu Schlachtenden (mit Papierkleidern)	profanum	HGCNE I: 127, 207
Paarweiser Tanz und Gesang der zu Schlachtenden mit ihren Eignern	profanum	HGCNE I: 127, 207
Laufprozession durch die umliegenden Ortschaften	Zentrales Becken	HGCNE I: 210
Schlachtung von Artgenossen an den Wendepunkten	Zentrales Becken	HGCNE I: 210
Schlachtung von Artgenossen (Sklaven)	Ballspielplatz	HGCNE I: 128, 210
Schlachtung von Artgenossen (Gefangene)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 128

Schlachtung von Artgenossen (Sklaven)	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 128
Ess- und Trinkgelage der Eigner der Geschlachteten	in deren Häusern	HGCNE I: 212
Großzügige Verteilung von Geschenken	in deren Häusern	HGCNE I: 212
Herstellung eines Kultbildes aus Teig	fanum	HGCNE I: 155

c. Zur Morphologie des CHICOME COATL - Kultes

<u>Morphem</u> (Objekt/Handlung)	<u>Kulttopographie</u>	<u>Quellenhinweis</u>
Selbstkasteiung der Jugendlichen (Ohren, Unterschenkel), Blutentnahme	in den Häusern	HGCNE I: 150
Bestreichen der Rohrkolbenstängel mit Blut	in den Häusern	HGCNE I: 150
Ablegen der Rohrkolbenstängel vor den häuslichen Kultbildern der Göttin	in den Häusern	HGCNE I: 150
Aufstellen von Maisstängeln vor den häuslichen Kultbildern der Göttin	in den Häusern	HGCNE I: 150
Fertigung eines Kultbildes aus Maiskörnern und den Samen anderer Kulturpflanzen	profanum	HGCNE I: 114
Prozession der Mädchen mit Maiskolben (Saatgut) zum Tempel der Göttin	profanum	HGCNE I: 151
Ausbreiten von Proben aller Kulturpflanzen vor dem Kultbild der Göttin	profanum	HGCNE I: 114
Schlachtung von Artgenossen (Kindern)	keine Angabe	HGCNE I: 114

d. Zur Morphologie des TEZCATLIPOCA - Kultes

<u>Morphem</u> (Objekt/Handlung)	<u>Kulttopographie</u>	<u>Quellenhinweis</u>
Darbringung von Weihrauch, Blumen, Speisen	in den Häusern	HGCNE I: 134
Köpfen von Wachteln	in den Häusern	HGCNE I: 134
Schlachtung eines lebenden Kultbildes ()	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 152
Blasen der Meeresschnecken-Hörner	TEOCALTICPAC	HGCNE I: 124
Verbrennung von Gefangenen bei lebendigem Leibe	Vier-Treppen-Plattform TECCALCO	HGCNE I: 198
Tanz in Schlangenwindungen	profanum	CodMat: SELER 1927: 188
Besäufnis der alten Männer und Frauen	in den Häusern	CodMat: SELER 1927: 186

Verbalritus: Bitte um Beendigung einer Epidemie	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 1-5
Verbalritus: Bitte um Verschonung vor Armut	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 7-10
Verbalritus: Bitte um Unterstützung im Krieg	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 11-15
Verbalritus: Bitte um Unterstützung für den neu gewählten Clanführer	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 17-20
Verbalritus: Bitte um neuen Clanführer nach dem Tode des alten	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 21-24
Verbalritus: Bitte um Tod für den Clanführer, wenn dieser im Amt versagt	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 25-28
Verbalritus: Bitte des neuen Clanführers um Unterstützung nach Amtsantritt	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 41-45
Verbalritus: Bekenntnis von Verfehlungen	keine Angabe	FlorCod, Book 6: 29-34

e. Zur Morphologie des QUETZALCOATL - Kultes

Zum angemessenen Verständnis des QUETZALCOATL - Kultes ist einleitend zunächst darauf hinzuweisen, dass der Gott in MEXICO-TENOCHTITLAN wie überall sonst auch, für die ordnungsgemäße Durchführung des gesamten, auch im Dienste aller anderen Götter und Göttinnen vollzogenen Kultdienstes zuständig war (Dur I: 228). Insofern durchdrang QUETZALCOATL mit seinem Handlungsprofil das gesamte öffentliche und häusliche Kultgeschehen. Wo immer im polytheistisch geprägten Mesoamerika - welchem Gott und welcher Göttin auch immer - Kultdienst geleistet wurde, war QUETZALCOATL implizite involviert. Das gilt insbesondere für das auf 260 Tage ausgelegte allgegenwärtige Prognoseritual, das TONAHLPQUALIZTLI, als dessen Stifter QUETZALCOATL galt (Quellenangaben hierzu bei NICHOLSON 2001: 31).

Daher erscheint es in polytheistisch geprägter Mentalität plausibel, dass dem Gott in diesem zentralen Aspekt seines Handlungsprofils selbst kein Kultdienst geleistet wurde, hätte er sich diesen doch damit selbst erwiesen. QUETZALCOATL zugeordnete Kulthandlungen zielten daher in aller Regel auf andere Facetten seines umfassend sortierten Handlungsprofils ab. Diese konnten von Ort zu Ort und von Region zu Region ganz unterschiedliche Bedeutung haben. In MEXICO -TENOCHTILAN war ein Bedürfnis nach einem derart <nachrangigen> QUETZALCOATL - Kult offenbar nur schwach ausgeprägt; denn keines der 18 Kultfeste war <expressis verbis> QUETZALCOATL als primärem oder auch nur als bevorzugtem Kultempfänger zugeordnet.

Lediglich am Tage seiner Charakterprognose ÇE ACATL, <Eins [in Gestalt von] Schilfrohr>, wurde ihm alle 260 Tage ein Kultfest ausgerichtet, das jedoch eher eine aufwändig gestaltete Gedenkveranstaltung prominenter CALMECAC - Absolventen war und daher auch speziell auf Kultleistende aus den höchsten Rängen der Führungsschicht zugeschnitten war (FlorCod, Book 4: 36).

Hintergrund solcher QUETZALCOATL - Verehrung durch die Clanführer und andere Repräsentanten der Führungsschicht ist vermutlich der Umstand, dass zum Handlungsprofil des QUETZALCOATL auch die Verfügung und Kontrolle über alle mit der Macht über und der Fürsorge für die Gemeinwesen verbundenen Aufgaben und Bemühungen der TLATOQUE gehörten. <Regiert> wurde nicht nur im Namen und Auftrag des QUETZALCOATL, sondern auch unter Beachtung der rituellen Vorschriften seines Kultes. So wurden die TLATOQUE bei ihrer Inthronisierung schwarz, das heißt, in der Farbe des QUETZALCOATL geschminkt. Auch wird berichtet, dass TIZOCIC und AXAYACATL, nach ihrem Tod in der kultischen Aufmachung des QUETZALCOATL aufgebahrt wurden (DYCKERHOFF 1970: 202-205).

Als Ausdruck und zur Darstellung ihrer Identität bedienten sich die MEXICA-TENOCHCA des QUETZALCOATL dennoch nicht. DURAN erläutert diese Situation wie folgt:

Este ídolo era de los principales dioses de los indios, y así el templo en que estaba era de mucha autoridad, especialmente el de Cholula. En la ciudad de México, como no era la advocación de la ciudad, tenían no tanta cuenta de hacerle fiesta, como en Cholula (Dur I: 64). *) Unterstreichungen von mir

QUETZALCOATL war in der Tat der Gott der CHOLULTECA. In CHOLOLLAN stand auch das überregional verehrte Kultbild des QUETZALCOATL, hier befand sich sein aus ganz Mesoamerika bepilgertes Heiligtum (Dur I: 62, 66). Dasjenige Segment aus dem Handlungsprofil des QUETZALCOATL, das in CHOLOLLAN kultbestimmend war, betraf die Kaufleute, den Handel und den Markt. Den Beschreibungen SAHAGÚN'S und DURAN'S lassen sich die folgenden Morpheme entnehmen:

<u>Morphem (Objekt/Handlung)</u>	<u>Kulttopographie</u>	<u>Quellenhinweis</u>
Neuausstattung des Kultbildes mit kostbarem Schmuck	Kultbild im CALMECAC	FlorCod, Book 2: 36-37
Darbringung von Speisen und Weihrauch	fanum des QUETZALCOATL im CALMECAC	FlorCod, Book 2: 36-37
Herrichtung eines gekauften Sklaven zum lebenden Kultbild	Ortsbereich CHOLOLLAN	Dur I: 63
Verbalriten vor dem lebenden Kultbild: Vorbereitung auf dessen alsbaldigen Tod	Ortsbereich CHOLOLLAN	Dur I: 63

Schlachtung des lebenden Kultbildes	vor dem stationären Kultbild	Dur I: 64
Verarbeitung seiner Körperteile zu verschiedenen Gerichten	Haus des Vorstehers der Kaufleute	Dur I: 64
Anschließendes Festbankett der Kaufleute mit Tanz und Gesang	Ortsbereich CHOLLOLAN	Dur I: 64
Darbringung von Geflügelgerichten und Geflügel, vor allem von Wachteln	Tempel	Dur I: 66
Darbringung von Weihrauch, Schmuckfedern, Maisfladen verschiedener Form und Größe	Tempel	Dur I: 66
Beständige Perforation von stark durchbluteten Körperteilen, wie den Ohrläppchen, mit den Stacheln von Agavenblättern	profanum	BenMem: 219

f. Zur Morphologie der Kulthandlungen: Zusammenfassung

Wie das bereits an den <Kultkomplexen> der wenigen hier behandelten Götter deutlich wird, entsprechen diese in der Tat weitgehend deren Handlungsprofilen. Die Kultorte dagegen sind sehr unterschiedlich. Nicht alle Kulthandlungen werden im Heiligtum - <fanum> oder <profanum> - des jeweiligen Gottes oder der jeweiligen Göttin vollzogen, auch Berge, Orte im und am Wasser, die <freie Wildbahn>, die Wohnhäuser und die umliegenden Siedlungen sind Schauplätze von Riten und Ritualen.

Nach der Definition, dass ein heiliger Ort immer dort ist, wo Kulthandlungen vollzogen werden, ist davon auszugehen, dass die genannten Örtlichkeiten - soweit es sich nicht bereits um fest eingerichtete Kultanlagen handelt - mindestens für die Dauer der kultischen Verrichtungen zu <sakralen Orten> wurden. Zu den professionellen Kultfunktionären stoßen auch Frauen und die Vertreter bestimmter Berufsgruppen hinzu, wenn das von signifikanten Segmenten in den Handlungsprofilen der betreffenden Götter und Göttinnen her geboten erschien.

Alle hier isolierten Morpheme und weitere gilt es, durch die Quellen zu verfolgen, ihren Gesamtbestand zu erfassen und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer syntaktischen Verknüpfung zu dokumentieren. Es handelt sich hier um ein umfassendes Projekt, das an dieser Stelle lediglich als solches aufgezeigt werden kann, dessen Bewältigung jedoch außerhalb der Zielsetzung der vorliegenden Arbeit liegt. Ein solches Vorhaben ist allerdings die Voraussetzung für jede Art von empirisch fundierter, systematischer Arbeit an der Religion Mesoamerikas als einer besonderen Variante der Religionsform des Polytheismus (BRELIICH 1960: 129, 131; GLADIGOW 2005: 125).

Als Beispiel für die Definition eines solchen Projektes seien die Parameter aufgezeigt, nach denen Viola SIEBERT ihre Untersuchung zu den römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten angelegt hat. Siebert beschreibt diese wie folgt:

Um die zu erläuternden Gerätschaften richtig in ihrem kultischen Zusammenhang verstehen zu können, wird ein kurzes, überblickhaftes Kapitel über die Opfergebräuche und -handlungen (Kap. 2) vorangestellt.

Die Systematik (SysKat; Kap. 9) stellt die einzelnen Opfer-, Kult- und Priestergeräte gemäß ihrer Funktion^{*)} aufgliedert und in alphabetischer Reihenfolge nach den durch die Quellen überlieferten, lateinischen Bezeichnungen in Kurzform dar. Folgendes Schema wird verwendet:

Name des Gerätes, Verwendung (V) innerhalb des Opfervorganges, Form (F), Material (M), Denkmäler und Bildträger (D), auf denen das Gerät erscheint, Synonyme. d.h. synonyme Begriffe, etymologische Erklärungen und Diminutivformen für das Gerät (SE). Daneben erscheinen Quellen-(Qu) und Inschriftenverweise (In). Ausgewählte Quellen werden im Volltext wiedergegeben, die einerseits die lateinischen Bezeichnungen nennen und andererseits die Gegenstände in ihrem kultisch-rituellen Zusammenhang erläutern und beschreiben. Außerdem wird auf moderne Forschungs- und Sekundärliteratur (Lit) verwiesen (SIEBERT 1999: 3). ^{*)} Unterstreichungen von mir

In einem vergleichbaren, auf Mesoamerika, insbesondere auch auf den Mayaraum zugeschnittenen Projekt, müssten freilich neben den Kultgeräten auch die Kulthandlungen erfasst werden, ein Erfordernis, das ich im vorausgegangenen Text anhand von fünf Beispielen als eine Art <Pilotprojekt> in die Praxis umgesetzt habe. Bei diesem kann es sich freilich nur um einen Untersuchungsansatz <mit begrenztem Ziel> handeln, das heißt, es gilt, zunächst den Bedarf nach einem solchen Projekt aufzuzeigen und sodann, die Methoden vorzustellen, mit denen dieses operationalisiert werden kann.

Anschließend kann dann daran gedacht werden, die erarbeiteten Morpheme in den angemessenen, das heißt <objektzentriert> gestalteten und <orthopraktisch> reglementierten kultischen Zusammenhang einzubringen und damit ein kulturkonformes Verständnis der Kulthandlungen als der tragenden Ausdrucksformen mesoamerikanischer Kultur zu ermöglichen. Anders jedoch als das bei den sogenannten <klassischen> Altertumswissenschaften der Fall ist, hat es die Mesoamerikanistik, vor allem die sogenannte <Mayaforschung>, bisher nicht vermocht, einen plausiblen <kultischen Zusammenhang> (SIEBERT 1999: 3) für die kaum überschaubare Fülle der quellenmäßig belegten Morpheme zu erarbeiten. Daher soll im Folgenden für drei Morpheme, die in den oben bearbeiteten Beispielen als die am häufigsten praktizierten erwähnt werden, bei denen es sich folglich auch um die wichtigsten handeln muss, ein solcher <kultischer Zusammenhang> erarbeitet werden.

3. Der systematische Teil der Kultanalyse

Der Analyserahmen für den nachfolgenden systematischen Teil wird einmal bestimmt durch die zum mesoamerikanischen Polytheismus gewonnenen beiden Grunderkenntnisse,

- die Unveränderlichkeit der maßgeblichen Riten und Rituale, die <zeitlos> sind und sich jedem Versuch substantieller, formaler und/oder inhaltlicher Veränderung widersetzen, und sodann
- die Vorstellung von der <unidad religiosa mesoamericana>, die als die <materiell-theologische> Basis des gesamten in Mesoamerika praktizierten Götterkultes anzusehen ist.

Den im Folgenden analysierten Riten und Ritualen sind denn auch als kennzeichnende Merkmale ihre lange Tradition und ihre weite geographische Verbreitung gemeinsam. Konkret handelt es sich um solche Kulthandlungen, die ausweislich der Quellen keine spezifische Bindung an einen bestimmten Gott besaßen, die also in der Mehrzahl der Rituale höherer Größenordnung kultisch zum Einsatz kamen und die daher auch am häufigsten praktiziert wurden. Im Einzelnen werden näher untersucht:

- TLACOQUIXTILIZTLI der Ritus des <Hindurchziehens von Ruten> - durch vorher selbst beigebrachte Fleischwunden,
- TLAMICTILIZTLI das Ritual des <Schlachtens von Artgenossen> und in Verbindung damit
- TLATLATLAQUALIZTLI das Ritual der <Speisung der Götter> mit den Herzen und dem Blut der zu diesem Zweck Geschlachteten (nahuatl: TEOMICQUE), gefolgt vom
- Verzehr der TEOMICQUE durch die Kulteistenden, sowie schließlich
- TONALPOHUALIZTLI - das Ritual der <Abzählung der Tage>

Als prägnantes Beispiel für ein Ritual, das für mehrere Götter zugleich ausgerichtet wurde, soll das HUEY TOZOZTLI, zu Deutsch, das <Große Ausschau Halten> (15. April bis 4. Mai) näher untersucht werden.

a. TLACOQUIXTILIZTLI - das <Ritual des Hindurchziehens von Ruten>

In den Erläuterungen und Erklärungen, die SAHAGÚN diesem und einer Vielzahl weiterer Riten sowohl in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 254v-257v und fol. 272-273) wie auch im FLORENTINE CODEX (Book 2: 194-205) hinzugefügt hat, finden sich zahlreiche, zum Teil detaillierte Hinweise zu besonderen Charakteristika der rituell genutzten Gegenstände, zu Einzelheiten, wie Ort, Zeit und Anlass der rituellen Handlung, in der sie zum Einsatz kamen, so auch für den Ritus des <Hindurchziehens von Ruten> durch Fleischwunden, die sich der/die Kulteistende vorher am eigenen Körper selbst beigebracht hatte.

Die <Syntax> des TLACOQUIXTILIZTLI - Rituals

Im Nahuatl wurde der Kultakt der Selbstkasteiung mit TLACOQUIXTILIZTLI bezeichnet. Die Morphologie dieses Rituals wurde - diskursbedingt - bereits im Abschnitt D behandelt. Im Folgenden geht es um die <rituelle Syntax>. Der diesbezügliche Text beschreibt den in fünf Schritten vollzogenen Ablauf wie folgt: ³⁾

Tlacoquixtiliztli

In tlacoquixtiliztli^{*)} ic muchivaia ça no ipā in tle tonallj in tlacoquixtiloya auh ca noviā aço ynacazco, anoço in aquin quincquiz ynepilco anoço ymetzpā auh ynic quicoyonjaya ynacajo, iehoatl in vitzauhquj in itztli auh yc njmā vncā quiquixtiaya in tlacotl anoço çacatl auh inic quitiliniaya yn inacajo mecatlica ynic oncā quiquixtiaya tlacotl. inic tlamaçevaloya auh in icoac otlacoquixtiloc yn imoztlajoc tlachpanoya mochpanaja in tlacotl ioā in çacatl cenca ezço auh in muchivaia y ichā diablo anoço otlica vncā manj diablome (PrimMem 72-73, fol. 255r).

*) Unterstreichungen von mir

Für das Verb (tr) TLACOQUIXTIA, das dieser rituellen Handlung aus dem umfassenderen Repertoire der <Selbstkasteiungen> zugrunde liegt, hält MOLINA die folgende Paraphrase bereit: <sacar varillas muy delgadas, o pajas por la lengua horadada, o por las orejas &c. ensangrentándolas para las ofrecer en sacrificio a los ídolos> (Mol M/C 119r). Hierzu wurde nach der Beschreibung in den PRIMEROS MEMORIALES (PrimMem: 72, 73) zunächst das Gewebe an der gewählten Körperstelle mit einem Dorn von der Spitze eines Agaveblattes (nahuatl: UITZTLI) vorgestochen und die vorgestochene Stelle sodann mit einem Mikrolithen in Form einer spitzen Obsidianklinge (nahuatl: ITZTLI) aufgeschnitten.

Die so entstandene <Fleischwunde> (nahuatl: IN-NACA-YO) wurde sodann <durch [Hindurchziehen] eine[r] Kordel> (nahuatl: MECA-TICA) <gedehnt> (nahuatl: QUITILINIA-YA) und eine <dünne Rute> (nahuatl: TLACOTL) oder ein <Grashalm> (nahuatl: ÇACATL) nachgezogen. Diese stellten - blutbeschmiert, wie sie anschließend waren - die eigentlichen <Gaben> oder <rituellen Entäußerungen> dar, die vor dem Kultbild niedergelegt wurden. Durch diese Gaben <verdiente sich> (nahuatl: TLAMAÇEVALOYA) der Kulteistende das Wohlwollen des Gottes oder der Göttin, dem/der er diesen Kultdienst zugebracht hatte (PrimMem 73; Mol M/C 157v, 62r, 55r; 113r; 119r; 125r). Der <objektzentrierte> Aspekt des Rituals tritt klar zutage.

Das trifft insbesondere auch auf die peripheren Riten zu, die dem eigentlichen TLACOQUIXTILIZTLI vorausgingen oder ihm als nachbereitende Verrichtungen folgten. An ihnen wird deutlich, welch hohen Stellenwert rituell benutzte Gegenstände und rituell vollzogene Handlungen im orthopraktisch angelegten Kultverständnis des Polytheismus haben, auch wenn sie einem durch sein okzidentales Religionsverständnis präkonditionierten Betrachter (DUBUISSON 2007: 9, 20-21) als <nebensächlich> oder gar <trivial> erscheinen mögen.

IN UITZTLI - die Agavestacheln

So ging dem eigentlichen Ritual zunächst die <Suche nach den Agavestacheln> voraus (nahuatl: IN QUITEMOZQUE IN VITZTLI; Mol M/C: 97v: TEMOA). Diese Aufgabe war - wie bereits in Abschnitt C am Rande angesprochen - als Punkt 3 im <Ausbildungs- und Trainingsprogramm> des CALMECAC verankert. Sie oblag den CHICACTOTONTI[N], also den <schon starken (belastbaren) unter den Zöglingen> (Mol M/C: 19v). Diese begaben sich zur Zeit der Dämmerung gemäß Punkt 5 des Programms auf die Suche nach geeigneten Pflanzen, schnitten ihnen die Blattspitzen ab (Tafel 39a&c, 38b) und lieferten diese im CALAMECAC ab, wo sie - als Bestandteil der fünften Regel des Ausbildungs- und Erziehungsprogramms - zum Gebrauch durch die dort zentral untergebrachten Kultfunktionäre bereitgelegt wurden (nahuatl: MO-VITZ-TLALIZQUE). Die besondere (kultische) Bedeutung dieses Vorgangs erhellt aus dem Umstand, dass die Dämmerung metaphorisch auch als VITZ-TEQUI (Mol M/C: 105), zu Deutsch: <Agavestacheln-Schneiden> bezeichnet wurde (CodFlor, SELER 1927: 351). Danach konnte das eigentliche Ritual des TLACOQUIXTILIZTLI auf die oben beschriebene Weise kanonisch sachgerecht vollzogen werden.

TLATICATLAHUILIZTLI - die <brennenden Fackelleuchten>

Zu den zeitlichen und verfahrensmäßigen Begleitumständen liefert der Augenzeugenbericht des Andrés de TAPIA weitere, wichtige Einzelheiten. TAPIA war einer der Offiziere des Hernán CORTÉS, der bei dem Unternehmen, das schließlich zur Eroberung von MEXICO-TENOCHTITLAN führte, von Anfang an dabei war und bei der Einnahme der Stadt in vorderster Linie stand (VAZQUEZ CHAMORRO in TAPIA 2003: 59-64). Seine Beobachtungen haben aus diesem Grunde besonderen Stellenwert. TAPIA berichtet von einem nächtlichen Rundgang um das Heiligtum des HUITZILOPOCHTLI, als die Stadt noch im Besitz der MEXICA war:

En otro tiempo, cuando entramos en México la primera vez de paz, andando yo rondando vía en Uchilobos [HUITZILOPOCHTLI], mezquita mayor, que en siendo las doce en punto, lo cual conocían por ciertas señales del cielo, se levantaban y tocaban una bocina de un grande caracol, e iban al sacrificio*) todos, y oyendo en otras parrochias [parroquias] esta bocina, también se levantaban y cada cual, con ropa vestida según su divinidad, sacrificaba, o de su sangre o incienso o pajas mojadas en su sangre o papeles con ciertos caracteres. (TAPIA 2003: 118)

*) Unterstreichungen von mir

Ergänzt wird diese Darstellung Andrés de TAPIA'S in einigen Punkten durch die Beschreibung, die SAGAGÚN von der fünften Regel des CALMECAC-Programms liefert (CodFlor, SELER 1927: 351-352). Die Nahuatl-Begriffe für die vier von TAPIA angesprochenen nächtlichen Aktivitäten finden sich unter den 39 Riten, Ritualen und

Unterstützungsroutinen, die SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (69-80, fol. 254v-257v) aufgelistet hat. Es handelt sich um:

- das <Wachbleiben bei Nacht> (nahuatl: TOÇOUALIZTLI oder IXTOCOLIZTLI)
- das <Blasen der Meeresschnecken (*Strombus gigas*)-Hörner> (nahuatl: TLATLAPITZALIZTLI), die zusammen mit
- dem beschriebenen <Hindurchziehen von Ruten oder Gerten> (nahuatl: TLACOQUIXTILIZTLI)
- den rituellen Kern des <Mitternachts-Rituals> (nahuatl: TLATICATLAVILIZTLI) ausmachten (PrimMem:72-73, 75, 80; fol. 255r, 257v).

Anmerkung: Die wörtliche Bedeutung von TLATICATLAVILIZTLI ist: Ritual der angezündeten und danach brennenden (nahuatl: TLATIA; Kartt: 297) Fackelleuchten (nahuatl: TLAHUILLI; Kartt: 270)

Nun ist die Angabe TAPIA'S <siendo las doce en punto> keineswegs so zu verstehen, als sei das Ritual <nach der Uhr>, also aus rein zeitlichen Erwägungen - welcher Art auch immer diese gewesen sein könnten - um Mitternacht vollzogen worden. Ebenso geht das <Mitternachtsritual> von seiner breit angelegten rituell-syntaktischen Konzeption her (PrimMem: 154-155, fol. 282r) weit über die Funktion eines reinen <Rahmenprogramms> für das TLACOQUIXTILIZTLI hinaus. Der ganze Umfang und die herausragende Bedeutung des Mitternachtsrituals im Kultgeschehen Zentralmexikos und - darüber hinaus - ganz Mesoamerikas hat sich mir erst erschlossen, als ich - ausgehend von einer Fußnote SELERS (SELER 1902: 226) - diesbezügliche Informationen aus dem 3. Kapitel des 7. Buches von SAHAGÚN'S HISTORIA GENERAL (Texte in Nahuatl und in Spanisch), sowie Text und Bild auf Folio 282r der PRIMEROS MEMORIALES mit der Schilderung TAPIA'S auf morphemischer Ebene verknüpft habe. Es ergab sich - kurz zusammengefasst - das folgende Bild:

MAMALHUAZTLI - das Sternbild des <Feuerbohrers>

Unmittelbar nach Sonnenuntergang begann eine Serie von sieben Ritualen, in denen jeweils die Riten des <Weihrauch Verbrennens> (nahuatl: TLENAMAQUILIZTLI oder auch COPALTEMALIZTLI), des <Blasens der *Strombus gigas* - Hörner> (nahuatl: TLATLAPITZALIZTLI), sowie der Ritus der <Blutabnahme am eigenen Körper> (nahuatl: NEZOVAYA) <mit Hilfe von Agavestacheln> (nahuatl: VITZTLI MOCUI), sowie deren anschließende Darbringung - eingesteckt in einen <Grasballen> (nahuatl: ÇACATA-PAYOLLI) - vor einem Gott oder einer Göttin, die tragenden Elemente waren. Bedeutsam im vorliegenden Zusammenhang sind die Rituale # 4 und #5, die an den Gott gerichtet waren, der im Sternbild des <Feuerbohrers> (nahuatl: MAMALHUAZTLI; Kartt: 135) Gestalt angenommen hatte.

Dieses setzt sich aus Sternen des Sternbildes STIER (Taurus) und den HYADEN abendländischer astronomischer Tradition und Nomenklatur zusammen (KELLER 1999: 182-184). Die Vorstellung eines <Feuerbohrers> lässt sich anhand der kolorierten Zeichnung, die SAHAGÚN der Beschreibung des Sternbildes auf Folio 282r der PRIMEROS MEMORIALES beigegeben hat, verhältnismäßig leicht nachvollziehen. Allerdings ist hier der Süden, genauer gesagt, der Südosten - ganz wie bei der Darstellung der TEPICOTON auf Folio 267r auch - oben im Bild. Um das gezeichnete Sternbild in Übereinstimmung mit der nächtlich beobachtbaren Realität zu bringen, muss man es also um 180° drehen. Tut man solches, erscheinen auch die Plejaden (nahuatl: MIEC oder MIAC, zu Deutsch: <die Menge, der Haufen>; Kartt: 147, 145) über und nicht unter dem <Feuerbohrer>, also in etwa dort, wo ein sternenkundiger Beobachter sie auch erwarten würde (Tafel 41a&b).

Ein <Feuerbohrer> besteht <de facto> aus einem harten Stock, der auf harzfreies, trockenes Holz gesetzt wird und entweder mit den Handflächen und Fingern oder mit einem <Bogenantrieb> in rasche Drehung versetzt wird (Tafel 41c&d). Im unteren Holz befinden sich ein Loch und eine mit diesem verbundene Kerbe, durch die die dabei entstehenden <winzigen Glutkerne> in das darunter und/oder daneben befindliche <Zundermaterial> fallen und dieses zur Entzündung bringen. Vorsichtiges Anblasen lässt schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit eine Flamme entstehen, die dann - mit leicht brennbarem Material genährt - rasch zu einem flackernden Feuer führt.⁴⁾

Überträgt man diesen Mechanismus auf die von SAHAGÚN zum Sternbild <Feuerbohrer> gelieferte Beschreibung (HGCNE II: 262-263) und die in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 282r) hinterlassene, jedoch - wie beschrieben - umzuorientierende Zeichnung, führt das zu der - allerdings zunächst noch unter Vorbehalt präsentierten - Identifizierung der Strecke - Tauri als des angebohrten Weichholzes und der verlängerten Strecke - Tauri als des eigentlichen Bohrers aus Hartholz (Tafel 41a). Als das neben dem Bohrer bereits brennende Feuer ist im gegebenen Kontext leicht der orangerot leuchtende Riesenstern Tauri (Aldebaran) zu verstehen. Außergewöhnlich ist allerdings der Winkel von nur 50° anstatt normalerweise 90°, in dem der Bohrer auf das Weichholz aufgesetzt ist. Dieser Winkel ist jedoch eindeutig Bestandteil der ursprünglichen, indigenen Vorstellung, und so gibt es da nichts, das aus <bohrtechnischer> oder auch aus astronomischer Sicht zu <korrigieren> wäre. Der entsprechende Text in der HISTORIA GENERAL SAHAGÚN'S liest sich wie folgt:

Hacia esta gente particular reverencia y particulares sacrificios a los Mastelejos (lies: Masteleros) del cielo, que andan cerca de las Cabrillas,*) que es el signo del Toro. Hacían estos sacrificios y ceremonias cuando nuevamente parecían por el oriente, después de la fiesta (lies: puesta) del sol. Después de haberles ofrecido incienso decían: "Ya ha salido Yoaltecutli, Yacauitzli, ¿qué acontecerá esta noche? o ¿qué fin habrá la noche, próspero o adverso? Tres veces ofrecían incienso, y debe ser porque son tres estrellas; la una vez a prima noche, la otra a hora de las tres, la otra cuando comienza a amanecer. // Llaman a estas tres estrellas *mamahuatzli*, y por este mismo

nombre llaman a los palos con que sacan lumbre, porque les parece que tienen alguna semejanza con ellas, y que de allí les vino esta manera de sacar fuego (HGCNE II: 262, 263).

*) Unterstreichungen von mir

Unter den drei in dieser Beschreibung erwähnten Sternen lassen sich unter den beschriebenen Voraussetzungen die Sterne α , β und γ Tauri als die Enden der beiden aufeinandergesetzten Hölzer des <Feuerbohrers> verstehen, so wie er in der kolorierten Zeichnung auf Folio 282r der PRIMEROS MEMORIALES abgebildet ist.

Wichtig ist auch der Hinweis SAHAGÚN'S auf die Nähe des MAMALHUAZTLI-Sternbildes zu den Plejaden (spanisch: *cabrillas*), der eine nützliche Hilfe bei der richtigen Einordnung seiner Position und der beiderseitigen Zuordnung seiner Elemente ist. Verhältnismäßig leicht - weil ebenso rituell-dinglich verständlich - sind auch die religionswissenschaftlich bedeutsamen Aussagen des Textes.

YOALTEUHCTLI YACAUITZTLI - der Gott im <Feuerbohrer>

Danach trägt der Gott, der als Kultempfänger im Sternbild des <Feuerbohrers> präsent ist, den Titel YOALTEUHCTLI, zu Deutsch: <Nachtherr>. In seinem nachgestellten Namen YACAUITZTLI, der als Determinativkomposition aufzufassen ist, stellen UITZTLI, zu Deutsch <Stachel>, das Grundwort und YACA-TL, auf Deutsch <Nase>, das Bestimmungswort dar. Insgesamt ergibt sich so die Bedeutung <Nasenstachel> oder <Stachel für die Nase>, wobei mit UITZTLI konkret die Spitze eines Agaveblattes angesprochen ist (Tafeln 39a&c, sowie 38b). Worin der Bezug des abgeschnittenen Agavestachels zu einer menschlichen ggf. auch anthropomorphen Nase besteht, lässt sich nur indirekt und auch das nur im Analogschluss ermitteln. SELER hat - soweit ich das überblicke - hierzu nichts hinterlassen. Jedoch lässt sich aus dem Begriff YACA-XIHUITL zur Bezeichnung der in die Nasenscheidewand oder einen der Nasenflügel eingesetzten Türkise, wie sie u.a. von den TLATOQUE der MEXICA als Rangabzeichen getragen wurden (ESGA II: 431, mit Quellenhinweis auf TEZOZOMOC), der begründete Schluss ableiten, dass ein YACA-UITZTLI zum Stechen oder Vorstechen des für den YACA-XIHUITL unabdingbar erforderlichen Loches in oder an der Nase benutzt wurde (Tafel 46b).

Wie dem auch sei, bedeutsamer als die Ergebnisse etymologischer Deduktionen ist aus religionswissenschaftlicher Sicht der Umstand, dass mit dem Gott dieses Namens ein unmittelbarer <materiell-theologischer> Konnex zwischen dem mit IN UITZTLI, <Agavestachel>, bezeichneten Kultgerät - samt dem Ritus, der mit diesem vollzogen wurde - einerseits und einem bisher kaum beachteten Gott namens YACAUITZTLI, <Nasenstachel>, als dem korrespondierenden Kultempfänger andererseits quellenmäßig belegt ist.

Das bedeutet zunächst und vor allem, dass der Agave-Stachel als signifikantes Element des <QUETZALCOATL - Rituals> - so wie ich dieses im Abschnitt D zunächst aus der Verknüpfung einschlägiger Aussagen MOTOLINIA'S (BenHist 10), SAHAGÚN'S

(HGCNE I: 279) und TORQUEMADA's (MonIndU III: 322) gewonnen habe - offenbar auch im Kult des Gottes YACAUITZTLI, der als YOALTEUHCTLI <über den Nachthimmel herrschte>, eine bedeutende Rolle spielte. Damit besteht durchaus die Möglichkeit, dass der im Namen dieses Gottes implizierte Ritus von QUETZALCOATL gar nicht selbst <erfunden>, sondern zum Gebrauch im Rahmen des von ihm gestifteten neuen Rituals dem Kult dieses Gottes entlehnt worden war.

Das dem YOALTEUHCTLI YACAUITZTLI zugedachte Nachtritual, bestand - wie schon angesprochen - aus insgesamt sieben Einzelritualen, die sich, beginnend bei Sonnenuntergang (Ritual # 1), über die gesamte Dauer der Nacht erstreckten und am Schluss sozusagen nahtlos in die dem aufgehenden Morgenstern, als dem <Stern par excellence> (nahuatl: ÇITLALIN) zugedachten Rituale Kulthandlungen (Rituale # 6 und # 7) übergingen. Am Ende des nächtlichen Kultgeschehens fand also sozusagen ein <nahtloser Wechsel> des Kultempfängers statt. Neuer Kultempfänger war der <Stern>, in dem QUETZALCOATL mit seiner Verantwortung für den Sonnenaufgang unter dem Namen TLAHUIZCALPANTEUHCTLI (ESGA V: 189; LeySol (R): §§ 1482, 1483, und 1485) zu Deutsch <Regent der Region des Hellwerdens>, Gestalt anzunehmen pflegte.

Höhepunkt des Kultgeschehens war jedoch das von TAPIA als Augen- und Ohrenzeuge beschriebene Ritual # 4 in Verbindung mit Ritual # 5. Ersteres wurde dann vollzogen, wenn das Sternbild <Feuerbohrer> und mit ihm der <Sternehaufen> der Plejaden die Position NEPANTLA, das heißt, <die Mitte> des Nachthimmels erreicht hatten. Es handelt sich bei NEPANTLA um eine Ortsangabe (Mol M/C: 69r). Auf die Bestimmung einer räumlich definierten Position weist auch die Wortwahl TAPIA's hin, der von <ciertas señales del cielo> spricht. Erst durch modifizierende Zusätze wird aus NEPANTLA eine Zeitangabe, wie das bei NEPANTLA TONALLI (Mol M/C: 69r), zu Deutsch: <Mitte des Tages, Mittag> oder bei YOALNEPANTLA (Mol M/C: 39v), auf Deutsch: <Nachtmitte, Mitternacht> der Fall ist.

Der einzige Ritus des Rituals, der mit dem Sternbild <Feuerbohrer> in dieser Position verbunden war, bestand im Blasen der *Strombus gigas* - Hörner, von TAPIA mit <bocina de un grande caracol> beschrieben. Dass es sich hier nicht um <Flöteblasen> (englisch: sounding of the flutes) handeln kann, wie Sullivan das Verbalnomen TLATLA-PITZALIZTLI übersetzt hat (PrimMem: 135, Note10.), geht aus dem raumgreifenden akustischen Charakter des Ritus hervor.

ÇACATAPAYOLLI - die <Grasballen> zur Ablage der Agavestacheln

Dieser war nach TAPIA einzig dazu gedacht, die nächtliche Zenith-Position des <Feuerbohrers> allen anderen Wohnbezirken zur Kenntnis zu bringen, damit deren Bewohner mit der Vorbereitung und Durchführung von Ritual # 5, der <Abnahme von Eigenblut mithilfe von Agavestacheln> (nahuatl: NEZOVAYA VITZTLI MOCUI) beginnen konnten, die dann anschließend - blutbeschiert, wie sie waren - als Gabe (nahuatl:

NEVITZMANALO) zum Verdiensterwerb bei YOALTEUHCTLI YACAUITZTLI in die für diesen Zweck vorgesehenen und bereitgestellten <Grasballen> (nahuatl: ÇACA-TAPAYOLLI) eingesteckt wurden (SELER 1902: 226). Das Ritual - einschließlich der Grasballen und der in ihnen steckenden Agavestacheln - ist auf Folio 79r des Codex MAGLIABECHI und in einer Vignette zum CAPITULO V des LIBRO DE LOS RITOS Y CEREMONIAS im Códice DURAN, fol. 245v, abgebildet (Tafel 39b&d).

Zusammen signalisieren der Grasballen mit den in ihm steckenden Agavestacheln und das beige gestellte Logogramm für <Mitternacht>, ein <von Dunkel umgebenes Auge>, nach SELER das Mitternachtsritual der Eigenblutabnahme mithilfe von Agavestacheln (SELER 1902: 226-227). In dieser Form werden sie im Codex BORBONICUS zweimal, auf den Folioseiten 18 und 20 in semiotischer Funktion angesprochen. Als Kultempfänger treten in diesen Fällen jedoch - sei es primär oder zusätzlich zu YOALTEUHCTLI YACAUITZTLI - die Göttin CIHUACOATL (CodBorb, fol. 18), sowie CIHUACOATL zusammen mit ITZTLI auf (CodTud, fol. 20) (Tafeln 40a und 25a).

Besonders aufschlussreich ist das Vorkommen des Logogramms für das Mitternachtsritual auf Folio 10 des Codex BORBONICUS, wo es graphisch unmittelbar unter einem Ausschnitt des sternbesetzten Nachthimmels angeordnet ist. Weitere Kurzformen dieser Art, die nur aus dem <Mitternachts-Auge>, teils mit, teils ohne Hinzufügung der blutigen Agavestacheln bestehen, finden sich u.a. auf den Folios 05, 06, 11 und 16 des Codex BORBONICUS (Tafeln 42b, 59a), sowie auf Folio 49 des Codex TUDELA (Tafel 42a).

Der Erkenntnis SELERS, nach der das konventionalisierte Zeichen für <Auge>, ein kleiner Kreis mit deutlich markiertem Zentrum - sei es mit, sei es ohne die <rot eingezeichnete Bindehaut> - bilderschriftlich als <Metapher> für <Stern> aufzufassen ist (ESGA II: 776; IV: 723-725), lassen sich stichhaltige Argumente nicht entgegenhalten. Das gilt insbesondere für diejenigen Vorkommen in denen ein solches <Auge> in Gesellschaft weiterer <Augen> desselben Typs auftritt, wie das bei der Darstellung der Sternbilder (PrimMem fol. 282r&v) und/oder vor schwarzem Hintergrund zur Signalisierung des Nachthimmels der Fall ist (CodBorb, fols. 10, 11 und 12; CodTud, fol. 49).

Bemerkenswert aus religionswissenschaftlicher Sicht ist an diesen Darstellungen die Anzahl und Vielfalt der Göttinnen und Götter, die während des Mitternachtsrituals als Kultempfänger auftraten, ein Umstand, auf den indirekt bereits TAPIA hingewiesen hat (TAPIA 2003: 118). So ist es selbstverständlich, dass zu den Kultempfängern beim Mitternachtsritual auch QUETZALCOATL gehörte, wie das seine Darstellung auf Folio 19 des Codex BORGIA augenfällig belegt (Tafel 40b). Hier sind es zwei Elemente, ein Agavestachel und ein zugespitzter, als Gewebe-Perforator fungierender Knochen in der linken Hand des Gottes, die den Ritus der Eigenblutabnahme signalisieren.

Auch das Logogramm für <Mitternacht>, das der Gott auf dem Buckel trägt, vermittelt einiges mehr an Informationen als die oben aufgezeigten Parallelvorkommen im Codex BORBONICUS. Dieses zeigt einen großen, roten Stern mit blauem Zentrum, der in alle Richtungen strahlenförmig rotes Licht abstrahlt und dabei rundum vom Nachthimmel und anderen, kleineren Sternen umgeben ist. In dem vorgegebenen Kontext von <Mitternacht> und <Selbstkasteiung> kann es sich bei diesem roten Stern nur um den bekanntlich ebenfalls rot leuchtenden Alpha TAURI (Aldebaran) handeln (Tafel 41a), dessen vom <Feuerbohrer> erbohrtes Feuer und Licht QUETZALCOATL auf diese Weise am Nachthimmel in Richtung Osten trägt, wo er dann anschließend als Morgenstern die Sonne über den Horizont geleitet und in Erfüllung dieser Aufgabe in den Schritten # 6 und # 7, den letzten des <Feuerbohrer-Rituals> (PrimMem 155, fol. 282r), mit Kultleistung bedacht wird.

Auch wenn das Gesamtgefüge des TLACOQUIXTILIZTLI-Rituals damit noch keineswegs erschöpfend abgehandelt ist, so erscheint mir das Ziel des zurückliegenden Diskurses, den Aspekt der <Objektzentriertheit> auch als das beherrschende Element der <rituellen Syntax> dieses Rituals aufzuzeigen, hiermit erreicht. Auffallend ist, dass diese Syntax <zweidimensional> angelegt ist, die Götter und Göttinnen des Kernpantheons - einschließlich des QUETZALCOATL, als den Stifter des Rituals - auf die gleiche Weise und ohne erkennbare Schwerpunkt- oder Punktbildung erfasst. Das Ritual wurde demnach nicht nach hierarchischen oder strukturellen Gesichtspunkten, sondern offenbar ausschließlich situationsbezogen, mit Blick auf das Handlungsprofil eines bestimmten Gottes oder einer bestimmten Göttin vollzogen. Dieser Zusammenhang ist auch in den Beispielen evident, die zeigen, wie und mit welchen Kultempfängern das Ritual im Mayaraum praktiziert wurde.

Das TLACOQUIXTILIZTLI-Ritual im Mayaraum

Bildliche Darstellungen und hieroglyphische Texte im USUMACINTA - Gebiet des Mayaraumes belegen, dass das TLACOQUIXTILIZTLI genannte Ritual in der von MOLINA und SAHAGÚN beschriebenen Form und dem von TAPIA (2003: 104) geschilderten rituell-syntaktischen Rahmen bereits im 7. und 8. Jhdt. Bestandteil eines an den Blitz-, Donner-, Sturm- und Regengott TLALLOC (mayat'aa: CHAAK) gerichteten Epikleserituals war. Auf den Türstürzen 24 / 25 und 17 / 15 der AZ von Yaxchilan ist dieses Ritual - jeweils in zwei von den dokumentierten fünf Phasen und zu insgesamt fünf verschiedenen Daten - in Bild und Schrift mit vielen Details dokumentiert (Tafeln 35, 36 und 37). Auf den Türoberschwellen 24 und 17 ist dargestellt, wie eine als Kultfunktionärin agierende Frau <mithilfe einer Kordel> (nahuatl: MECA-TICA) die <[Schnittwunde im] Gewebe> (nahuatl: IN-NACA-YO) dehnt, die sie sich vorher in der Zunge beigebracht hatte. Das hierzu erforderliche Instrument ist in der Schale, bzw. in dem Korb abgebildet, die die Frauen auf den Türstürzen 25 und 15 in der Armbeuge halten.

Anstelle der von SAHAGÚN beschriebenen spitzen <Obsidianklinge> (nahuatl: IN ITZTLI) haben die beiden Kultfunktionärinnen jedoch offenbar den Stachel eines Stachelrochens (Gattung: *Dasyatis*) benutzt, auch wenn diesem die in der Tat ausgeprägt scharfe Spitze zwischenzeitlich abhanden gekommen zu sein scheint. In den Behältern finden sich auch die länglichen Gegenstände - vermutlich Papier- oder Stoffstreifen - die dann durch die gedehnte Zungenwunde hindurchgezogen wurden. Sie stellten - blutbenetzt, wie die dünnen Ruten und Schilfstängel der MEXICA - die eigentlichen Gaben an den <bei Rauch, das heißt, bei Fackellicht hier angerufenen Regengott> AH BUTS'O' ⁵⁾ CHAAK dar, als der dieser auf der Türoberschwelle 25 (Positionen Da und Db) bezeichnet wird. Auf der Türoberschwelle 15 (Position E) werden stattdessen die Regengötter, die CHAAK-O'OB, als die Kultempfänger bezeichnet. In der Kultradtition des zentralmexikanischen Beckens entsprechen diesen die TLALOQUE.

Eine weitere, umfassendere Entsprechung ergibt sich, wenn man die Aussage TAPIA'S, dass nämlich das TLACOQUIXTILIZTLI - Ritual regelmäßig um Mitternacht, also während der Dunkelheit, vollzogen wurde (TAPIA 2003: 104), mit der Relief-Darstellung auf der Türoberschwelle 24, AZ von Yaxchilan verknüpft. Als Ergebnis entpuppt sich - worauf ich in Abschnitt D in anderem Zusammenhang bereits hingewiesen habe - die brennende Stiefackel, die der männliche Kulteistende hier in den Händen hält, als eindeutiger semiotischer Hinweis auf das Mitternachtsritual, als dessen Bestandteil das auf der Türoberschwelle 24 (Tafel 36) dargestellte und im hieroglyphischen Text beschriebene TLACOQUIXTILIZTLI - Ritual also anzusehen ist. Das Mitternachtsritual wird im Nahuatl-Text der PRIMEROS MEMORIALES (fol. 257v) dementsprechend auch mit TLATICA TLAUILIZTLI bezeichnet, in der Bedeutung <Ritual der angezündeten Fackelleuchten> (von nahuatl: TLATIA; Kartt: 297 und TLAHUILLI; Kartt: 270). Dem entspricht im Maya-Idiom der hieroglyphischen Inschriften recht genau die Nominalphrase TI BUTS'IL HULU[L] <mithilfe [seiner] rauchenden Fackelleuchte>, die die Kulthandlung des Fackelträgers in Position D des begleitenden Textes beschreibt (YAX, Lnt 24: D). Das Mitternachtsritual wiederum hatte über den Gott, der im Sternbild des <Feuer-bohrers> (nahuatl: MAMALHUAZTLI) Gestalt annahm (Tafel 41a&b), unmittelbaren Bezug zum Lauf der Gestirne, zum Wiedererscheinen von Venus und Sonne (PrimMem: 155, fol. 282r) und damit in letzter Konsequenz zum Fortbestand der Welt und zum Schicksal der Menschen.

Die Adressaten des TLACOQUIXTILIZTLI-Rituals

CHAAK (TLALLOC) und die CHAAKO'OB (TLALOQUE) erscheinen denn auch nach offenbar erfolgreich vollzogenen Epikleseritual und zwar im Rachen einer aufgerichteten Schlange, wie das im Flachrelief der Türoberschwelken 25 und 15 bildlich dargestellt ist. (Tafeln 35 und 37a).

Wir haben es hier also ganz offensichtlich mit epikletisch erzeugten Gewittern und Niederschlägen zu tun, dargestellt in den für diese geophysikalischen Phänomene gebräuchlichen ikonographischen und semiotischen Konventionen des Mayaraumes (Graham in CMHI, Vol 3, Pt.1: 3:43 und 3:39; 3:53 und 3:55; Tate 1993: 197-199 und 203-208).⁶⁾ Da nun aber Wolken, Gewitter und Niederschläge in der Zone feuchten Passatklimas, in der Mesoamerika zum größeren Teil gelegen ist, nur unter Einwirkung des starken, mit Feuchtigkeit aufgeladenen Nordostwindes entstehen, war bei einem an TLALOC oder die TLALOQUE adressierten kultischen Akt stets auch QUETZALCOATL, der Gott des Nordostpassats, implizite mit angesprochen. Umgekehrt gilt das gleiche. Eine kleine Zeichnung mit erläuterndem Text auf fol. 282v der Primeros Memoriales, die QUETZALCOATL als Windgott E[H]ECATL zeigt, wie er eingehüllt in einen Regenschauer, dahergeschritten kommt, illustriert diesen Zusammenhang anschaulich.

In dieselbe Richtung weist auch die hieroglyphische Inschrift der Türoberschwelle 15 von Yaxchilan (Tafel 37a); denn was hier in einem Wolken- und Gewitterritual in Form einer Epiklese (mayat'aan: TSAK-AH) inszeniert wird (Textposition A2) ist nicht direkt an die Regengötter (Position G1) gerichtet, sondern gilt einem Schlangwesen, das - nach dem gegenwärtigen Inventar halbwegs zuverlässig entzifferter Grapheme - YA'AX SA' NA KAN heißt (Positionen B2-E1), ein Name, den man auf der Grundlage der bekannten Wörterbücher des MYC probeweise mit <Weibliche Schlange des neuen (grünen) Atole> übersetzen kann.⁷⁾

Diese Schlange wird im weiteren Text als die <Begleiterin der Regengötter> (mayat'aan: U WAAY CHAAKO'OB) bezeichnet (Text in F1-G1). Mithin gilt das auf den Türstürzen von Yaxchilan dokumentierte Ritual nicht allein dem Regen- und Gewittergott TALLOC / CHAAK (Türoberschwellen 24 / 25), bzw. den TLALOQUE / CHAAKO'OB (Türoberschwellen 15 / 17), sondern ist zunächst an den Windgott, das heißt an den Nordostpassat gerichtet, der die Gewitterwolken mit ihren Niederschlägen heranträgt. Letztendlich sind jedoch beide Götter - im Nahuatl: QUETZALCOATL und TLALOC - zusammen angesprochen. Sie sind das pantheonisch funktionierende Götterduo, das die Passatniederschläge über das im Osten und Nordosten liegende Meer heranträgt. Deren landesweite Verteilung oblag den TLALOQUE (Tafel 04c, 05, 64a). Einzelheiten zu diesem meteorologischen Geschehen wurden in Abschnitt D bereits dargestellt.

Anlässe und Ziele des TLACOQUIXTILIZTLI-Rituals

Ein Gewitter mit Blitz- und Donner heraufziehen zu lassen - wie auf den Türstürzen 24 und 25 dargestellt und beschrieben - war jedoch offenbar nicht Endzweck der Epiklese. Ein tropisches Gewitter mit seinen gewaltigen elektrischen Entladungen und dem ohrenbetäubenden Krachen des Donners ist auch für den modernen Menschen noch stets ein bedrückendes Erlebnis. Gleiches galt für die Bewohner Mesoamerikas.

Im Siebenten Buch des CODEX FLORENTINUS beschreibt der Informant SAHAGÚN'S - eher wohl der MOTOLINIA'S - die Wirkung von Gewittern auf sich und seine Landsleute mit: TI-TIS MAUH-TIA <wir fürchten uns> (Mol M/C: 54r) und TI-TO-CUITIUETZI <wir entsetzen uns>. Die Paraphrase <tornar, o boluer sobre si, o espan-tañarse de trueno o de cosa semejante>, die MOLINA zu CUITIUETZI anführt (Mol M/C: 27r), ist im vorliegenden Zusammenhang besonders aufschlussreich.

Die CHOLULTECA hatten die extreme Häufigkeit von Blitzeinschlägen in ihrer Stadt in Verbindung mit der hier von SAHAGÚN beschriebenen, allgemein verbreiteten tief sitzenden Angst vor Gewittern in eine göttergestützte militärische <Abschreckungsstrategie> umfunktioniert, die sie mit entsprechenden Epiklese- und anschließenden Epiphanieritualen wirkungsvoll unterfütterten (MonInd I: 441; RelChol: 132, 143, 145). Bei ihren Nachbarn, unter anderem den TLAXCALTECA, entstand so der Eindruck, als ob sie über ihren Gewittergott - vor allem bei militärischen Unternehmungen - nach Belieben verfügen konnten und damit so gut wie unbesiegbar seien.

Ein solcher Epiphanie-Effekt als Zielsetzung erscheint auch für die auf den Türstürzen 24 und 25 von Yaxchilan dokumentierten Gewittergott-Epiklesen als die plausibelste, weil in autochthonen Vorstellungen verankerte Erklärung. Diese Annahme findet sich in dem Umstand bestätigt, dass dasselbe Ritual noch einmal an anderer Stelle im Corpus der Inschriften aus der AZ von Yaxchilan, auf der Treppenstufe III vor dem mittleren Eingang zum Gebäude 44, erwähnt wird (HS 3: C10-C13a). Dessen Beschreibung folgt hier unmittelbar auf den Text, der die Einsetzung des damaligen Clanführers in sein Amt zum Thema hat. Daraus lässt sich im Kontext des vorher Gesagten der Schluss ableiten, dass es diese Amtseinsetzung war, der das Epiphanieritual galt und der es vermutlich auch einen besonderen Stellenwert oder eine gottgewollte Qualität verleihen sollte.⁸⁾

Die Antwort auf die Frage, wie sich die aufgerichtete Schlange semiotisch in die Ikonographie dieses Naturereignisses einordnet, ergibt sich im Ansatz bereits aus dem Umstand, dass es jeweils die Schlange ist, vor der die Schüsseln mit den blutgetränkten Papier- oder Stoffstreifen abgesetzt wurden. Erst aus ihrem Rachen tritt der Torso bzw. der Kopf des Gewittergottes hervor. Das lässt vermuten, dass hier ein sequentieller, möglicherweise auch kausaler Zusammenhang dargestellt ist und dass das abgebildete Ritual daher zunächst an den in Gestalt des Schlangenesens präsenten Gott adressiert ist. Bei diesem muss es sich demnach um das Kultbild handeln, vor dem - nach der Paraphrase zu urteilen, die MOLINA für TLACOQUIXTILIZTLI offeriert (Mol M/C: 119r) - die eigentlichen <Opfergaben> niedergelegt wurden.

In der Beschreibung die SAHAGÚN in den PRIMEROS MEMORIALES (fol. 282v) von den Winden gibt, findet sich diese Vermutung bestätigt. Es heißt dort von einem der Informanten SAHAGÚN'S [MOTOLINIA'S]: <Und der Wind, der QUETZALCOATL heißt, von dem sagen wir: Er fegt (nahuatl: TLACHPANA; Mol M/C: 117v) den Regengöttern>

AUH YN E[H]ECATL MITOAYA QUETZALCOATL
TIQUITOA QUINTLACHPANIA IN TLATOQUE

Bei Fray Juan de TORQUEMADA findet sich derselbe Zusammenhang in einen anschaulichen Mythos gekleidet. TORQUEMADA schreibt:

Tambien decían, que este Quetzalcohuatl barria los caminos, para que viniesen a llover los Dioses Tlaloques: esto imaginaban, porque ordinariamente un mes, ò mas, antes que comiençen las aguas, hace recios vientos,^{*)} en toda esta Nueva España (MonInd II: 52). ^{*)}Unterstreichungen von mir

Im Siebenten Buch des CODEX FLORENTINUS fügt SAHAGÚN dem als weitere Informationen hinzu (FlorCod, Book 7: 14), dass dieser QUETZALCOATL-Wind von Osten kam und daher auch TLALOCAYOTL <der mit den Eigenschaften des TLALOC Ausgestattete> genannt wurde, geophysikalisch eine klare Anspielung auf den hohen Feuchtigkeitsgehalt dieses Ostwindes, rituell-syntaktisch der Beleg für die untrennbare Verknüpfung der Handlungsprofile von QUETZALCOATL und TLALOC im Rahmen des Passatgeschehens und darüber hinaus eindeutiger Beleg für das funktionale Gefüge eines Pantheons im Allgemeinen und dessen mesoamerikanische Besetzung im Besonderen (Tafeln 09a&b, sowie 12, 13b und 18d).

Die Szenenabfolge auf den Türstürzen 17 und 15 des Gebäudes 21 von Yaxchilan entspricht der auf den Türstürzen 24 und 25. Auf Türoberschwelle 17 wird der Ritus des TLACOQUIXTILIZTLI wiederum an der Zunge vollzogen, auf Türoberschwelle 15 die Epiphanie der Regengötter im Rachen der Passatwind-Schlange YA'AX SA' NA KAN dargestellt. Im Gegensatz zu den Türstürzen 24 und 25 ist in diesem Türoberschwellen-ensemble das auslösende, Clan-bezogene Ereignis textlich nicht ausgelagert, sondern findet sich auf Türoberschwelle 17 direkt in den hieroglyphischen Diskurs eingebettet (Tafel 37b).

Dieses Ereignis besteht darin, dass dem hier abgebildeten Clanführer, der in der Literatur unter dem Namen BIRD JAGUAR IV bekannt ist (Text in A5-C3), ein männlicher Nachkomme namens CHELTE' (B3) <geboren worden war>, wie das in der Verbphrase SIH-Y-AH (A3) zum Ausdruck kommt. Gleich seinem Vater und Vorgänger ITZAMNA BALAM II war BIRD JAGUAR IV ein überaus erfolgreicher Krieger. Dieses kommt in dem Titel AH K'AL BAK <Einer mit 20 Gefangenen> zum Ausdruck, mit dem er sich im Text präsentiert (Position C1).⁹⁾ So ist zu vermuten, dass das Epiphanieritual an die Regengötter auch hier im weitesten Sinne mit einer kriegerischen Zielsetzung inszeniert wurde. Vermutlich war es wegweisend für den weiteren Lebensweg des Sohnes, als den eines kriegerisch erfolgreichen Clanführers gedacht.

Eine solche Annahme findet sich in der Beschreibung bestätigt, die MARTIN and GRUBE vom weiteren Lebensweg des Clanführers aus den Inschriften der AZ von Yaxchilan zusammengestellt haben. Er entwickelte sich in der Tat zu einem würdigen Nachfolger seines Vaters und Großvaters. Nicht weniger als 15 (posthum 16) Gefangene werden ihm zugeschrieben. Von diesen finden sich die meisten auch in den skulptierten Texten der von ihm errichteten Struktur 20 namentlich erwähnt (TATE 1993: 187-196; MARTIN and GRUBE 2000: 134-137). Im Lichte der im morphologischen Teil aufgezeigten überragenden Bedeutung, die Gefangenen für die ordnungsgemäße Durchführung der einzelnen Götterkulte zukam, dokumentieren diese Monumente, sowie weitere, die die genannten Clanführer bei der Ergreifung von Gefangenen zeigen - z. B. die Türstürze 8, 44, 45 und 46 der AZ von Yaxchilan - in Text und Bild eine eminent religiös motivierte Zielsetzung.

Diese besteht in der öffentlich ausgestellten Dokumentation von Handlungen, die diese <im Dienst der Götter> IN TLAYECOLTILOCA IN TETEU geleistet hatten. Dabei ging es primär um die Beschaffung von <etwas, das man im Dienste der Götter schlachten> und womit man sie anschließend <ernähren> konnte, nicht jedoch um Siege, Eroberungen und Unterwerfungen. Präsentiert werden auf diesen Monumenten Akte höchster Frömmigkeit, wie Clanführer und hochgestellte Clankfunktionäre sie zu erbringen hatten, nicht jedoch geschichtsträchtige Heldentaten. Die Wandbilder, die 1946 in Raum 2 der Struktur 1 in der AZ von BONAMPAK entdeckt wurden, illustrieren dieses kultisch bedingte <Kriegsziel> auf höchst anschauliche und informative Weise, trägt einer der beiden dort abgebildeten Protagonisten (Tafel 26a) doch den Stirnschild (nahuatl: IXQUATECHIMAL), der das Tätigkeitsabzeichen der Kultfunktionäre war, die speziell für die Schlachtung von Artgenossen ausgebildet worden waren (nahuatl: CHACHALMECA) und als solche höchstes Ansehen genossen (ACOSTA 1985: 251).

Bemerkenswert am TLACOQUIXTILIZTLI - Ritual, wie er sich in Teilen auf den Türoberschwellen 24 / 25 und 17 / 15 der AZ von Yaxchilan dokumentiert findet, ist der Umstand, dass es sich um eine Kulthandlung handelt, die der Kontaktaufnahme zu zwei, also zu einer Mehrzahl von Göttern diente: dem nächtlich verehrten Gewitter-, Donner-, Blitz- und Regengott AH BUTS'O CHAAK und den CHAAKO'OB, entsprechend TLALLOC und den TLALOQUE, einerseits und YA'AX SA' NA KAN, entsprechend QUETZALCOATL in dem mit TLALOCAYOTL bezeichneten Aspekt seines Handlungsprofils, andererseits.

Damit ist das rituelle Prinzip, den Kultdienst an einem Gott oder einer Göttin nach den Besonderheiten ihrer Handlungsprofile zu gestalten, auch für den Mayaraum belegt; denn je komplexer ein natürliches Phänomen wie das eines tropischen Gewitters ist, desto mehr Götter und Göttinnen sind in polytheistischer Denklage mit ihren jeweiligen Handlungsprofilen an seiner Realisierung und Gestaltung beteiligt.

In der Tat gibt es in der kultischen Tradition des mexikanischen Hochlandes, so wie sie in den erhaltenen Quellen dokumentiert ist, nicht ein einziges wichtiges Ritual, an dem nicht mehrere Kultempfänger, sei es nacheinander oder gleichzeitig, mit Kultdienst bedacht worden wären (NICHOLSON 1971b: Table 4). Am Beispiel des vierten der achtzehn Feste des Kultjahres soll dieser Zusammenhang im Folgenden verdeutlicht werden.

b. HUEY TOZOZTLI - das Ritual des <großen Ausschau Haltens>

Im <Monat> HUEY TOZOZTLI, zu deutsch <Großes Ausschau Halten> (15. April bis 4. Mai), wurden aufwendige Rituale inszeniert, die vor allem zwei Gottheiten zugeordnet waren, dem Regengott TLALOC und der Göttin aller pflanzlichen Nahrungsmittel, CHICOME COATL <sieben [in Gestalt von] Schlange>. Die rituelle Aufmerksamkeit galt außerdem dem Windgott QUETZALCOATL (CodTud 14r), sowie schließlich - wenngleich mehr am Rande - CINTEOTL, dem Gott der in der Maispflanze Gestalt annahm (CodMat, SELER 1927: 82-83).

Nach dem dritten und letzten Epikleseritual ATL CAUALO, auch CUAHUITL EHUA genannt (14. Februar - 5. März), erwartete man normalerweise etwa ab Mitte bis Ende des Monats HUEY TOZOZTLI, d.h. im Zeitraum 25. April bis 4. Mai, den Beginn der Regenzeit, mit anderen Worten das Einsetzen täglicher, durchgehender Niederschläge oder - mit dem entsprechenden religionswissenschaftlichen Terminus ausgedrückt - die Epiphanie der Passatgötter, insbesondere die Ankunft des TLALOC und der TLALOQUE (FlorCod, Book 2: 8) (Tafeln 04b und 05a).

Der TLALOC -Teil des Festes

Auf dieses Ereignis war das Fest insgesamt rituell abgestimmt. Der Teil, der dem TLALOC zugeordnet war, fand in seinem schon erwähnten Heiligtum auf dem CERRO TLALOC statt (Dur I: 83). Der Teil, der der CHICOME COATL galt, wurde in CINTEOPAN, d.h. in MEXICO-TENOCHTITLAN selbst gefeiert, wo die Göttin ihren Tempel hatte (CodMat, SELER 1927: 83). Die Information, die den besagten Göttern mit diesem Ritual übermittelt wurde, war die Bitte um weitere, ergiebige Niederschläge, damit der überall bereits aufgegangene Mais weiter wachsen, Frucht ansetzen und schließlich reifen konnte. Duran schildert diesen rituellen Ansatz wie folgt:

Enderezábase esta fiesta para pedir buen año,^{*)} a causa de que ya el maíz que habían sembrado estaba todo nacido. Acudían a celebrarla - como dije - el gran rey Motecuhzoma, al monte referido, con todos los grandes de México, de caballeros y señores, y toda la nobleza de él venía (Duran I: 83). ^{*)}Unterstreichungen von mir

Begleitet wurde der TLATOANI der MEXICA von den TLATOQUE aller bedeutenden Gemeinwesen diesseits und zum Teil auch jenseits der SIERRA NEVADA, die alle mit dem angemessenen Gefolge, den erforderlichen Hilfskräften, sowie den für das Kultbild des TLALLOC bestimmten Geschenken und Gaben vor Ort erschienen.

Die TLALLOC betreffende Komponente des Rituals bestand darin, dass sein steinernes Kultbild und ebenso die Kultbilder der um dieses im Kreis aufgestellten TLALOQUE neu und ausgesprochen prächtig eingekleidet wurden, ganz so, wie die TLATOQUE und die sie begleitenden Amts- und Würdenträger selbst auch gekleidet waren. An wertvollen Stoffen, Federn und Schmucksteinen wurde nicht gespart (Duran I: 83-84).

Es folgte die Bewirtung des Gottes und seiner göttlichen Assistenten, wobei außer der Fülle und der Erlesenheit der ihnen angebotenen Speisen und Getränke hervorzuheben ist, dass nur feinstes und bisher noch nicht gebrauchtes Geschirr verwendet wurde und MOTEUHCZOMA, ebenso wie die anderen erwähnten TLATOQUE höchstpersönlich die Rolle von <Truchsessern> oder auch <Hofkellnern> (spanisch: maestresalas) übernahmen. Duran schildert den Ablauf dieses Rituals wie folgt:

Vestido ya el ídolo^{*)} y los demás idolillos, a la manera que hemos oído, sacaban luego la suntuosa comida que cada rey había mandado aderezar de gallos y gallinas y cazas, con muchas maneras de pan a su modo, y sirviendo el mismo Motecuhzoma de maestresala, entraba al aposento donde estaba el ídolo y, administrándole sus grandes la comida, henchían lo restante de la pieza de aquellos potajes de aves y cazas, con muchos cestillos de pan hecho de muchas diferencias, y de jícaras de cacao; todo muy bien aderezado y guisado y tanto en abundancia, que no cabía en la pieza y así ponían por acá de fuera. ^{*)} Unterstreichungen von mir

Luego venía el rey de Tezcoco^{*)} con su comida, no menos opulenta y soberbia, y daba de comer al ídolo con la misma orden que Motecuhzoma, sirviendo él mismo de maestresala. Luego venía el de Tlacopan y hacía lo mismo, y tras él, el de Xochimilco, y ofrecían tanta comida que afirman los que dan esta relación - como hombres que lo vieron - que era tanta la comida que se ofrecía de potajes y pan y cacao hecho a la manera que ellos lo beben, que se henchía mucha parte del patio acá fuera, que era muy de ver, especialmente que toda la loza con que lo servían era nueva y los cestillos y vasos donde estaba el cacao que no se habían estrenado (Duran I: 84).

^{*)} Unterstreichungen von mir

Einige Erkenntnisse sind aus diesen Texten auf Anhieb, ohne weitere Verknüpfungen, ableitbar. Zum einen behandeln die am Ritual beteiligten Clanführer den Gott TLALLOC wie ihresgleichen, als jemanden der zur Macht bestellt ist und weiß, wie man sie ausübt. Das bringen sie sowohl durch die Art seiner Neueinkleidung, wie auch bei seiner Beköstigung und der seiner göttlichen Assistenten unmissverständlich zum Ausdruck. Das bedeutet, dass TLALOC in der sozialen Stellung eines Clanführers gesehen wurde. Auf der rangmäßig entsprechenden Ebene teilte man also auch das, was man hatte, mit ihm.

Mit dem HUEY TOZOZTLI - Ritual wurde also nicht nur Nahrungsteilung (englisch: food-sharing) praktiziert, es wird - wenn man so will - auch <power-sharing> und <luxury-sharing> demonstriert. TLALOC ist der Gott der Starken und Mächtigen, derer, die das Sagen haben, der TLATOQUE, nicht der Gott der einfachen Leute oder des Volkes. Sodann ist auffällig, dass an keiner Stelle Waffen oder die Anwendung von Waffengewalt erwähnt werden. Geschlachtet werden weder Sklaven noch Gefangene, sondern nur Kinder, mit deren Blut die Kultbilder TLALOC'S und die der TLALOQUE im Anschluss an das Auftragen der Speisen und Getränke benetzt wurden (Dur I: 84-85).

Es handelt sich ganz offensichtlich um ein vollkommen auf Feldbau und Sesshaftigkeit, genauer gesagt, auf das innere Gefüge sedentärer Gruppen und deren Wohnstätten zugeschnittenes Ritual, das in besonderer Weise die Bedürfnisse sesshafter <Agrikulturen> widerspiegelt. Diesem Muster entspricht auch das sukzessiv arrangierte rituelle Prozedere, das im Übrigen alles andere als <imperialen Charakter> trägt; denn jeder TLATOANI tritt gegenüber dem Gott selbständig auf, bedenkt ihn mit Kleidungsstücken und Gerichten seiner Wahl und/oder Herstellung.

Der CHICOME COATL - Teil des Festes

Das Gegenstück zum Ritual im Heiligtum auf dem CERRO TLALOC stellt der Teil des HUEY TOZOZTLI - Festes dar, der der Göttin CHICOME COATL zugeordnet war. Er lief anstatt in der unmittelbaren Nähe TLALOC'S, d.h. auf dem Gipfel eines der Berge, zu ebener Erde, auf dem tiefer gelegenen Niveau der Lagunenstadt Mexico ab. Eingebunden in das Ritual waren vornehmlich die Haushalte und hier wiederum die Frauen. An die Stelle ausgesuchter Gerichte traten die einfachen Feldfrüchte, vor allem die verschiedenen Maisarten, der vergangenen Saison, die der Göttin vorgelegt wurden.

Die Festteilnehmer nahmen die (heute noch weithin übliche) einfache, sämige Maissuppe NIXTAMAL ATOLLI zu sich. Auf diesem sozusagen <alltäglichen> Niveau spielte sich das <reziprok-altruistische> Geschehen ab, das den eigentlichen Kern der ihr gewidmeten Kulthandlungen ausmachte.

Was man im Gegenzug von der Göttin erwartete, wurde als aussagekräftiges Beispiel für eine deskriptive, generalisierende Liste in anderem Zusammenhang im Abschnitt C schon einmal vorgestellt. Zusammengefasst waren es nicht weniger als fünfzehn verschiedene Arten, Mutationen und Formen von Mais, acht Varietäten von Bohnen und elf verschiedene Arten essbarer Kräuter (CodMat, SELER 1927: 89).

Zum Aussehen und zur Bekleidung des Kultbildes der CHICOME COATL fügt SAHAGÚN in der SELER'schen Übersetzung des Nahuatl-Textes hinzu:

Und ihr Putz ist folgender: Sie ist ganz und gar rot geschminkt, ganz und gar rot an Armen, Beinen, im Gesicht,*) ganz in Zinnober getaucht ist ihre Papierkrone. Ihr Hemd ist gemustert und ebenfalls

rot, ihr Rock von der Farbe der reifenden Kirsche, der königliche Schild mit Rot in verschiedenen Abstufungen bemalt. Ihren Doppelmaiskolben hält sie jederseits (in jeder Hand) (CodMat, SELER 1927: 89-90). *) Unterstreichungen von mir

Der QUETZALCOATL - Teil des Festes

Ergänzend zu dieser Schilderung, die SAHAGÚN zu den CHICOME COATL - Riten gibt, liefert der Codex TUDELA die Details, die denjenigen Teil des Rituals behandeln, der für den dritten Kultempfänger des Festes, QUETZALCOATL, bestimmt war. Hier heißt es:

Esta fiesta se llamaba Vei To[t]zoztli, porque estaban ya grandes los mahizes, fuera de verca, y celebrábanla desta manera. Uno de los más ricos del pueblo compraba una mujer esclava, virgen y la más hermosa que se podía hallar, y para este día llegava (sic!) este rico, muchas mantas y comida y todas las otras cosas que usaban en sus fiestas; y tornaban este día a esta india y bestíanla de blanco y poníanle el nombre del demonio a cu[ya] onra se hacía la fiesta que se llamaba Quetzalcoval*) que quiere decir culebra de pluma y sacaban esta y[n]día de casa del yndio y llevábanla a la teopa, q(ue) es casa del demonio y con gran fiesta y música yban tañendo delante della, y el amo o señor della llevaba en la mano encienso, y en llegando delante del demonio lo echaba y ofrecía al fuego y luego tresquilaban la yndia como ombre, y los cabellos echábanlos e(n e)l fuego antel demonio, y poníanle color colorada e(n e)l rostro a la yndia, y así mesmo las piernas y braços ; y quitábanle las ropas blancas y vestíanla de colorado, y para hazer esto cerraban y tapaban el patio de la yglesia del demonio con mancas porq(ue) no la viese la gente vestir y guardaban esta yndia diez días allí en la yglesia, haziendo gran fiesta y bayle cada día y baylaban ombres y mujeres juntos; y, al cabo destes diez días, sobian la yndia al cu o altar antel demonio y allí los papas la sacrificavan a medio dia en punto;

*) Unterstreichungen von mir

y todas las mujeres se [e]nborrachaban y bailaban todo aquel dia con gran fiesta y ofrecian al demonio aquel dia mahiz y frisoles y ranas*) vestidas de una ropilla verde y todas las mujeres se ponían color colorada este dia en el rostro, y ofrecían antel demonio cacao y chia molido, que llaman pinol, y piedras preciosas y encienso y ole, betun, y al tiempo que la sacrificaban la india, comian todos unos tamales cozidos en agua clara, sin sal ni otra cosa, y estos comían los quatro dias y contino a medio dia en estos quatro dias (CodTud 14r&v).

*) Unterstreichungen von mir

Auffällig an diesem Text ist der Umstand, dass weder ein TLATOANI noch ein anderer hoher Würdenträger als an der Ausrichtung dieser QUETZALCOATL zugeordneten rituellen Handlungen beteiligt erwähnt wird. Das ist deswegen bemerkenswert, weil der Schreiber (Kopist, Kompilator) des Codex TUDELA es an anderen Stellen stets ausdrücklich erwähnt, wenn MOTEUHCZOMA, sei es aktiv oder als Beobachter / Aufsichtführender am Kultgeschehen teilnahm. Stattdessen tritt ein reicher Mann, vermutlich ein Fernhändler, als Sponsor des Kultgeschehens auf. Es bestätigt sich hier ganz offensichtlich die bereits zitierte Aussage DURAN'S (Dur I: 64), dass QUETZALCOATL im Tal auf der Westseite der SIERRA NEVADA - anders als in TOLLAN CHOLLOLAN, im Talbecken gegenüber - keine besonders hervorgehobene Rolle im Kult spielte.

Frauen erscheinen als diejenigen, die die Kulthandlungen inszenieren. Eine Frau ist es auch, die - wenngleich als Mann frisiert und gekleidet - schließlich vor seinem Kultbild geschlachtet wird. Weiter fällt auf, dass offenbar nur während des für ihn bestimmten Festteiles Alkohol getrunken wurde, und zwar offensichtlich auch nur von Frauen.

So haftet dem Gott QUETZALCOATL - das kann man aufgrund dieser Beschreibung wenigstens für seinen im Zentralbecken Mexikos praktizierten Kult wohl so sagen - etwas Feminines, Zwitterhaftes an. Ganz auf der rituell-thematischen Grundlinie des HUEY TOZOZTLI - Festes bekommt allerdings auch er seine Speisen und Getränke vorgesetzt, darunter das Prestigegetränk Kakao, und dazu Schmucksteine, Weihrauch, (flüssiges) Gummi und (schwarze) Schminke (spanisch: betún) überreicht. Etwas Besonderes sind die mit grünen Jäckchen bekleideten Frösche, die man vor dem Kultbild des Gottes deponierte.

In Verbindung mit den nur in Wasser gekochten Maispasteten (tamales), spielen Frösche auch im ATAMALCUALIZTLI - Ritual eine Rolle. Allerdings wurden sie hier von mazatekischen Kultspezialisten mit dem Mund gefangen und lebendig verschluckt (PrimMem 68-69). Ob hier eine rituell-syntaktische Parallele vorliegt, gilt es noch zu untersuchen. Gemeinsam ist den beiden letztgenannten Festteilen, dem der CHICOME COATL und dem des QUETZALCOATL die Farbe <rot>, in der sowohl die Bekleidung der Göttin, wie auch die der jungen Frau gehalten ist, die vor dem Gott später geschlachtet wurde. Am ganzen Körper rot waren auch die Frauen geschminkt, die das Ritual offenbar hauptverantwortlich gestalteten.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass alle drei Festteile zusammen, auf dem Höhepunkt des jährlichen rituellen Geschehens, als die lebenswichtigen Passatniederschläge schon eingesetzt hatten und sich der Mais bereits in seiner ersten, dazu höchst kritischen Wachstumsphase befand, ein umfassendes, mehrschichtig konzipiertes Ritual auf der sozialen Grundlinie von <Nahrungsteilung> (food-sharing) bildeten. In diesem Ritual wurden die Götter zur Nahrungsaufnahme (Essen und Trinken) bei den Menschen eingeladen und von ihnen - je nach Rang und Handlungsprofil - auf dem entsprechenden kulinarischen Niveau bewirtet.

Da Nahrungsteilung eine markant soziobiologisch geprägte Verhaltensweise ist (VOLAND 1993: 87-90), führt das zu dem Schluss, dass die (anthropomorphen) Götter und Göttinnen - ob real oder nur dem Anschein nach, sei dahingestellt - als <Familien- oder Clanangehörige> angesehen und behandelt wurden, womit sicherlich die Erwartung verbunden war, dass sie sich selbst auch eines <clan- oder familienbewußten> Verhaltens gegenüber den Menschen befleißigten, die sie auf die geschilderte Art bekleidet und bewirtet hatten. Ein solches Verhalten war den Göttern allerdings nur im Rahmen ihres jeweiligen Handlungsprofils möglich.

Ein auf Vertrautheit und Fürsorge beruhendes Verhältnis von Menschen zu ihren Göttern hat Alexander VOSS auch bei den Führern des BAKHA - Clans mit einstigem Stammsitz in der heutigen AZ von Palenque festgestellt. Ausgehend von einem hieroglyphischen Text in der sogenannten <Kreuzgruppe>, der die Öffnung der <Götterbündel> und die anschließende Präsenz der <Bündelgötter> bei einer besonderen, clanbezogenen Kulthandlung zum Thema hat, schreibt VOSS:

Debido al (con)texto del evento es de suponer que el nuevo k'u (h)ul ajaw de Palenque realiza esta exposición de los "dioses" de Palenque por vez primera, asumiendo así la responsabilidad de cuidado y protección de estos "tres 'dioses' a los que pedimos". Desde nuestro punto de vista y entendimiento del (con)texto esta nueva responsabilidad se ve reflejada en una relación sumamente íntima^{*)} que se expresa mediante un término que también funge en (con)textos donde se describe la relación de parentesco entre madres de sus respectivos hijos: u juntan "el apreciado de, el que está en el cuidado de" (VOSS 2007: 52-53). ^{*)} Unterstreichungen von mir

c. TLATLATLACUALILIZTLI - das Ritual der <Ernährung der Götter>

Wie sie mit Essen und Trinken versorgt werden wollten, davon hatten die Götter allerdings durchaus eigene Vorstellungen, und auch hier scheint der familiäre, bzw. claninterne Zusammenhalt, - dieses Mal jedoch zwischen Göttern und Menschen, also in umgekehrter Richtung praktiziert - mit im Spiele gewesen und Nahrungsteilung (englisch: food-sharing) dabei eine zentrale Rolle gespielt zu haben. Die Bezeichnung, die SAHAGÚN für das Ritual der Speisung der Götter in den PRIMEROS MEMORIALES verwendet und in dessen Verlauf die Götter Nahrungsteilung mit den Menschen ihrer Kultgemeinden praktizierten, ist TLATLATLACUALI-LIZTLI, also der <Vorgang, jemandem etwas zu essen zu geben> (PrimMem: 74, fol. 255v).

Die Beschaffung der Götternahrung

Die <theologische Basis> für diesen Ritus bildet zunächst der Umstand, dass die Götter Hunger und Durst haben und daher regelmäßig essen und trinken wollen (Dur I: 33-34).¹⁰⁾ Um ihren Hunger zu stillen, bevorzugten die Götter vor aller anderen Nahrung: menschliche Herzen zum Essen und menschliches Blut zum Trinken (Tafel 30). Die Menschen, denen man diese <Götterspeise> notwendigerweise entnehmen musste, galt es allerdings zunächst erst zu beschaffen und sodann zu schlachten.

Die erste Aufgabe fiel regelmäßig den Streitkräften zu. In einer bewaffneten Auseinandersetzung galt es daher nicht, den Gegner zu töten, sondern - wie oben erläutert - möglichst viele von ihnen zum Zwecke der Beköstigung der Götter gefangen zu nehmen (Dur I: 33, 34) (Tafel 26a&b). Die <capitanes y soldados> (Dur I: 33) schwebten dabei allerdings stets selbst in der Gefahr, vom Gegner für ganz denselben Zweck gefangen

genommen und geschlachtet zu werden, wie das auch in einer Anrufung des TEZCATL-IPOCA zum Ausdruck kommt, des Gottes, in dessen Handlungsprofil - wie in Abschnitt D beschrieben - die Anhörung von Bitten aller Art angesiedelt war. In dieser Anrufung lässt SAHAGÚN - von ihm selbst ins Spanische übersetzt - im III. Kapitel des Sechsten Buches der HISTORIA GENERAL einen vermutlich aztekischen Kämpfer diesen Zusammenhang wie folgt beschreiben:

...es cosa muy cierta y averiguada que comienza a fabricarse, ordenarse y formarse, y concertarse gran guerra. El dios de la tierra abre la boca,^{*)} con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. Parece que se quieren regocijar el sol y el dios de la tierra llamado Tlaltecutli; quieren dar de comer y de beber a los dioses de cielo y del infierno, haciéndoles convite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra; ya están a la mira los dioses del cielo y del infierno para ver quiénes son los que han de vencer, y quiénes son los que han de ser vencidos, quiénes son los que han de matar y quiénes son los que han de ser muertos, cuya sangre ha de ser bebida y cuya carne ha de ser comida (HGCNE II: 62-63).¹¹⁾

*) Unterstreichungen von mir

Das bedeutet mit anderen Worten, dass ein Kämpfer, gleich welchen Ranges, in dem Moment, da er in die Hand des Gegners fiel, eine umwälzende, für ihn wahrhaft katastrophale Metamorphose durchlief. Nicht nur fiel er <vom Zentrum der Macht in das demütigende Loch der Niederlage> (SOFSKY 2005: 149-153) sondern darüber hinaus unmittelbar in das <Ess- und Trinkgeschirr> der Götter des Gegners, wurde von einem ehemals privilegierten Mitglied der Gesellschaft zum Nahrungsmittel und Getränk der gegnerischen Götter, wie das der Begriff TEOMICQUE, mit dem man die <captivos sacrificados y muertos ante los idolos> nach der Schlachtung bezeichnete (Mol M/C 101r), einprägsam zum Ausdruck bringt. Der Nahuatl-Begriff für die Schlachtung der Gefangenen, ebenso wie für die der gekauften Sklaven, ist TLA-MICTI-LIZTLI (PrimMem 72, fol. 255r). SAHAGÚN beschreibt diesen Vorgang im thematisch parallelen spanischen Text der HISTORIA GENERAL mit den Lexemen <acuchillar y matar>, zu Deutsch: <aufschneiden und schlachten> (HGCNE I: 146).

Das sogenannte <Menschenopfer>

Zwei sich ergänzende, gegenseitig bestätigende Aussagen, die - wie im vorliegenden Falle - verschiedenen jedoch thematisch eng verwandten Texten entstammen, zu einer plausiblen, umfassenderen Gesamtaussage zu verknüpfen, ist in der Textwissenschaft ein selbstverständlicher Arbeitsgang. Bleibt ein solches, verhältnismäßig einfach zu handhabendes Mittel philologischer Routinearbeit ungenutzt, wie das bei Laien und Amateuren (spanisch: aficionados) häufig festzustellen ist, findet sich der Erkenntnis suchende Leser früher oder später mit abstrusen Gedankengängen wie denen Miguel LEÓN-PORTILLA'S konfrontiert, der das sogenannte <Menschenopfer> (spanisch: sacrificio humano) Meso-

amerikas kürzlich in denselben Kontext von Erlösung und Heilserwartung gestellt hat, in dem man das <sacrificio humano y divino de Cristo> und dessen liturgische Reinszenierung im Rahmen des katholischen sogenannten <Messopfers> (Eucharistie) nach gültiger katholischer Lehre zu begreifen hat (LEÓN-PORTILLA 2003).

Wenn er auch seine Darlegungen in gewisser Weise einschränkend als <reflexión> deklariert, so hat der bekannte Nahuatologe mit diesem Vergleich doch völlig unverblümt, christliches - in diesem Falle definitiv katholisches - Glaubensgut als kognitive Brücke zum <Verständnis vom eigentlichen Sinn und Zweck> (spanisch: *entender su significación*) mesoamerikanischer Kulthandlungen benutzt. Am Ende seines ausführlich erläuterten Vergleiches zwischen dem vermeintlichen <sacrificio humano> mesoamerikanischer Kultpraxis und dem <sacrificio humano y divino de Cristo> christlich-katholischer Doktrin kommt LEÓN-PORTILLA zu der folgenden denkwürdigen Feststellung (LEÓN-PORTILLA 2003: 15):

En el caso de Mesoamérica, como en el del cristianismo, el sacrificio humano es elemento esencial de su realidad cultural. Por ello importa entender su significación^{*)} más plena: en Mesoamérica, ofrecimiento que redime a los humanos de su destrucción cósmica; en el cristianismo, fundamento de la redención del género humano. ^{*)} Unterstreichungen von mir

Untersucht man an dieser Stelle lediglich die von LEÓN-PORTILLA verwendeten Schlüsselbegriffe und an diesen auch nur ihre quellenmäßig belegte Wortbedeutung, ergibt sich folgendes Bild:

(1) Der Tod des christlichen Heilsbringers wird in den Evangelien nur an einer einzigen Stelle (Hebr 9,14) mit dem Begriff <Opfer> angesprochen (CANKIK-LINDEMAIER 1990: 351). Jedoch ist im Text der deutschen Einheitsübersetzung (DIE BIBEL: 1359) hier von einem Opfer die Rede, als das <Christus sich selbst dargebracht> habe. Es wird also von einem <Selbstopfer> (spanisch: *autosacrificio*) berichtet. Damit eröffnen sich aus philologischer Sicht grundsätzlich auch Möglichkeiten der Interpretation des besagten Textes, die sich im Ergebnis erheblich von der Sicht der Dinge unterscheiden die Miguel LEÓN-PORTILLA den Lesern von <Arqueología Mexicana> (Vol. XI - Núm. 63) offeriert hat.

(2) Der Begriff <sacrificio humano> (englisch: *human sacrifice*, deutsch: *Menschenopfer*) wird bei der Übersetzung von Quellentexten und - darüber hinaus - in der gesamten einschlägigen Literatur und Fachliteratur zur inhaltlichen Wiedergabe des Verbalnomens TLA-MICTI-LIZTLI verwendet, mit dem im Nahuatl ein über ganz Mesoamerika verbreitetes, kulturspezifisches Ritual bezeichnet wurde (PrimMem: 72, fol. 255r, oben). Wortmorphologisch segmentiert, beschreibt dieser Begriff einen <Vorgang> (-LIZTLI), dessen Ziel darin besteht, <etwas> (TLA-) - in diesem Falle etwas Lebendiges - <totzumachen> (MICTIA).

Weder vermittelt der Begriff TLAMICTILIZTLI also die Vorstellung von einem <Opfer> als der <rituellen Entäußerung eines materiellen Objektes> (SEIWERT 1998: 269), noch bezieht er sich auf Menschen. Der humane Bezug von Handlungen wird im Nahuatl obligatorisch mit dem Präfix (TE-) markiert, nicht jedoch mit (TLA-), das Dinglichem vorbehalten ist. Weder im Ganzen, noch in Teilen, ist also begrifflich eine autochthone, das heißt in Mesoamerika entstandene und gewachsene Vorstellung belegt, die man textwissenschaftlich <reinen Gewissens> als <sacrificio humano>, zu Deutsch also als <Menschenopfer> bezeichnen könnte. Worum es sich hier realiter gehandelt hat, wird im Kontext des Gesamtrituals erkennbar, in das das TLAMICTILIZTLI rituell-syntaktisch eingebunden war. Dieser rituelle Kontext wird im Folgenden noch im Detail besprochen werden.

(3) LEÓN-PORTILLA leitet seine Vorstellung vom <sacrificio humano y divino de Christo> - wie er das besonders hervorhebt - aus dem Ergebnis einer theologischen Beschlussfassung (Dekret) des Konzils von Trient (1545-1563), nicht jedoch aus einem Quellentext ab. Damit betätigt er sich nicht in der vom Thema her eigentlich gebotenen und zu erwartenden Weise als Mesoamerikanist, genauer gesagt, als Nahuatologe und/oder Philologe, sondern tritt - wie das der Diskurs seines Aufsatzes auch insgesamt erkennen lässt - in der Rolle und mit den Argumenten eines (katholischen) Theologen auf (LEÓN-PORTILLA 2003: 15). Für die Erkenntnisgewinnung zu einem der Schlüsselrituale mesoamerikanischer Religion, sind seine Darlegungen zum sogenannten <sacrificio humano> daher rundweg untauglich.

(4) LEÓN-PORTILLA'S Versuch, ein Ritual wie das des altmexikanischen TLAMICTILIZTLI, also den <Vorgang, (im Dienst an den Göttern) etwas Lebendiges tot zu machen>, konkret: <einen Artgenossen zu schlachten>, unter Rückgriff auf ein christlich-katholisches <Sakrament>, das sogenannte <Messopfer>, zu deuten, dessen Analogie zu den römischen Opferbräuchen der Spätantike bekanntlich lediglich in seiner usurpierten Bezeichnung besteht (SMITH, Jonathan Z. 2004: 223), stellt die bewusste Implantation <vorwissenschaftlich akquirierter>, in diesem Falle also katholischer <Vorstellungen> (KÖRBER 1988: 199) in die empirisch-sachorientierte Argumentation der Mesoamerikaforschung dar. Mit dem so konstruierten, morphologisch, semantisch und methodisch völlig verdrehten Denkansatz, sowie der <ad hoc> erfundenen, frei schwebenden Semantik seiner Begriffe, verstößt LEÓN-PORTILLA gegen jede Art von Wissenschaftlichkeit. Den Begriff des <Menschenopfers> (sacrificio humano, human sacrifice) zur Beschreibung einer mesoamerikanischen Kulthandlung zu verwenden, wie es die <rituelle Schlachtung von Artgenossen> war, erweist sich damit als eklatanter terminologischer Fehlgriff, der zwangsläufig zu völlig abwegigen Vorstellungen von dem im mesoamerikanischen Polytheismus realiter praktizierten, <objektzentrierten> Schlüsselritual führt. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass ihn die Spanier vom ersten Tag ihres Kontaktes mit den Völkern und Stämmen Mesoamerikas in diesem Sinne verwendet haben (CORTÉS 1963: 24).

Die Schlachtung der Senatoren und Ritter von PERUSIA

Für das inhaltlich angemessene Verständnis und die begrifflich adäquate Bezeichnung dessen, was SAHAGÚN in seiner HISTORIA GENERAL mit <acuchillar y matar> (zu Deutsch: <aufschneiden und schlachten>) beschrieben hat (HGCNE I: 146), bedürfen diese Lexeme jedoch der Verifizierung in einem gleichgearteten, von polytheistischer Mentalität geprägten Kontext.

Wie bereits bei früheren Gelegenheiten im Rahmen der vorliegenden Arbeit demonstriert, eröffnet auch hier die auf dem Niveau der Morpheme angesetzte komparatistische Methode Aussicht auf ein greifbares Ergebnis. So erscheint es sinnvoll und lohnenswert, das begriffliche Inventar eines römischen Quellentextes, in dem ebenfalls das Thema der <rituellen Schlachtung von Artgenossen> behandelt wird, zur Erkenntnisgewinnung heranzuziehen.

Der betreffende Text ^{a)} behandelt eine Episode aus dem Leben des OCTAVIANUS AUGUSTUS, den C. SUETONIUS TRANQUILLUS (ca. 71 - ca. 135 n. Chr.) in seinem 121 n. Chr. fertig gestellten, umfassenden Werk über das Leben der (römischen) Kaiser <de vita Caesarum> verfasst hat (C. SUETONIUS TRANQUILLUS 2006: 162/163). Die geschilderten Ereignisse fallen in den Zeitraum zwischen Anfang und Mitte März des Jahres 40 v. Chr. Nachdem im Monat zuvor die Stadt PERUSIA, die den Mördern seines Ziehvaters C. JULIUS CAESAR Zuflucht und Schutz gewährt hatte, von den Truppen des OCTAVIANUS eingenommen worden war, hielt dieser anschließend Gericht über diejenigen Repräsentanten und sonstigen Angehörigen der Oberschicht PERUSIAS, die er als verantwortlich für die Unterstützung der CAESAR - Mörder ansah, die sich zum Teil auch - in Erwartung nachsichtiger Behandlung - zu diesem fehlgeschlagenen politischen Manöver bekannt hatten. ^{b)}

Das rituell aufgezogene politische Abrechnungsverfahren bestand darin, dass OCTAVIANUS eben diese Selbstankläger, insgesamt etwa 300 an der Zahl, seinem zwischenzeitlich als DIVUS JULIUS zum Gott gewordenen Ziehvater CAESAR als Opfer darbrachte, indem er sie nach den für kleinere Opfertiere wie Schwein, Schaf und Lamm geltenden kultischen Vorschriften schlachtete, in der Mehrzahl wohl eher schlachten ließ. Wenngleich es sich hier um das einzige, wirklich große sogenannte <Menschenopfer> der klassischen Antike handelt, das überliefert ist, so kann man am lateinischen Text dennoch die Schlüsselbegriffe, die zur Beschreibung einer Kulthandlung wie dieser in Gebrauch waren, in gültiger Form abgreifen. Es handelt sich um die folgenden Lexeme:

HOSTIA	zur Bezeichnung eines der kleineren Opfertiere, das heißt solcher, die unterhalb der Größe und Gewichtsklasse von Rindern, insbesondere der von Stieren lagen. Diese größeren Opfertiere wurden in aller Regel mit VICTIMA angesprochen.
--------	--

MOS zur Bezeichnung einer orthopraktisch auszuführenden, kanonisch fixierten Kulthandlung.

MACTARE zur Bezeichnung der kultischen Schlachtung von Tieren der genannten kleineren Gattungen.

Die Verwendung dieser auf Tiere zugeschnittenen Begriffe zur Beschreibung der kultischen Tötung menschlicher Wesen, hier der 300 Ritter und Senatoren von PERUSIA im Jahre 40 v. Chr., belegt zweierlei:

- einmal die Austauschbarkeit von Tier und Mensch im rituellen Prozedere eines Schlachtopfers, auf die bereits Walter BURKERT in seinem Standardwerk <Homo Necans> im Rahmen eines ausführlichen Exposés hingewiesen hat (BURKERT 1997: 20-31), dokumentiert in einem konkreten, historisch belegten Fall und

- sodann das gegenständlich aufgefasste, handlungsorientierte Verständnis von Kulthandlungen, wie es - in moderner religionswissenschaftlicher Terminologie mit <Orthopraxie> bezeichnet - für polytheistische Religionen charakteristisch ist.

Es handelt sich mithin um eine <Schlachtung>, die - im Rahmen einer Kulthandlung ausgeführt - in die Funktion aller polytheistischen Riten und Rituale eintritt, nämlich die, eine ganz bestimmte Information an die Adresse eines ganz bestimmten Gottes zu befördern. Da im übrigen erkennbar ist, dass weder die antike noch auch die mesoamerikanische Auffassung vom Wert oder Unwert eines Menschen mit dem sogenannten <Menschenbild> christlich-abendländischen Zuschnitts kompatibel, geschweige denn identisch ist, wird für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung der entsprechend befrachtete Begriff des <Menschenopfers> durch die bereits mehrfach verwendete Nominalphrase <Schlachtung von Artgenossen> bzw. <Schlachtung von Gattungswesen> ersetzt. Damit ergibt sich die Möglichkeit, die gedankliche Anknüpfung an orthodoxe Vorstellungen monotheistisch-christlicher Genese zur Interpretation mesoamerikanischer Rituale, in denen rituelle <Schlachtungen> dieser Art eine herausgehobene Rolle spielten, auf epistemisch legitime Art und Weise - jedenfalls soweit es die begriffliche Ebene betrifft - definitiv <ad acta> zu legen.

Zum besseren Verständnis der geschilderten Vorgänge folgen der vollständige lateinische Text der <PERUSIA - Episode> samt einer Übersetzung ins Deutsche, sowie erläuternde Anmerkungen und eine Liste der wichtigsten Lexeme des Lateinischen mit ihren deutschen Paraphrasen.

Quellentext - C. Suetonius Tranquillus - de vita Caesarum, DivAug 15, 1-5

Perusia capta in plurimos animadvertit, orare veniam vel excusare se conantibus una voce occurrens *moriendum esse*. scribunt quidam trecentos ex dediticiis electos utriusque ordinis ad aram Divo Iulio extractam Idibus Martiis hostiarum more mactatos.

Übersetzung

Nach der Einnahme von Perugia^{c)} verhängte er Strafen über zahlreiche [Bewohner], wobei er denen, die den Versuch machten, um Gnade zu bitten oder einen Entschuldigungsgrund^{*)} anzuführen, mit einem Satz entgegnete, dass man [jetzt] zu sterben habe. Einige Schriftsteller^{d)} berichten, dass dreihundert von denen, die sich ihm auf Gnade und Ungnade ergeben hatten, aus beiden Ständen^{e)} ausgewählt wurden, um an dem Altar, den man [eigens] für den [inzwischen] zum Gott gewordenen Iulius [Caesar]^{f)} errichtet hatte, an den Iden des März^{g)} nach den Vorschriften, die für die [kleineren] Opfertiere galten, geschlachtet^{h)} zu werden.ⁱ⁾ ^{*)} Unterstreichungen von mir

Anmerkungen

a) Den Hinweis auf diesen Quellentext und den Kommentar Friedrich SCHWENNS zu dem hier geschilderten historischen Ereignis verdanke ich Herrn Prof. Dr. Burkhard CARDAUNS, dem ich für seine Unterstützung an dieser Stelle noch einmal ganz herzlich danke.

b) SCHWENN sieht in dem ordnungsgemäß als Kulthandlung inszenierten Prozedere dennoch eher eine Art politischer Abrechnung (SCHWENN 1966 (1915): 173).

c) heute: PERUGIA

d) SCHWENN benennt als Quellen, auf die sich SUETONIUS seiner Kenntnis nach hier abgestützt hat: Seneca, DE CLEMENTIA I, 11 und CASSIUS DIO 48, 16 (SCHWENN 1966 (1915): 173, Fußnote 2)

e) Von den drei hierarchisch konzipierten Ständen der römischen Gesellschaft, dem

ordo amplissimus / senatorius	Senatorenstand, dem
ordo equester	Ritterstand, und dem
ordo pedester	Bürgerstand (wörtlich: <Fußvolk>),

erwähnt SUETONIUS in dem vorliegenden Text nur zwei - vermutlich in der Reihenfolge <von oben nach unten> - nämlich den Stand der Senatoren und den der Ritter.

f) CAESAR wurde zu diesem Zeitpunkt bereits zu den Göttern (DIVI ET DIVAE) gezählt, sodass es sich bei dem, was folgt, in der Tat um einen religiösen Akt, also um ein Ritual handelte, in dem <Schlachtung> und nachfolgende <Opfer-Gabe> die bestimmenden Riten waren.

SCHWENN merkt in seinem Kommentar zu dieser <Perusia-Episode> aus dem Leben des OCTAVIANUS AUGUSTUS an:

Auch hier spielten gewiss mancherlei außerreligiöse Motive mit, ja sie waren wohl der Hauptgrund für das Opfer: vor allem Rache zu nehmen an der Stadt, die des großen Caesar Mörder verteidigt hatte. Aber die Form,^{g)} in der sich der Rachedurst austobte, war eine religiöse, und da der Gedanke, dem Toten Menschenseelen mitzugeben, den Römern nicht fremd war, so mag man auch diese Art seiner Ausführung für echt römisch halten (SCHWENN 1966 (1915): 173). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Dass in dem Gesamtgeschehen, das SÜETONIUS hier beschreibt, eine durchaus menschliche Interessenlage den Anlass für das rituelle Prozedere abgab und dessen <rituelle Syntax> bestimmte, muss heute als selbstverständlich gelten. Schließlich hat jede (kommunikative) Kontaktaufnahme zu den Göttern einen spezifisch menschlichen - sei es mittelbaren oder unmittelbaren - tieferen Grund und/oder äußeren Anlass. Außerdem kann man vor der Einführung des Christentums als neuer römischer Staatsreligion nicht von einer Trennung zwischen <religiös> und <säkular> motivierten Handlungen sprechen, wie sie SCHWENN hier offenbar vorschwebt. Insofern muss man seinem Kommentar, besonders zu dessen Beginn, aus heutiger Sicht mit einiger Zurückhaltung begegnen. Aufs Ganze gesehen sind seine Anmerkungen jedoch ausgesprochen wertvoll, weil sie es - auf der Grundlage des umfangreichen, von ihm gesammelten Quellenmaterials (SCHWENN 1966/1915) - möglich machen, die Schlachtung von Artgenossen im Dienste der Götter in den einzig zutreffenden, nämlich polytheistisch geprägten rituellen Bezugsrahmen einzuordnen und die dabei gültigen Vorstellungen und Begriffe im Text abzugreifen.

^{g)} Die Iden, d.h. der 15. des Monats März 44 v. Chr. waren bekanntlich das Datum der Ermordung CAESARS. Dass OCTAVIANUS AUGUSTUS ausgerechnet diesen Tag wählte, um seinem göttlichen Ziehvater das aus geschlachteten Artgenossen bestehende Opfer darzubringen, stellt ein aussagestarkes Beispiel für die praktische Applikation <ritueller Syntax> dar.

^{h)} Das lateinische Verb MACTARE wird nach den deutschen Paraphrasen im <GEORGES> vorwiegend zur Bezeichnung der rituellen Schlachtung von Tieren gebraucht, die unterhalb der Größe und des Gewichtes von ausgewachsenen Rindern liegen. Insofern trifft im vorliegenden Kontext seine Verwendung auf die Schlachtung von Gattungswesen semantisch in vollem Umfang zu. Auch die mit SUOVETAURILIA MACTARE bezeichnete, komposite Schlachtung von Schwein, Schaf und Rind (SUS, OVIS ET TAURUS), als Ausdruck eines besonders üppigen und feierlichen Schlachtopfers, bleibt im Rahmen dieses Bedeutungsfeldes durchaus erhalten, zumal dann, wenn es sich bei diesem Mischopfer um noch junge Tiere handelte (RÜPKE 2001: 152).

ⁱ⁾ Der hier vorgelegten Übersetzung des lateinischen Textes diene die deutsche Übersetzung von Hans MARTINET als Vorlage (C. SÜETONIUS TRANQUILLUS 2006:

163). Diese wurde jedoch an mehreren Stellen zugunsten religionswissenschaftlich etablierter Ausdrucksweise abgeändert.

Vokabular

animadvertere	ahnden, rügen, strafen [Georges LD I: 437, II B)]
conari	versuchen, den Versuch unternehmen [Georges LD I:1494, II)]
dediticus	der sich auf Gnade oder Ungnade ergibt od. ergeben hat, der kapituliert oder kapituliert hat [Georges LD I: 1941]
ordo	der (soziale) Stand [Georges LDHW II: 1396, B, 3)]
ara	der Altar als Opfertisch f. d. Götter [Georges LD I: 530, IV 1)]
ex(s)truere	in die Höhe bauen, aufbauen, anlegen, errichten [Georges LDHW I: 2622, B)]
divus	(= deus) ein Gott; ebenso: diva (= dea) eine Göttin [Georges LDHW I: 2255, A)]
hostia	das Opfertier, Schlachtopfer. Zumeist werden kleinere Tiere wie Schaf, Lamm oder Schwein mit <hostia> bezeichnet. [Georges LDHW I: 3087; DLHW: 1834]
mos	Gesetz, Vorschrift, Regel [Georges LDHW II: 1021, II) B) 2)]
mactare	ein Tier oder einen Menschen zum Zwecke des Opfers schlachten [LDHW I: 3087 und II: 2927; DLHW 1835, 2031]

Damit ergeben sich die folgenden, in polytheistischer Mentalität geprägten und im Sinne der Religionswissenschaft nicht <wertenden> oder gar <abwertenden> begrifflichen Parallelen zu den einschlägigen (präkonquistalen) Begriffen des Nahuatl:

<u>nahuatl</u>	<u>römisch</u>	<u>deutsch</u>
TEOMICQUI	HOSTIA (deorum)	(vor den Göttern) GESCHLACHTETER
TLAMICTIA	MACTARE (hostiam)	SCHLACHTEN (eines Gefangenen oder Sklaven)

Die lateinischen Lexeme sind eindeutig und beschreiben anschaulich den Vorgang der rituellen <Schlachtung von Artgenossen> in einem zuverlässig dokumentierten, historisch bekannten Szenarium. Zur angemessenen Wiedergabe des Nahuatl-Begriffs TLAMICTILIZTLI bedarf es daher eines wie immer gearteten Rückgriffs auf einen Begriff wie <Menschenopfer>, der irreversibel mit christlich - katholischer Semantik befrachtet ist, fürderhin nicht mehr.

d. TLAMICTILIZTLI das Ritual des <Schlachtens von Artgenossen>

Wörtlich übersetzt ist TLA-MICTI-LIZTLI - wie eingangs bereits kurz erläutert - <der Vorgang, etwas Lebendiges tot zu machen>. Aus der Erläuterung dieses Rituals im

Nahuatl-Text der PRIMEROS MEMORIALES und des CODEX FLORENTINUS (PrimMem 72; FlorCod, Book 2: 197) wird deutlich, dass das, was hier <tot gemacht> wird, Menschen sind. Ein <Kriegsgefangener> MALLI und ein <Sklave> TLACOTLI werden erwähnt (Mol M/C 56r, 51v, 119r).

Wortbedeutungen und Terminologie

Vor dem transitiven Verbstamm MICTIA <etwas totmachen> ist eigentlich statt des unspezifisch sachbezogenen TLA- das unspezifisch humanbezogene Präfix TE- zu erwarten. In dieser Form, nämlich als TE-MICTIA <er tötet Menschen>, wird denn auch HUIZILOPOCHTLI mit seinem im Abschnitt D beschriebenen Handlungsprofil angesprochen, dessen Kernbestandteile in der Tat sämtlich menschenbezogen sind, nämlich Truppen, Waffen, Krieg, Gegner und Gefangene (PrimMem: 121).

Der Unterschied in der Wortmorphologie ist unübersehbar. Er signalisiert eine ebenso unterschiedliche Wortbedeutung. Wenn also zwischen TE-MICTIA und TLA-MICTIA (auf Menschen bezogen) ein semantisch bedeutsamer Unterschied gemacht wird, so kann das in dem vorliegenden, rituell geprägten Kontext nur bedeuten, dass im letzteren Falle der oder die tot zu Machende die menschliche Sphäre verlassen und in den Bereich des Dinglichen als <etwas, womit den Göttern gedient wird> IN TLA-YECOLTILOCA IN TETEU übergewechselt, mithin zum rituellen Objekt im Dienst an den Göttern geworden war.¹²⁾

Diese Interpretation findet sich im vierten Kapitel des erhaltenen Ersten Buches der COLLOQUIOS bestätigt, wo der hier wortführende Franziskaner einen Teil der Riten rekapituliert, die nach seiner Kenntnis für TEZCATLIPOCA an einem der 18 Götterfeste des Jahres (angesprochen ist vermutlich TOXCATL, 5.-24. Mai) inszeniert wurden. Die Aufzählung beginnt mit dem <Essen von Erde> und setzt sich in vier weiteren Riten fort, die sämtlich sachbezogen sind, also Elemente der <materiellen Theologie> (RÜPKE 2007: 102-105) darstellen.

Zu den verbalen Aussagen, mit denen diese rituellen Akte beschrieben werden, gehört auch TI-TLA-MICTIA <wir machen etwas tot> oder <wir schlachten etwas>. Wie das aus der anschließend beschriebenen, <Verabreichung> (nahuatl: -MAQUILIA) von Herzen an den Gott ersichtlich ist, handelt es sich dabei um die übliche Herzextraktion, also die <Schlachtung von Artgenossen> (COLLOQUIOS 383-388). Die Bezeichnung, die man für die derart Geschlachteten hatte, spiegelt denn auch nicht einen ganz gleich wie gearteten menschlichen Aspekt, sondern eine rituell-funktional geprägte Sicht auf die Götter wider: <Man nannte sie Götter-Geschlachtete> YN MITOAIA TEOMICQUE, d.h. im Dienst an und von einem Gott Geschlachtete (Mol M/C: 101r).

Im Bewusstsein der MEXICA - und vermutlich auch nach Auffassung der anderen Völker und Stämme Mesoamerikas - war das Schlachten von Sklaven und Gefangenen vor den Göttern also ganz offenbar kein <an Menschen> sondern ein <mit und an Sachen> <für die Götter> vollzogenes Ritual.

Der Ablauf der Schlachtung im mexikanischen Hochland

Vorlauf, Ablauf und Nachlauf der Schlachtung sind von allen Berichterstatern der frühen Kolonialzeit mit unterschiedlichen Details und in unterschiedlicher Ausführlichkeit beschrieben worden. Wie in einer polytheistischen Religion nicht anders zu erwarten, weist das Ritual von Ort zu Ort verfahrensmäßige Unterschiede auf. Solche Unterschiede bestanden vor allem zwischen der rituellen Tradition der Orte des zentralen Beckens, an der Spitze MEXICO-TENOCHTITLAN, die sich am TLALOC- / HUITZILOPOCHTLI - Kult orientierte, und der Kulttradition der Orte des CHOLULA - TLAXCALA - Beckens, jenseits der Vulkankette der SIERRA MADRE, die vom QUETZALCOATL - Kult TOLLAN CHOLLOLLAN'S bestimmt wurde. Daher sollen im Folgenden zwei Berichte zitiert werden, in denen das TLAMICTILIZTLI - Ritual in der jeweiligen kultischen Tradition beschrieben wird, zunächst der Bericht SAHAGÚN'S, der die in MEXICO-TENOCHTITLAN und sodann der MOTOLINIA'S der allem Anschein nach die in HUEXOTZINCO, TLAXCALA und CHOLLOLLAN praktizierte Variante des Rituals beschreibt.

SAHAGÚN - Text (HGCNE I: 110-111)

A los cautivos que mataban arrancábanlos los cabellos de la coronilla y guardábanlos los mismos amos, como reliquias; esto hacían en el *calpul* delante del fuego. Cuando llevaban los señores de los cautivos a sus esclavos al templo donde los habían de matar, llevábanlos por los cabellos; y cuando los subían por las gradas del *cu* algunos de los cautivos desmayaban, y sus dueños los subían arrastrando por los cabellos hasta el tajón donde habían de morir.^{*)} Llegándolos al tajón, que era una pedra de tres palmos en alto o poco más, y dos de ancho, o casi, echábanlos sobre ella de espaldas y tomábanlos cinco: dos por las piernas y dos por los brazos y uno por la cabeza, y venía luego el sacerdote que le había de matar y dábale con ambas manos, con una pedra de pedernal, hecha a manera de hierro de lanzón, por los pechos, y por el agujero que hacía metía la mano y arrancábale el corazón, y luego le ofrecía al sol; echábale en una jícara. Después de haberles sacado el corazón, y después de haber echado la sangre en una jícara, la cual recibía el señor del mismo muerto, echaban el cuerpo a rodar por las gradas abajo del cu, e iba a parar en una placeta, abajo; de allí le tomaban unos viejos que llamaban *quaquacuiltin* y le llevaban a su *calpul* donde le despedazaban y le repartían para comer.^{*)} Unterstreichungen von mir

Die Darstellung MOTOLINIA'S ist - wie das schon SAHAGÚN mit Anerkennung und Respekt festgestellt hat (COLLOQUIOS: Seite 53) - stets eine sehr ausführliche. Sie enthält viele höchst informative, offenbar aus eigener Beobachtung stammende Details, die jedoch im vorliegenden Falle, das heißt, im Zusammenhang mit der beabsichtigten Erfassung der Morphologie des TLAMICTILIZTLI - Rituals, nicht alle von tragender

Bedeutung sind. Um solche, weniger bedeutsamen Aussagen habe ich daher den Bericht MOTOLINIA'S gekürzt. Das Ergebnis stellt sich wie folgt dar:

MOTOLINIA-Text (BenHist: 41-42 - gekürzt)

Demás de estos y otros sacrificios y ceremonias, sacrificaban y mataban a muchos de la manera que aquí diré. Tenían una piedra larga, de una brazada de largo, y casi palmo y medio de ancho, y un buen palmo de grueso o de esquina. La mitad de esta piedra estaba hincada en la tierra, arriba en lo alto encima de las gradas, delante del altar de los ídolos. En esta piedra tendían a los desventurados de espaldas para los sacrificar, y el pecho muy tenso, porque los tenían atados los pies y las manos, y el principal sacerdote de los ídolos o su lugarteniente, que eran los que más ordinariamente sacrificaban // y de presto con una piedra de pedernal con que sacan lumbre, de esta piedra hecho un navajón como hierro de lanza // con aquel cruel navajón, como el pecho estaba tan tenso, con mucha fuerza abrían al desventurado y de presto sacábanle el corazón, y el oficial de esta maldad daba con el corazón encima del umbral del altar de parte de fuera, y allí dejaba hecha una mancha de sangre; y caído el corazón, estaba un poco bullendo en la tierra, y luego poníanle en una escudilla delante del altar. Otras veces tomaban el corazón y levantábanle hacia el sol, y a las veces untaban los labios de los ídolos con la sangre.*) Los corazones, a las veces los comían los ministros viejos; otras los enterraban, y luego tomaban el cuerpo y echábanle por las gradas abajo a rodar; y allegado abajo, si era de los presos en guerra, el que lo prendió, con sus amigos y parientes llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día hacían fiesta y le comían; // *) Unterstreichungen von mir

Cuanto a los corazones*) de los que sacrificaban, digo: que en sacando el corazón a el sacrificado, aquel sacerdote del demonio tomaba el corazón en la mano, y levantábale como quien le muestra a el sol, y luego volvía a hacer otro tanto a el ídolo, y poníasele delante en un vaso de palo pintado, mayor que una escudilla, y en otro vaso cogía la sangre y daban de ella como a comer a el principal ídolo, untándole los labios, y después a los otros ídolos y figuras del demonio.

*) Unterstreichungen von mir

In der Darstellung SAHAGÚN'S sind zunächst die folgenden Aussagen von Bedeutung:

- Den zur Schlachtung bestimmten Gefangenen oder Sklaven wurde von ihrem Besitzer vor dem Aufstieg zum TEOCALTICPAC das Haar des Hinterkopfwirbels abgeschnitten, sie wurden also sozusagen zunächst <skalpiert>.
- Beim Aufstieg wurden sie an den Haaren gepackt und auch auf diese Weise nach oben geschleift, wenn sie zwischendurch ohnmächtig wurden.
- Die Schlachtung lief anschließend auf einem Schlachtblock (spanisch: tajón) ab, der zwischen 60 und 70 cm hoch und etwas mehr als 40 cm breit war (1 palmo = 21 cm).
- Der zu Schlachtende wurde rücklings auf diesen Block geworfen und in dieser Lage von fünf Kultfunktionären festgehalten, je zwei hielten Beine und Arme, ein fünfter den Kopf.
- Der sechste schlug ihm sodann mit einer beidhändig geführten Feuerstein-Klinge [in einem Schlag] die Brust auf, griff mit der Hand in die so entstandene Öffnung und riss das Herz heraus.
- Das Herz wurde zunächst zur Sonne emporgehalten und danach in einer Schale aus Baumkürbis (*Crecentia cujete*) abgelegt.

- In einer anderen Baumkürbisschale wurde das Blut des Geschlachteten aufgefangen und dessen Besitzer übergeben.
- Den Körper ließ man sodann die Treppe des TEOCALLI hinabrollen.
- An deren Fuß rollte der Körper auf einer kleinen Freifläche (placeta) aus, wurde dort von älteren Kultfunktionären, die zur Gruppe der QUAQUACULTIN gehörten (ACOSTA SAIGNES 1946: 154), in Empfang genommen und in das Gemeinschaftshaus ihres Wohnbezirkes, das CALPULLI, verbracht. (Tafel 32b)
- Dort wurde der Körper tranchiert und die Stücke für den Verzehr verteilt (Tafel 33).

In der Darstellung MOTOLINIA'S sind zusätzlich die folgenden Aussagen von Bedeutung:

- Der Schlachtblock befand sich vor dem Altar des jeweiligen Kultbildes.
- Der zu Schlachtende wurde nicht von Kultfunktionären festgehalten sondern war an Händen und Füßen gefesselt.
- Der für das Ritual verantwortliche Kultfunktionär legte das extrahierte Herz auf dem vorderen Teil des Altarsockels ab, wo es noch ein wenig pulsierte und eine Blutlache hinterließ.
- Sodann wurde das Herz in einem Kumpf vorn am Altar deponiert.
- Ein anderes Mal wurde das Herz zur Sonne emporgehalten, und mit dem noch austretenden Blut anschließend die Lippen des Kultbildes benetzt. Danach wurde es entweder von älteren Kultfunktionären verzehrt oder aber vergraben.
- Den Körper des Geschlachteten warf man wie in MEXICO-TENOCHTITLAN die Stufen der TEOCALLI-Treppe hinab.
- Wenn es sich um einen Kriegsgefangenen handelte, nahm ihn der Kämpfer, der ihn gefangen genommen hatte, unten in Empfang und alsdann - mit Unterstützung von Freunden und Verwandten - mit zu sich nach Hause (Tafel 32b).
- Dort wurde das Fleisch dieses Artgenossen mit den entsprechenden Beilagen zubereitet und am darauffolgenden Tag feierlich verzehrt.

Vor- und Nachbereitung der Schlachtungen

Die im Dienst an den einzelnen Göttern und Göttinnen tätigen, zuständigen Kultfunktionäre wiesen die Führungsverantwortlichen, den TLATOANI und seine Berater, stets rechtzeitig darauf hin, dass und wann die Götter zu essen wünschten. Wie DURÁN berichtet:

...iban los sacerdotes a los reyes y manifestábanles cómo los dioses morían de hambre; que se acordasen de ellos los reyes. Se apercibían y avisaban unos a otros cómo los dioses pedían de comer; (DURAN I: 34, 16.) *) Unterstreichungen von mir

Danach war eine bewaffnete Auseinandersetzung - häufig mit einer der umliegenden Clan-Herrschaften - angesagt, in der die erforderliche Anzahl von Gefangenen für die Speisung der <hungrigen Götter> eingebracht wurde. Diese machten nach der entsprechenden Metamorphose zu TEOMICQUE, also <den vor den Göttern Geschlachteten>, aber noch eine zweite durch. Sie wurden - wie das SAHAGÚN und MOTOLINIA übereinstimmend berichten - zu einem hochgeschätzten menschlichen Nahrungsmittel. Das galt vor allem für die geschlachteten Kriegsgefangenen. Diesen Zusammenhang erläutert im Einzelnen nochmals Fray Diego DURAN, wobei er ein Detail des <Schlachtblocks> besonders herausstellt:

Acabado de sacarle el corazón, dejábanlo caer por las gradas del templo abajo, porque estaba la piedra puesta tan junto a las gradas^{*)} que no había dos pies de espacio entre la piedra y el primer escalón. Y a esta misma forma sacrificaban todos los presos y cautivos traídos de la guerra de los pueblos dichos; todos, sin quedar ninguno, pocos o muchos (DURAN I: 33). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Ein weiteres Detail zu diesem bemerkenswerten Stein liefert ACOSTA:

Era tan puntiaguda esta piedra, que echado de espaldas sobre ella el que había de ser sacrificado, se doblaba de tal suerte^{*)} que dejando caer el cuchillo sobre el pecho, con mucha facilidad se abría un hombre por medio (ACOSTA 1985: 251-252). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Das bedeutet zum einen, dass der oben spitz oder konisch zulaufende steinerne Schlachtblock einmal, ergonomisch wohl überlegt, so und nicht anders für die Bedürfnisse einer Massenabfertigung von Gefangenen installiert worden war. Zum anderen geht aus der Position des Steines unmittelbar am Rande der obersten Treppenstufe aber auch hervor, dass das, was unmittelbar auf die Schlachtung folgte, nämlich die zügige <Nachbehandlung> der TEOMICQUE auf der <placeta> am Fuße der Treppe, bei seiner Platzierung von vorneherein mit berücksichtigt worden war. Das, was auf deren Entgegennahme und Abtransport anschließend folgte, beschreibt Duran mit den folgenden Worten:

De donde, después de muertos, y echados abajo, los alcanzaban^{*)} los dueños, por cuya mano habían sido presos y se los llevaban y repartían entre sí y se los comían celebrando la solemnidad con ellos. Los cuales, por pocos que fuesen, siempre pasaban de cuarenta, o cincuenta, conforme a la maña que en prender y cautivar en la guerra se habían dado. (Duran I: 33) ^{*)} Unterstreichungen von mir

Es liegt auf der Hand, dass Abtransport, Zerteilung und Verteilung, sowie der anschließende Verzehr der geschlachteten Gefangenen nicht mehr als <sakrale

Handlungen> einzustufen sind, weil sie ja aus der Zone des unmittelbaren Kontaktes mit dem Gott herausführten, bzw. außerhalb dieser Zone stattfanden (Tafel 33). Bei einem TEOMICQUI muss aber wohl mindestens noch ein <Restbestand> von Sakralität vorhanden gewesen sein; denn er hatte sich ja bis vor kurzem noch in unmittelbarem Kontakt mit den Göttern befunden, war eben erst aus der <Kontaktzone> herausgekommen, Teile von ihm, sein Blut und sein Herz waren sogar in ihr zurückgeblieben. So oder doch so ähnlich - immer jedoch auf einer <objektzentrierten>, handlungsbezogenen gedanklichen Linie entwickelt - lässt sich erklären, warum der Verzehr eines TEOMICQUI ein Ereignis war, das nach den Schilderungen MOTOLINIA'S und DURAN'S feierlich, als Fest begangen wurde.

Der Ablauf der Schlachtung im Mayaraum

Mehr oder weniger zeitgleich war auch im Mayaraum das Schlachten von Gefangenen im Dienste der Götter mit Thoraxöffnung, Herzextraktion und Blutentnahme ein weit verbreitetes, regelmäßig praktiziertes Ritual. Dieses beschreibt Diego de LANDA wie folgt:

Si le habían de sacar el corazón, le traían al patio con gran aparato y compañía de gente y embadurnado de azul y su coraza puesta, le llevaban a la grada redonda que era el sacrificadero y después de que el sacerdote y sus oficiales untaban aquella piedra con color azul y echaban al demonio purificando el templo, tomaban los *chaces* al pobre que sacrificaban y con gran presteza le ponían de espaldas en aquella piedra y asíanle de las piernas y brazos que le partían por enmedio. En esto llegaba el sayón *nacón* con un navajón de piedra y dábale con mucha destreza y crueldad un cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca*) (LANDA 1982: 50-51). *) Unterstreichungen von mir

Algunas veces hacían este sacrificio en la piedra y grada alta del templo y entonces echaban el cuerpo ya muerto a rodar gradas abajo y tomábanle abajo los oficiales y desollábanle el cuerpo entero*) , salvo los pies y las manos, y desnudo el sacerdote, en cueros vivos, se forraba con aquella piel y bailaban con él los demás, y esto era cosa de mucha solemnidad para ellos (Landa 1982: 51).

*) Unterstreichungen von mir

Im Unterschied zu der in Zentralmexiko geübten Praxis, wurde der Thorax des Schlachtopfers in Yucatan offenbar durch einen Einschnitt in dessen linke Seite geöffnet, durch den das Herz dann durch die Rippen hindurch entnommen wurde. Auch fand die Schlachtung nicht immer auf der Tempelplattform, also unmittelbar vor dem <fanum>, sondern bisweilen auch im <profanum>, auf einer runden Struktur mit Treppenaufgang statt, die offenbar eigens zu diesem Zweck errichtet worden war.

Bemerkenswert ist, dass der Opferblock blau, in der Signalfarbe des Regengottes angestrichen war, ein Hinweis auf den Kultempfänger, in dessen Dienst die Schlachtung vorzugsweise vollzogen wurde. Ebenso wie MOTOLINIA das für Zentralmexiko dokumentiert hat, wurde auch in Yucatan das Kultbild mit Blut bestrichen, nur dass es hier nicht nur die Lippen waren, sondern das ganze Gesicht. Und genau wie in Zentralmexiko wurde auch das Fleisch der im Dienste der Götter Geschlachteten anschließend verzehrt. LANDA liefert - wie schon vorher für den Tötungsakt - auch hierzu einige wichtige zusätzliche Details. Er schreibt:

A estos sacrificados comúnmente solían enterrar en el patio del templo, o si no, comíanselos repartiendo entre los señores^{*)} y los que alcanzaban; y las manos y los pies y cabeza eran del sacerdote y oficiales; y a estos sacrificados tenían por santos. Si eran esclavos cautivos en guerra, su señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria (LANDA 1982: 51). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Bemerkenswert an dieser Schilderung LANDA'S ist der Umstand, dass die Körper der Geschlachteten nicht obligatorisch für den Konsum bestimmt waren, sondern in aller Regel bestattet wurden. Ferner ist bedeutsam, dass bestimmte Körperteile des <vor den Göttern Geschlachteten> in neue, gegenständliche Funktionen überführt wurden. Kopf, Hände und Füße wurden für kultische Zwecke zu einer Art <Reliquie> verarbeitet.

War der Getötete ein Kriegsgefangener, ließ der Krieger, der ihn gefangen-genommen hatte, aus den Knochen eine Art <Kriegstrophäe> anfertigen, die er bei festlichen Anlässen trug. Die Aussage LANDA'S, dass die Geschlachteten als <Santos> und damit selbst-verständlich auch ihre Knochen und die aus ihnen gefertigten Abzeichen als <sakrale Objekte> behandelt wurden, stützt das Ergebnis der Überlegungen, die ich weiter oben zu den TEOMICQUE angestellt habe, dass sie nämlich mindestens noch mit <Resten von Sakralität> behaftet waren. Dem steht allerdings der Bericht entgegen, den Tomás LÓPEZ MEDEL von dieser besonderen religiösen Ausdrucksform mesoameri-kanischer Kultur hinterlassen hat. Er schreibt:

Los cuerpos sacrificados de aquellos captivos y presos no quedaban ociosos ni de balde, porque habiendo cumplido con lo que tocaba a su religión, se pesaba y vendía la carne de ellos públicamente para mantenimiento de los hombres, como si fueran carneros o puercos o otros animales, que es carne que ellos apetecen y comían muy gustosamente. Y demás de la carne de estos sacrificios de los esclavos^{*)} que cada cual tenía - que había prendido en algunas guerras -, cuando se le antojaba mataba de ellos el que quería; y por esta vía también morían muchos (LopMed 329). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Da LÓPEZ MEDEL nicht erwähnt, in welchem geographischen Raum er die hier geschilderte, rein <kommerzielle> Behandlung der TEOMICQUE beobachtet oder in

Erfahrung gebracht hatte, sind seine Aussagen schwer einzuordnen. Es mag durchaus sein, dass in den zitierten Text Beobachtungen eingeflossen sind, die er während seines fünfjährigen Aufenthaltes im NUEVO REINO DE GRANADA, dem heutigen Kolumbien, zwischen 1557 und 1562 gemacht hat. Hier verzehrte die indianische Bevölkerung, wie er das in einem Brief an den König vom 28. Oktober 1559 beschreibt, in der Tat regelmäßig große Mengen Fleisch von Artgenossen, und das offenbar ohne Einbindung in oder Ankopplung an irgendwelche religiösen Verrichtungen (LopMed I: 157, 159-160; ARES QUEIJA in LopMed II: XV). Ausweislich seines Lebenslaufes hat sich LÓPEZ MEDEL jedoch im Hochland Mexikos, wo die von ihm beschriebenen Verhaltensweisen angeblich praktiziert wurden, nie aufgehalten (LopMed I: 329; ARES QUEIJA in LopMed II: LXXI - LXXIII). So bleibt die Frage offen, aus welcher Quelle er die hier präsentierten Informationen bezogen hat.

Unabhängig von der Beantwortung dieser Frage ist festzustellen, dass alle bis hierher ausgewerteten Quellen darin übereinstimmen, dass die Schlachtung von Artgenossen zur Beköstigung der Götter ein elementares, wenn nicht gar das zentrale Element im Götterkult Altmexikos und - darüber hinaus - Mesoamerikas waren und dass die Kultfunktionäre und Kultleistenden, die an diesem Geschehen handelnd, unterstützend oder auch nur beobachtend teilnahmen, sich dieses Umstandes bewusst waren.

Die Beköstigung der Götter

Die eigentliche Gabe, die den Göttern dargebracht wurde, war ein <Fleischgericht>. Es war zunächst das aus der geöffneten Brust des Gefangenen oder gekauften Sklaven entnommene Herz (PrimMem 72; FlorCod, Book 2: 197). Dieses wurde in einem Kumpf aus Baumkürbis abgelegt, der mit QUAUH-XICALLI <Adler-Kalebasse> oder mit OCELO-XICALLI <Jaguar-Kalebasse> bezeichnet wurde. Das Gefäß wurde sodann mit dem Blut des TEOMICQUI aufgefüllt und das aus einer dünnen Kürbisfrucht gefertigte Saugrohr PIAZTLI als QUAUH-PIAZTLI <Adler-Saugrohr> oder OCELO-PIAZTLI <Jaguar-Saugrohr> dazugegeben. Auf diese Weise wurde den Göttern das Blut des TEOMICQUI <zum Trinken> INIC TE-ATLITIA und sein Herz <zum Essen> INIC TE-TLAMACA serviert. Bisweilen kam auch noch die Leber hinzu (HistPint 34; PERSUASIO: 60 ff. samt dem zugehörigen Kommentar von HINZ; COLLOQUIOS: 387; Mol M/C: 8v, 81r, 101r, 125r, 158v).

Wie das unspezifisch humanbezogene Präfix TE- in TE-ATLITIA und TE-TLAMACA belegen, wurde hier aus Sicht des anonymen Verfassers der PERSUASIO den Göttern etwas durchaus <Menschliches> zum Trinken und Essen angeboten. Der semantische Kontrast zu TLAMICTILIZTLI, dem <Ritual des Schlachtens einer lebenden Sache> mit dem Resultat eines TEOMIQUI, der nach dem Ritual zerlegt, verteilt, gekocht und feierlich verzehrt werden konnte, ist augenfällig.

Eine naheliegende Möglichkeit zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruches liegt darin, dass hier die Handlungsaspekte völlig unterschiedlicher Akteure angesprochen sind. Bei TLAMICTILIZTLI steht ein sachbezogener, menschlicher Aspekt als Teil des Dienstes an den Göttern im Vordergrund, während bei TE-ATLITIA und TE-TLAMACA die Perspektive der Götter, das heißt, die Aussicht auf ein Menü aus den genannten, von ihnen hochgeschätzten menschlichen Substanzen die Aussage bestimmt.

Als Götter, für deren Bedarf nach den oben beschriebenen Verfahren geschlachtet und Nahrung der beschriebenen Art bereitgestellt wurde, werden - ergänzend zu den im morphologischen Teil bereits behandelten - genannt: TONATIUH, der Sonnengott, der auch die Beinamen QUAUHTLEOANITL <der wie ein Adler aufsteigt> und XIPILTZINTLI <Türkisprinz> führte, TEZCATLIPOCA, in dessen Handlungsprofil offenbar auch ein besonderer Aspekt der Anwendung von Waffengewalt verankert war und der daher auch den Beinamen YAOTL <Kämpfer, Krieger> trug, sodann TLALTEUHCTLI, die <Gebietlerin über die Erde>, auch mit <unsere Mutter> YN TONAN bezeichnet, die auch die Herrin der <Kampfzone> bzw. des <Schlachtfeldes> war, sowie schließlich HUITZIL-OPOCHTLI, der als Schrecken erregender, Unheil verheißender <Angstmacher> TETZA-HUITL mit ins Gefecht geführt wurde und den Gegner durch Schwächung seiner Kampfmoral zu besiegen half (HINZ in PERSUASIO, Seite 112; FlorCod, Book 6: 11, 14).

Den Beschreibungen, die SAHAGÚN zu den 18 Götterfesten des Jahres gibt, ist darüber hinaus zu entnehmen, dass - über die oben erwähnten, im wesentlichen bei der Anwendung von Waffengewalt aktiven, bzw. beteiligten Götter und Göttinnen hinaus - auch alle anderen Göttinnen und Götter, deren Kult in den Vegetationszyklus und damit in das ekliptikale Geschehen eingehängt war, mit dem TLATLATLACUALILIZTLI genannten Ritual der <Beköstigung> bedacht wurden, eine kultische Regelung, die wiederum ohne Abstützung auf das TLAMICTILIZTLI, das heißt, die <Schlachtung> von Gattungswesen mit Thoraxöffnung, Herzextraktion und Blutentnahme, nicht realisierbar war (FlorCod, Book 2: 198, 197; PrimMem 74, 72). Zu den hier erwähnten Göttern und Göttinnen gehören TLALOC, die TLALOQUE, CHALCHIUHTLI ICUE, QUETZALCOATL, MIX-COATL und XIUHTEUHCTLI.

Mit <Herzen zum Essen> und <Blut zum Trinken> wurden auch ausnahmslos alle Götter und Göttinnen versorgt, die an den Festen des Kultjahres gezielt mit Kult bedacht wurden. Es gab also kein Fest ohne Schlachtung (GONZALES TORRES 2003: 44 - 45). Unter dem Strich ergibt sich, dass es nicht einen Gott, nicht eine Göttin des Kernpantheons gab, der, bzw. die nicht mindestens an einem der Jahresfeste auf die von den Göttern bevorzugte Weise mit den Herzen und dem Blut von Gefangenen oder gekauften Sklaven <gespeist> wurde. Es handelt sich hier also mehr oder weniger um ein Routine-Ritual, das nicht nur - wie ich das bereits in den Prolegomena angesprochen habe - in ganz Mesoamerika verbreitet war, sondern darüber hinaus auch aus jedem nur erdenklichen Anlass begangen wurde.

Ergänzt und vor allem höchst instruktiv illustriert werden die Angaben SAHAGÚN'S durch Texte und bildliche Darstellungen, die im Codex TUDELA den Göttern und ihren Festen gewidmet sind (CodTud, fol. 11 - 28) (Tafeln 25b, 30a&b, 31, 32 und 33).

Der Verzehr der TEOMICQUE

Alle Quellen, die zur Analyse des TLATLATLACUALILIZTLI - und des untrennbar mit diesem verknüpften TLAMICTILIZTLI - Rituals herangezogen wurden, enthalten mehr oder weniger ausführliche Angaben zum nachfolgenden Abtransport, sowie zur Tranchierung, Verteilung, Zubereitung und anschließenden Verspeisung der Körper der Gefangenen und Sklaven, die soeben <vor den Göttern geschlachtet> worden waren.

Darüber hinaus wird der festliche Rahmen, beschrieben, in dem solche Essen üblicherweise stattfanden. Mit Ausnahme von Tomás LÓPEZ MEDEL verbinden auch alle Berichterstatter die offenbar aufwändig gestalteten gesellschaftlichen Anlässe mit dem sakralen Akt der <Schlachtung von Artgenossen> vor einem der Kultbilder als dem Ereignis, das ihnen unmittelbar vorausgegangen war und das dann zwangsläufig zur Verfügbarkeit von TEOMICQUE in ihrer besonderen, nicht alltäglichen, sakralisierten Qualität führte.

Die früheste Erwähnung des Verzehrs der geschlachteten Artgenossen liegt in dem oben angeführten Zitat aus der HISTORIA DE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA des Fray Toribio MOTOLINIA vor, in dem dieser von den TEOMICQUE sagt, dass sie in einen der Wohnbezirke MEXICO-TENOCHTITLAN'S verbracht wurden <donde le[s] despedaban y le[s] repartían para comer>. Das Manuskript seiner HISTORIA hatte der Franziskaner bereits 1541 im Kloster von TEHUACAN fertig gestellt. In ihm finden sich demnach auch die frühesten und zugleich zuverlässigsten Informationen, die zu dem hier behandelten Sachverhalt existieren (O'GORMAN in BenHist: XXXIV).

Alle anderen Berichte liegen nicht nur erheblich später, sie beruhen, wie ich das eingangs aufgezeigt habe, auch sämtlich - sei es direkt oder indirekt - auf den von Fray Toribio MOTOLINIA zusammengetragenen und schon früh veröffentlichten Erkenntnissen, d.h. auf der HISTORIA DE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA, mehr aber noch auf der verschollenen [RELACIÓN] DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA Y DE LOS NATURALES DE DELLA. Unabhängig davon, ob sie in Spanisch oder in Nahuatl abgefasst sind, stellen also die Aussagen, die in dem gesamten einschlägigen Quellenkomplex zum post-rituellen Verzehr der <vor den Göttern Geschlachteten> gemacht werden, im Grunde nichts weiter dar als Variationen, Umstellungen, Kurzfassungen oder Erweiterungen ein und derselben Informationsgrundlage. Zur Gewinnung einer empirisch tragfähigen Basis gilt es daher, deren Substanz durch die Aussagen einer unabhängigen, dabei zuverlässigen Quelle zu verifizieren. Eine solche liegt in Gestalt des Códice TUDELA, einem der beiden Schlüsseldokumente aus der Gruppe der <transkulturellen Bild- und Texthandschriften>, in einer wissenschaftlich brauchbaren Edition auch vor.

Die transkulturellen Informationen

Der Códice TUDELA weist in seinen Textpassagen zwei Jahreszahlen auf: 1553 und 1554, die seine Entstehung um diese Zeit wahrscheinlich machen (CodTud fol. 77v und fol. 83r). Zusammen mit dem Codex MAGLIABECHI lässt er sich auf den verloren gegangenen Codex *Proto-MAGLIABECHI als Kopiervorlage zurückführen, für <dessen Entstehung der Zeitraum zwischen 1530 bis 1559, mit der Möglichkeit einer weiteren Einengung auf den Zeitraum von 1530 bis 1553, infrage kommt> (RIESE 1986: 106-107, 146-147). Einzelheiten zu den <transkulturellen> Bild- und Texthandschriften, die mit die wichtigsten Quellenwerke zur Religion Altmexikos überhaupt sind (RIESE 1986: 149, 158), habe ich im Abschnitt B bereits ausgeführt. Unter dem Strich bedeutet das, dass die im Códice TUDELA enthaltenen Informationen nicht nur unabhängig von der durch MOTOLINIA geschaffenen, allseits genutzten Informationsbasis sind, sondern vermutlich auch früher als diese anzusetzen sind. Sodann ist zu erwarten, dass im Zuge der Auswertung der TUDELA-Texte weitere Einzelheiten zur Morphologie der TLAMICTILIZTLI- und TLATLATLACUALILIZTLI- Rituale ans Licht kommen.

Eingehängt in die Beschreibungen der Riten und Rituale, die im Rahmen der achtzehn Götterfeste des Kultjahres vollzogen wurden, finden sich insgesamt elf verschiedene Texte, in denen der Verzehr der TEOMICQUE - wenngleich auf höchst unterschiedliche Weise - im Zusammenhang mit dem rituellen Akt ihrer Schlachtung beschrieben wird.

Text 1

Como d(ich)o tengo y mataban delante deste demonio munchos esclavos y niños y mujeres^{*)} y les sacaban el coraçon y con la sangre untavan la boca al demonio y **comían toda la carne destes muertos** y los que los sacrificaban eran los sacerdotes del diablo que llamaban papa (*sic*) [PAPAHUAQUE], y abrían los bibos con unas piedras de pedernal a manera de hierros de lança grandes y con éstos por el costado los abrían y sacavan el coraçon estos papas o çaçerdotes. (CodTud fol. 11v) ^{*)} Unterstreichungen von mir

Text 2

No tenían vestidura para se cubrir salbo [de] noche que tenían sus mantas en que dormían. [A]ndaban prietos, tiznados a posta, ensangren[ta]dos y grasientos **de la carne humana que cortaban y comían y mataban**. Qu(an)do sacrificavan se cobrían las cabeças con una (*sic*) mantas blancas,^{*)} que no se les pareciese el cabello. (CodTud: fol. 11v) ^{*)} Unterstreichungen von mir

Text 3

Esta fiesta se hazia en la casa o templo de un demonio que se dezia Huitzilopuchtli. En este día sacrificaban numerosos cativos en guerra y los señores dellos después que los avian sacrificado antel demonio, tomaban los cuerpos y llevávanlos a sus casas,^{*)} y **cocían la carne en unas ollas**

grandes y repartíanla y presentábanla a lo[s] señores y principales para que les hiziesen mercedes. (CodTud: fol. 15r) *) Unterstreichungen von mir

Text 4

Henchían el templo de una yerba q(ue)llos tenían diputada para ello y era muy olorosa, y ansi le echaban desta yerba por todos los pasos q(ue)l cativo andava, en tanto que no le sacrificaban y, después de muerto y sacrificado, *) **la carne dél enterrábanla, y no la comían;** y habia lugar diputado para le enterrar porque (tachado). La causa **porque no le comían** era, porque Tlaloc, *) a quien esta fiesta se hazia, era el dios de la fiesta, y por esto le enterraban. (CodTud: fol. 16v)

*) Anmerkung: TLALOC ist die verkürzte Form von TLALL[I ON]OC = flaches, ausgestreckt da liegendes Land (Erde) (DYCKERHOFF und PREM 1990: 29). Dieser eigentliche, land- und erdverbundene Charakter des TLALOC bestimmt hier eindeutig die <rituelle Syntax> der Schlachtung. *) Unterstreichungen von mir

Text 5

y llevábanlo [al esclavo] vestido como papagayo, todo de pluma; y sacaba cada uno la ynvencion que queria en el bayle, y baylábanle delante y al cabo de la fiesta sacrificábanlo; *) y después desollábanlo y vestíase un saçerdote del diablo el cuero, y hazia otro dia fiesta con él y baylaba con el cuero vestido y el **cuerpo o carne del sacrificado poníanlo en una caxa** y guardábanlo como guardaban otros; y el dia siguiente avia gran bayle y borrachera; Duraba esta fiesta veynte dias en todos los quales podian baylar y emborracharse quien quisiese. (CodTud: fol. 17v)

*) Unterstreichungen von mir

Text 6

Y las mugeres quando baylaban se ponían una redezilla en la cabeça con plumas de colores e baylavan onbres y mugeres juntos, y a cabo de siete dias sacrificaban la yndia, *) y el día del sacrificio hazia Motençuma grandes m(erce)des ansi a onbres como mugeres y el **cuerpo de la sacrificada ponían en una caxa** y guardabanla como las demas (CodTud: fol. 18v)

*) Unterstreichungen von mir

Text 7

E ya que avian cegado todos tres al cativo con los polvos, los dos dellos lo tornaban y lo (*sic*) ataban las manos y lo sobian a lo alto del templo donde estaba un fuego ante la figura del demonio, para el sacrificio y subí[an]le en los onbros los dos y el otro yba tras ellos cantando y tañendo un caracol y en llegando arriba le arrojaban en el fuego e ya que se comenzaba a quemar le sacaban de presto y le sacaban el coraçon, y echaban un poco del coraçon y sangre en el fuego y el cuerpo echábanse del cu abaxo y **la resta del coraçon llevaban a Motençuma que comiese** o al S[eño]r del p[uebl]o a do se celebraba la fiesta // y el dueno del esclavo qu(an)do le echaban abaxo tomávalo y llevábalo a su casa y **cozíalo en pieças con mahiz y agua, y dava de la carne** (a) algunos principales e gente común, los qu(a)les **todos lo comían,** y daban al S(eñ)or del esclavo algunas mantas en pago y mahiz y frisoles y otras semillas y **el Señor del catibo después de lo aber comido** tomaba un hueso *) de un muslo del muerto y colgábalo en su casa y tenía lo por

reliquia y su mujer y familia ofrecíanle cada día alguna manera de sacrificio al hueso, como a cosa sagrada (CodTud: fol. 20v) *) Unterstreichungen von mir

Text 8

Este mesmo dia mataban otra yndia q(ue) llamaba(n) Chicoucouatl [CHICOME COATL] y no la sacrificavan sino metíanle una flecha por la garganta y ansi moria y el cuero della se le vestia otro yndio y baylava *) este dia juntamente con los demás y pasado **tomavan la carne desta india comían**, y el cuero llebábanlo él enterrar a un templo que avia, que se dezia como la yndia Chicoucouatl [CHICOME COATL], digo q(ue) **la carne desta yndia** Chicoucouatl [CHICOME COATL] **comían**; pero la de la otra que se decia Totz[itzi] [TOCI-TZIN] no, sino la enterraban. (CodTud: fol. 21v) *) Unterstreichungen von mir

Text 9

y presto tomaban a baxar a el Paynalcín, ydolo así llamado, y sacávanle con gran fiesta por el pueblo a recoger los que se habían de sacrificar y juntos todos los trayan al templo y allí los subían, uno a uno, y los sacavan el coracon, y sacádole baxaban en peso y sacrificavan los que había de esta manera, los qu(al)es sacrificados todos avian de ser esclavos mercaderes de Tascala o Mechuacán o de otra parte, y **comían la carne déstos**, como dicho es, **cozida la carne con agua y mahiz**, y avía grandes borracheras *) en casa (de) los mercaderes que duravan quatro días, y davan los mercaderes muncha ropa a los de la fiesta y hazian m(erce)des y la ropa y pluma y lo demas con que avían vestido al ydolo de Uichilopuchtli, mandava dar Motençuma a un mercader el q(ua)l quería, el qual la guardava y tenía en muncho (CodTud: fol. 25v) *) Unterstreichungen von mir

Text 10

En este día se vestían desde arte veynte o treinta sacerdotes deste abito como mujer, con naguas y llamavánlos tona [TONAN], porq(ue) eran figura del demonio así llamado, y vestian juntamente con ellos una yndia esclava desde arte, la qual también llamavan tona [TONAN], y baylavan todos juntos y los señores y pri[n]cipales y Motençuma con munchas riquezas y rodela de oro y otras cosas ricas, y después a la tarde matavan esta yndia *) llamada tona [TONAN], y sacrificábanla y comían la carne della, y estando en el bayle este día si venían las señoras mugeres de los señores y sus hijas a ver el bayle y fiesta que cotidianamente lo hazian, y tenian en este dia libertad los mancebos y muchachos de les burlar estas principales e señoras, sin pena ninguna *) (CodTud: fol. 27r) *) Unterstreichungen von mir

Text 11

En esta fiesta vestían un esclavo desta manera en figura de Izcotzahque [IXCOZAUHQUI], demonio así llamado, y bestido le llebavan al templo con gran areito y baylando y después de aver baylado a medio día sacrificavan este yndio y la carne dél la comían, y bebían unas [a]talvinas hechas de bledos, y también comían una caçuela de camarones. *) En este día quemavan copal y papel, y dezian que todos los que por menosprecio dexavan de comer destas masas e comidas que se les avía de quemar la casa, o que se les avía de henchir el cuerpo de llagas o fuego, y en este dia, en casa de un señor o principal, hazian de huahtle, semilla así llamada, un ydolo q(ue) llamavan Izcaxotl [IZCA[LLI] XOLOTL] y este principal, en casa de quien esta fiesta se hazia, era obligado a dar de comer al pueblo y de dar vino para la borrachera, y de dar el esclavo que se avía

de matar, y en su casa se comía y en esta fiesta baylaban de noche todos los mancebos solteros por casar y las donzellas juntos, en el patio del templo (CodTud: fol. 28r, 28v)

*) Unterstreichungen von mir

Auswertung

(1) Zunächst ist festzustellen, dass alle Aussagen zum Vorgang des <comer carne humana> - erkenntlich an den ganz unterschiedlichen rituellen Kontexten - <Unikate> sind, das heißt, sie schildern nicht Emanationen einer wie immer gearteten <ethologischen Grundausstattung>, auch nicht die Konkretisierung eines wie immer gearteten virtuellen <-ismus> aus dem Inventar soziologisch konstruierter Verhaltensmuster, sondern beschreiben die überlegte und gezielte Ausnutzung einer kultisch geschaffenen Opportunität. Diese bestand in der Möglichkeit des leichten und problemlosen Zugriffs auf die in mehrfacher Hinsicht hochwertige, <essbare und schmackhafte biologische Substanz>, als die die Körper der Geschlachteten bei der Ernährung der Götter mit menschlichen Herzen und menschlichem Blut unvermeidbar anfielen (Texte 1-3, 7-11).

(2) Der/die TEOMICQUI wurde ähnlich wie gejagtes und erlegtes Wild behandelt. Es wurde ihm zunächst die Haut abgezogen (Texte 5 und 8), danach wurde er zerlegt und portioniert (Texte 2 und 7), die Stücke sodann im Hause seines <Eigners> zubereitet (Texte 3, 7, 9) und/oder an Außenstehende verteilt (Text 3 und 7).

(3) Die Ausrichtung eines TEOMICQUI-Mahles war ein feierliches Ereignis, das Prestige einbrachte (Texte 3, 7, 9, 10) und mehrere Tage dauern konnte (Text 9). Unterstrichen wurde der festliche Charakter des Ereignisses durch Tänze (Texte 10, 11), das obligatorische, jedoch letztlich stets rituell ausgelöste, allgemeine Besäufnis (Texte 9, 11) und die Verteilung von Geschenken (Text 7, 9).

(4) Meine zuvor geäußerte Vermutung, dass einem TEOMICQUI, auch nachdem er aus der sakralisierenden <Kontaktzone> um Kultbild und Tempel ausgetreten und für den Verzehr freigegeben worden war, mindestens noch ein <Restbestand> von Sakralität anhaftete, findet sich nicht nur bestätigt, sondern in der Substanz sogar noch erhärtet; denn es wird <expressis verbis> von einer <cosa sagrada> gesprochen, die der Schenkelknochen eines TEOMICQUI für dessen Besitzer und seine Familie nach dem Abessen des Muskelfleisches darstellte (Text 7). Verknüpft mit den hier zitierten Angaben LANDA'S, führt diese, aus dem TUDELA-Text gewonnene Information zu der empirisch gesicherten Erkenntnis, dass es sich bei einem TEOMICQUI um eine dauerhaft sakralisierte Sache gehandelt hat, die mit Respekt, Ehrerbietung und in gehobener Stimmung verzehrt wurde. Mit dieser Erkenntnis scheiden Begriffe wie <Kannibalismus>, <Anthropophagie> und vergleichbare andere als gültige Beschreibungen für den <postrituellen> Verzehr eines durch Schlachtung vor den Göttern sakralisierten und daher auch angemessen mit TEOMICQUI bezeichneten Artgenossen definitiv aus dem Begriffsinventar aus.

(5) Der Akt der Sakralisierung - das lässt sich nunmehr unter Berücksichtigung der insgesamt bis hierher aufgearbeiteten Morpheme und ihrer gezielten Verknüpfung so feststellen - vollzog sich spätestens in dem Moment, da die große <Lerma-Klinge>, die ja nichts anderes war als die Gestaltannahme des Steinmessergottes ITZTLI, geführt von einem seiner hoch angesehenen Kultfunktionäre, in das Körpergewebe des Gefangenen eindrang. Damit war der unmittelbare Kontakt zwischen diesem und dem Gott hergestellt war und er wurde zum TEOMICQUI.

(6) Als Zeichen sachbezogener, objektiver Berichterstattung ist der Umstand zu werten, dass der Autor des Códice TUDELA beschreibt, wie mit den TEOMICQUE verfahren wurde, auch wenn sie ausnahmsweise nicht für den Verzehr zur Verfügung gestellt wurden, wenn sie also vergraben (Text 4) oder in einer Kiste deponiert wurden (Texte 5 und 6). Denselben verifizierenden Aussagewert hat auch die Erwähnung anderer Speisen und Getränke, die zusammen mit dem Fleisch eines TEOMICQUI aufgetragen wurden, also eines Aufgusses aus Meldesamen und in der Pfanne geschmorter Garnelen (Text 11).

(7) Die Beschreibungen die der Códice TUDELA zum postrituellen Verzehr der TEOMICQUE liefert, sind vom Umfang und vom Anlass her weitgehend identisch mit den Berichten, die auf der Dokumentation MOTOLINIA'S beruhen. Damit können diese als zuverlässige Sachinformationen eingestuft werden.

Die gesetzlichen Regelungen der spanischen Krone

Detaillierte Kenntnis vom Ritual des <Schlachtens von Gattungswesen> und anschließenden Verzehrs der Geschlachteten muss bereits mit den ersten Berichten von den Entdeckungen, die Hernán CORTÉS und seine Männer bis Mitte Juli 1519 entlang der Ostküste des zentralamerikanischen Festlandes gemacht hatten, im Jahre 1520 nach Spanien gelangt sein. Anfang April dieses Jahres, während der Karwoche, überreichten Francisco PUERTO CARRERO und Francisco de MONTEJO dem König, der sich um diese Zeit in VALLADOLID aufhielt, den bereits mehrfach zitierten Brief des Hernán CORTÉS vom 10. Juli 1519 zusammen mit den Gegenständen aus Gold und Silber, sowie anderen Kostbarkeiten, die er auf der Fahrt entlang der Küste zwischen COZUMEL und der frisch gegründeten VILLA RICA DE LA VERA CRUZ an sich gebracht hatte.

Die in diesem Brief enthaltene Beschreibung des religiösen Brauches (costumbre) der Indianer des Festlandes, im Dienste ihrer Götter die eigenen Artgenossen zu schlachten, enthält jedoch keinerlei Hinweis auf deren anschließenden Verzehr. Da beide Vorgänge jedoch zeitlich und kausal unmittelbar miteinander verknüpft waren und CORTÉS als Augenzeugen der üblichen Herzextraktion, wie sie an Kindern und Erwachsenen vollzogen wurde, sich selbst und einige seiner Männer benennt, ist die Schlussfolgerung unausweichlich, dass sie auch beobachtet oder doch zumindest davon Kenntnis erhalten haben müssen, dass die derart zu Tode Gekommenen anschließend gehäutet, tranchiert, verteilt, zubereitet und verzehrt wurden (CORTÉS 1963: 24, 28, 32).

So ist es wahrscheinlich, dass Kenntnis von diesem Folgetakt des <Schlacht-Rituals> auf mündlichem Wege schon früh zur Kenntnis der spanischen Behörden des Mutterlandes gelangte. Wie dem auch sei, den König veranlassten Informationen dieser Art im Jahre 1523 zu einer sozusagen <umgehenden> gesetzlichen Regelung, mit der er derart <sittenwidriges Verhalten> (abominaciones) unter Androhung strenger Strafen verbot. Das Gesetz ist in seiner letztgültigen, erweiterten Fassung in der <Recopilación de las Leyes> von 1681 <Libro 1, Título 1> als <Ley VII> überliefert und war seinerzeit unmittelbar an die in Übersee verantwortlichen Amtsträger gerichtet.¹³⁾ Es trägt den Titel:

Ley VII. Que se derriben y quiten los Idolos, y prohiba à los Indios comer carne humana.

Bei dem nachfolgenden Gesetzestext handelt es sich um eine spätere, aktualisierte Zusammenfassung. Die ursprünglichen, textlich abweichenden Veröffentlichungen sind in der Randnote angegeben (Mitteilung Hanns J. PREM vom 9. Nov. 2009). Der Text des Gesetzes lautet (Tafel 34):

Ordenamos y mandamos á nuestros Virreyes, Audiencias, y Gobernadores de las Indias, que en todas aquellas Provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los Idolos, Ares, y Adoratorios de la Gentilidad, y sus sacrificios, y prohiban expressamente con graves penar^{)} á los Indios idolatrar, y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros, y muertos en la guerra, y hazer otras abominaciones contra nuestra Santa Fé Católica, y toda razon natural, y haziendo lo contrario, los castiguen con mucho rigor.*

**) penas*

Auf der linken Seite des Textes findet sich die folgende Randnote:

El Emperador D. Carlos en Valladolid à 26. de Innio [Junio] de 1523.

La Imperatriz Gobernadora alli à 23 de Agosto de 1538.

El Principe Governador en Lerida à 8. de Agosto de 1551 (Tafel 34b)

Der Text der <Ley VII> ist klar und unmissverständlich. Seine Anweisungen sind tatsachenbezogen und aktuell, wie sich vor allem auch aus dem in der letzten Fassung enthaltenen Hinweis ergibt, dass sie auch für den <Verzehr von Kriegsgefangenen und Gefallenen> Gültigkeit besitzen. Damit greift der König (Philipp II. ab 1556) ganz offensichtlich die gravierenden Anschuldigungen auf, die Las CASAS gegen Pedro de

ALVARADO und dessen Methode der Kosten sparenden Versorgung seiner indianischen Hilfstruppen erhoben hatte.¹⁴⁾

Auswertung

Bei der Behandlung der Themen <rituelle Schlachtung> und <postritueller Verzehr der Geschlachteten> unter begrifflich verfehlten, inhaltlich vorbelasteten Vorgaben wie <Menschenopfer>, <Kannibalismus> und <Anthropophagie> ist in der Vergangenheit regelmäßig versucht worden, ersteres durch die Applikation christlich-abendländisch konzipierter Plausibilität verständlich, vielleicht sogar hinnehmbar zu machen (Beispiel: LEÓN-PORTILLA 2003). Der zweite, rituell unmittelbar mit dem ersten verknüpfte Aspekt wurde und wird dagegen von Kulturanthropologen (englisch: cultural anthropologists) und Vertretern verwandter Disziplinen regelmäßig entweder als Fehlinformation oder als Fehlinterpretation deklariert (Beispiel: ISAAC 2005) oder aber rundweg als erfunden und erlogen in Abrede gestellt (ARENS 1980: 41-80).

Ganz auf dieser Linie liegt auch der Inhalt des voluminösen Sammelbandes, den UNAM und INAH kürzlich zum Thema <El Sacrificio Humano en la Tradición Religiosa Mesoamericana> gemeinsam herausgegeben haben. Kein einziger der insgesamt 24 Beiträge greift hinter den formal verfehlten und inhaltlich irreführenden spanisch-katholisch geprägten Begriff des <sacrificio humano> zurück und befasst sich mit den quellenmäßig klar und eindeutig belegten indigenen Vorstellungen und Praktiken des TLAMICTILIZTLI und dessen kultischer Zweckbindung im Rahmen des TLATLATLA-CUALILIZTLI. Die weitere Verwendung der beim Vollzug diese Rituale unausweichlich anfallenden TEOMICQUE wird in keinem der 24 Aufsätze auch nur andeutungsweise behandelt (LÓPEZ LUJÁN y OLIVIER [Coordinadores]: 2010). Mit anderen Worten: Ein ganz wesentliches Element altmexikanischer und mesoamerikanischer Kultpraxis und damit ein signifikanter Bestandteil vorspanischer, amerindischer Kulturtradition wird von der gesamten Gruppe einschlägig forschender und zum Teil lehrender Mesoamerikanisten einfach übergangen, und das ungeachtet der Tatsache, dass die sattsam bekannten Quellen, die ich in dem vorausgegangenen Diskurs noch gar nicht einmal voll ausgelotet habe, eine Fülle relevanter, nicht zu überlesender Informationen anbieten.

Ob und ggf. unter welchen Prämissen eine solche Unterschlagung von Daten in der Mesoamerikanistik und ihren Teildisziplinen begründbar oder gar zulässig ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Im Rahmen einer religionswissenschaftlich angelegten Arbeit, deren vorrangiges Ziel es ist, die morphologischen Grundlagen einer <Fremdreligion> zu erarbeiten (BRELIICH 1960: 129, 131; GLADIGOW 2005: 125), ist eine solche Vorgehensweise jedoch in jeder Hinsicht unakzeptabel. Zur Abrundung der oben angestellten Denkbemühungen und zur Erhärtung der dabei gewonnenen Erkenntnisse möchte ich unter diesen Umständen auch das rechtliche und administrative Umfeld, in das die <Ley VII> hineingesetzt wurde, kurz aufbereiten.

Ansatzpunkt ist, dass ein vom spanischen König erlassenes Gesetz (spanisch: la ley), das den rituell üblichen Verzehr der vor den Göttern geschlachteten Artgenossen <expressis verbis> verbot und Zuwiderhandlungen mit hohen Strafen bedrohte, nur dann Sinn macht, wenn es einem Tatbestand entsprach, das heißt, wenn es den <Verzehr des Fleisches von Artgenossen> (comer carne humana) wirklich gegeben hat.¹⁵⁾ Zwei Umstände erhärten diese Schlussfolgerung. Das sind einmal die gesetzlichen Neuauflagen des Verbotes von 1523 im Abstand von 15 und 28 Jahren und sodann seine Aufnahme als <Ley VII> in das <Libro 1, Título 1> der RECOPIACIÓN DE LAS LEYES von 1681, ganze 158 Jahre später.

Hätte man bei Abfassung der späteren gesetzlichen Regelungen, also in den Jahren 1538, 1551 und schließlich 1681, zwischenzeitlich festgestellt gehabt, dass die erste aus dem Jahre 1523 auf einem Irrtum beruhte und es so etwas wie <comer carne humana> in Neuspanien in Wirklichkeit gar nicht gab und auch nie gegeben hatte, wären diese neugefassten Regelungen mit Sicherheit nicht getroffen worden; denn Neuspanien war rechtlich und juristisch kein <Niemandland>. Es unterstand der Jurisdiktion zweier Gerichtshöfe (audiencias) mit Richtern (jueces), Staatsanwälten (fiscales), Inspektoren (visitadores) und anderen Amtsträgern, der eine mit Sitz in Mexico (eingerrichtet 1527), der andere mit Sitz in Guatemala (eingerrichtet 1543), denen ein solch fundamentaler Irrtum wie es der gewesen wäre, ein Gesetz zur Ahndung einer nicht existenten <Straftat> zu erlassen, mit Sicherheit aufgefallen wäre. Zum Vergleich sei auf die minutiösen Details verwiesen, mit denen sich die Rechtspflege während der frühen Kolonialzeit in Mexico befasste, wie das die Blätter 12v und 13 des sogenannten Códice OSUNA, der aus dem Jahr 1565 stammt, in Bild und Schrift, dazu zweisprachig, in Nahuatl und Spanisch, belegen.

Die zweite Argumentationslinie verläuft im kirchlichen Zuständigkeitsbereich. Die bekannten zwölf franziskanischen Glaubensapostel, die <doze frayles>, kamen im Jahre 1524 und der erste Bischof Mexikos, Fray Juan de ZUMÁRRAGA, zusammen mit seinem <Privatsekretär>, Fray Andrés de OLMOS, im Jahre 1528 nach Mexico. Hätten diese Ordensgeistlichen bei Aufnahme ihrer Tätigkeit, nur ein Jahr bzw. fünf Jahre nach der ersten gesetzlichen Regelung von 1523 festgestellt, dass es sich bei dem Tatbestand des <comer carne humana> um ein Phantasieprodukt aus der Anfangsphase des Kontaktes mit den Amerindiern des Festlandes handelte, hätten sie das mit Sicherheit umgehend aktenkundig gemacht und <auf dem Dienstweg> zur Kenntnisnahme durch ihre geistlichen und weltlichen Vorgesetzten vorgelegt. Das gängige Verfahren wäre gewesen, zunächst einen diesbezüglichen Brief an den König zu schreiben. Aber weder existiert ein solcher Brief, noch irgendein anderes Schriftstück dieses Inhaltes. Stattdessen findet sich im Códice TUDELA, dessen Kopiervorlage (oder auch <Prototyp>) - wie ich das im Abschnitt B aufgezeigt habe - vermutlich von Fray Andrés de OLMOS, dem Assistenten Bischof ZUMÁRRAGA'S stammt, eine Fülle von Hinweisen auf den Vorgang des <comer carne humana> als unmittelbar postrituellen Bestandteil eines jeden der achtzehn

Götterfeste. So ist die die Festsstellung nicht zu umgehen, dass der Verzehr des Fleisches der vor den Göttern geschlachteten und damit sakralisierten Sklaven und Gefangenen, der TEOMICQUE, in Mesoamerika, vor allem in dessen religiösem Kerngebiet, dem Hochland Zenträmexikos, eine in der Tat <ganz normale, alltägliche Angelegenheit> war. Diese beschränkte sich auch keineswegs auf Rituale, die im <öffentlich> vollzogenen Kultdienst der Kommunikation mit den Göttern dienten, wie das aus dem folgenden Text des Códice TUDELA hervorgeht.

In diesem Text werden die Grabbeigaben, die man verstorbenen Angehörigen der Führungsschicht im Rahmen eines häuslichen, familiären oder claninternen Rituals mit auf den Weg ins Jenseits, genauer gesagt, auf die Reise in die Unterwelt zu MICTLAN-TEUHCTLI, dem <Herrn des Totenreiches>, mitgab, wie folgt beschrieben (Tafel 57a):

Desta manera enterraban a los señores o señoras q(ue) morían, con plumas e mantas envueltos y enterraban con ellos dos o tres o quatro yndios e yndias, o más, como era el s(eño)r, y **enterraban estos indios bibos para q(ue) le hiziesen de comer** allo (allá) dondiba (donde iba) q(ue) no sabian donde avia de yr, ni que avia de ser dél; y enterraban estos indios bibos con él y llevaban sus piedras de moler y mahiz para q(ue) le moliesen, y enterravan con él comida^{*)} y riquezas conforme a su calidad, y los indios q(ue) enterravan bibos con ellos luego morían. Avia una sepultura de bóveda (sic!) en el patio de la casa de cada s(eño)r, donde le enterravan a él y a sus descendientes (CodTud, fol. 58r, 58v). ^{*)} Unterstreichungen von mir

In dieser Schilderung erfüllen die lebendig mitbegrabenen Artgenossen dieselbe Proviantfunktion wie Mais und andere Nahrungsmittel. Sie galten der Beköstigung des/der Verstorbenen im Reich der Toten und auf dem Weg dorthin (Tafel 57a). Bei diesem Hinweis möchte ich es im Rahmen der vorliegenden Arbeit bewenden lassen; denn um hier einen auch nur halbwegs gesicherten Morphembestand verfügbar zu haben, bedarf es vor allem auch der Auswertung archäologischer Daten zu den sogenannten <Sekundärbestattungen>, vor allem denen des Mayaumes. Solche liegen jedoch meines Wissens bisher nicht vor. Ziel der kurzen Darstellung war es daher lediglich, im Zusammenhang mit dem Komplex der rituellen <Schlachtung von Artgenossen> und des <Verzehrs der dabei anfallenden, sakralisierten menschlichen Körper> eine quellenmäßig gesicherte Perspektive für weitere Erkenntnisgewinnung aufgezeigt zu haben.

Die Seinsform <Mensch> in Mesoamerika

Die bis hierher zum Thema der rituellen Tötung von Menschen im Dienst an den Göttern ausgewerteten Berichte SAHAGUN'S, LANDA'S, MOTOLINIA'S, DURAN'S, LÓPEZ MEDEL'S und des unbekanntes Verfassers des Códice TUDELA öffnen dem von «vorwissenschaftlich akquirierten Normen und Wertvorstellungen» (KÖRBER 1988: 199) unabhängigen, auf wissenschaftliche Objektivität bedachten Forscher den Blick auf eine Auffassung <vom Menschen>, die eindeutig anders ist als die vertraute christlich -

abendländische. In dieser Auffassung existiert <der Mensch> als <Wert an sich> nicht. Vielmehr ist <Menschsein> durch zwei deutlich voneinander getrennte und gegeneinander abgesetzte <Wertigkeitsstufen> gekennzeichnet.

Auf der höheren dieser beiden Stufen zeichnet sich <ein Mensch> durch gehobenen, von den Göttern verliehenen, an vielerlei äußeren Merkmalen erkennbaren Status aus. Er ist - innerhalb dessen Grenzen - handelndes Subjekt, während auf der untergeordneten, niedrigeren Stufe <ein Mensch> mehr gegenständlichen Charakter hat, also Objekt ist, das als solches jemand anderem gehören, und das dieser im Dienste seiner Götter nach eigenem Ermessen töten bzw. töten lassen und anschließend auch verzehren und verzehren lassen konnte. Eine sogenannte <Ess-Schwelle> hat es - insbesondere, was die durch Schlachtung vor den Göttern sakralisierten Artgenossen, die TEOMICQUE, betrifft - in Mesoamerika nach Lage der Quellen nicht gegeben.

Der Übergang von der höheren zur niedrigeren Seins- und Wertigkeitsstufe war ein beinahe alltäglicher Vorgang. Er wurde von solchen Gruppen regelmäßig geplant und mit Erfolg betrieben, die - angesichts der in ganz Mesoamerika einheitlich gehandhabten, relativ simplen lithischen Waffentechnik - über die stärkere Motivation, die bessere Ausbildung, die straffere Disziplin, die dynamischere Führung und - nicht zuletzt - das bessere Verhältnis zu den Götter verfügten (SOFSKY 2005: 39). Der Übergang von einer Seinsform zur anderen vollzog sich offensichtlich bei der Gefangennahme bzw. beim Verkauf des/der Betreffenden als Sklave/Sklavin, mit anderen Worten, beim Verlassen der Gruppe der er/sie genetisch angehört und von der er/sie bis dahin Schutz, Sicherheit und Unterhalt, vor allem aber Identität erhalten hatte.

Von diesen Faktoren wirkte sich der Verlust der eigenen Identität, die auf den bewaffneten Fänger oder kommerziellen Besitzer und deren Gott/Götter überging, für den/die Betreffende am Nachteiligsten aus. Der Auffassung von einer derart verdinglichten, fremdbestimmten Seinsqualität entspricht im Nahuatl auch der Sprachgebrauch, wie das an TLA-MICTILIZTLI, einer auf Gegenstände, <expressis verbis> jedoch nicht auf Menschen bezogenen kultischen Handlung erkennbar ist.

e. TONALPOHUALIZTLI das Ritual der <Abzählung der Tage>

Als drittes und letztes Ritual mit kultisch und geographisch übergreifender Bedeutung soll das mit TONALPOHUALIZTLI bezeichnete Prognoseritual untersucht werden. Dem auf alle Aspekte menschlichen Lebens zielenden Einfluss der Götter entsprach dieses als ein ebenso universell anwendbares Ritual, das einschlägig ausgebildeten und erfahrenen Kultfunktionären, den TONALPOUHQUE, (mayat'aa: AH K'IN, K'IN ICH) auf ganz besondere, beinahe <maßgeschneiderte> Art und Weise Einblicke in deren breitgefächerte und vielschichtige Handlungsoptionen erlaubte. Das Ritual war auf 260 verschiedene Aspekte göttlicher Einwirkung an ebenso vielen aufeinanderfolgenden Tagen ausgelegt.

Zum Grundgedanken, der mit dieser singulären Artikulation mesoamerikanischer, polytheistisch geprägter Religiosität operationalisiert wurde, ebenso zu seiner breiten räumlichen Verteilung und seiner enormen Zeittiefe wurde in den Abschnitten C und D das Wesentliche bereits gesagt. Im Folgenden geht es wiederum um die <rituelle Syntax> des Rituals.

Technik, Struktur und Funktionsweise des Rituals

Von der mantischen Technik her handelte es sich um ein <Losorakel> (ZINSER 1998: 110). Vom Gefüge her ist es nichts anderes als die Ausziehung des Pantheons auf die Zeitachse. Wie in anderen polytheistisch fundierten Kulturen auch, sind die Götter und Göttinnen des Prognoserituals dieselben wie die des öffentlichen Kultes (Tafel 42a und b).

In beiden Anwendungsoptionen ihrer Handlungsprofile sind diese unablässig der wahrnehmbaren Realität verhaftet. Die Handlungsprofile der konsultierten Göttinnen und Götter als Grundlagen prognostischer Aussagen machen jedoch auf die Dauer nur dann Sinn, wenn sie aus jedem Prognoseanlass immer wieder neu kombiniert, dabei jedoch einander stochastisch zugeordnet werden. Den stochastischen Effekt besorgte die Anlosung der Handlungsprofile.

Die Anpassung der Prognosen an immer wieder neue, aktuelle Bedarfslagen war dagegen eine Funktion des Gefüges der Handlungsprofile, die stets in mehrere Segmente und wiederum deren zum Teil höchst differenzierte Einzelaspekte aufgefächert waren. Es gab zwei Götterreihen, von denen die eine zeitbezogen der Entgegennahme menschlicher Anliegen diente, die man daher auch als <Input-Reihe> bezeichnen kann, während die andere, ebenso zeitorientiert, die Lösungen, Empfehlungen, Warnungen, Hinweise etc. für bzw. auf entsprechend angemessene, ratsame oder nicht ratsame Handlungen und Verhaltensweisen auf menschlicher Seite enthielt. Diese kann man daher auch als <Output-Reihe> bezeichnen. Der Prognosevorgang bestand in der personen- und situationsbezogenen Nutzung der Verknüpfungsmöglichkeiten, die sich nach vollzogener Anlosung zwischen den Handlungsprofilen der <Input-Götter> und denen der <Output-Götter> anboten. Da erstere täglich wechselten, waren auch die Prognoseresultate stets an bestimmte Tage gebunden.¹⁶⁾ (Tafel 43a&b)

Die <Kunst>, dieses Verfahren mit dem Ergebnis realistischer, lageangepasster, praktisch nutzbarer und erfolgreich anwendbarer Resultate zu handhaben (mayat'aan: CHUENIL K'IN), beruhte also einmal auf profunden <theologischen> Kenntnissen des Wahrsagers, das heißt, auf Memorik-Einheiten, in denen dieser bis ins kleinste Detail die Handlungsprofile der Götter und Göttinnen bei sich <abgespeichert> hatte.

Die Treffsicherheit der Prognosen war dann jedoch in hohem Maße von seiner Fähigkeit abhängig, die Person des Ratsuchenden, insbesondere, was die bestimmenden Faktoren seiner gegenwärtigen, persönlich empfundenen und individuell eingeschätzten

Lage betraf, dann aber auch, was die Möglichkeiten und Grenzen seines sozial bedingten Handlungs- und Verhaltensspielraumes anging, zutreffend einzuschätzen.

Beides, <Götterwissen> und <Menschenkenntnis>, wurden von der wahrnehmbaren Realität bestimmt, waren mit Fleiß, Ausdauer und Hingabe erlernbar, haben also weder etwas mit trancehaft veränderten <schamanischen> Bewußtseinszuständen (TEDLOCK 1985: 46-85) noch etwas mit psychosomatisch angesetzter <Psycho-Soziotherapie> (HINZ 1991: XVIII-XIX) zu tun. Das Prognoseritual von 260 Tagen lag - was die Befähigung der Kultfunktionäre betrifft, die es handhabten - auf derselben rein <handwerklichen> Ebene wie alle anderen, in polytheistischer Mentalität angelegten und praktizierten Kulthandlungen auch. Es spricht keine Zustände an, macht keine Vorschläge, die nicht dem Handlungsprofil eines Gottes oder einer Göttin und damit der wahrnehmbaren Realität zuzuordnen gewesen wären.

Bei dem Rat und Hilfe Suchenden entstand so der Eindruck, als ob es in der Tat die Götter waren, die zu ihm sprachen, ihn berieten, ihn warnten, nicht jedoch der Wahrsager, der ja selbst auch nur ein Mensch war, behaftet mit den nur allzu bekannten Schwächen und Limitationen der Spezies. Das aber war - objektiv gesehen - natürlich eine Täuschung, ebenso wie es ohne Frage auch eine Selbsttäuschung des Wahrsagers war; denn Realität war diesem ja auch nur in der durch Götter und Göttinnen personifizierten Form geläufig.

Dieser Zusammenhang führt zu dem Schluss, dass das auf 260 Tage ausgelegte Prognoseverfahren für einen Angehörigen euro-antlantischer Kultur weder nachvollziehbar noch nacherlebbar, vor allem aber auch nicht restaurierbar oder rekonstruierbar ist, weil seinen kognitiven Bemühungen der gelebte und erlebte Realitätsbezug fehlt, den es in polytheistischer Denklage hat.

In <monotheistisch konditionierter Mentalität>, die für alle Denkbemühungen von Angehörigen der euro-atlantischen Kultur unabweisbar den kognitiven Rahmen abgibt (DUBUISSON 2007: 25-27), wird die Existenz Gottes ja nicht als solche wahr-, sondern als Inhalt einer Lehre zur Kenntnis genommen. Realität ist hier ausschließliche die Domäne menschlicher Vorstellungskraft, Betätigungsfeld menschlicher Kreativität und Erprobungsfeld menschlicher Intelligenz, nicht jedoch <der Stoff, aus dem Gott gemacht ist>; denn es ist ja er, der nach gültiger Lehre Realität ja erst geschaffen hat, und zwar <ex nihilo> und das zur ausschließlichen Nutzung durch die Menschen (Gen 1, 26-30). Er selbst steht so außerhalb jeglicher Realität (BRELIICH 1960: 127).

In <polytheistisch geprägter Mentalität>, in der die Götter realitätsimmanent existieren und operieren, ist/war dagegen ein unmittelbarer, erlebbarer Realitätsbezug stets gegeben, bzw. jederzeit herzustellen. In diese Mentalität kann ein Abendländer weder nachträglich einsteigen noch sich praktisch in ihr üben, weil es nicht ein Lernprozess ist, an deren Ende sie stünde, sondern das Ergebnis eines Verhaltenstrainings, einer <Abrichtung> oder auch <Dressur>, wenn man so will, die in frühester Jugend begann und deren Funktionsweise weder verbal beschrieben noch auf Grund einer wie immer

gearteten Beschreibung nachvollzogen werden kann, vergleichbar etwa dem aufrechten Gang, dem Schwimmen oder Radfahren. Ebenso wenig kann natürlich eine solcherart konditionierte <Wahrnehmungs- und Denkabrichtung> - einmal akquiriert - sei es durch reine Willensentscheidung oder auch unter Zwang wieder abgelegt werden.

Die Anwendung des Prognoserituals nach den Quellen

Einem TONALPOUHQUI, also einem <adivino, o agorero, que echa suertes> (Mol M/C: 149v) - wörtlich übersetzt <Tageszähler> (mayat'aan: AH K'IN oder K'INICH) - eröffnete das mantische Ritual Einsichten in die Vorhaben und Einflussmöglichkeiten der Götter an jedem einzelnen der 260 rituell erfassten Tage. Die gewonnenen Erkenntnisse dienten einmal genethliagogischen Zwecken (Tafel 44) und - darüber hinaus - bei unheilvollen Vorzeichen (Prodigien), der Einleitung ritueller Abwehrmaßnahmen (Tafel 43b). Bei günstigen Vorzeichen waren die Einsichten des Wahrsagers Grundlage für die Planung und Durchführung gemeinschaftlicher wie individueller Vorhaben (Dur I: 226-227; FlorCod IV: 142; LopMed 1990: 330).

Im Grunde sind es die Götter selbst, deren Namen und Ikone bereits die Prognoseinhalte signalisieren (CodDres 16-18; Duran I: 228). Aber selbst eine solche, auf das bare Minimum reduzierte divinatorische Auskunft gab einem TONALPOUHQUI / AH K'IN umfassende Möglichkeiten an die Hand, aus den zumeist vielseitig ausgestatteten Handlungsprofilen der Götter eine aktuelle Aussage zusammenzustellen, die einmal das Problem des Fragestellers löste, ihn zumindest mit diesem nicht allein ließ, zum anderen die stete Präsenz und Macht der Götter demonstrierte, und - last not least - auch seine eigene Kompetenz unter Beweis stellte. Diese wiederum bot die Gewähr für einen angemessenen Lebensunterhalt (LopMed 1990: 330).

Fray Diego DURAN gibt im ersten Kapitel seines Traktats zum CALENDARIO ANTIGUO eine anschauliche Beschreibung der äußerlich erkennbaren Komponenten und Abläufe des Prognoserituals. Seine Schilderung lässt sich an den aufgefalteten Matrices, die in den Codices BORGIA, VATICANUS 3773 und COSPI erhalten sind, auf einfache Weise nachvollziehen (Tafel 43a). Ein solches TONALAMATL, das heißt, ein <Buch über das Wirken und Walten der Tagesgötter> enthielt neben der erwähnten Matrix zum Anlosen der Tagesgötter und -göttinnen eine Fülle semiotischer Hinweise für den Wahrsager, die ihm die oben beschriebenen Verknüpfungen von <Input-> und <Output-Göttern> mit dem Ergebnis einer realistischen, bedarfsgerechten Prognose ermöglichten. Duran beschreibt diesen Vorgang wie folgt:

El astrólogo y sortilego hechicero sacaba luego el libro de sus suertes y calendario, y vista la letra del día,*) pronosticaban y echaban suertes y decíanles la ventura, buena o mala, según había caído la suerte. Porque la ciencia de su astrología y quiromancia no se extendía a más de un papel pintado de cuantos ídolos había, y adoraban donde tenían cada ídolo en su casa //, es a saber: al

dios de las mieses, en su casa, y al de la riqueza, en la otra, y al de la penitencia, en la otra, y al de la lujuria, en la otra, y al de la borrachera, en la otra, y al de la guerra, en la otra, y al dios del culto de los dioses, en otra. Junto a estos dioses estaban pintadas las letras de los días de su calendario; sobre este papel echaban suertes y, conforme caía, pronosticaban (Dur I: 228)

*) Unterstreichungen von mir

Neben der Schilderung von Technik und Ablauf sind zwei Informationen zum Prognoseritual, wie es DURAN hier beschreibt, von besonderer Bedeutung. Das ist einmal die Aussage, dass dieses in der Tat direkt an die Götter gerichtet, also ein Akt unmittelbarer, rituell gestalteter Kommunikation war. Zum anderen wird aber auch die Funktionalität der Götter, wie ich sie im Abschnitt D aus dem Text der COLLOQUIOS abgeleitet habe, ausdrücklich bestätigt; denn DURAN beschreibt hier im Kern die Handlungsprofile von nicht weniger als sieben verschiedenen, jedoch namentlich nicht genannten Göttern. Damit aber präsentiert er nicht mehr und nicht weniger als die Kernelemente der kultisch bedeutsamen Morphologie, auf der das Axiom von der <unidad religiosa mesoamericana> beruht. Dieser Schluss findet sich durch die Synopsis zweier Textstellen in den <Memoiren> des Tomás López MEDEL bestätigt. Dieser schreibt zu den Merkmalen der Kultpraxis in Yucatán (LopMed 1990: 331, 334):

Y el sacerdocio y culto y religión de Yucatán eran grandemente tenido y estimado por todos los comarcanos; y era tenida cierta parte de Yucatán, que llaman Cozumel, y un templo que allí estaba por cosa muy religiosa, y para allí hacía sus romerías y acudía toda aquella tierra, que era como ir a Roma por acá entre nosotros, así por la religión del lugar como por ser tenidos los sacerdotes yucatanos por gente más religiosa, entendida y sabia y más extremados en cerimonias y ritos y de más gravedad; porque, como arriba dixe, tenían aquéllos su manera de letras y sus cuadernos y tratados de sus idolatrías y falsa religión. // Eran aquellos sacerdotes yucatanos grandes sortílegos, más que en otra parte alguna de Indias. *) Unterstreichungen von mir

Die Einbettung des Prognoserituals in die Gesamtheit kultischer Verrichtungen wird an diesen Zitaten DURAN'S und LÓPEZ MEDEL'S ebenso deutlich wie deren überregionale Gültigkeit, mindestens aber Kompatibilität. Bemerkenswert ist auch der Hinweis auf das allgemein hohe Ansehen der yukatekischen Rituale, das LÓPEZ MEDEL auf den Umstand ihrer hieroglyphenschriftlichen Fixierung zurückführt. (Tafel 45)

Es ist - das sei abschließend als espistemologische Quintessenz aus dem Gesagten hinzugefügt - das formelhafte, verfahrensmäßig plausible, von Kultfunktionären professionell gehandhabte, kanonisierte Prognoseritual, das wegen seiner enormen Zeittiefe, der Rigidität seines mantischen Prozedere und der Homogenität seiner rituellen Komponenten, wie ich sie eingangs beschrieben habe, der beste Beleg für die Berechtigung aber auch für die Produktivität der Methode überregionaler, morphemzentrierter Komparistik bei der Untersuchung der geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas liefert (SELER 1902: 3-65, 357-359; CASO 1971b: 334-339; J.Z. SMITH 2003: 33-36).

Das Prognoseritual in der Gedankenwelt der Missionare

Seit seinem Bekanntwerden hat dieses ingeniose Instrument mesoamerikanischer Mantik, mit dem alle Probleme, die ein Leben unter dem permanenten Einfluss der naturimmanenten, aus der menschlichen Existenz nicht weg zu denkenden Götter mit sich brachte, in gültiger Form zu lösen mindestens aber zu diagnostizieren waren, zu Missverständnissen und Kontroversen geführt. Diese beginnen bereits bei Fray Toribio de BENAVENTE, genannt MOTOLINIA, einem der <doze frayles> von 1524. MOTOLINIA begriff das Orakelinstrument als Kalender und beschrieb es folglich in den bekannten Termini julianischer Kalendertradition. So interpretierte er als Länge einer sogenannten. <Woche> einmal die in 260 enthaltene Zahlensequenz von 1 bis 13 (BenMem 162: 20), ein anderes Mal rechnete er die <Woche> entsprechend der Anzahl der Götter-Ikone der Prognosematrix zu 20 Tagen (BenMem 169: 1). Seine <Erkenntnisse> zu deren Struktur und Funktion fasste MOTOLINIA wie folgt zusammen:

Este calendario de los yndios tenía para cada día su ydolo o demonio^{*)} de ellos tenían nombres de hombres, y dellos nombres de diosas mugeres, y estauan todos los días del año llenos des los nombres y figuras como algunos calendarios rromanos que para cada día tienen su santo o santa (BenMem 163: 21). ^{*)} Unterstreichungen von mir

Bedeutsam an dieser Interpretation MOTOLINIA'S ist zunächst seine Beobachtung, dass jeder Tag der Prognosematrix unter dem Einfluss eines Gottes (idolo, demonio) stand. Damit bestätigt er indirekt aber dennoch unmissverständlich deren Charakter als den einer religiösen Handlung, eines Rituals also. Auf der anderen Seite zeigt der Vergleich mit dem Heiligenkalender der römisch-katholischen Kirche, dass er die besondere Funktionsweise des 260-tägigen Prognoserituals und die umfassende Bedeutung, die dieses im Kult der Indianer hatte, entweder nicht erkannt hatte oder aber nicht zum Ausdruck bringen wollte. Ersteres macht ihm SAHAGÚN im Appendix von Buch IV der HISTORIA GENERAL unverblümt zum Vorwurf. SAHAGÚN schreibt hier:

Esta cuenta, muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría, como parece en este libro cuarto, algunos la alaban mucho diciendo, que era muy ingeniosa y que ninguna mácula tenía; esto, dijeron por no entender a qué fin se endereza esta cuenta, el cual es muy malo, idolátrico.^{*)} De poco entendieron la muchedumbre de supersticiones y fiestas, y sacrificios idolátricos que en ella se contienen, y llamaron a esta cuenta el calendario de los indios (HGCNE I: 371).

^{*)} Unterstreichungen von mir

SAHAGÚN zieht hier in nur wenigen Sätzen das ganze Register des einschlägigen missionarischen Vokabulars mit den Begriffen <idolatría>, <idolátrico>, <sacrificios idolátricos> und <supersticiones>, nur um eine ganz wesentliche Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen, die er in der langen und intensiven Beschäftigung mit den religiösen Ausdrucksformen der TEPEPOLCA, TLATELOCA und MEXICA-TENOCHCA gewonnen

haben muss, dass es bei dieser <Abzählung> (cuenta) von 260 Tagen nicht um einen Kalender, sondern um ein <Ritual> nach einschlägiger heutiger Terminologie handelte, ein Ritual zudem, das er - an den Begriffen <idolatria> und <idolatrigo> erkenntlich - eindeutig dem Inventar des öffentlich praktizierten Götterkultes zurechnete. Etwas später in demselben Text wird er noch deutlicher und lässt seinem Ordensbruder MOTOLINIA gegenüber jede weitere Rücksichtnahme fallen, wenn er schreibt: ¹⁷⁾

En lo que dice que en este calendario no hay cosa de idolatría es falsísima mentira, porque no es calendario sino arte adivinatoria, donde se contienen muchas cosas de idolatría, y muchas supersticiones y muchas invocaciones de los demonios, tácita y expresamente, como parece en todo este cuarto libro precedente, de manera que ninguna verdad contiene aquel tratado arriba puesto, que aquel religioso escribió, mas antes contiene falsedad y mentira muy perniciosa (HGCNE I: 372-373). *) Unterstreichungen von mir

Hier spricht SAHAGÚN den wirklichen Charakter der 260-Tage-Zählung mit aller Deutlichkeit an: <no es calendario sino arte adivinatoria>. Auch deren rituelle, d.h. der Kommunikation mit den Göttern dienende Funktion kommt in den Worten <invocaciones de los demonios> klar zum Ausdruck.

Man kann - wie PREM das getan hat - SAHAGÚN lückenhafte Kenntnisse zum römischen, mittelalterlichen und altmexikanischen Kalender nachweisen und damit seine Versuche, sie zu korrelieren durchaus berechtigt als Fehlschläge deklarieren (PREM 1988), jedoch handelt es sich hier <expressis verbis> nicht um kalendarische, sondern um kultische Zusammenhänge, in denen sich SAHAGÚN, Kultfunktionär, der er selbst war, bestens auskannte. Seine Aussagen werden darüber hinaus im Detail von DURAN bestätigt, der nach eigenen Angaben selbst im Besitz eines TONALAMATL, also eines <Buches mit Tagesprognosen> war und es geschickt - wenngleich mit eindeutig proselytischer Zielsetzung - zu handhaben wusste (Dur I: 226-228, 236). Insgesamt kann also an der Richtigkeit von SAHAGÚN'S Erkenntnissen und Erläuterungen zum 260-tägigen Prognoseritual kein Zweifel bestehen.

Das Prognoseritual in der Hand von Mesoamerikanisten

Dass die Erkenntnisse SAHAGÚN'S und DURAN'S bereits ganz zu Beginn dessen, was heute mit <Mesoamerikaforschung> bezeichnet wird, von ihrem Inhalt her richtig erfasst und in ihrer Bedeutung für das Verständnis der indigenen Religion voll erkannt worden waren, geht aus der Einleitung hervor, die Eduard SELER seinem Kommentar zum <Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung>, einem Prognosehandbuch aus der <geistig-religiösen> Tradition des Mexiko-Tales, vorangestellt hat. SELER schreibt:

Was den Inhalt dieser altmexikanischen Handschrift betrifft, so ist die Bezeichnung "Ritualkalender", die von Boturini und andern für dieses Buch und andere Bücher der gleichen Art angewendet worden ist, eine falsche. Die Handschrift hat mit Riten oder religiösen Zärimonien unmittelbar nichts zu thun. Sie ist auch kein Kalender im eigentlichen Sinne des Worts, insofern man unter solchem ja in der Regel eine Aufzählung wirklicher Zeiten oder Zeitabschnitte zu verstehen gewohnt ist. Die einzig richtige und entsprechende Bezeichnung für Bücher dieser Art ist die mexikanische: Tonalamatl. Und dieses Wort kann man kurz mit "Schicksalsbuch" oder "das Buch der guten und der bösen Tage" übersetzen. Denn das ist in der That die Bedeutung des Wortes tonalli, das - ursprünglich allerdings von tona "es ist warm", "es scheint die Sonne" abgeleitet - weiterhin die Bedeutung "Schicksal, Geschick", ja sogar die von "das dem Einzelnen Zukommende, sein Antheil" bekommen hat. So viel Tage die Mexikaner, nach ihrer eigenthümlichen Art der Tagesbenennung, durch Ziffer und Zeichen besonders zu unterscheiden im Stande waren, so viele sind in diesem Buche aufgezeichnet. // Neben die Ziffern und Zeichen, die die Gesamtheit der überhaupt möglichen Tagesnamen angeben, sind aber - und das ist das Wesen dieser Art von Büchern - in bestimmter Ordnung gewisse Gottheiten oder Reihen von Gottheiten mit ihren Symbolen gesetzt, die, für diese Tage einflussreich gedacht, zugleich die Bedeutung dieser Tage und das Geschick oder die Chancen der Individuen, die an diesem Tage geboren wurden, und der Handlungen, die in diesen Tagen vorgenommen wurden, dem Kundigen veranschaulichen. Um die Einzelheiten dieser Handschrift zu verstehen,*) muss man daher nicht nur die Bedeutung der eigenthümlichen mexikanischen Tagesbenennung, sondern auch das Wesen der verschiedenen mexikanischen Gottheiten und die sie kennzeichnenden Symbole kennen (SELER 1900: 5).

*) Unterstreichungen von mir

Die Erkenntnisse SELERS zu den Göttern des TONALPOHUALLI / TONALPOHUALIZTLI waren ihrer Zeit weit voraus, das gilt bis auf den heutigen Tag. Warum sie in der Mesoamerikaforschung bis heute keine Rolle gespielt haben und noch immer so gut wie unbeachtet geblieben sind, liegt an der Orientierung dieser kulturanthropologischen Subdisziplin am ethnozentrisch fundierten und - fast möchte man sagen - missionarisch propagierten <nordamerikanischen Kulturgut> mit seinen <zielvermindernden Eigenschaften auf der Ebene der Wertungen>, die sich wahrnehmbar und erlebbar als <nicht adaptive Ästhetik, Hedonismus und Liberalität> Geltung verschaffen (MÜHLMANN 1996: 141). In diesem <Kulturgut> findet sich weder ein <Aufhänger> für die Götter des 260 -tägigen Prognoserituals selbst, noch auch für deren humanbezogene, lebens- und schicksalsbestimmende Funktionen.

Sie sind daher - jedenfalls, was den Mayaraum betrifft - zu Veränderlichen in der gängigen Formel zur Berechnung und Rekonstruktion von Datumsangaben nach dem Muster der sogenannten <Kalenderrunde> (englisch: calendar round) abgereichert worden. Immerhin weist J.E.S. THOMPSON der 260-Tage-Zählung eine Sonderrolle im komplexen System des sogenannten <Mayakalenders> zu, womit er letztlich - wenn auch nur indirekt - die Erkenntnisse SAHAGÚN'S, dass es sich hier nicht um einen Kalender, sondern um ein Prognoseritual handelt (no es calendario sino arte adivinatoria), bestätigt. THOMPSON schreibt:

The cycle of 260 days^{*)} was not used by itself in the counting of time, and, so far as is known, these cycles were not grouped in large units, such as by 20's, 400's, and 8000's. On the other hand, all other Maya cycles, whether of vague years (365 days), approximate years (tuns), synodical revolutions of the planets, or lunations, were coordinated with the sacred almanac by utilizing the lowest common multiples of the 260-day period and the astronomical cycle (THOMPSON 1960: 103). ^{*)}Unterstreichungen von mir

Unter den Vertretern mesoamerikanischer <Kalenderwissenschaft> ist Alfonso CASO der Position SAHAGÚN'S noch am nächsten gekommen, auch wenn man gegenüber einigen seiner Begriffe, wie <mágico>, <sagrado> und <calendario ritual>, aus religionswissenschaftlicher Sicht Vorbehalte anmelden muss, weil sie einer auf Mesoamerika zugeschnittenen Definition von <Religion> entbehren. CASO schreibt:

Pero el *tonalpohualli*, es un calendario ritual y mágico que implica, en consecuencia, concepciones religiosas unidas a los días, los números y las trecenas. En todos los lugares en que aparece, lo mismo en los Valles centrales de México, que en Oaxaca o en la zona maya, su uso está íntimamente asociado a prácticas rituales y a conceptos religiosos y mágicos que nos demuestran que el *tonalpohualli* forma parte de un complejo de carácter sagrado^{*)} y que su uso implica, la existencia de ese complejo, como sucede, por otra parte, con cualquier computo de tiempo (CASO 1971b: 193). ^{*)}Unterstreichungen von mir

Zusammengenommen belegen die Zitate THOMPSON'S und CASO'S also auch epistemologisch - zudem aus der Sicht bekannter Experten auf dem Gebiet mesoamerikanischer Kalendrik - dass das <Abzählen der Tage>, das TONALPOHUALLI, eben doch kein Kalender war. Man kann diese, durch Losewerfen getriggerte <Abzählung der Tage> wohl am ehesten als ein rituelles Verfahren zur zielgenauen kommunikativen Annäherung an die Götter definieren. Dieses diente dem Zweck, deren Handlungsmöglichkeiten und vermutliche Absichten auf den Tag genau zu erkunden und so menschlichem Wollen und Streben - in polytheistischer Mentalität verstanden - plausible Realisierungsperspektiven zu eröffnen. In diesem Verfahren gaben sich das naturimmanente Wirken und Wollen der Götter den auf <Götterwissen> und <Menschenkenntnis> beruhenden kognitiven Routinen eines TONALPOUHQUI bzw. AH K'IN / K'IN ICH zuverlässig zu erkennen.

4. Das rituelle Gefüge

Die Riten und Rituale mesoamerikanischer Religion sind als zweckgebundene, zielorientierte Handlungen und Verhaltensweisen zu verstehen. Funktional gesehen, bilden sie einen <Mechanismus> oder <Apparat>, der eigens und ausschließlich mit Blick auf die Götter, das heißt mit dem Ziel der praktisch nutzbaren Verständigung mit ihnen geschaffen worden war und der von Kultfunktionären nach kanonisierten Regeln

professionell betrieben wurde (RÜPKE 2001: 67). Riten und Rituale fügen sich in den Gesamtkomplex <Religion> als Elemente eines Kommunikationssystems ein, das sich die Gemeinschaft, ein Clan oder ein Gemeinwesen, zum Zwecke der Einflussnahme auf die Götter und Göttinnen so und nicht anders hat einfallen lassen. Sie bilden die <Sprache>, mit deren Hilfe diese Kommunikation aufgebaut und abgewickelt wurde. In dieser Funktion werden Riten und Rituale einmal von den singulären <Handlungsmustern> der Götter und Göttinnen und zum anderen von den nicht weniger spezifischen Interessen der Menschen geprägt.

Riten und Rituale sind in aller Regel Gruppenunternehmen, sie stellen die Handlungseinheiten in einem von der und für die Gemeinschaft organisierten, umfassend angesetzten Kraftakt dar, dessen Ziel es war, ihren Bestand und ihr Wohlergehen angesichts der weder beeinflussbaren noch vorhersehbaren, grundsätzlich jedoch menschenfeindlichen Absichten der Götter zu wahren und ihre Zukunft zu sichern. Die Teilnahme aller Mitglieder der Gemeinschaft am kultischen Geschehen war daher solidarisch von seiner Konzeption und zugleich obligatorisch von seiner Operationalisierung her. Wie in anderen polytheistisch fundierten Kulturen mit ihren kanonisierten, orthopraktisch gestalteten geistig-religiösen Ausdrucksformen auch, bestehen Riten und Rituale in Mesoamerika aus Handlungen, die mit Gegenständen und an Gegenständlichem vollzogen werden. (RÜPKE 2001: 19-22).

Will man also einen bestimmten Ritus in seiner Funktion und/oder Zweckbindung verstehen, gilt es daher zunächst zu ergründen, welchem Gott, bzw. welcher Göttin er zugedacht war, auf welche besondere Facette in seinem/ihrem Handlungsprofil er konkret zielte und welche Mitteilung - sei es periodisch oder im Einzelfalle - er überbringen sollte. Danach kann man daran gehen zu untersuchen, wie diese Mitteilung durch die Benutzung von Gegenständen aller Art, durch die Darbringung von Gaben in jeder nur denkbaren Form, Menge und Vielfalt, sowie durch ihre Artikulation als Sprache, Musik, Gesang und Tanz konkretisiert worden war. Erst nach solch morphologischer Vorarbeit ist es möglich, ein Ritual oder einen rituellen Komplex mitsamt seiner <rituellen Syntax> in das insgesamt praktizierte kultische Geschehen richtig einzuordnen und damit seine Bedeutung wenigstens vom Ansatz her kulturkonform zu verstehen.

Auf der Grundlage einer möglichst umfassend erarbeiteten Morphologie und mit der Kenntnis der <syntaktischen Muster> (RÜPKE 2007: 98-99, 102-103), in denen die Morpheme jeweils bestimmte, rituell bedeutsame Positionen innehatten, lässt sich schließlich ergründen und im Nachhinein - unter Beachtung der Grundtendenzen realitätsorientierter polytheistischer Mentalität - auch bis zu einem gewissen Grade rekonstruieren, welche <Verdienste> bei den Göttern mit einem bestimmten Ritual erworben werden sollten, welche <Schulden> es bei ihnen tilgen oder abtragen sollte, und welche Vergünstigungen seitens der Götter es erwirken sollte. Für die Erkenntnisgewinnung auf dieser methodischen Linie ist allerdings zu beachten, dass

(1) Riten und <rituelle Syntax>, der gezielten Komposition von Ritualen und damit der Übermittlung von Informationen zwischen Menschen und Göttern dienen, an deren Adresse sind sie somit <per definitionem> stets gerichtet und prozedural gebunden sind (RÜPKE 2001: 67; 2007: 36, 82-88),

(2) Riten und Rituale stets sach-, handlungs- und erlebnisbezogen, d.h. <orthopraktisch> konzipiert sind (RÜPKE 2007: 74) und sich am menschlichen Grundinteresse von Leben und Überleben orientieren (LANDA 1982: 58-59),

(3) Riten und Rituale nicht etwa <orthodoxen>, das heißt virtuellen Vorstellungen und Erwartungen folgen, mit denen menschlichem Empfinden, Denken und Handeln auf Dogmen und/oder Konformitätsregeln beruhende <Sollwerte> auferlegt, oder auch aufgezwungen werden, die von irgendwo jenseits oder außerhalb der wahrnehmbaren Realität in diese implantiert wurden (BRELIICH 1960: 127),

(4) Riten und Rituale im Rahmen der Vorgaben <materieller Theologie> stets kanonisiert, d.h. von ihren Handlungsrouninen her und was die in diesen zur Anwendung kommenden Kultgegenstände betrifft, bindend festgelegt sind (RÜPKE 2007: 102-105),

(5) Gestaltung und Vollzug der Riten und Rituale in Raum und Zeit zum einen von den Handlungsprofilen der realitätsimmanenten Götter und zum anderen von den mit diesen aufs Engste verknüpften Bedürfnissen, Erwartungen und Befürchtungen der Gemeinschaft und ihrer Mitglieder bestimmt werden.

Anmerkungen zu Abschnitt F

¹⁾ Diese Feststellungen BRELICH'S haben sich heute, mehr als fünfzig Jahre nach Erscheinen seines wegweisenden Aufsatzes zum Polytheismus (BRELICH 1960), zu einem Axiom der modernen Religionswissenschaft verdichtet. Diese geht davon aus, dass Riten und die aus ihnen <syntaktisch> generierten Rituale, die wiederum in ihrer Gesamtheit das Kultgeschehen ausmachen, keine eigenständige Ontologie und/oder Systematik besitzen. Vielmehr werden Riten und Rituale als religiös motivierte Handlungen verstanden, die zu dem <Apparat> gehören, der eigens für die Götter und nur ihretwegen, das heißt konkret, zur jeweils individuellen Kontaktaufnahme und situationsbezogenen Kommunikation mit ihnen geschaffen wurde und der von vorneherein ihrer Beeinflussung galt. (RÜPKE 2001: 67; 2007: 35-43).

²⁾ Der Begriff der <Schlachtung> wurde in Anlehnung an die römischen Begriffe gewählt, die C. SUETONIUS TRANQUILLUS im II. Buch seiner <Kaiserviten> zur Beschreibung des einzigen, wirklich großen, sogenannten <Menschenopfers>, das aus der Antike überliefert ist, im Lateinischen verwendet hat. OCTAVIANUS AUGUSTUS hat dieses <Menschenopfer> zu Ehren seines vergöttlichten Ziehvaters C. JULIUS CAESAR, nach dem militärischen Sieg über dessen Mörder, in PERUSIA (dem heutigen PERUGIA) an einigen hundert Senatoren und Rittern der Stadt - dem liturgischen Kanon des Kleinviehopfers (Lamm, Schaf, Schwein) folgend - vollzogen. Den Hinweis auf dieses historische Ereignis verdanke ich Herrn Prof. Dr. Burkhard CARDAUNS, dem dafür an dieser Stelle noch einmal ganz herzlich gedankt sei. Ausführlicher wird die <Schlachtung der Senatoren und Ritter von PERUSIA> noch im systematischen Teil dieses Abschnittes behandelt.

³⁾ Eine umfassende Beschreibung dieses Ritus, wie er in den weiter südostwärts, Richtung OAXACA gelegenen Clanherrschaften von TEHUACAN, COXCATLAN und TEOTITLAN praktiziert wurde, liefert MOTOLINIA in seinen MEMORIALES (BenMem: 203).

⁴⁾ Text in Anlehnung an <http://www.sfk-oberfranken.de> - Zugang 17.04.2013

⁵⁾ Das im Namen des Gottes hier verwendete Enklitikon -O' hat die Funktion eines <nachgestellten Demonstrativpronomens> (DMC: 593) und verweist auf den Rauchgenauer gesagt, auf den Leuchtfackel-Charakter der unmittelbar unter der Inschrift bildlich dargestellten, dem Gott CHAAK / TLALLOK zugeordneten Kulthandlung. Näheres zur Bedeutung und zum Gebrauch dieser Art von <Determinanten> mit demonstrativer Funktion hat Jorge MONTFORTE MADERA für das MYM aufgezeigt, so wie es heute in ACANCEH, Yucatán, gesprochen wird (MADERA MONTFORTE 2006).

⁶⁾ Linda SCHELE (mit Mary Ellen MILLER als Koautorin) hat diese Szenen bekanntlich in ihrem seinerzeit Aufsehen erregenden Buch (Ausstellungskatalog) <The Blood of Kings> als durch Blutentnahme (englisch: bloodletting) induzierte halluzinatorische Visionen (englisch: hallucinatory visions) interpretiert (SCHELE and MILLER 1986: 175-190). Sie hat dieses hier fälschlicherweise als <medizinisch wohl fundiert> vorgestellte Konzept (Seiten 177, 185, Note 13.) zusammen mit anderen Autoren später weiter ausgebaut (FREIDEL, SCHELE and PARKER 1993: 207-210; SCHELE and MATHEWS 1998: 420, 430), bis es schließlich zu einem festen Topos der Mayaforchung wurde. Bis in die jüngste Gegenwart nehmen SCHELE'S <rituelle Blutentnahmen> und die durch sie angeblich erzeugten veränderten Bewusstseinslagen, als deren visuelle Darstellung nach ihrer Interpretation die sogenannten <Visionsschlangen> (englisch: vision serpents) anzusehen sind, einen festen Platz selbst in solchen Veröffentlichungen ein, die sich zumindest vom Thema her mit einer ernst zu nehmenden, wissenschaftlichen Zielsetzung präsentieren (TATE 1993: 88-93; MARTIN and GRUBE 2000: 125, 135; BRASWELL 2004: 139; TAUBE 2004: 297 u.a.m.).

Die an dieser Stelle vorgestellte, bis in Details gehende Übereinstimmung zwischen dem TLACOQUIXTILIZTLI - und dem TLATICATLAHIULIZTLI - Ritual, wie SAHAGÚN sie beschreibt (PrimMem 72-73, fol. 255r; 80, fol. 257v) und den bildlichen Darstellungen und Texten auf den Türstürzen 24/25 und 17/15 aus der AZ von Yaxchilan (GRAHAM in CMHI, Vol 3, Pt.1: 3:43 und 3:39; 3:53 und 3:55), sowie auf weiteren Monumenten, die aus Zeit- und Platzmangel hier nicht erörtert werden können, belegt eindeutig, dass es sich hier nicht um die Erzeugung halluzinatorischer Visionen, sondern um die Ausführung einer kanonischen Komponente des bekannten, regelmäßig praktizierten, im kultischen Inventar Altmexikos und Mesoamerikas fest verankerten, mit TLAMAÇEHUALIZTLI bezeichneten religiösen Bestrebens gehandelt hat, das dem <Erwerb von Verdiensten> bei den Göttern, im vorliegenden Falle also bei dem Passatgötter-Duo QUETZALCOATL und TLALOC, galt (Mol M/C: 125; PrimMem: 73, Note 9).

TLACOQUIXTILIZTLI und TLATICATLAHIULIZTLI waren <objektzentrierte>, an Götter und Göttinnen adressierte Kulthandlungen innerhalb dieses Handlungskomplexes und sind damit der Religionsform des Polytheismus zuzurechnende, <orthopraktisch> konzipierte Morpheme. Zur Anwendung im Rahmen einer Religionsform, für die <trancing> und <trance rituals> charakteristisch sind (FREIDEL, SCHELE and PARKER 1993: 207), die mit anderen Worten schamanistische Züge trägt, ist dieses Morphem untauglich und zwar deswegen, weil es die besondere Eigenart der übermenschlichen Wesen nicht anzusprechen vermag, um die es im sogenannten <Schamanismus> geht (MOTZKI 1977: 105-107). Auf der anderen Seite gilt es aber auch, eine Religionsform, in der polytheistischer Kultdienst mithilfe schamanistischer Praktiken betrieben wurde, empirisch (historisch) erst noch nachzuweisen.

Es ist das solcherart zustande gekommene verwirrte und verwirrende Gebilde religiöser Vorstellungen in Verbindung mit dem laienhaften, arbitraren Gebrauch religionswissenschaftlich exakt definierter Begriffe, denen Linda SCHELE'S <halluzinatorisch erzeugte Visionsschlangen> ihre Existenz verdanken.

Jede weitere Diskussion zu diesen Fabelwesen der <Mayaistik> erübrigt sich daher eigentlich. Des ungeachtet erschien es mir geboten, das Unsinnige, empirisch nicht einmal ansatzweise Gesicherte an Linda SCHELE'S <Visionsschlangen> kurz auf den Punkt zu bringen; denn es gilt den Zustand, dass sich die Mesoamerikanistik, hier insbesondere die Mayaforschung, im Konzert der anderen Altertumswissenschaften den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gefallen lassen muss, möglich rasch und nachhaltig aus der Welt zu schaffen. Anders ausgedrückt: Die vielzitierten <Visionsschlangen> (englisch: vision serpents) sollten möglichst umgehend dorthin zurückgebracht werden, wo Linda SCHELE und Mary Ellen MILLER sie für die Präsentation in der Ausstellung <The Blood of Kings: A New Interpretation of Maya Art> (Fort Worth, TX, 17. Mai - 24. August 1986) <eingefangen> hatten: ins Reich der Phantasie (SCHELE and M.E. MILLER 1986: 110, 177, 187-188, 190, Plates 62-65).

⁷⁾ Die Bezeichnung YA'AX SA' NA KAN <Weibliche Schlange des neuen Atole> mag in dem frisch geernteten, da noch blattumhüllten Maiskolben, der den Nacken der Windschlange ziert, eine ikonographische Entsprechung haben. Das Ritual fand im Übrigen zu einem Zeitpunkt Ende März statt, an dem die für den Maisanbau erforderliche Rodung der Felder, mit anschließendem Verbrennen des geschlagenen Holzes und nachfolgender Aussaat der Maiskörner beginnt, alles Arbeiten, die der Vorbereitung auf das Einsetzen der Passatwinde dienen, die den Regen bringen. Insofern gibt es durchaus Ansatzpunkte, die eine Identifizierung des YA'AX SA' NA KAN genannten Schlangengottes als eine im Maya-Raum so benannte und verehrte Variante des QUETZALCOATL mit dem Handlungsprofil des Nordostpassats rechtfertigen.

⁸⁾ Bei dem Clanführer, von dem hier die Rede ist, handelt es sich um den aus der Mayaliteratur bekannten <ITZAMNA BALAM II>, der in der älteren Literatur auch SHIELD JAGUAR genannt wird. Simon MARTIN und Nikolai GRUBE haben diesem potenten Führer des in der AZ von Yaxchilan einst ansässigen Maya-Clans ein ausführliches Kapitel gewidmet (MARTIN and GRUBE 2000: 123-126). So erübrigt es sich an dieser Stelle, biographische Daten und historische Einzelheiten zu diesem Mann zu präsentieren. Die vorliegende Untersuchung wäre von ihrem Thema her auch nicht der geeignete Ort dafür. Zum besseren Verständnis der Riten und Rituale, um die es an dieser Stelle geht, sei jedoch auf folgendes hingewiesen. ITZAMNA BALAM II war ein höchst erfolgreicher Krieger.

Das belegen vor allem die zahlreichen Texte und Skulpturen, die das von ihm errichtete Gebäude 44 in der AZ von Yaxchilan schmücken, und deren Thema im Wesentlichen die Gefangennahme und anschließende Demütigung von Angehörigen fremder Clans ist (TATE 1993: 252-258; GRAHAM in CMHI, Vol.3, Pt.2: 3:97-3:101 und Vol 3, Pt.3: 3:165-3:173). In der einschlägigen Literatur wird dieses Bauwerk daher auch salopp als das <War Memorial> von Yaxchilan bezeichnet (MARTIN and GRUBE 2000: 116). Insofern liegt die Zielsetzung des Rituals zur Epiphanie des Blitz- und Donnergottes, das ITZAMNA BALAM II bei seiner Amtsübernahme inszenieren ließ, auf derselben Linie, wie sie auch mit den in CHOLLOLLAN inszenierten Epiklese- und Epiphanieritualen verfolgt wurde (MonInd I: 441; RelChol: 132, 143, 145).

Auch diesem Maya-Clanführer ging es offenbar darum, die militärisch demoralisierende Wirkung, die das Ritual in seinem Endergebnis, der sicht- und hörbaren Erscheinung des Blitz- und Donnergottes also, auf seine Gegner haben musste, zu seinem Vorteil zu nutzen. Darüber hinaus waren sicherlich auch andere Motive im Spiel, wie die Demonstration des göttlichen Beistandes, den er für seine weiteren Kriegshandlungen erwarten konnte - alles mit Blick auf die vor ihm liegende Amtszeit.

Weiterhin ist von Bedeutung, dass ITZAMNA BALAM II das Epiphanieritual nicht selbst vollzog, sondern es durch eine Frau namens K'ABAL XOK vollziehen ließ. Dieses geht aus den bildhaften Darstellungen der Türstürze 24 und 25 in Verbindung mit kurzen Beisätzen hervor, die auf diese Darstellungen Bezug nehmen. Insofern verwundert es nicht, dass im Text auf Stufe III von Gebäude 44 die rituelle Inszenierung der Blitz- und Donnerepiphanie (D11, C12) nicht personenbezogen, sondern unpersönlich, im Passiv ausgedrückt wird. Das Ritual fand noch an demselben Tage, unmittelbar im Anschluss an die Amtseinsetzung des neuen Clan-Führers, jedoch offenbar an einem getrennten, besonderen Ort statt. Die Besonderheit dieses Ortes lässt sich aus dem Namen BOLON TSAK, den das Ritual hier trägt (C12), in groben Zügen erschließen.

Zunächst ist festzustellen, dass TSAK in der Bedeutung <durch Epiklese ein Unwetter herbeiführen> (DMC: 850) hier nicht in der Position des Prädikates steht, sondern das Subjekt des Satzes ist, von der Form her, im Deutschen einem Verbalnomen oder substantivierten Infinitiv vergleichbar. Diesem ist als Attribut BOLON <neun> vorangesetzt. Jedoch steht BOLON hier in eindeutig nicht kalendarischem oder auch prognostischem Kontext und kann daher nur dieselbe Bedeutung haben wie CHICONAHUI im Nahuatl, das heißt, es signalisiert jedweden Bezug zum <Reich der Toten>, CHICONAUH-MICTLAN, das auf der neunten und tiefsten Etage der Unterwelt lag. Diese Erkenntnis ist so aus den Erklärungen SAHAGUN'S zum Namen und zur Aufgabe des kleinen, rot-gelben Hundes abzuleiten, der seinen Herrn am Eingang zur Unterwelt erwartete, um ihn auf dem Rücken zur anderen Seite des Unterweltflusses zu tragen, wo er den Weg in das Reich der Toten fortsetzen konnte.

SAHAGÚN sagt zum Namen dieses Hundes: IC MITOAYA CHICUNAU-IZCUINTLI <aus diesem Grunde wurde er Neun Hund genannt>. Das heißt mit anderen Worten: bereits die Erwähnung der Zahl CHICONAHUI <neun>, ohne weiteren Zusatz, wurde als eindeutiger Hinweis auf die Zugehörigkeit dieses Hundes zum Reich der Toten verstanden.

Das Zahlwort CHICONAHUI <neun> fungiert in diesem Falle semantisch also als Kürzel für Begriffe wie CHICONAHU-A-PAN, <die Region der neun Gewässer [in der Unterwelt]>, CHICONAU-A-TENCO <Ort am Rande der neun Gewässer [in der Unterwelt]> und CHICONAUH-MIC-TLAN, den <neunten Ort der Toten [in der Unterwelt]>, das heißt den tiefsten, untersten Ort des Totenreiches, wo der <Herr des Totenreiches> MICTLAN TEUHCTLI residierte (PrimMem 178; FlorCod, Book 3: 44; DYCKERHOFF und PREM 1990). Der Ort, an dem das Epiphanieritual inszeniert wurde, muss also in unmittelbarer Verbindung mit dieser Unterwelt gestanden haben. Vermutlich hat es sich um eine unterirdische Kammer oder eine Höhle gehandelt, die im rituellen Sinne die Qualität eines <Eingangs zur Unterwelt> besaß.

Für diese Örtlichkeit bietet sich der in den hieroglyphischen Inschriften zumeist mit der Doppelglyphe T 561:23 / 598:23 bezeichnete sakrale Ort an, der zur Ausrichtung von Ritualen aller Art, darunter auch solchen mit deutlichem Bezug zum Totenreich, genutzt wurde. Jedes Clanzentrum - möglicherweise sogar jeder Clannführer - scheint über eine solche, am Boden befindliche multifunktionale Kultstätte verfügt zu haben, über der dann offenbar in späterer Zeit ein Gebäude oder ein Ensemble aus mehreren Gebäuden errichtet wurde. Versuche, der Identität und / oder Funktion dieser Kultstätte mit den formalen Mechanismen der Epigraphik auf die Spur zu kommen, sind bisher gescheitert (STUART and HOUSTON 1994: 12-13, Fig.9; STUART, HOUSTON, and ROBERTSON 1999: 33, 162).

Die Verknüpfung der bekannten Vorkommen dieses hieroglyphischen Toponyms mit den Mitteln der Religionswissenschaft - philologische Textaufbereitung und Komparatistik von Morphemen - führt jedoch verhältnismäßig rasch zu der Erkenntnis, dass es sich hier nur um den sakralen Ort handeln kann, den SAHAGÚN mit TLAL-XIC-CO <Ort namens Erdnabel> bezeichnet hat. Dieses Toponym bezeichnet einen Tempel oder kultischen Baukomplex, der - seinem Namen entsprechend - im Zentrum von MEXICO-TENOCHTITLAN gelegen war. An diesem Ort befand sich der rituelle Eingang zum <Reich der Toten>. Hier wurde auch das lebende Kultbild des <Herrn der Unterwelt> MICTLAN TEUHCTLI an dessen Fest im Monat TITITL (24. Dezember - 13. Januar) geschlachtet (FlorCod, Book 2: 180-181).

Als semiotische Darstellung des Erdnabelortes TLAL-XIC-CO, wie ihn sich die Maya vorgestellt haben, deren Clansitz einst auf dem Gelände der heutigen AZ von Yaxchilan lag, kann man das Ikonogramm am unteren Ende des hieroglyphischen Textes auf der Stufe III von Gebäude 44 auffassen. Dieser Text dokumentiert auch die <Gewitterepiklese in der Unterwelt> BOLON TSAK (C12).

Es ist vermutlich auch dieser Ort, an dem die im unteren Teil von Türsturz 25 verkleinert dargestellte Nachtepiklese stattfand und der mit der oben bereits erwähnten Doppelglyphe am Ende des Textes auf der Vorderseite von Türsturz 25 (T2-V1) angesprochen ist (Graham in CMHI Vol. 3, Pt. 3: 3:169 und Pt. 1: 3:56).

⁹⁾ Die Geburt von <CHELTE'> - der vermutliche Anlass für das Epiphanieritual seiner Eltern - fand, wie oben erwähnt, am 14. Februar des Jahres 752 statt. Insofern stimmt es von der Jahreszeit und vom Inhalt her voll mit dem QUAUITL EUA <die Bäume erheben sich [aus dem Schlaf] > (Mol M/C 88r, 29r) oder <ATL CAUALO> <Wasser wird weggetragen> (Mol M/C 8r, 12v; Kartt 20) genannten Kultfest der MEXICA überein, das als 3. und letzte große Epiklese zur Herbeirufung der Passatgötter vom 02. bis 22. Februar inszeniert wurde (FlorCod, Book 2: 1-2; HGCNE I: 109, II: 274; PREM 1988:145-147).

Die Grundannahme dabei ist, dass sowohl die Maya wie auch die Völker und Stämme Zentralmexikos das Kalenderjahr von 365 ganzen Tagen zur Anpassung an das etwas längere tropische Jahr von 365,2422 Tagen <gestreckt> haben. LANDA und SAHAGÚN berichten übereinstimmend von der Einfügung eines zusätzlichen Tages in jedem vierten Jahr. LANDA schildert auch den diesbezüglichen, recht simplen Rechen-vorgang mit einiger Ausführlichkeit. Auch SAHAGÚN beschreibt für die <gestreckten Jahre> das aus diesem Anlass besonders aufwändig gestaltete Ritual der sechs - normalerweise fünf - letzten Tage des Jahres mit einigen signifikanten Einzelheiten (LANDA 1982: 61; FlorCod, Book 2: 33-34,35; Books 4 and 5: 144). So ist auszuschließen, dass LANDA und SAHAGÚN hier einer Fehlinformation oder einem Missverständnis aufgesessen sind. Die Frage, die sich erhebt, ist daher nicht ob, sondern wie ein zusätzlicher Tag, oder besser, zusätzliche 24 Stunden, in die Tageszählung eingefügt wurden.

Da es in polytheistisch geprägter Mentalität dabei nicht um die rechnerische Verarbeitung kalendarischer Einheiten mit dem Ziel eines mathematisch plausiblen Endergebnisses, sondern um die kultisch angemessene Behandlung eines Gottes, möglicherweise auch deren zwei, in einem fest etablierten, genau reglementierten Ritual ging, ist die Antwort auf diese Frage nur im Bereich des <Religiösen>, genauer gesagt, unter den kultisch geprägten Morphemen zu finden. In demselben Bereich liegt auch die Erklärung für das umgekehrte Verfahren, die dreimalige Kürzung der fünf Durchgänge des sogenannten <Venuskalenders> nämlich, wie sie auf der Seite 24 zur Anwendung auf die Matrices der Seiten 46-50 des Dresdner Codex dokumentiert ist (LOUNSBURY 1983: 11; KREMER 1995: 61, 66-71).

¹⁰⁾ Den offensichtlichen Widerspruch zwischen dem übermenschlichen, nicht beeinflussbaren Können und Wirken der unsterblichen Götter auf der einen und deren präsumtivem Bedürfnis nach Nahrung auf der anderen Seite mit einem plausiblen Ergebnis aufzulösen,

war mir wegen des Fehlens diesbezüglicher Quellenaussagen nicht möglich. Die Ernährung der Kultbilder ist jedoch ein Ritual, das für die Religionsform des Polytheismus insgesamt kennzeichnend ist (GLADIGOW 1998b: 9-10). Daher bedarf es zur Klärung dieses Widerspruches einer übergreifenden religionswissenschaftlichen Untersuchung, die selbst ansatzweise im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu bewältigen ist.

¹¹⁾ Der Nahuatl-Text dieser Anrufung des TEZCATLIPOCA findet sich, zusammen mit einer Übersetzung ins Englische, im Florentine Codex, Book 6: 11-15.

¹²⁾ Die hier vorgelegte Übersetzung und Interpretation entspricht recht genau der Definition, die die moderne Religionswissenschaft für den Begriff des <Opfers> bereithält. Diese versteht unter <Opfer> im engeren Sinne <eine religiöse Handlung, die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objektes> besteht. Das materielle Objekt kann ein Lebewesen (Tier, Mensch) oder ein unbelebtes Objekt (Pflanzen Nahrungsmittel, Gebrauchsgegenstände u.a.) sein. Der Akt des Entäußerns impliziert, dass das Objekt zunächst im Besitz oder in der Verfügungsgewalt des religiös Handelnden (Kultleistenden) ist und dann aus dessen Verfügungsgewalt (ganz oder teilweise, endgültig oder zeitweise) in die der Götter (Kultempfänger) entlassen wird> (SEIWERT 1998: 269).

¹³⁾ Den Hinweis auf dieses Dokument sowie die abgebildete Fotokopie der <Ley VII> aus der <Recopilación de Leyes de 1681, Libro 1, Título 1>, verdanke ich Herrn Prof. Dr. Hanns J. Prem, dem ich an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich für diese <akademische Schützenhilfe> danken möchte. Die gesamte <recopilación> ist als Faksimile über die Universitätsbibliothek der Universidad de SEVILLA, Spanien, einsehbar und - wenigstens in Teilen - auch als digitale Kopie beziehbar (Literaturverzeichnis: Recopilación).

¹⁴⁾ Die Information, auf die sich der König bei der Abfassung der <Ley VII> ganz offensichtlich bezog, entstammt - sei es direkt oder indirekt - dem Text der <Brevissima Relación de la Destrucción de las Indias> von Fray Bartolomé de LAS CASAS (Sevilla 1552). LAS CASAS schreibt hier:

Más ha muerto él [Pedro de Alvarado] y sus hermanos, con los demás, de cuatro y de cinco cuentos de ánimas en quince o dieciséis años, desde el año de veinte y cuatro hasta el de cuarenta, e hoy matan y destruyen los que quedan, e así matarán los demás.

Tenía éste esta costumbre: que quando iba a hacer guerra a algunos pueblos o provincias, llevaba de los ya sojuzgados indios cuantos podía que hiciesen guerra a los otros; e como no les daba de comer a diez y a veinte mil hombres que llevaba, consentiales que comiesen a los indios que tomaban. Y así había en su real solemnísima carnicería de carne humana, donde en su presencia se mataban los niños y se asaban, y mataban el hombre por solas las manos y pies, que

tenían por los mejores bocados. Y con estas inhumanidades, oyéndolas todas las otras gentes de las otras tierras, no sabían dónde se meter de espanto (LAS CASAS 1552: 18).

*) Unterstreichungen von mir

Der nachfolgende Text ist die englische Übersetzung aus der Feder von F.A. MacNutt (New York: 1909). Ich setze sie hier deswegen hinzu, weil der Text des spanischen Originals von 1552 sowohl vom Vokabular wie von der Syntax her einige Besonderheiten aufweist, die nicht so ohne Weiteres verständlich sind. MacNutt hat den Text wie folgt übersetzt:

He [Pedro de Alvarado] and his brothers, together with the others, have killed more than four or five million people in fifteen or sixteen years, from the year 1524 until 1540, and they continue to kill and destroy those who are still left; and so they will kill the remainder.

It was his custom when he went to make war on some town or province, to take with him as many of the Indians as he could, to fight against the others; and as he led ten or twenty thousand and gave them nothing to eat, he allowed them to eat the Indians they captured. And so a solemn butchery of human flesh took place in his army, where, in his presence, children were killed and roasted; and they would kill a man only to eat his hands and feet, which were esteemed the best bits. And all the people of the other countries hearing of these villainies were so terror stricken that they knew not where to hide themselves. *) Unterstreichungen von mir

¹⁵⁾ Bei dieser Aussage bediene ich mich derselben <Logik>, die schon PETTAZZONI als Beweis für den Polytheismus als die frühere und den Monotheismus als die auf seiner Grundlage entstandene, spätere Religionsform benutzt hat. PETTAZZONI schreibt in <The Formation of Monotheism>:

The affirmation of monotheism always is expressed by the negation of polytheism // If we keep, as I do and as one must do, the name of monotheism for the negation of polytheism,*) as it appears in the great monotheistic religions of history, the result is that monotheism presupposes polytheism by the very fact of denying it. In so far as it is a negation of polytheism, monotheism cannot be the first form of religion, as the theory of „primitive monotheism“ [deutsch: Urmonotheismus] supposes. (PETTAZZONI 1954a: 8, 9) *) Unterstreichungen von mir

PETTAZZONI bezieht sich hierbei auf entsprechende Textstellen der BIBEL, u.a. Exod. 20, 1-5 und fast gleichlautend Deut. 5, 6-9. Das Zitat aus der deutschen Einheitsübersetzung (HERDER 1991) lautet:

Dann sprach Gott alle diese Worte: Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat; aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. *) Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im

Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. *) Unterstreichungen von mir

Dieses am Beginn des eigentlichen, des jahwistischen Monotheismus stehende, sehr konkret und ausführlich formulierte Verbot des Dienstes an anderen Göttern macht nur dann Sinn, wenn es einen realen Bezug, nämlich die Existenz dieser anderen Götter gehabt hat. Angesprochen sind hier ganz offensichtlich die Götter, die in den polytheistischen Religionen des Vorderen Orients und auch zunächst in Israel selbst verehrt wurden, bis aus einer ursprünglich polytheistischen Religion über die alleinige Verehrung Jahwes (JAHWE-Monolatrie) der erst verhältnismäßig spät entstandene <Monotheismus> Israels geworden war, der dann - historisch gesehen - auch das Grundmodell für das Christentum und den Islam abgab (LANG 1998: 161-163).

¹⁶⁾ Die hier und im Weiteren vorgestellten Ergebnisse meiner Denkbemühungen zum 260-tägigen Prognoseritual gehen im Kern auf Einsichten und Erkenntnisse zurück, die ich an der Universität Bonn im SS 1990, im Verlaufe des von Prof. Dr. Berthold RIESE veranstalteten Hauptseminars zur <Ethnohistorie Yukatans> gewonnen habe. Im Rahmen dieses Seminars habe ich seinerzeit die <Tagesprognosen in den Büchern des CHILAM BALAM> einer detaillierten Analyse unterzogen.

¹⁷⁾ Ausschnitte aus diesem und den nachfolgenden Absätzen habe ich in einer im Jahre 2007 veröffentlichten Arbeit mit dem Thema <RELIGIÓN: UNA DEFINICIÓN PARA MESOAMÉRICA> bereits schon einmal in Spanisch veröffentlicht (KREMER 2007). Die hier vorgetragenen Überlegungen geben das bei weitem umfassendere Ergebnis meiner insgesamt angestellten Untersuchungen zum 260-tägigen Prognosekalender wieder.

G. Epilegomena zur Analyse des mesoamerikanischen Polytheismus

Die erstmalige konsequente Anwendung der Axiome, Begriffe und Methoden moderner europäischer (PETTAZZONI 1954a; BRELICH 1960: 123; DUBUISSON 2007: 2), vor allem aber auch deutscher religionswissenschaftlicher Forschung (WACH 1924: 21-29; KÖRBER 1988: 208; GLADIGOW 2005: 7-11; RÜPKE 2007: 15-22) auf die Kultur und Religion ¹⁾ Mesoamerikas hat im Verlaufe der vorliegenden Arbeit zu einer Fülle neuer Erkenntnisse geführt. Diese liegen demgemäß zunächst und vor allem im Bereich der geistig-religiösen Ausdrucksformen, die als die charakteristischen Elemente mesoamerikanischer Kultur und als die bestimmenden Faktoren im kulturellen Gesamtgeschehen erkannt wurden. Es sind die geistig-religiösen Ausdrucksformen, die dem geographischen Raum, der von dieser Kultur einst eingenommenen und von ihr gestaltet wurde, eine unverwechselbare, durch und durch religiös konditionierte Charakteristik verleihen.

Diesbezügliche Teilerkenntnisse namhafter früherer Forscher (SELER 1927: VII; CASO 1936: 55; NICHOLSON 1971: 444; ZIMMERMANN 1974: 217) fanden sich im Zuge der angestellten Quellenanalysen nicht nur bestätigt, sie konnten - von einigen religionswissenschaftlich nicht gebräuchlichen Termini abgesehen - darüber hinaus auch ohne Reibungsverluste in die Vorstellung von Mesoamerika als eines <religiös definierten Raumgefüges> eingebracht werden.

Dieses, anhand der realitätsimmanenten und daher auch stets topographisch - sei es ortsfest oder raumstabil - konkretisierbaren Götter und Göttinnen gewonnene räumliche Konzept ließ sich so auch widerspruchlos in die von Paul KIRCHHOFF ursprünglich für Mesoamerika entwickelte Vorstellung als des Verbreitungsgebietes bestimmter materieller und immaterieller kultureller Errungenschaften einfügen (KIRCHHOFF 1967: Introducción, 9). Bestätigt wird die in der vorliegenden Arbeit quellenanalytisch gewonnene Erkenntnis von einem <flächendeckenden mesoamerikanischen Götterkult> polytheistischen Zuschnitts durch die im Ergebnis deckungsgleichen <religionsgeographischen Beobachtungen>, die Fray Bartolomé de LAS CASAS bereits in der Zeit vor, während und unmittelbar nach der Entdeckung und Besetzung des zentralamerikanischen Festlandes durch die Spanier gemacht und dokumentiert hat (LasCasApoSum I: 638, 651).

Ergänzt werden die faktischen Ergebnisse der Arbeit durch Erkenntnisse zur Praktikabilität und Produktivität bewährter kognitiver Methoden der Religionswissenschaft, wie Philologie, Morphemanalyse und Komparatistik, deren Applikation auf das Kulturareal Mesoamerika ebenfalls ein Novum darstellt. Aufgrund dieser, in methodischer Hinsicht gewonnenen Erkenntnisse kann nunmehr ohne Einschränkung festgestellt werden, dass alle Versuche, Forschung zur Kultur Mesoamerikas mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit und kulturspezifische Authentizität der Ergebnisse zu betreiben, ohne dass dabei die <geistig-religiösen> Ausdrucksformen von vorneherein in den Forschungsansatz mit einbezogen würden, am Forschungsobjekt vorbeigehen und damit, kulturwissenschaftlich gesehen, so gut wie wertlos sind.

Ethnologie und Kulturanthropologie haben sich mit ihren disziplinspezifischen Forschungsansätzen, die nach okzidentalem Muster auf die Gewinnung allgemeingültiger, modellhaft fixierter, für die Theoriebildung geeigneter Erkenntnisse zum <kulturell Fremden> abzielen (KOHL 2000: 26-28; PREM 2008: XIV-XV), nach eingehender Analyse ihrer Forschungsergebnisse als rundweg ungeeignet erwiesen, die singulären religiösen Ausdrucksformen, die der Kultur Mesoamerikas ihr besonderes Gepräge gegeben haben und die daher maßgebend für ihr Verständnis sind, in gültiger Form zu erfassen, zu interpretieren und zu erklären. Aus kultur-, insbesondere aus religionswissenschaftlicher Sicht (BRELICH 1960: 129, 131; GLADIGOW 2005: 39, 125) besteht das unübersehbare Defizit der bisher unternommenen Untersuchungsansätze zur Kultur Mesoamerikas und ihren Teilbereichen darin, dass sie ohne wissenschaftlich erworbene Vorkenntnisse und damit auch ohne jede morphologische Grundlage zur indigenen Religion als der maßgeblichen kulturellen Ausdrucksform realisiert wurden und noch stets realisiert werden.

An die Stelle eines Inventars quellenanalytisch gewonnener, terminologisch eindeutig ansprechbarer Morpheme tritt ein zumeist personengeprägtes Sammelsurium von Hilfsvorstellungen, in dem ethnozentrisch (vorwiegend U.S.-amerikanisch) geprägte Wortschöpfungen und Metaphern wie <God A prime>, <Principal Bird Deity>, <Lady Beastie>, <the Hero Twins>, <Captain Sundisk>, <Imperial Strategies>, <Ceremonialism>, <Ritualistic Behavior> und andere mehr an die Stelle der Elemente einer etablierten Metasprache treten und deren Rolle und Funktion übernehmen. Einem in jeder Hinsicht unkontrollierten und unter den obwaltenden Umständen auch gar nicht kontrollierbaren Arbitrarismus sind in der Mesoamerikanistik daher Tür und Tor geöffnet. Diese Feststellungen gelten so bis in die jüngste Gegenwart.

1. Ergebnisse und Erkenntnisse

Wenngleich bereits Günter ZIMMERMANN mit Fug und Recht darauf hingewiesen hat, dass <jede Rekonstruktion einer vergangenen Kultur von der Solidität der dabei benutzten Quellen abhängig ist> (Zimmermann 1974: 218), so bereitet die Umsetzung dieses Postulates im Falle der mesoamerikanischen und der aus ihr hervorgegangenen altmexikanischen Religion als der dominierenden kulturellen Ausdrucksform doch erhebliche methodische und arbeitstechnische Schwierigkeiten.

Diese resultieren maßgeblich aus der Besonderheit der zur Religion Mesoamerikas verfügbaren lesbaren Quellen, die nachträgliche, erst nach der spanischen Eroberung und im Zuge der Katholisierung vorgenommene Verschriftungen der ursprünglich schriftlosen Kulturtradition sind. In dieser nahm die auf <rituelle Repetition> gestützte, gesellschaftlich approbierte <Memorik> der Kult- und Clanfunktionäre die Stelle der in Europa und Teilen Asiens üblichen schriftlichen Dokumentation von Erinnerungswürdigem und Bedenkenswertem ein.

Die in allen lateinschriftlichen Quellen <eo ipso> vorhandenen Auswirkungen spanisch-katholischer Überfremdung der verschiedensten Art und unterschiedlichsten Intensität vornehmlich auf die geistig-religiösen Ausdrucksformen der indigenen Kultur, lassen sich jedoch in dem Maße neutralisieren, wie es gelingt, Anzeichen oder Reste <polytheistisch geprägter Mentalität>, wie sie für die Amerindier des zentralamerikanischen Festlandes kennzeichnend war, in den Quellen zu identifizieren und diese sodann zur Erkenntnisgewinnung zu instrumentalisieren.

Ausdruck <polytheistischer Mentalität> ist es - das sei an dieser Stelle noch einmal herausgestellt - «dass alle wichtigen Angelegenheiten privaten wie öffentlichen Lebens den mit der menschlichen Seinserfahrung untrennbar verknüpften Göttern und Göttinnen anvertraut werden» (BRELIICH 1960: 132, 135). Nur unter Berücksichtigung und Anwendung dieses Prinzips war es möglich, im Zuge der vorliegenden Arbeit zu Ergebnissen zu kommen, die <cum grano salis> kulturspezifische, mesoamerikanische Authentizität für sich in Anspruch nehmen können.

Als erstes greifbares Ergebnis der vorliegenden Arbeit ist der methodisch, anhand mehrerer empirisch fundierter Beispiele erbrachte Nachweis anzusehen, dass die Theoreme der europäischen und deutschen Religionswissenschaft - obwohl ausschließlich anhand von <Morphologie und Syntax> der altweltlichen Religionen und Religionsformen entwickelt - ohne Abstriche auf die geistig-religiösen Ausdrucksformen der Kultur Mesoamerikas, mit dem Ergebnis epistemisch rundum gültiger Erkenntnisse und Einsichten anwendbar sind.

Damit ist die <religi3n mesoamericana> (CASO 1971b; KIRCHHOFF 1971; NICHOLSON 1971a) - ganz wie die altweltlichen Religionen und Religionsformen - nunmehr auch wissenschaftlich konzipierten Untersuchungsansätzen, das heißt <Forschung> in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, ohne Einschränkung zugänglich.²⁾ Mit diesen Feststellungen sind primär die folgenden religionswissenschaftlich definierten Axiome und kulturwissenschaftlich relevanten Zusammenhänge angesprochen:

a. Zu Religion als kultureller Ausdrucksform

- Religion, in welcher Erscheinungsform auch immer, ist stets das Erzeugnis einer bestimmten Kultur, die mit ihrer <Erfindung> ein unabweisbares kulturspezifisches Bedürfnis abdeckt.³⁾
- Ein wie immer gearteter Rang- oder Qualitätsunterschied zwischen einzelnen Religionsformen oder Religionen besteht nicht.
- Religion ist stets das Werk menschlicher <Stifter>, die im Falle der bekannten Ausprägungen der monotheistischen Religionsform auch alle namentlich bekannt und als historische Personen empirisch nachweisbar sind.

- Religion ist als das Kommunikationsmedium anzusehen, das sich eine bestimmte Kultur in Form von Riten und Ritualen zum Zwecke der Verständigung mit den/dem von ihr postulierten übermenschlichen Wesen <deistischer Konstruktion> zugelegt hat.

b. Zur Religionsform des Polytheismus

- Polytheistische Riten und Rituale beziehen ihre Sinnhaftigkeit aus der Existenz und Funktion von Göttern und Göttinnen.⁴⁾

- Im polytheistischen Sinne ist Religion daher als der stetige, aufmerksame, hingebungs-volle <Dienst an den Göttern> aufzufassen (römisch: cultus deorum)

- Die Existenz der Götter manifestiert sich in solchen Erscheinungsformen der wahrnehmbaren Realität von Natur und Gesellschaft⁵⁾, die menschlicher Einflussnahme unter den jeweils obwaltenden Umständen nicht zugänglich sind.

- Die Götter sind ortsfest oder raumstabil, das heißt, sie befinden sich dort, wo sie permanent oder regelmäßig in Gestalt natürlicher Phänomene auftreten, als Kultbilder installiert oder - das gilt speziell für Mesoamerika - in Form von Bündelinhalten, sei es ein- oder ausgewickelt, platziert wurden.

- Die Götter sind daher untrennbar mit der menschlichen Wahrnehmung verknüpft.

- Die Götter sind handelnde Subjekte, ausgestattet mit individuell umrissenen Handlungsprofilen, in denen die Erfahrungen menschlicher Auseinandersetzung mit der umgebenden Natur, den Artgenossen und sich selbst Gestalt angenommen haben.

- Die Götter sind in einem dynamischen Pantheon organisiert, das ihnen den Zusammenschluss zu <Aktionsgruppen> ermöglicht. In diesen fügen sich die einzelnen, z.T. sehr unterschiedlichen individuellen Handlungsprofile von Fall zu Fall zu <Handlungskombinaten> zusammen, die es möglich machen, auch komplexe, in der wahrnehmbaren Realität eng miteinander verzahnte Zustände und Abläufe in gültiger Form anzusprechen, sie mit Kultdienst zu versehen und sie damit - innerhalb bestimmter Grenzen - <manipulierbar> zu machen.

c. Zum polytheistischen Kult

- Alle Kulthandlungen und -veranstaltungen (Riten, Rituale, Götterfeste, Prozessionen, Wallfahrten, sowie die Orakelbefragungen) haben nur ein einziges, humanorientiertes Ziel: das der Begründung gesicherter, sedentärer menschlicher Existenz und deren Erhalt angesichts von Bedrohungen der verschiedensten Art und Genese.⁶⁾

- Alle Kulthandlungen sind insofern als Bauelemente eines Kommunikationssystems zu verstehen, das der Verständigung mit den Göttern dient.

- Kulthandlungen haben daher stets <Kultabsender> oder <Kultleistende>, das heißt Menschen, die solitär auftreten oder zu Gruppen und Gemeinschaften zusammengefasst sein können, und <Kultadressaten> oder <Kultempfänger>, das heißt einen Gott, eine Göttin oder eine Aktionsgruppe, die sich aus mehreren Göttern und / oder Göttinnen zusammensetzt.
- Umgekehrt gilt das Gleiche: Alle Manifestationen von Emanationen göttlicher Handlungsprofile, seien es Epiphaniën, Orakel oder Prodigien, werden als Mitteilungen von Göttern an die Menschen verstanden.
- Riten, als die Grundbausteine aller kultischen Verrichtungen, werden entweder an oder mit Gegenständen bzw. Gegenständlichem vollzogen. Die kultischen Elemente, die die Informationen enthalten, die zur Kenntnis der Götter gelangen sollen, bzw. die Aussagen und Mitteilungen, die von den Göttern kommen, sind also stets Sachen, bzw. von dinglicher Natur.
- Kulthandlungen sind damit essentiell sach- und handlungsbezogen. Sie werden in Form sensorischer, also vorwiegend visuell, akustisch, olfaktorisch, motorisch oder physiologisch gestalteter kultischer Aktionen präsentiert, und mit Blick auf dieselben Eigenschaften und Merkmale von den <Kultempfängern>, d.h. von den Göttern rezipiert, wie sie von den <kultleistenden> Menschen entäußert werden, wobei sich regelmäßig bei beiden - sei es als Folge oder als Begleiterscheinung des Geschehens - zum Teil starke emotionale Regungen einstellen.
- Riten, Rituale und <Kulthandlungen höherer Größenordnung> sind stets gemeinschaftliche Veranstaltungen oder stellen Teile von solchen dar. Ihr organisatorischer Rahmen ist in aller Regel der des Clans (römisch: gens).
- In ihren Inszenierungen folgen Rituale und <höhere Kulthandlungen> einer <rituellen Syntax>, die ihre Zusammensetzung aus einzelnen Riten und Ritualen kompositorisch, ggf. auch dramaturgisch regelt.
- Riten und Rituale, als die Informationsträger im kultischen Kommunikationsablauf, sind sowohl in ihren Morphemen, wie auch in der Syntax, die diese verknüpft, kanonisch fixiert.
- Das Prinzip, das diesen Verknüpfungen zugrunde liegt, ist das der <Orthopraxie>, das heißt, der am rituellen Kanon orientierten, kultisch richtigen Zusammenstellung von Gegenständen, der fehlerfreien Ausführung und Abfolge der mit diesen vollzogenen rituellen Handlungen bzw. liturgischen Akte, sowie schließlich deren räumlich und zeitlich richtiger Ansatz.⁷⁾

d. Zum verbundenen Gefüge von Kultur und Religion

- Zu den wichtigsten kulturwissenschaftlichen Ergebnissen der vorliegenden Arbeit gehört, dass sich in der Kultur Mesoamerikas - nicht einmal im metaphorischen Sinne - so etwas

wie <Evolution> feststellen lässt; denn alles kulturelle Geschehen wurde von den realitätsimmanenten Göttern zunächst verkörpert und im konkreten Fall sodann initiiert, gelenkt und gesteuert. Kultur trägt damit den Stempel der im Wesen der Götter begründeten <Unsterblichkeit> und ist so letztlich unabhängig von menschlichem Wollen und Wirken.

- Ebenso wenig sind <Prozesse> erkennbar, die - ausgehend von einem wie immer gearteten, latenten kulturgenetischen Potential - eine <kulturelle Evolution> mit Richtung, Ziel und Antrieb versehen hätten; denn es sind die Götter, die das Kulturgeschehen in Gang halten. Diese aber unterliegen - wenn sie denn überhaupt etwas unterliegen - ausschließlich ihren eigenen <übermenschlich> wirksamen Gesetzen und Regeln, die damit einerseits <per definitionem> menschlichem Einfluss entzogen sind, andererseits aber auch menschliche Initiativen und/oder <Alleingänge> weder zulassen noch erforderlich machen.

- Insofern fehlt der Kultur Mesoamerikas auch ein <Fortschritt> nach etablierten okzidental Kategorien wie beispielsweise Zweckmäßigkeit, Rentabilität, Leistungsfähigkeit und anderen fortschrittsträchtigen Kriterien; denn ontologisch gesehen, vermögen nicht einmal die Götter selbst, ihre die Menschen und ihr Verhalten konditionierende, dirigierende und reglementierende Naturimmanenz zu verändern, allenfalls können sie sich bestimmter vorgegebener Metamorphosen bedienen. Auch ihre, auf die menschliche Sphäre abgestimmten Handlungsprofile sind nur in engen, zumeist regional geprägten oder örtlich definierten Grenzen veränderlich.

- Ebenso wenig ist auch eine <Aufklärung> erkennbar, in der Zweifel an der Kompetenz der Götter und Göttinnen zum Ausdruck gekommen wären und die Erzeugnisse menschlicher <Vernunft> deren Stelle eingenommen hätten. Die Götter wurden erst durch die gewaltsamen Eingriffe der spanischen Eroberer entmachteter, abgeschafft und schließlich vernichtet. Bis dahin war ihre Autorität in keiner Weise in Frage gestellt oder gar eingeschränkt.

- Damit entpuppt sich auch eine Wortschöpfung wie <filosofía nahuatl> als inhalts- und bedeutungslose, rein okzidental konfigurierte Metapher; denn weder die Existenz der Menschen noch die der umgebenden Natur, in der die Götter Gestalt anzunehmen pflegten und Wirkung entfalteten, bedurften irgendwelcher Zweifel ausräumender Analysen und/oder Verständnis begründender Synthesen menschlichen Geistes. Alle Fragen und Sorgen, Befürchtungen, Erwartungen, Hoffnungen und Wünsche, derer menschliche Vorstellung in polytheistischer Mentalität und auf der Grundlage amerindischer Natur- und Selbsterfahrung fähig war, wurden im Rahmen der Befragung des auf 260 Tage ausgelegten, permanent aktiven, uneingeschränkt aussagefähigen und stets aussagewilligen Orakels von den Göttern selbst abgefangen und plausiblen, Erkenntnis und Akzeptanz begründenden Ergebnissen zugeführt.

e. Zur Mesoamerikanistik als wissenschaftlicher Disziplin

- Die bisher unter der Bezeichnung <Mesoamerika> geführte indigene, vorspanische, in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes entstandene und gewachsene Kultur ist in kaum vorstellbarem Maße von Plausibilitätsimplantaten okzidentaler, insbesondere nordamerikanischer Genese durchsetzt, was zum gegenwärtigen Bild von einer amerindischen Gesellschaft geführt hat, die es mit ihrer als säkularistisch propagierten Grundtendenz und dem damit implizierten <liberalistisch-hedonistischen Wertesystem> (MÜHLMANN 1996: 141) nach den umfassenden und detaillierten Informationen, die das einschlägige Quellenmaterial zum mesoamerikanischen Polytheismus bereithält, nicht gegeben hat.

- Daraus ergibt sich das empirisch begründete Erfordernis einer tiefgreifenden Umorientierung des Kulturverständnisses, wozu insbesondere die gezielte Berücksichtigung des außergewöhnlich hohen Anteils an religiös begründeter Fremdheit und Fremdartigkeit gehört, mit dem sich Mesoamerika dem unvoreingenommenen, unabhängig von <vorwissenschaftlichen Normierungen> operierenden Wissenschaftler darstellt. Zu den <Fremdelementen> mesoamerikanischer Kultur und Religion, die es kulturwissenschaftlich vorrangig und umfassend aufzubereiten gilt, zählen die permanent praktizierte Schlachtung von Artgenossen (nahuatl: TLAMICTILIZTLI) und der regelmäßige Verzehr der solcherart <vor/von den Göttern Geschlachteten> (nahuatl: TEOMICQUE).⁸⁾

- Aus dieser Situation ist die unverzichtbare Forderung nach Aufbereitung mindestens der indigenen Schlüsselbegriffe in ihrer originären sprachlichen Form und ihrer kulturspezifischen Semantik und Anwendung abzuleiten.

2. Was offen bleiben musste

Bereits lange vor dem Zeitpunkt der Fertigstellung der für die Disputation (10. November 2010) bestimmten Urversion dieser Dissertation wurde deutlich, dass wichtige Aspekte mesoamerikanischer Kultur und Religion würden ausgespart bleiben müssen. Die Gründe liegen im Verhältnis des insgesamt zu bearbeitenden, sehr umfangreichen Stoffes zu der in mehr als einer Hinsicht limitierten Zielsetzung einer Dissertation.

Die Auswahl derjenigen Aspekte, die zum Verständnis des mesoamerikanischen Polytheismus zwingend zu behandeln waren, und denen, die für eine spätere <Nachbehandlung> zunächst <außen vor> bleiben mussten, war mit die schwierigste Aufgabe, die es im Verlaufe der Arbeit zu bewältigen galt. Dieses gilt umso mehr, als sich - wie das bei allen Vorhaben von Grundlagenforschung der Fall ist - zum Teil wirklich bemerkenswerte neue Erkenntnisse erst im Verlaufe der Untersuchung einstellen.

Um die so gewonnenen Erkenntnisse jedoch nicht gänzlich ungenutzt <auf Halde> liegen zu lassen, auch um für weitere, fortführende Arbeiten konkrete Hinweise zu geben und gültige Ansatzpunkte zu liefern, werden einige der wichtigsten unter Rückbezug auf

den insgesamt erreichten Kenntnisstand zum einen und unter Berücksichtigung der Lücken und Defizite, die bei der <in Umlauf befindlichen> Vorstellung von der Kultur und Religion Mesoamerikas, insbesondere der für den Mayaraum kolportierten Variante, nur zu offensichtlich sind, in ihren Kernpunkten angesprochen und kurz erläutert. Es handelt es sich um die folgenden sechs Themenkomplexe.

a. Die Morphologie

Mehr noch als in Schriftkulturen ist die Erarbeitung der religiösen Morpheme in einer Kultur, die - wie das in Mesoamerika der Fall ist - Schrift als gesellschaftlich wirksames Kommunikationsmittel nicht kannte, kognitiv von fundamentaler Bedeutung. Eine solche <Morphologie des mesoamerikanischen Polytheismus> gilt es als eines der dringlichsten zukünftigen Forschungsvorhaben zu erarbeiten. Vergleichbare Forderungen haben - was die Religionsform des Polytheismus insgesamt betrifft - bereits vor geraumer Zeit BRELICH (1960: 131) und nach ihm GLADIGOW (2005: 125) erhoben.

b. Die Mythen

Die Auffassung, dass Mythen ein unverzichtbares, konstitutives Element bei der Anlage von Riten und Ritualen darstellen ist irrig (ANDO 2003: 102). In der <religio Romana> hat es zwar eine Fülle unterschiedlichster Kulthandlungen gegeben, diese stützten sich jedoch überwiegend nicht auf Mythen ab, waren in den Worten ANDO'S also <mythless> (ANDO 2003: 104). Riten und Rituale erfüllten im antiken Rom eine eindeutig religiöse, Mythen dagegen eine mehr oder weniger klar definierte, zumeist jedoch <lokalhistorisch> verankerte politische Funktion (RÜPKE 2001: 129-130).

Was unter Mythos im kulturwissenschaftlichen Sprachgebrauch zu verstehen ist, hängt davon ab, für welche konkrete Anwendung der Begriff benutzt werden soll, wie man ihn folglich zunächst auch zu definieren hat. Aleida und Jan ASSMANN bieten hierfür sieben verschiedene Mythos-Begriffe an (ASSMANN A. & J. 1998: 179-181). Für die Kultur Mesoamerikas fällt eine Definition deswegen schwer, weil Mythen - als <Geschichten von den Göttern und Göttinnen> verstanden - zumeist einen starken Gegenwartsbezug haben, wie das am Beispiel der arbeitsteiligen Verantwortung des QUETZALCOATL und des TLALLOK für den <ordnungsgemäßen Verlauf> des Passatgeschehens erkenntlich ist. Hier ist es nicht, jedenfalls nicht so ohne weiteres möglich, einen begrifflichen Trennungsstrich zwischen einer erzählenden, traditionsbewahrenden, Identität und Status begründenden <mythischen Tradition> auf der einen und der realitätsbezogenen <mythischen Schilderung>, der hier und heute im Rahmen ihrer Handlungsprofile realitätsimmanent agierenden Götter und Göttinnen auf der anderen Seite zu ziehen.

Wird der Vergangenheitsbezug auf der Linie der Vorstellungen MALINOWSKI'S (1948: 78) zum tragenden Element des Mythenverständnisses gemacht, reduziert sich <meso-amerikanische Mythologie> auf einige wenige Mythologeme, wie das vom Zusammenbruch und der Wieder- bzw. Neuerrichtung des Weltgefüges und das von der Erschaffung der Menschen (KRICKEBERG 1928: 3-14, 121-131). Jedoch werden diese mythischen Episoden - vergleichbar der Situation im antiken Rom - nicht in Ritual oder Liturgie umgesetzt (NICHOLSON 1971: 410-411, Table 3, I.) und zwar auch dann nicht, wenn neben den primär handelnden, jedoch kultisch unbedeutenden <Schöpfungsgottheiten>, dem OMETEOTL, höchst bedeutsame, umfassend als Kultempfänger behandelte Götter wie HUITZILOPOCHTLI, QUETZALCOATL und TEZCATLIPOCA in das mythische Geschehen eintreten (HistPint 23-28; LeySol (L)/(R) § 1399a-1440).

Eine der wichtigsten Unterscheidungen, die es also im Zuge einer Analyse <mesoamerikanischer Mythen> zunächst und vorab zu treffen gilt, ist die nach Mythen mit kultischer Relevanz und solchen, die Clan-spezifischen Bedürfnissen Rechnung trugen, also im Grunde <politische> Bedeutung hatten. Welcher <Mythostyp> ist in den Quellen erkennbar? Hat es möglicherweise beide Typen gegeben, und wenn ja, in welcher Beziehung standen diese zueinander?

In der Mesoamerikaforschung sind Fragen dieser Art, die sich zwangsläufig aus der vergleichenden Betrachtung mit der <Mythenlage> in einer anderen polytheistischen Religion, wie beispielsweise der römischen ergeben, meines Wissens bisher nicht einmal ansatzweise thematisch aufgegriffen worden, geschweige denn zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht worden. Vor diesem Hintergrund einer völlig offenen und nicht eben einfach zu klärenden Sachlage habe ich mich dafür entschieden, den Komplex des <Mythos> aus der Analyse der religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas zunächst herauszuhalten und das, was in den Quellen über die Handlungen der Göttinnen und Götter im einzelnen berichtet wird, als Ausdruck und Ausfluss ihres vorwiegend anthropomorphen Charakters aufzufassen.

Eine umfassende, morphologisch differenzierte Untersuchung des mesoamerikanischen Mytheninventars sowie der Implikationen, die mit der Anwendung des Mythosbegriffes - in welcher Definition auch immer - auf die Kultur und Religion Mesoamerikas verbunden sind, muss einem gesonderten Forschungsansatz vorbehalten bleiben. Ein solcher hätte sowohl inhaltlich wie formal den Rahmen der hier vorgelegten Dissertation gesprengt, auch wenn deren Thema verhältnismäßig breit angelegt ist.

c. Die Magie

Mit einem zufriedenstellenden Ergebnis ist dieser Komplex - wie alles in einem religionswissenschaftlichen Forschungsansatz Angegangene - ausschließlich unter Abstützung auf das verfügbare Quellenmaterial zu erschließen. Die Quellenlage ist - was Magie betrifft - jedoch weder eindeutig noch besonders ergiebig. Insbesondere sind die einschlä-

gigen Begriffe nicht klar umrissen. Keineswegs können hier die Paraphrasen der kolonialzeitlichen Lexika <prima facie> genommen werden; denn wer oder was sich beiderseits der lexikalischen Entsprechungen

- NAUALLI - nigromantico (Mol C/M: 88v) und
- NAUALLOTL - nigromancia, o cosa semejante (Mol M/C 63v) im Nahuatl und
- (AH) WAAY - brujo, nigromántico, encantador und
- WAAY - familiar que tienen los nigrománticos brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente (DMC: 916) im Mayat'aan

realiter verbirgt, ist durchaus unklar und lässt sich eindeutig nur anhand von Fallbeispielen klären. Aber selbst wenn sich solche in ausreichender Zahl fänden, erhebt sich immer noch die Frage der terminologisch richtigen Einordnung der mit den o.a. Begriffen angesprochenen menschlichen, übermenschlichen und tierischen Wesen im religionswissenschaftlichen Sinne (MOTZKI 1977).

Soviel ist allerdings evident: Nach den bekannten Darstellungen auf ihren Grabkeramiken zu urteilen, verfügten Maya-Clanführer regelmäßig über unmittelbaren Kontakt zu einem ihnen persönlich zugeordneten, hieroglyphenschriftlich mit WAAY bezeichneten übermenschlichen Wesen, das - von einigen Ausnahmen abgesehen - außerhalb des pantheonischen und kultischen Gefüges existierte, für sie jedoch sichtbar und ansprechbar war. Darüber hinaus ist der Komplex der Magie als religiöse Ausdrucksform Mesoamerikas eindeutig auch für das Hochland Zentralmexikos belegt (CodTud: fol. 22r). Seine Bearbeitung erscheint daher unter Anwendung religionswissenschaftlicher Axiome, Begriffe und Methoden durchaus erstrebens- und auch lohnenswert. Der hierzu erforderliche investigative Aufwand übersteigt jedoch vom Umfang und vom Aufwand her die Grenzen der vorliegenden Arbeit beträchtlich.

d. Der Krieg

Aus militärischer Sicht ist es das kennzeichnende Merkmal sogenannter <Kriegshandlungen> im Ausbreitungsgebiet der mesoamerikanischen Kultur, dass in ihnen eine gemeinsame Gundvorstellung vom <kriegerischen Ziel>, das nach CLAUSEWITZ in der <Niederwerfung des Gegners> besteht (CLAUSEWITZ 1980/1991: 975-1040), nicht feststellbar ist. Mit <Krieg> als der gesellschaftlich institutionalisierten und gemeinschaftlich operationalisierten Anwendung von Waffengewalt wurden in Mesoamerika drei völlig andere und zudem ganz unterschiedliche Ziele verfolgt, nämlich:

- die Inbesitznahme von Land zur Besiedlung und zum Anbau der Kulturpflanzen,
- die Jagd auf Artgenossen zur Beköstigung der Götter,
- die Unterwerfung von Ortschaften und ganzen Clan-Herrschaften, deren Ressourcen und Produkte als Zwangsabgaben eingetrieben wurden.

Gemeinsam ist diesen Kriegszielen, dass sie stets auf Veranlassung mindestens aber unter Führung der Götter angegangen und verfolgt wurden. Insofern finden sich in allen sogenannten <Kriegshandlungen> kultische Routinen und militärische Verfahrensweisen aufs Engste miteinander verknüpft.

Diese Synthese von Kult und Krieg fand unter anderem ihren Ausdruck darin, dass die Vorbereitung der im Wesentlichen mit der Kriegführung betrauten Angehörigen der Oberschicht auf ihre zukünftigen Aufgaben in ihrer Ausbildung zur Grundbefähigung eines Kultfunktionärs (nahuatl: TLAMACAZQUI) bestand, dass auf der anderen Seite aber auch Kultfunktionäre, die bei kriegerischen Unternehmungen mit der Betreuung der stets mitgeführten Götterbilder betraut waren (nahuatl: TEOPIXQUE), über praktische Erfahrung und nachweisbaren Erfolg im Kampfeinsatz verfügen mussten (ACOSTA SAIGNES 1946: 191, Fig. 4 y 5).

Alle <Kriegserfolge> - ebenso wie die Fehlschläge und Niederlagen - wurden dem Wirken der Götter zugeschrieben, in deren Handlungsprofile die verschiedenen Aspekte des <Krieges> als <gesellschaftlich verankerte Realität> eingebettet waren. Die diesbezüglichen Quellenaussagen sind umfassend, differenziert und eindeutig. Dass sie in der Mesoamerikaforschung bisher nicht aufgegriffen, aufbereitet geschweige denn ausgewertet wurden, ist der dezidiert säkularistischen Denk- und neopositivistischen Vorgehensweise zuzuschreiben, die für die Akteure dieses Wissenschaftszweiges charakteristisch sind. Hier liegt erheblicher Nachhol- und Korrekturbedarf, der jedoch eines nicht unerheblichen kulturwissenschaftlichen Aufwandes bedarf. Es gilt, die drei genannten <Kriegsziele> anhand von Quellenaussagen empirisch zu <unterfüttern> und auf dieser Grundlage sodann die dabei zur Anwendung kommenden militärischen Mechanismen, kultischen Verfahren, sowie deren gesellschaftliche Interdependenz herauszuarbeiten und zu einem Gesamtbild zusammenzufügen.

e. Die Kultmetropolen

Existenz und Funktion der Kultmetropolen erklären sich aus der Tatsache, dass die Götter und Göttinnen ortsfest bzw. raumstabil sind. Die Hauptorte ihrer Verehrung können demnach nur dort liegen, wo sie wahrnehmbar und im Rahmen ihrer Handlungsprofile - sei es permanent oder periodisch - auftreten und aktiv sind. Allen Kultmetropolen ist also gemeinsam, dass sie an konkrete topographische oder/und regionale Besonderheiten angebunden sind, und zwar an solche, an und in denen die Gestaltnahme der Götter und

Göttinnen deutlicher, überzeugender und beeindruckender wahrnehmbar und erlebbar war, als irgendwo sonst in Mesoamerika.

So hat die zentrale Vulkankette des mexikanischen Hochbeckens, auf deren Gipfeln TLALLOC und die TLALOQUE jedes Jahr von neuem allseits sichtbar <Platz nahmen> und damit den Beginn der Regenzeit einläuteten, zweifelsohne die Existenz, Funktion und Attraktivität HUEY TOLLAN'S als Kultmetropole begründet. TOLLAN CHOLOLLAN war der Ort, an dem, bedingt durch die dort herrschenden kleinräumlichen meteorologischen Verhältnisse, QUETZALCOATL spürbar als Nachtwind in Erscheinung trat, begleitet von dem nächtlichen Donner- und Blitzgott CHICONAUH QUIAUITL, zu deutsch: <Neun als Regen>, der sich - dem altrömischen SUMMANUS vergleichbar (RADKE 1979: 295) - in zahlreichen, vorwiegend nächtlichen Blitzeinschlägen zu erkennen gab. In diesem Zusammenhang hat auch die Lage der Metropole unmittelbar ostwärts des POPOCATEPETL eine bedeutsame Rolle gespielt. Die Kultmetropole von CHICH'EN ITZA' befand sich kleinräumlich gesehen - wie ihr Name besagt - <am Rande des großen Karstbrunnens>, in dem der Regengott CHAAK Gestalt anzunehmen pflegte und großräumig auf der Route, die die tropischen Wirbelstürme, die CHAAK IK'AL, regelmäßig nahmen.

Die Möglichkeit des unmittelbaren Kontaktes zu den Göttern und das überragende kultische Können der in ihrem Dienst tätigen Kultfunktionäre - insbesondere die Plausibilität und Treffsicherheit ihrer Zukunftsprognosen - zogen mesoamerikaweit große Mengen von Pilgern an, ein Umstand, der die missionarischen Berichterstatter dazu veranlasste, die genannten Kultmetropolen bzw. deren zu ihrer Zeit noch existente und kultisch genutzte Restinfrastruktur mit den höchstrangigen Pilgerstätten der Christenheit, JERUSALEM und ROM, zu vergleichen. Alle diese Informationen lassen sich ohne großen Aufwand - wie ich das die gesamte Arbeit hindurch exemplarisch vorgeführt habe - den einschlägigen Quellen entnehmen. Sie gilt es systematisch zu sammeln, zu ergänzen und zu vervollständigen.

So muss beispielweise die große Anzahl von Pilgern, die zum Teil von weit her kamen, zur Anlage entsprechender Unterkünfte in den Kultmetropolen oder in ihrer unmittelbaren Umgebung geführt haben. Das galt insbesondere für die Clanführer und ihr Gefolge, die standesgemäß unterzubringen, zu verpflegen und zu betreuen waren. Die große Anzahl von Kultfunktionären - grob kalkulierbar anhand der Anzahl und Größe der Kultensembles - muss darüber hinaus die Anlage von <Waschplätzen> mit entsprechender Kapazität erforderlich gemacht haben, an denen sich diese nach den <täglich und nächtlich> nahezu ununterbrochen vollzogenen Blutabnahmen dem <QUETZALCOATL-Ritual> entsprechend reinigen und <frisch machen> konnten.

Abschließend ist festzustellen, dass jede Kultmetropole vom Charakter und den Handlungsprofilen der in ihr besonders oder bevorzugt verehrten Götter geprägt war. In diese sind - entsprechend deren ortsfestem bzw. raumstabilem Charakter - stets regionale, zum Teil lokale Besonderheiten eingewoben, mit dem Ergebnis, dass keine Kultmetropole

in ihrem Kultgeschehen exakt so funktionierte, wie eine beliebige andere, noch auch in ihren erhaltenen materiellen Relikten einer anderen gleicht. Jede Kultmetropole ist Ausdruck einer besonderen <Episode> der in ihrem Kern unveränderten und unveränderlichen Religiosität Mesoamerikas. In dieser bestimmten zwar stets dieselben Götter das Geschehen, jedoch wurden deren Handlungsprofile - was von ihrer Naturimmanenz her vorgegeben und daher unvermeidbar war - von zum Teil sehr unterschiedlichen Raum- und Zeitfaktoren konditioniert, die wiederum das Erscheinungsbild von Tempeln, Heiligtümern und Kultgegenständen prägten, während die in und mit diesen praktizierten Riten und Rituale weitgehend unverändert blieben. Diesen Komplex von Göttern, Raum und Kult gilt es aufzubereiten und mit den gewonnenen archäologischen Erkenntnissen abzugleichen.

f. Die Streckung des Kultjahres

Das sogenannte <Kalenderjahr> von 365 ganzen Tagen in seinen tragenden Komponenten quellenmäßig als ein <kultisches Gefüge>, also als <Kultjahr>, nachgewiesen zu haben, sehe ich als eines der wichtigsten Einzelergebnisse der vorliegenden Arbeit an. Das Rückgrat dieses Gefüges bestand aus drei in Serie ausgeführten Epiklesen, die an die maßgeblichen Passatgötter, TLALOC und QUETZALCOATL, gerichtet waren, gefolgt von dem anschließenden, aufmerksamen <Ausschauhalten> nach Hinweisen auf das Eintreffen der personifizierten (deifizierten) Regenwolken, der TLALOQUE, und in Erwartung der von ihnen landeinwärts <transportierten> Niederschläge (Tafeln 04, 05 und 09). Für den Fall, dass diese auf sich warten ließen oder gar ausblieben, lag ein <Not- und Reserveritual> bereit, das auf TEZCATLIPOCA, als den für Notfälle zuständigen Gott zugeschnitten war. Wenn dann hinreichend Regen fiel und die Feldfrüchte - vor allem Mais - in ausreichenden Quantitäten geerntet werden konnte, wurde abschließend ein Dankfest im Beisein aller Götter und Göttinnen gefeiert.

Es ist offensichtlich, dass dieses rituelle Geschehen jahreszeitlich orientiert, das heißt, auf das Einsetzen der Passat-Niederschläge ausgerichtet war, die in der Golfregion und in der Karibik regelmäßig als unmittelbare Folge der sommerlichen Nordverlagerung der Innertropischen Konvergenzzone (ITC) auftreten. Das bedeutet, dass und erklärt zugleich, warum die Götter, in deren Handlungsprofilen die lokalen und regionalen Auswirkungen dieses globalen meteorologischen Geschehens verankert waren, im Ablauf des <Kultjahres> die dominierende Rolle spielten.

Dafür, dass diese Götter angesichts der Realitätsgebundenheit ihrer Existenz (Tafeln 04, 05, 09 und 10) mit den genannten jahreszeitlichen Phänomenen auch persönlich identifiziert werden konnten, war jedoch die <Synchronlage> von meteorologischem, agrarischem und kulturellem Geschehen die unabdingbare Voraussetzung.

Religionswissenschaftlich betrachtet, hatten die planerisch verantwortlichen Kultfunktionäre Mesoamerikas also gar keine andere Wahl, als ihr <Kultjahr> periodisch auf die Dauer des um 5 Stunden und rund 49 Minuten längeren <Tropischen Jahres> zu <strecken>, nachdem sie diese Differenz - in welcher Form auch immer - einmal als solche erkannt hatten.

Dieser Vorgang konnte in <polytheistischer Denklage> nur als <Kultakt> vollzogen werden, war also kommunikativ an die Adresse eines Gottes, vermutlich jedoch eher an die mehrerer Götter gerichtet. In der Domäne des <Kultisch-Religiösen> - und nur in dieser - findet sich also auch die Antwort auf die Frage, wie die von mir so bezeichnete <Streckung> des 365-tägigen Kultjahres praktisch vollzogen und im Ergebnis gehandhabt wurde. Die bis heute in der Mesoamerikanistik kategorisch vertretene Auffassung, wie sie beispielhaft EDMONSON in Worte gefasst hat (EDMONSON 1988: 192):

The aboriginal calendars of Middle America did not use a leap year. The seasonal and agricultural implications of their month names gradually slipped away^{*)} from the periods of the solar year they may originally have designated, and // [the calendar] did nothing about it during its long life span.

*) Unterstreichungen von mir

lässt sich im Lichte des fundamental kultischen Gefüges des sogenannten <mesoamerikanischen Kalenders>, das an den ekliptikal generierten, großräumigen meteorologischen Phänomenen ausgerichtet und damit an die sie verkörpernden Götter und Göttinnen gekoppelt war, nicht halten. Die Idee, so wie EDMONSON sie formuliert hat, ist schlichtweg absurd. Die einschlägigen Quellen - religionswissenschaftlich ausgewertet - weisen mehrfach und eindeutig auf das genaue Gegenteil hin. Hinweise und Anregungen auf einen plausiblen Ansatz zur Lösung dieses <hausgemachten Scheinproblems> der Mesoamerikanistik habe ich im Verlauf der Arbeit an mehreren Stellen in den Diskurs eingeflochten. Die dabei zu berücksichtigenden Quelleninformationen hat Rafael TENA auch bereits zusammengetragen (TENA 2008). Hier, so scheint mir, liegt dringender epistemischer Handlungsbedarf vor. Dasselbe trifft - mehr oder weniger gleichrangig - auch für die übrigen fünf aufgeführten, im Verlaufe der Arbeit lediglich <angedachten> Themenkomplexe zu.

Anmerkungen zu den Epilegomena

¹⁾ Zur sachgerechten Verwendung des Lexems <Religion> als eines zentralen Elementes der religionswissenschaftlichen Metasprache sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, dass dieser Begriff zunächst als <religio> für die Verwendung im Rahmen des polytheistischen römischen Staatskultes geprägt und benutzt wurde. In der Spätantike wurde der Begriff <Religion> dann jedoch für das Vokabular kirchlich operationalisierbarer <Glaubenswahrheiten> und <Konformitätsregeln> semantisch umgemünzt, das dessen <Designer> im Zuge der Umstellung auf die neue, christlich geprägte römische Staatsreligion zu kreieren und zu formulieren gezwungen waren. In beiden Applikationen, moderner wie antiker, ist der Begriff <Religion> also Produkt okzidentaler Kultur. Seine Anwendung auf die entsprechenden Ausdrucksformen anderer, fremder, vor allem polytheistisch fundierter Kulturen ist epistemisch daher nur dann zu rechtfertigen, wenn man ihn hierzu erneut und angemessen definiert.

²⁾ Damit werden die üblichen, durchweg arbiträren Denkbemühungen zur <religión mesoamericana>, ihren Teilbereichen und Teilaspekten, wie sie Mesoamerikanisten unterschiedlichster Spezialisierung bisher angestellt haben, weitgehend bedeutungslos. Für zukünftige Forschungsansätze sind sie mit einigen wenigen Ausnahmen epistemisch gesehen damit auch überflüssig. Solche Ausnahmen bilden vor allem die einschlägigen Arbeiten CASO'S, KIRCHHOFFS und NICHOLSON'S, in denen diese für eine integrierte Vorstellung von den <geistig-religiösen> Ausdrucksformen Altmexikos und Mesoamerikas bereits zu ihrer Zeit die Religionsform des Polytheismus - teils mehr, teils weniger ausführlich begründet, wenngleich stets empirisch abgestützt - in Ansatz gebracht haben.

³⁾ Ethologisch gesehen bescheren <Religionen> ihren <Gläubigen> anscheinend einen Selektionsvorteil innerhalb der Spezies (WUKETITS 2004: 187/188). Insofern stellt <Religiosität> eine durchaus nützliche, anthropologisch ernst zu nehmende Verhaltensroutine im Rahmen menschlicher Daseinsbewältigung dar. Dennoch ist Religion als Ausdrucksform der jeweiligen Kultur, deren Produkt sie ist, kein Bereich innerhalb des Spektrums menschlicher Existenz-, Verhaltens- und Handlungsoptionen, in dem die Evolution tätig wäre.

⁴⁾ Die praktische Ausgestaltung von Riten und Ritualen in den Parametern von Raum, Zeit und Materie ist ein nachrangiger Vorgang, der nur dann den Charakter von etwas Autarkem, Autonomem anzunehmen vermag, wenn vorher die Götter aus ihren Positionen und Funktionen als Kultempfänger und damit als Adressaten kultischer Kommunikation

entfernt und durch soziologisch oder sozialanthropologisch inspirierte und damit <eo ipso> nicht zu Handlungen befähigte, abstrakte Konzepte ersetzt wurden. Diese rücken sodann an die Stelle nach, die vorher von den Göttern eingenommen wurde.

In einem solchen <götterlosen> und damit auch nur <pseudokultischen> Ambiente sind die Denkbemühungen angesiedelt und zu verstehen, die die bekannten französischen Anthropologen von DURKHEIM über VAN GENNEP bis LÉVY-STRAUSS zu <Religion> und ihren Ausdrucksformen bei fremden, insbesondere den so bezeichneten <primitiven> Völkern, angestellt haben. Daher ist es unsinnig, die Ergebnisse dieser Denkbemühungen in Form eines wie auch immer gearteten <Konzeptes> auf eine Kultur wie die Mesoamerikas anzuwenden, die - ausweislich der Quellenlage - eine kaum zu überblickende Vielzahl, mit individuellen <Handlungsprofilen> ausgestatteter, als Pantheon organisierter und damit zu einer Fülle individueller und verbundener Handlungen befähigter Götter und Göttinnen hervorgebracht hat.

⁵⁾ Das bedeutet, dass die Götter selbst die mit ihren Namen bezeichnete und mit ihren Handlungsprofilen beschriebene Realität sind, sie nicht etwa nur repräsentieren oder gar symbolisieren. In der Beschreibung, die SAHAGÚN - gestützt auf einen seiner Gewährsleute, vermutlich Fray Toribio de BENAVENTE, genannt MOTOLINIA - zum Handlungsprofil der Göttin CHALCHIUHTLI ICUE, zu Deutsch: <(aus) Jade ist ihr Rock >, hinterlassen hat, heißt es daher zu Beginn auch konkret: YEHUATL IN ATL <diese [ist] das Wasser>, gefolgt von der Erläuterung: TEUTL YPAN MACHOIA <als ein göttliches Wesen wird es, [das Wasser] angesehen> und sodann: IUHQIN CIOATL QUIXIPTLATIAIA <nach Art [einer] Frau stellten sie es [das Wasser] als Kultbild dar> (FlorCod I: 21: SELER 1927: 8; ZIMMERMANN 1974: 225). Wie man sich diese naturimmanente Einheit von Wasser (Gewässern) und Göttin bildhaft und im Detail vorstellte, davon vermitteln die Darstellungen im TonAub, fol.7, im CodTelRem, fol.11v und im CodBorb, fol.5, einen klaren Eindruck (Deckblatt, Tafeln 08 und 72).

Ein weiterer, eindeutiger Quellenbeleg für die Naturimmanenz der mesoamerikanischen Götter findet sich ebenfalls bei SAHAGÚN. In seiner Beschreibung einer natürlich vorkommenden, metamorphen Erscheinungsform des Gottes ITZLACOLIUHQI, <des Gekrümmten aus Flint / Obsidian>, findet sich die folgende, einführende Aussage: ÇETL. TIQUITOA ITZLACOLIUHQI, zu Deutsch: <Das Eis. Wir nennen [es] „das Gekrümmte aus Flint / Obsidian“ (PrimMem 157, fol. 282v). Eine der möglichen Erscheinungsformen des Steinklingengottes ITZLACOLIUHQI war also Eis, genauer gesagt, ein <Eiszapfen> (spanisch: carámbano; Mol C/M: 18v) oder auch <Eiskristalle> (englisch: <icicles>; Kartt 33). Die englische Übersetzung <frost>, zu Deutsch: <Reif, Raureif> für ÇETL, die SULLIVAN, NICHOLSON et al. an dieser Stelle anbieten, spricht damit den gegenständlichen Kern des Begriffsfeldes von ÇETL als Vielzahl räumlich zusammengehöriger <Eiskristalle> richtig und vollständig an. Diese Zusammenhänge belegen anschaulich den naturimmanenten Charakter eines der wichtigeren Götter des

mesoamerikanischen Pantheons, als der ÇETL, der <Eiszapfen> oder die <Eiskristalle> - die Begleiter des <Schnees>, ÇEPAYAHUITL, in den Worten SAHAGÚN'S - am unteren Rand von fol. 282v der Primeros Memoriales in anthropomorpher Darstellung abgebildet ist.

⁶⁾ In Mesoamerika orientieren sich Riten und Rituale in ihrer Sach-, Handlungs- und Erlebnisbezogenheit sowie in ihrer objektzentrierten, orthopraktischen Konzeption primär am menschlichen Grundinteresse von Leben und Überleben. Ansatzpunkt dieser in polytheistischer Mentalität artikulierten kultischen <Planungsperspektive> ist die physische Realität, die entweder in Gestalt der grundsätzlich feindseligen Götter auftritt oder aber von diesen unbeeinflussbar beherrscht wird.

⁷⁾ Riten und Rituale sind von den Handlungsroutinen her und was die in diesen zur Anwendung kommenden Kultgeräte, die <instrumenta sacra> (SIEBERT 1999) und sonstigen Kultgegenstände betrifft, von dieser <Orthopraxie> geprägt. In der begrifflich so angesprochenen Denk- und Handlungsweise kommt es auf die Richtigkeit und Angemessenheit, sowie auf die materiell, prozedural, zeitlich und räumlich exakte, insgesamt also <kanonische Inszenierung> aller Elemente an, die in einer Kulthandlung syntaktisch miteinander verknüpft sind, nicht jedoch auf einen bestimmten <rechten Glauben>, also auf eine <Orthodoxie> und die aus dieser abgeleiteten religiösen Überzeugungen, Erwartungen, Wertvorstellungen und erhebenden Gemütsbewegungen, wie man sie sich als Angehöriger euro-atlantischer Kultur aus dem kaum überschaubaren Angebot der <heiligen Schriften> je nach Anlass und Zielsetzung heraussuchen und predigtgerecht zusammenstellen kann.

⁸⁾ Der Übersprung von tierischen auf menschliche Lebewesen bei den Schlachtungen vor den Götterbildern ist - wie bereits erläutert - auch altweltlich, dazu für eine sehr frühe Periode der sogenannten Menschheitsgeschichte, nachweisbar (BURKERT 1997: 28-30). Das Phänomen muss daher - in Ansehung jüngster Erkenntnisse zur <mehrspurigen>, zeitlich gestaffelten sogenannten <Erstbesiedlung> des amerikanischen Doppelkontinentes (BONNICHSEN et al. 2005) - nicht unbedingt neuweltlichen Ursprungs sein. Neuweltlich dagegen ist, wie das die Sichtung und Auswertung des diesbezüglichen Quellenmaterials ergibt, der Umfang, in dem diese Substitution Eingang in den autochthonen Götterkult gefunden hatte. Für die Gründe dieser Ausweitung zeichnen sich erste Hinweise in Form des Bestrebens ursprünglich <schamanistisch> orientierter, aus den Steppen des Nordens nach Mesoamerika vorgedrungener amerindischer Bevölkerungsgruppen ab, die sich offenbar - nach Übertritt zum hier traditionell praktizierten Polytheismus - als voll engagierte, den neu erworbenen Göttern besonders treu ergebene <Kultleister> zu profilieren trachteten.

H. Literaturverzeichnis

1. Wissenschaftliche Veröffentlichungen

Acosta, Jorge R.

1964 El Palacio del Quetzalpapalotl. México: INAH

Acosta Saignes, Miguel

1946 Los Teopixque. Organización Sacerdotal entre los Mexica. In: Revista Mexicana de Estudios Antropológicos 8: 147-205

Acuña, René

2004 La Teología Indorum de Vico en lengua Quiché. Estudios de Cultura Maya XXIV: 17-45

Acuña, René (Ed.)

1986 Relaciones Geográficas del Sigl XVI: México. Tomo segundo. Descripción del Pueblo de San Juan Teotihuacan: 232-240

Adams, R.W.E. and Robert C. Aldrich

1980 A Reevaluation of the Bonampak Murals: A Preliminary Statement on the Paintings and Texts. In: Third Palenque Round Table, 1978. Part 2: 45-59. Austin: The University of Texas Press

Anders, Ferdinand

1963 Das Pantheon der Maya. Graz: ADEVA

Anderson, David G.

2005 Pleistocene Human Occupation of the Southeastern United States: Research Directions for the Early 21st Century. In: Bonnicksen, Lepper, Stanford, and Waters (Editors) 2005: 29-42

Ando, Clifford (Ed.)

2003 Roman Religion. Edinburgh: Edinburgh University Press

Andrews, E. Wyllys IV

1970 Balankanche, Throne of the Tiger Priest. M.A.R.I. Publication 32. New Orleans: Tulane University

Andrews, George F.

1977 Maya Cities: Placemaking and Urbanization. First Edition, second printing. Norman: University of Oklahoma Press.

Antes, Peter

- 1979 "Religion" einmal anders. "Religion" in der Wissenschaftlichen Diskussion. Temenos Vol. 14: 184-197.

Arens, W.

- 1980 *The Man-Eating Myth. Anthropology & Anthropophagie.* New York: Oxford University Press

A.S.A. Monographs 3. Anthropological Approaches to the Study of Religion.

- 1966 Banton, Michael (Ed.). London: Tavistock Publications

Asselbergs, Florine

- 2004 *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala.* Boulder: The University Press of Colorado

Assmann, Jan

- 2006 *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage.* München: C.H. Beck
- 2007a *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 6. Auflage.* München: C.H. Beck
- 2007b *Religion und kulturelles Gedächtnis. 3. Auflage.* München: C.H. Beck

Aveleyra Arroyo de Anda, Luis

- 1971 *The Primitive Hunters.* In HMAI, Volume 1: 384-412)

Aveni, Anthony F.

- 1980 *Skywatchers of Ancient Mexico.* Austin and London: 1980

Baader, Hannah

- 2003 *Giudizio, Geschmack, Geschmacksurteil.* In: Pfisterer, Ulrich 2003: 122-126

Balibar, Étienne

- 2006 *Monotheismus. Anmerkung zu Ursprung und Gebrauch des Begriffs.* In: Mittelweg 36, Nr.5: 65-86

Barloewen, Constantin von

- 2001 *Fremdheit und interkulturelle Identität aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung.* In: Wierlacher (Herausgeber) 2001: 297-318

Barlow, Robert H.

- 1949b The Extent of the Empire of the Culhua-Mexica. Ibero-Americana 28. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Barrera Vásquez, Alfredo

- 1943 Horóscopos Mayas o El Pronóstico de los 20 Signos del Tzolkin según los libros de Chilam Balam de Kaua y de Maní. In: Registro de Cultura Yucateca, año I. No. 6, pp. 4-33. Nachdruck, Mérida: 1975

Baudez, Claude F.

- 2004 Una historia de religión de los antiguos mayas. Spanische Übersetzung der französischen Ausgabe von 2002: <Une histoire de la religion Maya>, Paris: Éditions Albin Michel S.A.

Bernal, Ignacio

- 1965 Notas Preliminares sobre el Posible Imperio Teotihuacano. In: Estudios de Cultura Nahuatl V: 31-38
- 1968 Ancient Mexico in Colour. Photographs: Irmgard Groth. New York: McGraw-Hill Book Company

Blumenthal, Elke

- 2002 Die Göttlichkeit des Pharaos. Sakralität von Herrschaft und Herrschaftslegitimierung im alten Ägypten. In: Erkens 2002: 53-61

Bolles, David

- 2004 The Mayan Franciscan Vocabularies. A Preliminary Survey. In: Estudios de Cultura Maya, Volumen XXIV: 61-84

Bonnichsen, Robson, Bradley T. Lepper, Dennis Stanford, and Michael R. Waters

- 2005 (Editors) Paleoamerican Origins: Beyond Clovis. College Station: Texas A&M University Press

Bonnichsen, Robson and Bradley T. Lepper

- 2005 Changing Perspectives of Paleoamerican Prehistory. In: Bonnichsen, Lepper, Stanford, and Waters 2005: 9-19)

Boone, Elizabeth Hill

- 1983 The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- 1987 Templo Mayor Research, 1521-1978. In: Boone, Elizabeth Hill (Editor) 1987: 5-69)

Boone, Elizabeth Hill (Editor)

1984 Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Washington: Dumbarton Oaks

1987 The Aztec Templo Mayor. Washington: Dumbarton Oaks

Brellich, Angelo

1960 Der Polytheismus. In: Numen 7: 123-136

2002 Prolegómenos a una historia de las religiones. In: Henri-Charles Puech (director) Historia de las Religiones Antiguas I: 30-97. Spanische Übersetzung der unter dem Titel <Histoire des Religions 1. Encyclopédie de la Pléiade> 1970 bei Editions Gallimard erschienenen französischen Originalausgabe. Fünfte Auflage. Madrid, Buenos Aires: siglo veintiuno

Breton, Alain

1994 Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle. Nanterre: Societé des américanistes & Société d'ethnologie

2007 Rabinal Achi. A Fifteenth-Century Maya Dynastic Drama. Übersetzung ins Englische. Boulder: University Press of Colorado

Bruit Zaidman, Louise und Luise Schmitt Pantel

1994 Die Religion der Griechen. Kult und Mythos. München: C.H. Beck. Deutsche Übersetzung der französischen Originalausgabe 1991 «La religion grecque», Paris : Armand Colin.

Bullard, Betty, Commission Member

1979 Personal Statement to the President's Commission on Foreign Languages and International Studies. In: Perkins et al. 1979b: 1-8

Burkert, Walter

1984 Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt. C.F. von Siemens Stiftung, München. München: Mayr Miesbach

1985 Griechische Religion. In: Müller, Gerhard (Ed.): Theologische Realenzyklopädie, Band XIV. Berlin, New York: de Gruyter

1996 Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press

1997 Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen. 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage. Berlin, New York: de Gruyter

2009 Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion. Deutsche Version der 1996 unter dem Titel <Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions> erschienen amerikanischen Ausgabe. München: C.H. Beck

Burkhart, Louise M.

- 1988 Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios. In: Klor de Alva, J. Jorge, H.B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber (Hg.) 1988: 65-82

Cancik, Hubert und Jörg Rüpke

- 2009 Die Religionen des Imperium Romanum: Koine und Konfrontation. Tübingen: Mohr Siebeck

Cancik-Lindemaier, Hildegard

- 1990 Eucharistie. In: HrwG II: 347-356

Cardauns, Burkhard

- 2001 Marcus Terrentius Varro. Einführung in sein Werk. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter

Carrasco, David, Lindsay Jones, and Scott Sessions (Editors)

- 2002 Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs. University Press of Colorado: Boulder (paperback edition)

Carrasco, Pedro

- 1971 Social Organization of Ancient Mexico. In HMAI Volume 10, Part 1: 349-375)
- 1996 Estructura político-territorial del Imperio Azteca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan. México: El Colegio de México
- 1999 The Tenochca Empire of Ancient Mexico. The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzoco, and Tlacopan. Norman: University of Oklahoma Press

Caso, Alfonso

- 1936 La religión de los aztecas. In: Enciclopedia Ilustrada Mexicana I
- 1960 Interpretación del Códice Bodley 2858. México: Sociedad Mexicana de Antropología
- 1966 Interpretación del Códice Colombino. México: Sociedad Mexicana de Antropología
- 1971a Calendrical Systems of Central México. In: HMAI, Vol.10: 333-348
- 1971b ¿Religión o Religiones Mesoamericanas? In: Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses: 189-200. Stuttgart-München 12.-18.August 1968. München: Renner

- 1979 Reyes y Reinos de La Mixteca. Tomos I, II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chávez Balderas, Ximena
- 2007 Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan. México: INAH
- Cichorius, Conrad
- 1961 Römische Studien. Unveränderter Nachdruck der Erstausgabe von 1922. Darmstadt: WBG
- Ciudad Ruiz, Andrés, Mario U. Ruz, María Josefa Iglesias Ponce de León, (Editores)
- 2005 Antropología de la Eternidad: La Muerte en la Cultura Maya. México: Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM
- Cline, Howard F.
- 1973 Sahagún Materials and Studies. In: Handbook of Middle American Indians, Volume 13, Part 2: 218-239
- Coe, Michael D.
- 1982 Old Gods and Young Heroes. The Pearlman Collection of Maya Ceramics. Jerusalem: The Israel Museum
- 1989 The Hero Twins: Myth and Image. In: Kerr, Justin: The Maya Vase Book. Volume 1: 161-184
- Coe, William R., Edwin M. Shook, and Linton Satterthwaite
- 1961 Tikal Report No. 6. The Carved Wooden Lintels of Tikal. Philadelphia: University of Pennsylvania
- Colas, Pierre Robert
- 2004 Sinn und Bedeutung klassischer Maya-Personennamen. Typologische Analyse von Anthroponymphrasen in den Hieroglypheninschriften der klassischen Maya-Kultur als Beitrag zur allgemeinen Onomastik. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein
- Colas, Pierre, Kai Delvendahl, Marcus Kunert, Annette Schubart (editors)
- 2000 The Sacred and the Profane. Architecture and Identity in the Maya Lowlands. 3rd European Maya Conference, University of Hamburg, November 1998. Markt Schwaben: Saurwein
- Collins, Michael B.
- 2005 Comparing Clovis and the Western European Upper Paleolithic: What are the Rules of Evidence? In: Bonnicksen, Lepper et al. (Editors): 43-50

Colpe, Carsten

1993a heilig (sprachlich). In: HrwG III: 74-80

1993b Das Heilige. In: HrwG III: 80-99

1998 Religionstypen. In: HrwG IV: 425-434

Cuevas García, Martha

2005 Ritos Funerarios de los Dioses-Incensarios de Palenque. In:
Ciudad Ruiz, Ruz, Iglesias Ponce de León (Editores) 2005: 317-336

Dawkins, Richard

1995 River out of Eden. A Darwinian View of Life. New York: Basic Books

2006 The Selfish Gene. First published 1976. 30th Anniversary edition 2006.
Oxford, New York: Oxford University Press

de Martino, Ernesto

1972 The World of Magic. New York: Pyramid Communications

2004 El mundo mágico. Postfacio de Silvia Mancini. Buenos Aires: Libros de
la Araucaria

Dibble, Charles E.

1974 The Nahuatlization of Christianity. In: Edmonson, Munro (ed.):
Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún. Albuquerque:
the University of New Mexico Press: 225-273

1984 Sahagún's Tonalpohualli. In: Gedenkschrift Gerdt Kutscher, Teil 1.
Indiana 9

Dixon, E. James

1999 Bones, Boats, & Bison. Archeology and the First Colonization of Western
North America. Albuquerque: The University of New Mexico Press

Dressler, Robert L.

1953 The Pre-Columbian Cultivated Plants of Mexico. Botanical Museum
Leaflets, Harvard University, Vol.16, No. 6

Drexler, Josef

1993 Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die
wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen
Polyperspektivismusmodell. München: Akademischer Verlag

Dubuisson, Daniel

- 2007 The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology. Übersetzung des unter dem Titel <L' Occident et la religion: Mythes, science et idéologie> 1998 bei Éditions Complexe veröffentlichten Originals von William Sayers. Baltimore: The Johns Hopkins University Press

Dunning, Nicholas P.

- 2000 Langsamer Niedergang oder Neubeginn? Der Wandel der klassischen Maya-Zivilisation in der PUUC-Region. In: Grube (Hg.) 2000: 322-337

Duerr, Hans Peter (Hg.)

- 1987 Authentizität und Betrug in der Ethnologie. Frankfurt: Suhrkamp

Dürr, Michael

- 1987 Morphologie, Syntax und Textstrukturen des (Maya-) Quiche des Popol Vuh. Bonn: Holos

Durkheim, Émile

- 1958 The Rules of Sociological Method. 8th edition. Translated from the French by Sarah A. Solovay and John H. Mueller. Glencoe, Illinois: The Free Press
- 1995 The Elementary Forms of Religious Life. Translated from the French and with an Introduction by Karen E. Fields. New York: The Free Press. Französische Erstausgabe von 1912: Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. Paris : F. Alcan

Dyckerhoff, Ursula

- 1970 Die „Cronica Mexicana“ des Hernando Alvarado Tezozomoc. Quellenkritische Untersuchungen. München: Renner

Dyckerhoff, Ursula und Hanns J. Prem

- 1990 Toponyme und Ethnonyme im Klassischen Aztekischen. Berlin: von Flemming

Eberl, Markus

- 1999 Tod und Begräbnis in der klassischen Mayakultur. Magisterarbeit. Philosophische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn
- 2005 Muerte, Entierro y Ascensión. Ritos funerarios de los antiguos mayas. Mérida: UADY

Eberl, Markus and Daniel Graña-Behrens

- 2004 Proper Names and Throne Names: On the Naming Practice of Classic Maya Rulers. In: Graña-Behrens et al. (editors) 2004: Continuity and Change. Maya Religious Practices in Temporal Perspective. Markt Schwaben: Saurwein

Eco, Umberto

- 2002 Einführung in die Semiotik. Autorisierte Ausgabe von Jürgen Trabant. 9. unveränderte Auflage der deutschen Ausgabe von 1972. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag

Edmonson, Munro S. (Ed.)

- 1974 Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún. Albuquerque: University of New Mexico Press

Edwards, J. David; Ashley L. Lenker, Dara Kahn

- 2008/ JNCL-NCLIS. National Language Policies Article. Retrieved
2009 August 01, 2009, from: <http://www.languagepolicy.org/>

Eggebrecht, Eva und Arne

- 1986 Glanz und Untergang des alten Mexiko. Die Azteken und ihre Vorläufer. 2 Bde. Mainz: von Zabern
1992 Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden. Mainz: von Zabern

Eggert, Manfred K.H.

- 1978 Prähistorische Archäologie und Ethnologie: Studien zur amerikanischen New Archaeology. Prähistorische Zeitschrift 53: 6-124
2006 Archäologie: Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag (UTB)

Eliade, Mircea

- 1964 Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. Englische Übersetzung der französischen Originalausgabe <Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'exstase>, Librairie Payot, Paris, 1951, von Willard E. Trask. Princeton: Princeton University Press
1994 Die Religionen und Das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt: Insel Verlag

Erkens, Franz-Reiner (Hg.)

- 2002 Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu

einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen. Berlin:
Akademie Verlag

Eze, Emmanuel Chukwudi

- 1995 The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology.
In: Faull, Katherine M. (Ed.) 1995: 200-241

Fash, William L.

- 1991 Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya.
London: Thames and Hudson

Faull, Katherine M. (Ed.)

- 1995 Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on
Humanity. Lewisburg: Bucknell University Press

Freidel, David, Kathryn Resse-Taylor, and David Mora-Marín

- 2002 The Origins of Maya Civilization: The Old Shell Game, Commodity,
Treasure, and Kingship. In: Masson and Freidel 2002: 41-86

Freidel, David, Linda Schele & Joy Parker

- 1993 Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path.
New York: William Morrow and Company

Fried, Johannes

- 2004 Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen
Memorik. München: C.H. Beck
- 2008a Ungeschehenes Geschehens. Implantate ins kollektive Gedächtnis
- eine Herausforderung für die Geschichtswissenschaft. In: Millennium
5/2008: 1-36
- 2008b Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen
und hohen Mittelalter. Köln/Weimar/Wien: Böhlau

Fustel de Coulange, Numa Denis

- 1996 Der Antike Staat. Studie über Kultus, Recht und Einrichtungen
Griechenlands und Roms. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen
von Paul Weiss. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von
Alexander Kleine. Essen: Verlag Phaidon / Athenaion

Gaida, Maria

- 2006 Kulturgeschichte der Maya. In: Grube und Gaida (Hg.) 2006: 18-29

García Icazbalceta, Joaquín

- 1954 Bibliografía Mexicana del Siglo XVI. Catálogo Razonado de Libros Impresos en México de 1539 a 1600. Nueva Edición, por Agustín Millares Carlo. México: FCE

García Barrios, Ana

- 2005 Chak Xib Chaahk: Una Revisión Epigráfica e Iconográfica. En: Los Investigadores de la Cultura Maya 13, Tomo II: 387-397
- 2007 El dios Chaahk en el nombre de los gobernantes mayas. Estudios de Cultura Maya, Volumen XXIX:15-29

García Quintana, Josefina

- 1976 El Huehuetlatolli - Antigua Palabra - como Fuente para la Historia Sociocultural de los Nahuas. Estudios de Cultura Nahuatl, Volumen XXII:61-71

Garibay, Ángel María

- 1996 Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI. México: Editorial Porrúa
- 2007 Historia de la Literatura Náhuatl. Tercera Edición. Prólogo de Miguel León-Portilla. México: Editorial Porrúa

Garza Camino, Mercedes de la, y Martha Iliá Nájera Coronado (editoras)

- 2002 Religión Maya. Madrid: Trotta

Gauger, Jörg-Dieter

- 2002 Einführung und Erläuterungen zu: OI BY KOI XPH MOI - SIBYLLINISCHE WEISSAGUNGEN, Griechisch-Deutsch. 2. Auflage. Düsseldorf, Zürich: Artemis

Gendrop, Paul

- 1990 Arte Prehispánico en Mesoamerica. Quinta edición. México: Editorial Trillas

Gibson, Charles and John B. Glass

- 1975 A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition. In: HMAI, Vol. 15: 322-400

Gladigow, Burkhard

- 1988 Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In HrwG, Band I: 26-40
- 1990b Epiklese. In: HrwG, Band II: 289-290

- 1993 Gottesvorstellungen. In: HrWG, Band III: 32-49
- 1998b Kultbild. In: HrWG, Band IV: 9-14
- 1998c Polytheismus. In: HrWG, Band IV: 321-330
- 2005 Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Herausgegeben von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke. Stuttgart: Kohlhammer
- Glass, John B.
- 1975 A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts. In: Handbook of Middle American Indians, Volume 14, Part 3: 3-80.
- González, Silvia, José Concepción Jiménez López, Robert Hedges, José Antonio Pompa y Padilla, David Huddart
- 2006 Early Humans in Mexico: New Chronological Data. In: Jiménez López et al. 2006: 67-76. México: INAH
- González, Silvia, Luis Morett Alatorre, David Huddart, and Joaquín Arroyo Cabrales
- 2006 Mammoths from the Basin of Mexico: Stratigraphy and Radiocarbon Dating. In: Jiménez López et al. 2006: 263 -274. México: INAH
- González Arratia, Leticia y Lorena Mirambell (Coordinadoras)
- 2005 Reflexiones sobre la industria lítica. México: INAH
- Gonzales Torres, Yolotl
- 2003 Los Sacrificios Humanos Durante los 18 Meses del Año. In: Arqueología Mexicana Vol. XI – Núm. 63: 44-45.
- Graña-Behrens, Daniel
- 2006 Emblem Glyphs and Political Organization in Northwestern Yucatan in the Classic Period (A.D. 300-1000). In: Ancient Mesoamerica Vol.17, No.1: 105-123
- Graña-Behrens, Daniel, Nikolai Grube, Christian M. Prager, Frauke Sachse,
- 2004 Stefanie Teufel, Elisabeth Wagner (editors) Continuity and Change. Maya Religious Practices in Temporal Perspective. Markt Schwaben: Saurwein
- Greene Robertson, Merle
- 1983 The Sculpture of Palenque, Volume I. The Temple of the Inscriptions. Princeton: University of Princeton Press
- 1985 The Sculpture of Palenque, Volume III. The Late Buildings of the Palace. Princeton: University of Princeton Press
- 1991 The Sculpture of Palenque, Volume IV. The Cross Group, the North Group, the Olvidado, and Other Pieces. Princeton: University of Princeton Press

Greene Robertson, Merle and Virginia M. Fields

1985 Fifth Palenque Round Table, 1985. The Palenque Round Table Series, Volume VII. San Francisco: PARI

1991 Sixth Palenque Round Table, 1986. The Palenque Round Table Series, Volume 8. Norman: University of Oklahoma Press

Greene Robertson, Merle, Martha J. Macri and Jan McHargue

1996 Eighth Palenque Round Table, 1993. The Palenque Round Table Series, Volume 10. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute

Gronemeyer, Sven and Barbara MacLeod

2010 What could happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on Tortuguero Monument 6. Wayeb Note 34

Grube, Nikolai (Hg.)

2000 Maya. Gottkönige im Regenwald. Könemann: Köln Grube, Nikolai & Maria Gaida

2006 Die Maya. Schrift und Kunst. Berlin und Köln: SMB-DuMont Grube, Nikolai & Simon Martin

1998 Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política "hegemónica". In: Trejo 1998: 131-146.

Grube Nikolai and Linda Schele

1992 Yet Another Look at Stela 11. Copán Mosaics Project: Copán Note 106

Grube, Nikolai and Simon Martin

2000 Die Dynastische Geschichte der Maya. In: Grube (Hg.) 2000: 149-171

Grube, Nikolai and Werner Nahm

1994 A Census of Xibalba: A Complete Inventory of WAY characters on Maya Ceramics. In: Kerr, Justin: The Maya Vase Book. Volume 4: 686-715

Guenter, Stanley

2007 The Tomb of K'inich Janaab Pakal: The Temple of the Inscriptions at Palenque. Mesoweb: www.mesoweb.com/articles/guenter/TI.pdf.

Guernsey, Julia & F. Kent Reilley (Editors)

2006 Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica. Barnardsville, NC: BEARC

Gunsenheimer, Antje

- 2002 Geschichtestradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte. Dissertation: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn

Habermas, Jürgen

- 2001 Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Hahn, Joachim, Hansjürgen Müller-Beck, Wolfgang Taute

- 1985 Eiszeithöhlen im Lonetal. 2. neubearbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag

Hartig, Helga-Maria

- 1979 Las Aves de Yucatan. The Birds of Yucatan. Mérida: Fondo Editorial de Yucatán

Hehl, Ernst-Dieter

- 2009 Heiliger Krieg - eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Holzem, Andreas (Hg.) 2009: 321-340

Helfrich, Klaus

- 1973 Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya. Berlin: Gebr. Mann

Hellmuth, Nicholas M.

- 1987 Monster und Menschen in der Mayakunst. Eine Ikonographie der alten Religionen Mexikos und Guatemalas. Graz: ADEVA

Herrera M., Ma. del Carmen

- 2004 Valores Metafóricos de *PO:C-TLI* 'Humo' en los Antropónimos Nahuas. In: Montes de Oca Vega, Mercedes (Editora) 2004: 95-122

Hill, Jane H.

- 2001 Proto-Uto-Aztecan: A Community of Cultivators in Central Mexico? In: American Anthropologist Vol. 103, No. 4: 913-934

Hinderer, Walter

- 2001 Das Phantom des Herrn Kannitverstan. Methodische Überlegungen zu einer interkulturellen Literaturwissenschaft als Fremdwissenschaft. In: Wierlacher 2001: 199-217

Hinz, Eike

- 1978 Analyse Aztekischer Gedankensysteme. Wahrsageglaube und Erziehungsnormen als Alltagstheorie Sozialen Handelns. Aufgrund des 4. und 6. Buches der „Historia General“ Fray Bernardino de Sahaguns aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag
- 1991 Mißtrauen führt zum Tod. Die psychotherapeutischen Beratungsgespräche eines Ratgebers der Kanjobal-Maya. 2 Bde. Hamburg: WAYASBAH

Hofmann, Albert

- 1978 History of the Basic Chemical Investigations of the Sacred Mushrooms of Mexico. In: Ott, Jonathan and Jeremy Bigwood (Editors) 1978: 47-61

Hoheisel, Karl

- 1988 Religionsgeographie. In: HrwG I: 108-120
- 1990 Do ut des. In: HrwG II: 228-230
- 1992 Die griechische und die römische Religion. In: Brunner-Traut 1992: 123-147

Holzem, Andreas (Hg.)

- 2009 Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Paderborn·München·Wien·Zürich: Ferdinand Schöningh

Holzem, Andreas

- 2009 Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung. In: Holzem, Andreas (Hg.) 2009: 13-104

Houston, Stephen D., David Stuart

- 1996 Of gods, glyphs and kings: divinity and rulership among the Classic Maya. In: Antiquity 70: 289-312

Hristov, Romeo and Santiago Genovés

- 1999 Mesoamerican Evidence of Pre-Columbian Transoceanic Contacts In: Ancient Mesoamerica Vol.10, No.2: 207-213

Huxley, Aldous

- 1964 Collected Essays. 2nd Printing. New York: Bantam Books

Iggers, Georg C.

- 2007 Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang. Neuausgabe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Iguiniz, Juan B.

- 1918 El calendario mexicano atribuido a Fray Bernardino de Sahagún. Boletín de la Biblioteca Nacional de México 6: 189-222

Isaac, Barry L.

- 2005 Aztec Cannibalism. Nahua versus Spanish and mestizo accounts in the Valley of Mexico. In: Ancient Mesoamerica, 16 (2005), 1-10

Iwaniszewski, Stanislaw

- 1994 Archaeology and Archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: reconsideration. In: Latin American Antiquity 5(2): 158-176

Jackson, Frederick H. and Margaret E. Malone

- 2008 JNCL-NCLIS. Latest News. Building the Foreign Language Capacity we need. Retrieved August 01, 2009, from:
<http://www.languagepolicy.org/>

Jakeman, Max Wells

- 1952 The Historical Recollections of Gaspar Antonio Chi: An Early Source-account of Ancient Yucatan (Brigham Young University Publications in Archaeology and Early History No. 3). Provo, Utah: Brigham Young University

Jiménez López, José Concepción; Silvia Gonzáles; José Antonio Pompa y Padilla; Francisco Ortiz Pedraza (coordinadores)

- 2006 El Hombre Temprano en América y sus implicaciones en el poblamiento de la cuenca de México. Primer Simposio Internacional 2002. México: INAH

Jiménez Moreno, Wigberto

- 1971a ¿Religión o Religiones Mesoamericanas? In: Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses: 201-206. Stuttgart-München 12.-18.August 1968. München: Renner
- 1971b Las Religiones Mesoamericanas y el Cristianismo. In: Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses: 241-245. Stuttgart-München 12.-18.August 1968. München: Renner

Johnson, Eileen

- 2005 Late-Wisconsinan Mammoth Procurement in the North American Grasslands. In: Bonnichsen, Lepper, Stanford, and Waters (Editors) 2005: 161-182

Johnson, Eileen, Joaquín Arroyo Cabrales, and Oscar J. Polaco

- 2006 Climate, Environment, and Game Animal Resources of the Late Pleistocene Mexican Grassland. In: Jiménez López et al. 2006: 231-245. México: INAH

Jones, Christopher, Linton Satterthwaite, and William R. Coe

- 1982 Tikal Report No. 33, Part A. The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments. Philadelphia: University of Pennsylvania

Josserand, J. Kathryn

- 1997 Participant Tracking in Maya Hieroglyphic Texts: Who Was That Masked Man? In: Macri, J. Martha & Anabael Ford 1997: 111-127

Kant, Immanuel

- 2007 Werke auf CD-ROM. Sonderausgabe zum Kantjahr 2004. Neu durchgesehenes Release. Berlin: Karsten Worm. InfoSoftWare. Vertrieb: WBG Darmstadt

Keber, John

- 1988 Sahagun and Hermeneutics: A Christian Ethnographer's Understanding of Aztec Culture. In: Klor de Alva, J.Jorge, H.B. Nicolson and Eloise Quiñones Keber 1988: 107-118

Kehrer, Günter

- 1990 Familie. In: HrwG II: 404-414
1993 Kirche. In: HrwG III: 357-362
1998 Religion, Definition der. In: HrwG IV: 418-425

Kepecs, Susan

- 2007 Chichén Itzá, Tula and the Epiclassic/Early Postclassic Mesoamerican World System. In: Kowalski, Jeff Karl and Cynthia Kristan-Graham 2007: 129-149

Kern, Gertrud

- 1987 Das Messer im Weltbild Alt-Mexikos. Eine ikonologische Studie zu den Bilderhandschriften der Borgia-Gruppe. Bonn: Holos

Kerner, Max (Hg.)

- 2001 Eine Welt - Eine Geschichte? Berichtsband. Herausgegeben im Auftrag des Verbandes der Historiker und Historikerinnen Deutschlands e.V. München: Oldenbourg

Kirchhoff, Paul

- 1962 Das Toltekenreich und sein Untergang. In: SAECULUM Band 12 / Jahrgang 1961: 248-265
- 1967 Mesoamérica. Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales. Tercera Edición: TLATOANI, Suplemento Núm. 3. México
- 1971 Las 18 Fiestas Anuales de Mesoamérica: 6 Fiestas Sencillas y 6 Fiestas Dobles. In: Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses: 207-221. Stuttgart-München 12.-18. August 1968. München: Renner
- 2002 Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas. Volumen I. Aspectos generales. Editores: Carlos García Mora, Linda Manzanilla, Jesús Monjarás-Ruiz. México: UNAM

Kishigami, Nobuhiro

- 2004 Contemporary Inuit Food Sharing: A Case Study from Akulivik, PQ. Canada. Paper presented at the Fifth International Congress of Arctic Social Sciences (ICASS V), 22 May 2004 at University of Alaska, Fairbanks.

Klaus, Dieter

- 1975 Niederschlagsgenese und Niederschlagsverteilung im Hochbecken von Puebla-Tlaxcala. Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag

Klein, Cecilia F.

- 1981 Who was Tlaloc? *Journal of Latin American Lore* 6:2 (1980): 155-204

Klor de Alva, J. Jorge

- 1982a La historicidad de los Colloquios de Sahagún. In: Estudios de Cultura Nahuatl 15: 147-184
- 1988 Sahagun's Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the *Colloquios* Project. In: Klor de Alva, J. Jorge, H.B. Nicolson and Eloise Quiñones Keber (Hg.) 1988: 83-92

Klor de Alva, J. Jorge, H.B. Nicolson and Eloise Quiñones Keber (Hg.)

- 1988 The Work of Bernardino de Sahagun: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico. Institute for Mesoamerican Studies. The University at Albany. State University of New York. Albany. Distributed by University of Texas Press: Austin

Koechert, Andreas

- 2007 Deidades en la Visión espiritual de los Cakchiqueles de Guatemala. In: Ketzalcalli 2/2007: 65-76)

Koepping, Klaus-Peter

- 1987 Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. In: Duerr, Hans Peter 1987: 7-37

Körber, Sigurd

- 1988 Didaktik der Religionswissenschaft. In: HrwG, Band I: 195-215

Kohl, Karl-Heinz

- 1988 Geschichte der Religionswissenschaft. In: HrwG, Band I: 217-262
1998 Naturgottheiten. In: HrwG, Band IV: 221-226
2000 Ethnologie – Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. 2., erweiterte Auflage. München: C.H. Beck
2003 Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München: C.H. Beck

Kowalski, Jeff Karl and Cynthia Kristan-Graham

- 2007 Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World. Washington: Dumbarton Oaks / Harvard University Press

Kremer, Hans Juergen

- 1994 The Putun Hypothesis Reconsidered. In: Prem (Hg.) 1994: 287-307
1995 Das Venus-Kapitel der Dresdner Mayahandschrift. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Philosophische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn
2004 El dintel <KOKOM> de Chich'en Itza. In: Ketzalcalli 1/2004: 17-33
2005 Ich Paa Tun Mayapan. Una Historia Revisada de la Metrópoli Prehispánica. Hannover / Ciudad de Guatemala: Verlag für Ethnologie
2006 El Barco de los Muertos. Un ritual chamanístico mortuorio de los Mayas del Clásico. In: Ketzalcalli 1/2006: 2-25
2007 Religión - definida para Mesoamerica. In: Ketzalcalli 2/2007: 3-19)

Kremer, Jürgen and Fausto Uc Flores

- 1996 The Ritual Suicide of Maya Rulers. In: Merle Greene Robertson, Martha Macri, and Jan McHargue (Eds.): Eighth Palenque Round Table, 1993. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute: 79-91

Krickeberg, Walter

- 1928 Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena: Eugen Diederichs
- 2004 Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas. Primera Edición 1971. Duodecima Reimpresión. Traducción de Johanna Faulhaber y Brigitte von Mentz. México: FCE

Kristan-Graham, Cynthia and Jeff Karl Kowalski

- 2007 Chichén Itzá, Tula and Tollan: Changing Perspectives on a Recurring Problem in Mesoamerican Archaeology and Art History. In: Kowalski & Kristan-Graham 2007: 13-84

Kubler, George A.

- 1972 La Evidencia Intrínseca y la Analogía Etnológica en el Estudio de las Religiones Mesoamericanas. In: Litvak King & Castillo Tejero 1972: 1-24

Kubler, George A. and Charles Gibson

- 1951 The Tovar calendar. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 11

Kuhn, Thomas

- 1968 Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt: Suhrkamp

Lang, Bernhard

- 1990 Buchreligion. In: HrWG, Band II: 143-165
- 1993 Kult. In: HrWG, Band III: 474-488
- 1998a Monotheismus. In: HrWG, Band IV: 156-157
- 1998b Ritual / Ritus. In: HrWG, Band IV: 442-458
- 2001a Urmonotheismus. In: HrWG, Band V: 280-283
- 2001b Urreligion. In: HrWG, Band V: 283-292

Lauer, Wilhelm

- 1981 Klimawandel und Menschheitsgeschichte auf dem mexikanischen Hochland. Wiesbaden: Franz Steiner

Lauer, Wilhelm and Dieter Klaus

- 1975 The Thermal Circulation of the Central Mexican Meseta Region within the Influence of the Trade Winds. In: Arch. Met. Geoph. Biokl., Serie B, 23: 343-366

Lehmann, Walter

- 1922 Ein Tolteken-Klagegesang. In: Festschrift Eduard Seler. Dargebracht zum 70. Geburtstag von Freunden, Schülern und Verehrern. Stuttgart: Strecker und Schröder

León-Portilla, Miguel

- 1985 La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes. Prólogo de Ángel María Garibay K. 6ª edición. México: UNAM
- 1987 The Ethnohistorical Record of the Huey Teocalli of Tenochtitlan. In: Boone, Elizabeth Hill (ed): The Aztec Templo Mayor. Washington: Dumbarton Oaks: 71-95
- 1995 De Teotihuacán a los Aztecas. Antología de Fuentes e Interpretaciones Históricas. México: UNAM
- 2003 Una Reflexión sobre el Sacrificio Humano. In: Arqueología Mexicana. Vol.XI-Núm.63: 14-15
- 2005 El Tonalámatl de los Pochtecas (Códice FEJÉRVÁRY-MAYER) Arqueología Mexicana. Edición Especial Códices 18
- 2006 Mesoamérica: una civilización originaria. In: Arqueología Mexicana. Vol.XIV-Num.69: 24-32

Lévi-Strauss, Claude

- 1968 Totemism. Englische Ausgabe der französischen Originalausgabe *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962. Übersetzung von Rodney Needham. Dritter Nachdruck. Boston: Beacon Press
- 1976 Structural Anthropology, Volume II. Translated from the French by Monique Layton. Chicago: University of Chicago Press
- 1977 Das Wilde Denken. Deutsche Übersetzung der französischen Originalausgabe »La pensée sauvage«, Paris 1962, von Hans Naumann. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Litvak King, Jaime & Noemi Castillo Tejero (Hg.)

- 1972 Religión en Mesoamerica. XII Mesa Redonda. México: Sociedad Mexicana de Antropología

López Austin, Alfredo

- 1974 The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires. In: Edmonson, Munro (ed.): Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún. Albuquerque: the University of New Mexico Press: 111-149
- 1994 Educación Mexica. Antología de Documentos Sahaguntinos. Mexico: UNAM
- 1995 Tamoanchan y Tlalocan. Primera reimpression. México: FCE
- 2001 La religión, la magia y la cosmovisión. In: Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (Coord.) 2001: 227-272

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

- 1999 Mito y Realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico México: El Colegio de México, FCE
- 2002 The Myth and Reality of Zuyua. The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations from the Classic to the Postclassic. In: Carrasco, Jones, and Sessions 2002: 21-84)

López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (Coord.)

- 2010 El Sacrificio Humano en la Tradición Religiosa Mesoamericana. Mexico: INAH / UNAM

Lounsbury, Floyd

- 1978 Maya Numeration, Computation, and Calendrical Astronomy. In: C.C. Gillispie (Ed.), Dictionary of Scientific Biography (Supplement I, Topical Essays), 759-818
- 1992a A Derivation of the Mayan-to-Julian Calendar Correlation from the Dresden Codex Venus Chronology. In: Anthony F. Aveni (Ed.): The Sky in Mayan Literature, 184-206

Lüdtke, Alf (Hg.)

- 1989 Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt/Main: CampusVerlag

Lutz, Albert (Hg.)

- 1999 Orakel - Der Blick in die Zukunft. Zürich: Museum Rietberg/Swiss Re

Luz, Ulrich

- 2009 Feindesliebe und Gewaltverzicht: Zur Struktur und Problematik neutestamentlicher Friedensideen. In. Holzem, Andreas (Hg.) 2009: 137-149

Macri, Martha J. & Anabel Ford

1997 The Language of Maya Hieroglyphs (Editors) San Francisco: PARI

Mahncke, Henry W.*, Amy Bronstone, and Michael M. Merzenich

nd Brain Plasticity and Functional Losses in the Aged: Scientific Bases for a Novel Intervention. In: Posit Science. Document Version 0.9. henry.mahncke@positscience.com *corresponding author

Malinowski, Bronislaw

1948 Magic, Science and Religion and Other Essays. Glencoe, Illinois: The Free Press

1984 Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea. First published in 1922. Long Grove, IL: Waveland Press

Mancini, Silvia

2007 Comparativism in the history of religions: Some models and key issues. In: Religion 37: 282-293

Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (Coord.)

2001 Historia Antigua de México. Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana. México: INAH / UNAM

Marcus, Joyce

1978 Archaeology and religion: a comparison of the Zapotec and Maya
World Archaeology Vol. 10, No.2: 172-191

Martin, Simon

2000 Großmacht im Westen – Die Maya und Teotihuacan. In: Grube (Hg.) 2000: 99 - 111

2004 A Broken Sky: The Ancient Name of Yaxchilan as Pa' Chan. In: The PARI Journal 5(1): 1-7. Electronic Version

Martin, Simon and Nikolai Grube

2000 Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya. London: Thames and Hudson

Martinez del Sobral, Margarita y Maria Elena Landa

1990 Tlahuizcalpantecutli. El Caminante Celeste. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla.

Massenzio, Marcello

- 2005 The Italian School of "history of religions". In: Religion 35: 209-222

Masson, Marilyn

- 2000 Dynamik des reifenden Staatswesens in der postklassischen Maya-Gesellschaft. In: Grube (Hg.) 2000: 341-353
- 2002 Introduction. In: Masson and Freidel 2002: 1-30

Masson, Marilyn and David A. Freidel (Editors)

- 2002 Ancient Maya Political Economics. Walnut Creek: Altamira Press

Mathews, Peter

- 1996 Epigrafía de la region del Usumacinta. In: Arqueología Mexicana Vol. IV, Núm. 22: 14-23)

Matos Moteczuma, Eduardo

- 1988 The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan. Translated from the Spanish by Doris Heyden. London: Thames and Hudson

Mayer, Ruth

- 2005 Diaspora. Bielefeld: Transcript Verlag

Medick, Hans

- 1989 »Missionare im Ruderboot« ? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Lüdtker, Alf (Hg.) 1989: 48-84
- 2001 Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie. In: Historische Anthropologie 9: 78-92

Michelet, Dominique

- 2010 Teotihuacan. Geheimnisvolle Pyramidenstadt. Hommage an Felipe Solís (1944-2009). Paris: Musée du Quai Branly, Somogy Éditions d'Art

Milbrath, Susan

- 1999 Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendars Austin: University of Texas Press

Miller, Arthur G.

- 1973 The Mural Painting of Teotihuacan. With Drawings by Felipe Dávalos G. and an appendix by Edwin R. Littmann. Washington: Dumbarton Oaks

Miller, Mary Ellen

- 1986 The Murals of Bonampak. Princeton: University of Princeton Press

Miller, Mary, Enrico Ferorelli and Doug Stern

- 1995 Maya Masterpiece Revealed at Bonampak. In: National Geographic, February 1995: 50-69

Miller, Mary and Karl Taube

- 1993 The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion. London: Thames and Hudson

Millon, René

- 1973 The Teotihuacan Map. Part One: Text; Part Two: Maps. Austin and London: University of Texas Press

Miram, Helga-Maria

- 1983 Numeral Classifiers im yukatekischen Maya. Hannover: Verlag für Ethnologie
- 1988 Maya Texte II: Transcripciones de los Chilam Balames, Vol.1-4. Hamburg: Toro
- 1994a The Roll of the Books of Chilam Balam for the Decipherment of Maya Hieroglyphs: New Material and New Aspects. In: Merle Greene Robertson and Virginia M. Fields (Eds.): Seventh Palenque Round Table, 1989. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute: 211-216
- 1994b A Method for Recalibrating Historical Dates in the Books of Chilam Balam. In: Prem, Hanns J. (Ed.) 1994: Hidden among the Hills. Maya Archaeology from the Northwest Yucatan Peninsula. First Maler Symposium Bonn 1989: 377-388.

Möllers, Thomas M. J.

- 2005 Juristische Arbeitstechnik und wissenschaftliches Arbeiten. 3. Auflage. München: Vahlen

Mol, Hans

- 1976 Identity and the Sacred. A sketch for a social-scientific theory of religion. Agincourt: The Book Society of Canada

Mol, Hans (Editor)

- 1978 Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches. Beverly Hills: SAGE Publications

Momigliano, Arnaldo

- 2003 The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century BC. In: Ando, Clifford 2003:147-163. Erstveröffentlichung in: Classical Philology 79.3 (1984): 199-211

Monforte Madera, Jorge

- 2006 Los Clíticos Determinates en el Maya Yucateco. In: Ketzalcalli 1/2006: 88-110

Monod, Jacques

- 1975 Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. Deutsche Übersetzung der 1970 bei *Éditions du Seuil*, Paris, unter dem Titel *Le hasard et la nécessité* erschienenen französischen Originalausgabe mit einem Vorwort von Manfred Eigen. München: Deutscher Taschenbuchverlag (dtv)

Monzón, Cristina

- 2005 Los Principales Dioses Tarascos: Un Ensayo de Análisis Etimológico en la Cosmología Tarasca. El Colegio de Michoacan. Relaciones 104, Otoño 2005, Vol. XXVI: 137- 168

Montes de Oca Vega, Mercedes (Editora)

- 2004 La Metáfora en Mesoamérica. Mexico: UNAM

Morales, Juan José

- 1993 Los Huracanes en la Península de Yucatán. Segunda edición. Mérida: Talleres Gráficos de Sudeste

Morley, Sylvanus G.

- 1946 The Ancient Maya. Stanford: Stanford University Press

Motzki, Harald

- 1977 Schamanismus als Problem Religionswissenschaftlicher Terminologie. Köln: E. J. Brill

Mühlmann, Heiner

- 1996 Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. Wien, New York: Springer

Nájera Coronado, Martha Ilia

- 2007 Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa Mesoamericana. México: UNAM

Nakamura, Yoshiro

- 2000 Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit. Darmstadt: WBG

Neiman, Fraser D.

- 1997 Conspicuous Consumption as Wasteful Advertising: A Darwinian Perspective on Spatial Patterns in Classic Maya Terminal Monument Dates. In: *Rediscovering Darwin: Evolutionary Theory and Archeological Explanation*, edited by C. Michael Burton and Geoffrey Clark: 267-290. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*. No.7. Arlington, VA.

Neumann, Johannes

- 1998 Priester. In: *HrwG*, Band IV: 342-344.

Nicholson, Henry B.

- 1971a The Religious-Ritual System of Late Pre-Hispanic Central Mexico. In: *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*: 223-238. Stuttgart-München 12.-18. August 1968. München: Renner
- 1971b Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. In: *Handbook of Middle American Indians*, Volume 10: 395 - 446
- 1973 Sahagún's Primeros Memoriales, Tepepolco, 1559-1561. In: *Handbook of Middle American Indians*, Volume 13, Part 2: 207-218
- 1975 Middle American Ethnohistory: An Overview. In: *Handbook of Middle American Indians*, Volume 15, Part 4: 487-505
- 1979 Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A problem in Mesoamerican Religion and History. In: *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*: Paris, 2 - 9 septembre 1976. Paris : Société des Américanistes, Vol. 6 : 35 - 47
- 1988 Recent Sahaguntine Studies: A Review. In: Klor de Alva, J. Jorge, H.B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber (Hg.) 1988: 13-30
- 1991 The Octli Cult in Late Pre-Hispanic Central México. In: David Carrasco: *Aztec Ceremonial Landscapes*: 158-187
- 2001 Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs. Boulder: University of Colorado Press

Nicolau d'Olwer, Luis

- 1956 Fray Toribio de Benavente (Motolinia): *Relaciones de la Nueva España*. México: Ediciones de la UNAM

Nicolau d'Olwer, Luis and Howard F. Cline

- 1973 Bernardino de Sahagún, 1499-1590. A. Sahagun and his Works.
In: HMAI, Volume 13: 186-207

Nowotny, Karl A.

- 1961a Tlacuilolli. Die Mexikanischen Bilderhandschriften - Stil und Inhalt.
Mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe. Berlin: Gebr. Mann
- 1961b Codices Becker I / II. Kommentar und Beschreibung zur
Faksimile-Ausgabe von 1961. Graz: ADEVA

Ochiyai, Kazuyasu

- 2006 El mundo maya: miradas japonesas. Mérida: UNAM

Okoshi Harada, Tsubasa

- 2006a Los Canul y los Canché: una interpretación del "Codice de Calkini". In:
Tsubasa Okoshi Harada, Ana Luisa Izquierdo y Lorraine Williams Beck
(Editores) 2006: 29-55
- 2006b *Kax* (monte) y *luum* (tierra): la transformación de los espacios mayas en el
siglo XVI. In: Kazuyasu Ochiai (Coordinador) 2006: 85-104

Orozco y Berra, Manuel

- 1978 Historia antigua de la Conquista de Mexico. Tomos I-IV. Segunda
Edición. Con un Estudio Previo de Angel Ma. Graibay K. y
Biografía del autor, más tres Bibliografías referents al mismo, de
Miguel León-Portilla. Mexico: Editorial Porrúa

Ortiz, Alfonso

- 1969 The Tewa World. Space, Time Being and Becoming in a Pueblo Society.
Zweite Auflage 1971. Chicago/London: The University of Chicago Press
- 1972 Ritual Drama and the Pueblo World View. In: Ortiz (Editor) 1972:
135-161
- 1979 San Juan Pueblo. In: HNAI, Volume 9: 278-295

Ortiz, Alfonso (Editor)

- 1972 New Perspectives on the Pueblos. Albuquerque: University of New
Mexico Press

Ott, Jonathan and Jeremy Bigwood

- 1978 Hallucinogenic Mushrooms of North America. In: Ott, Jonathan and
Jeremy Bigwood (Editors) 1978: Teonanacátl. Hallucinogenic
Mushrooms of North America.

Ott, Jonathan and Jeremy Bigwood (Editors)

- 1978 Teonanacátl. Hallucinogenic Mushrooms of North America. With contributions by R. Gordon Wasson, Albert Hofmann, Andrew Weil, and Richard Evans Schultes. Seattle: Madrona Publishers

Otto, Rudolf

- 1991 Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Nachdruck der Sonderausgabe von 1979. München: Beck

Pagden, Anthony

- 1986 The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative anthropology. Cambridge: Cambridge University Press

Panetta, Leon .E.

- 1999 Foreign language education: If 'scandalous' in the 20th century, what will it be in the 21st century? Retrieved September 29, 2008, from:
<https://www.stanford.edu/dept/lc/language/about/conferencepapers/panettapaper.pdf>

Pastrana, Alejandro

- 2005 Especialización artesanal y los instrumentos bifaciales. In: Gonzáles Arratia y Mirambell 2005: 225-241

Pasztory, Esther

- 1974 The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc. Washington: Dumbarton Oaks
1997 Teotihuacan. An Experiment in Living. Norman and London: University of Oklahoma Press
1998 Aztec Art. Norman: University of Oklahoma.

Perkins, James A. et al.

- 1979a President's Commission on Foreign Languages and International Studies (PCFLIS). *Strength through Wisdom*. Washington: U.S. Department of Health, Education & Welfare. National Institute of Education
1979b President's Commission on Foreign Languages and International Studies (PCFLIS). Background Papers and Studies. Washington: U.S. Department of Health, Education & Welfare. National Institute of Education

Peterson, Roger Tory and Edward L. Chalif

- 1973 A Field Guide to Mexican Birds. Mexico, Guatemala, Belize (British Honduras), El Salvador. Boston: Houghton Mifflin Company

Pettazzoni, Raffaele

- 1954 Essays on the History of Religions. Sammlung von 18 Aufsätzen in der autorisierten Übersetzung aus dem Italienischen und Französischen von H.J. Rose. Leiden: Brill
- 1954a The Formation of Monotheism. In: Pettazzoni 1954: 1-10
- 1954b The Truth of the Myth. In: Pettazzoni 1954: 11-23
- 1954c Myths of Beginnings and Creation-Myths. In: Pettazzoni 1954: 24-36
- 1954g Introduction to the History of Greek Religion. In: Pettazzoni 1954: 68-80
- 1954l 'Regnator omnium deus'. In: Pettazzoni 1954:136-150
- 1956 The All-Knowing God. Researches into early Religion and Culture. Autorisierte Übersetzung der unter dem Titel „L'Omniscenza di Dio“ 1955 erschienenen italienischen Originalausgabe von H. J. Rose. London: Methuen
- 1960 Der Allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee. Autorisierte, jedoch stark gekürzte Übertragung der 1955 bei G. Einaudi, Turin, unter dem Titel „L'Omniscenza di Dio“ erschienenen italienischen Ausgabe von E. Adalbert Voretzsch. Frankfurt/Hamburg: Fischer Bücherei

Pfisterer, Ulrich (Hrsg.)

- 2003 Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Pieper, Josef

- 1988 Was heißt »sakral«? Klärungsversuche. Ostfildern: Schwabenverlag

Pompa y Padilla, José Antonio

- 2006 Los antiguos pobladores de México: Evidencia osteológica. In: Jiménez López et al. 2006: 17-22. México: INAH

Popper, Karl R.

- 1969 Logik der Forschung. Dritte, vermehrte Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- 1987 Das Elend des Historizismus. 6. durchgesehene Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- 2002 Realismus und das Ziel der Wissenschaft. Deutsche Übersetzung der englischen Originalausgabe, London 1983, von Hans-Joachim Neumann und Eva Schiffer. Tübingen: Mohr Siebeck

Prem, Hanns J.

- 1974 *Matricula de Huexotzico*. (Ms.mex. 387 der Bibliothèque Nationale Paris)
Edition - Kommentar - Hieroglyphenglossar. Graz : ADEVA
- 1983 Das Chronologieproblem in der autochthonen Tradition Zentralmexikos.
Zeitschrift für Ethnologie 108: 133-161
- 1988 The chronological Dilemma. Proceedings of the 44th International Congress
of Americanists – Symposium: The native sources and the history of the
valley of Mexico, pp. 5-25. BAR International Series 204. London
- 1988 Calendrical Traditions in the Writings of Sahagun. In: Klor de Alva, J.
Jorge, H.B. Nicolson and Eloise Quiñones Keber 1988: 135-149.
- 1994 (Hg.) *Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest
Yucatan Peninsula*. Möckmühl: von Fleming
- 1996 Buchbesprechung von Frances F. Berdan et al.: *Aztec imperial
strategies* (Washington 1996). In: *Anthropos* 92: 214-217
- 1998 Modelos de entidades políticas. Una síntesis. In: Trejo, Silvia 1998: 17-34.
- 1999 Los Reyes de Tollan y de Colhuacan. In: *Estudios de Cultura Nahuatl.
Volumen 30*: 23-70
- 2000a ¿Detrás de qué Esquina se esconde la Ideología? In: Trejo, Silvia
1988: 55-70
- 2000b La extensión del dominio Mexica. In: Vega Sosa, Constanza
(Coordinadora): 595-615
- 2008 *Geschichte Altamerikas*. 2., völlig überarbeitete Auflage. München:
Oldenbourg

Proskouriakoff, Tatiana

- 1963 *An Album of Maya Architecture*. New edition. Norman: University
of Oklahoma Press
- 1974 *Jades from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan*.
Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
Harvard University, Volume 10, Number 1. Cambridge, Mass:
Harvard University

Radcliffe-Brown, A.R.

- 1964 *The Andaman Islanders*. New York: The Free Press of Glencoe

Radke, Gerhard

- 1979 *Die Götter Altitaliens*. 2. Auflage. Münster: Aschendorff

Reents-Budet, Dorie

- 1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Durham NC: Duke University

Repetto Tió, Beatriz

- 1985 *Desarrollo Militar entre los Mayas*. Mérida: Maldonado Editores-
INAH-SEP

Restall, Matthew and John F. Chuchiak IV

- 2002 A Reevaluation of the Authenticity of Fray Diego de Landa's *Relación de las Cosas de Yucatán*. In: *Ethnohistory* 49:3: 652-669

Rickenbach, Judith

- 1999b Dodona - Eine der ältesten Orakelstätten der Antike. In: Lutz, Albert 1999: 44-49
- 1999e Delphi - Die Orakelstätte des Apollon als Mittelpunkt des Universums. In: Lutz, Albert 1999: 98-109

Riese, Berthold

- 1973 Günter Zimmermann: Sein Leben. Sein Werk. In: *ZfE, Band 98, Heft 1*: 1-11
- 1982a Eine mexikanische Gottheit im Venuskapitel der Mayahandschrift Codex Dresdensis. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, N° 46: 37-39
- 1982b Kriegsberichte der Klassischen Maya. In: *Baessler-Archiv, neue Folge, Band XXX*: 255-321
- 1986 *Ethnographische Dokumente aus Neuspanien im Umfeld der Codex-Magliabechi-Gruppe*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden
- 1999a Mesoamerika: Brennpunkt altamerikanischer Zivilisation. In: *Geographische Rundschau* 7/8: 393-398
- 1999b Wahrsagerei bei den Quiché-Indianern in Momostenango und Chichicastenango (Guatemala). In: Lutz 1999: 298-303
- 2004 *Maya-Religion: Ziele und Wege ihrer Erforschung*. In: Graña Behrens, Grube et alii (Hg.) 2004: 25-30
- 2006a Drei neue Maya-Hieroglyphenkataloge. In: *Anthropos* 101.2006
- 2006b *Einführung in die Indianersprachen*. 7. durchgesehene Auflage. Institut für Altamerikanistik und Ethnologie der Universität Bonn. Selbstverlag: 50 Exemplare

Riese, Frauke Johanna

- 1981 Indianische Landrechte in Yukatan um die Mitte des 16. Jahrhunderts: Dokumentenanalyse und Konstruktion von Wirklichkeitsmodellen am Fall des Landvertrages von Mani (Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde XVI). Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde Hohenschäftlarn: Renner

Ringle, William M., Tomás Gallareta Negrón, and George J. Bey III

- 1998 The Return of Quetzalcoatl. Evidence for the spread of a world religion during the Epiclassic period. In: Ancient Mesoamerica Vol.9, No.2: 183-232.

Rivera Dorado, Miguel

- 2003 Baudez, Claude-François : Une histoire de la religion des Mayas. «Bibliothèque Albin Michel Histoire». Paris 2002. Buchbesprechung in spanischer Sprache. Journal de la Société des Américanistes, tome 89, n° 2. <http://jsa.revues.org/document1602.html> - Zugang: 14.01.2007
- 2005 Catorce tesis sobre la religión maya. In: Revista Española de Antropología Americana vol. 35 : 7-32
- 2006 El pensamiento religioso de los antiguos mayas. Madrid : Editorial Trotta.

Robicsek, Francis and Donald M. Hales

- 1984 Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique. In : E. Hill Boone (Hg) Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica : 49-90.

Rudolph, Kurt

- 2001a Theologie. In: HrWG, Band V: 190-198
- 2001b Vergleich, religionswissenschaftlich. In: HrWG, Band V: 314-323

Rüpke, Jörg

- 2001 Die Religion der Römer. München: C.H. Beck
- 2007b Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer
- 2009 Religiöser Pluralismus und das römische Reich. In: Cancik, Hubert und Jörg Rüpke 2009: 331-354

Rüpke, Jörg (Hg.)

- 2007a Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive. Tübingen: Mohr Siebeck

Ruz Lhuillier, Alberto

1973 El Templo de las Inscripciones de Palenque. México: INAH

Sabbatucci, Dario

1988 Kultur und Religion. In: HrWG, Band I: 43-58

Sallaberger, Walther

2002 Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers. In: Erkens 2002: 85-98

Saunders, George R.

1993 "Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martino. In: American Anthropologist. New Series, Vol. 95, No.4: 875-893

Schaaf, Peter and Günther A. Wagner

2001 Comments on "Mesoamerican Evidence of Pre-Columbian Transoceanic Contacts" by Hristov and Genovés, in *Ancient Mesoamerica* 10: 2007-213, 1999

Schele, Linda

1984 Human Sacrifice among the Classic Maya. In: Boone, Elizabeth H. (Editor) *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*: 7-48

1989 A Brief Note on the Name of a Vision Serpent. In: Kerr, Justin: *The Maya Vase Book, Volume 1*: 146-148

1990 Further Comments on Stela 6. Copán Mosaics Project: Copan Note 73

1992 The Group of the Cross at Palenque. A Commentary on Creation. Notebook for the XVth Hieroglyphic Workshop at Texas. Austin: University of Texas at Austin

Schele, Linda and David Freidel

1990 A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya. New York: William Morrow and Co.

Schele, Linda and Nikolai Grube

1994 Notebook for the XVIIIth Hieroglyphic Workshop at Texas. Austin: University of Texas at Austin

1997 The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshop. The Dresden Codex. Transcribed and edited by Phil Wanyerka. Austin: University of Texas.

1993 Notebook for the XVIIth Maya Hieroglyphic Workshop at Texas. Austin: University of Texas at Austin

Schele, Linda and Peter Mathews

- 1999 The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs. New York: Touchstone

Schele, Linda and Mary Ellen Miller

- 1986 The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art. New York: Braziller

Schellhas, Paul

- 1904 Die Göttergestalten der Mayahandschriften. Berlin: Asher & Co.

Schmidt, Peter, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (Coordinadores)

- 1999 Los Mayas. México: CNCA - INAH / Landucci

Schöttler, Peter

- 1989 Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der »dritten Ebene«. In: Lüdtker, Alf 1989: 85-136)

Schultes, Richard Evans

- 1978 Evolution of the Identification of the Sacred Hallucinogenic Mushrooms of Mexico. In: Ott, Jonathan and Jeremy Bigwood (Editors) 1978: 27-43

Schwenn, Friedrich

- 1966 Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Erstausgabe Gießen 1915. Berlin: Töpelmann

Seiwert, Hubert

- 1998 Opfer. In: HrwG IV: 268-284

Séjourné, Laurette

- 1966 El Lenguaje de las Formas en Teotihuacan. México: Litoarte, S.de R.L.

- 1984 El Universo de Quetzalcoatl. Erster Nachdruck der Ausgabe von 1962. México: FCE

- 1994 Teotihuacan. Capital de los Toltecas. México: Siglo XXI Editores. Spanische Übersetzung der französischen Originalausgabe von 1969: Teotihuacan: Métropole de l'Amérique.

Seler, Eduard Georg

- 1895 Wandmalereien von Mitla. Eine mexikanische Bilderschrift in Fresko, nach eigenen, an Ort und Stelle aufgenommenen Zeichnungen herausgegeben und erläutert. 58 Seiten, 55 Abbildungen, 13 Tafeln (in rot), Index. Berlin: A. Asher & Co.

- 1900 Das Tonalamatl der Aubin' schen Sammlung. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Bibliothéque Nationale in Paris (Manuscripts Mexicains Nr. 18-19). Teil I: Faksimile; Teil II: Schema mit Erläuterungen; Teil III: Kommentar. Berlin: Gebr. Unger
- 1901 Codex Fejérváry-Mayer. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Free Public Museums in Liverpool (12014/M). Berlin: Gebr. Unger
- 1902 Codex Vaticanus Nr. 3773 (Codex Vaticanus B). Kommentar und Index in zwei Teilen. Berlin: A. Ascher & Co.
- 1904 Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der
-06 Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide. Teil I und Teil II: Kommentar. Teil III: Index von Walter Lehmann 1909. Berlin: A. Ascher & Co.
- 1916 Die Quetzalcouatl-Fassaden Yukatekischer Bauten. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1916. Philosophisch-Historische Klasse. Nr. 2. Berlin: Kommissionsverlag Georg Reimer
- 1917 Die Ruinen von Uxmal. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1917. Philosophisch-Historische Klasse. Nr. 3. Berlin: Kommissionsverlag Georg Reimer
- 1927 Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun. Aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler. Herausgegeben von Caecilie Seler-Sachs, Walter Lehmann und Walter Krickeberg. Stuttgart: Strecker & Schröder
- 1960 Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und
-61 Altertumskunde Band I-V, Unveränderter Nachdruck der Berliner Ausgabe 1902-1923, mit:
- 1967 Wort- und Sachregister von Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt
- 1980 Comentarios al Códice Borgia. 2 Bände Faksimile. Zweiter Nachdruck
/88 der spanischen Übersetzung der deutschen Ausgabe Berlin 1904-1909. México: Fondo de Cultura Económica

Service, Elman R.

- 1968 The Prime-Mover of Cultural Evolution. In: Southwestern Journal of Anthropology, Vol.24, No. 4: 396-409

Sharer, Robert J. with Loa P. Traxler

- 2006 The Ancient Maya. Sixth Edition. Stanford: Stanford University Press

Sharpe, Eric J.

- 1986 Comparative Religion. A History. Second Edition. London:
Duckworth

Siebert, Anne Viola

- 1999 Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult-
und Priestergeräten. Berlin/New York: de Gruyter

Singer, Wolf

- 2001 43. Deutscher Historikertag in Aachen. Eröffnungsvortrag des
Max-Planck-Institutes für Hirnforschung, Frankfurt a.M. Prof. Dr.
Wolf Singer. In: Kerner, Max 2001: 18-32
- 2002 Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt:
Suhrkamp
- 2003 Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung. Frankfurt:
Suhrkamp

Smith, Jonathan Z.

- 2003 On Comparison. In: Ando, Clifford (Ed.): Roman Religion: 23-38
- 2004 Relating Religion. Essays in the Study of Religion. Chicago and London:
The University of Chicago Press

Smith, Michael E.

- 2007 Tula and Chichén Itzá: Are We asking the Right Questions? In: Kowalski
and Kristan-Graham 2007: 579-617

Smith, Morton

- 1978 Jesus the Magician. London: Victor Gollancz Ltd.

Sofsky, Wolfgang

- 2005 Traktat über die Gewalt. Frankfurt: Fischer

Somogy, Editions d'Art

- 2010 Teotihuacan. Geheimnisvolle Pyramidenstadt. Berlin

Sotelo Santos, Laura Elena

- 2002 Los Dioses del Códice Madrid. México: UNAM

Spiro, Melford E.

- 1966 Religion: Problems of Definition and Explanation. In: A.S.A.
Monographs 3: 85-125

Šprajc, Ivan

- 1993a The Venus-Rain-Maize Complex in the Mesoamerican World View: Part I. In: Journal for the History of Astronomy. Volume 24: Parts 1 / 2 : 17-70
- 1993b The Venus-Rain-Maize Complex in the Mesoamerican World View: Part II. In: Archaeoastronomy. Supplement to the Journal for the History of Astronomy Volume 24. Number 18: S27-S53
- 2000 Problema de Ajustes del Año Calendárico Mesoamericano al Año Trópico. Anales de Antropología 34: 133-446

Stanislawski, Michael B.

- 1979 Hopi-Tewa. In: HNAI, Volume 9: 587-602

Stenzel, Werner

- 1970 The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion. In: Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses II: 347-352. Stuttgart-München 12.-18.August 1968. München: Renner

Stodiek, Ulrich

- 1990 Jungpaläolithische Speerschleudern und Speere - ein Rekonstruktionsversuch. In: Fansa, Mamoun (Bearbeiter): Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland, Beiheft 4. Oldenburg: Staatliches Museum für Naturkunde und Vorgeschichte.

Stuart, David

- 1985 The "Count of Captives" Epithet in Classic Maya Writing. In: Greene Robertson, Merle and Viginia M. Fields (editors) 1985: 97-101
- 1996 Kings of Stone: a consideration of stele in ancient Maya ritual and representation. In: Res 29/30
- 2002 "The Arrival of Strangers": Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History. In: Carrasco, Jones, and Sessions 2002: 465-513)
- 2003 La Ideología del Sacrificio entre los Mayas. In: Arqueología Mexicana Vol. XI – Núm.63: 24-29.
- 2005 The Inscriptions from Temple XIX at Palenque. A Commentary. San Francisco: PARI

Stuart, David and Stephen Houston

- 1994 Classic Maya Place Names. Washington: Dumbarton Oaks

Stuart, George

- 1988 A Guide to the Style and Content of the Research Reports on Ancient Maya Writing. In: Research Reports on Ancient Maya Writing 35

Sullivan, Thelma D.

- 1974 The Rhetorical Orations, or Huehuetlatolli, Collected by Sahagún. In: Edmonson, Munro S. (Hg.) 1974: 79-109

Tate, Carolyn E.

- 1993 Yaxchilan. The Design of a Maya Ceremonial City. Austin: University of Texas Press

Taube, Karl A.

- 1992a The Major Gods of Ancient Yucatan. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection
- 2000 Die Götter der Klassischen Maya. In: Grube (Hg.) 2000: 263-277
- 2002 The Turquoise Hearth. Fire, Self Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War. In: Carrasco, Jones, and Sessions 2002: 269-340)

Taube, Karl A. and Bonnie L. Bade

- 1987 A Representation of the Principal Bird Deity in the Paris Codex Research Reports on Ancient Maya Writing 6
- 1991 An Appearance of Xiuhtecuhtli in the Dresden Venus Pages. Research Reports on Ancient Maya Writing 35

Tedlock, Barbara

- 1985 Time and the Highland Maya. First Paperback Printing. Albuquerque: University of New Mexico Press

Tena, Rafael

- 2008 El Calendario Mexica y la Cronografía. Segunda Reimpresión. México: INAH
- 2009 Religión Mexica. Catálogo de Dioses. In: Arqueología Mexicana Vol. XXX

Thompson, J. Eric S.

- 1962 Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction. Second Printing. Norman: University of Oklahoma Press
- 1970 Maya History and Religion. Norman: University of Oklahoma Press

- 1972 *A Commentary on the Dresden Codex, a Maya Hieroglyphic Book.*
Philadelphia: American Philosophical Society
- Tiesler, Vera
- 2004 *Vida y Muerte de Janaab' Pakal de Palenque. Hallazgos Bioarqueológicos Recientes.* In: In: Ciudad Ruiz et. al 2005: 37-67
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina (editores)
- 2004 *Janaab' Pakal de Palenque. Vida y Muerte de un Gobernante Maya.* México: UNAM
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina
- 2004 *Janaab Pakal y la Recreación de la Historia Dinástica de los Mayas.* In: Tiesler, Vera y Andrea Cucina (editores) 2004:13-31
- 2005 *Sacrificio, tratamiento y Ofrenda del Cuerpo Humano entre los Mayas de Clásico. Una Mirada Bioarqueológica.* In: Ciudad Ruiz et. al 2005: 337-354
- 2008 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatment in Ancient Maya Society.* New York: Springer
- Tiesler Blos, Vera, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson
- 2002 *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque. 2 Bde.* México: CONACULTA - INAH
- Tiesler Blos, Vera, Andrea Cucina, y Arturo Romano Pacheco
- 2002 *Vida y muerte del personaje hallado en el Templo XIII-sub, Palenque: I. Culto funerario y sacrificio humano.* In Mexicon: Vol. XXIV, Nr.4: 75-78
- Townsend, Richard F.
- 1991 *The Mt. Tlaloc Project.* In: Carrasco, David 1991: 26-30
- Tozzer, Alfred Marston
- 1957 *Chichén Itzá and its Cenote of Sacrifice. A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec. 2 Vols. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Harvard University, Volumes XI and XII.* Cambridge: Peabody Museum
- Tichy, Franz
- 1998 *Codices und ihre Bedeutung für astrologische Vorstellungen und astronomische Erkenntnisse der Mexica und Maya.* In: Arellano Hoffmann und Schmidt (Hg.) 1998: 307-344

Trejo, Silvia (Hg.)

- 1998 Modelos de entidades políticas mayas. Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque. México: CONACULTA - INAH
- 2000a La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque. México: CONACULTA - INAH
- 2000b Arquitectura e ideología de los antiguos mayas. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque. México: CONACULTA - INAH

Tworuschka, Udo

- 1990 Fremder. In: HrwG II: 446

Ullrich, Wolfgang

- 2003 Kunst. In: Pfisterer, Ulrich, 2003: 192-195

van der Dennen, Johan M.G.

- 1990a Origin and evolution of 'primitive' warfare. In: van der Dennen, Johan M.G. and V. Falger (editors) 1990: 149-188

van der Dennen, Johan M.G.

- 1990b Primitive war and the Ethnological Inventory Project. In: Van der Dennen, Johan M.G. and V. Falger (editors) 1990: 247-269

van der Dennen, Johan M.G. and V. Falger (editors)

- 1990 Sociobiology and Conflict. Evolutionary perspectives on competition, cooperation, violence, and warfare. London: Chapman and Hall

van Gennep, Arnold

- 1969 The Rites of Passage. 5th impression. Chicago: The University of Chicago Press

von Clausewitz, Carl

- 1991 Vom Kriege. Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz. Vollständige Ausgabe im Urtext, drei Teile in einem Band. 19. Auflage Jubiläumsausgabe, mit erneut erweiterter historisch-kritischer Würdigung von Dr. phil. Werner Hahlweg, Professor für Militärgeschichte und Wehrwissenschaften an der Universität Münster / W. Nachdruck. Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag

Vega Soza, Constanza

- 2000 Códices y Documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional. México: INAH - CONACULTA

Villagra Caleti, Agustin

1949 Bonampak. La Ciudad de los Muros Pintados. Mexico: INAH

Voland, Eckart

1993 Grundriß der Soziobiologie. Stuttgart, Jena: Fischer

2007 Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie. München: C.H. Beck

von Winning, Hasso

1979 Teotihuacan Symbols: The Fire God Complex. Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire, Paris. Volume VII: 425-437

1981 An Iconographic Link between Teotihuacan and Palenque. In: Mexicon Vol. III, Nr.2: 30-32

von Hehl, Ulrich

2002 Sakrales im Säkularen? Elemente politischer Religion im Nationalsozialismus. In : Erkens (Hrg.): Die Sakralität von Herrschaft : 225-243. Berlin : Akademie Verlag

Voss, Alexander, W.

2001 Los Itzaes en Chichen Itza. Datos Epigraficos. In: Los Investigadores de la Cultura Maya 9, Tomo I. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche: 151-173

2002 ¿Que significa "Maya"? – Análisis Etimológico de una Palabra. In: Los Investigadores de la Cultura Maya 10, Tomo II. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche: 380-399

2006 K'uhob, Ídolos y Sáantohob. Lo Sobrehumano como Materia Viva en la Cultura Maya. In: Revista Mexicana del Caribe, Año XI, 2006: 199-242

2007 Continuidad sin cambio: fetichismo en la cultura Maya. In: Ketzalcalli 2/2007: 49-63)

Voss, Alexander W. - Hans Juergen Kremer

1999 K'ak'-u-pakal, Hun-pik-tok', and the Kokom: The Political Organization of Chichén Itzá. In: Colas, Delvendahl, Huhnert und Schubart (editors): The Sacred and the Profane. Architecture and Identity in the Maya Lowlands: 149-181. Markt Schwaben: Saurwein

Waardenburg, Jacques

- 1999 Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. New York, Berlin: de Gruyter
- Wach, Joachim
- 1924 Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschafts-theoretischen Grundlegung. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung
- Wagner, Elisabeth
- 1995 Personennamen und Relationale Glyphen in den Inschriften von Chichen Itza, Yucatan, Mexico. Magisterarbeit, Fachbereich Altertumswissenschaften, Freie Universität Berlin
- 2003 The Female Title-Prefix. Wayeb Notes No. 5
- Wasson, Gordon R.
- 1978 The Hallucinogenic Fungi of Mexico: An Inquiry into the Origins of the Religious Idea Among Primitive Peoples. In: Ott, Jonathan and Jeremy Bigwood (Editors) 1978: 65-84
- Wasson, Gordon R., Albert Hofmann, Carl A.P. Ruck
- 1984 Der Weg nach Eleusis. Das Geheimnis der Mysterien. Frankfurt: Insel Verlag. Deutsche Übersetzung von Adrian Lindner der 1978 bei Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, mit dem Titel: *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries* erschienenen Originalausgabe
- Wauchope, Robert
- 1962 Lost Tribes and Sunken Continents. Chicago: University of Chicago Press
- Weiss-Krejci, Estella
- 2005 Victims of Human Sacrifice in Multiple Tombs of the Ancient Maya: A Critical Review. In: Ciudad Ruiz et al. 2005: 355-381
- Welsch, Wolfgang
- 2002 Unsere postmoderne Moderne. 6. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag
- Wilkerson, S. Jeffrey K
- 1974 The Ethnographic Works of Andrés de Olmos, Precursor an Contemporary of Sahagún. In: Edmonson, Munro (Ed.) 1974: 27-77
- Whittaker, Gordon
- 1986 The Mexican names of three Venus gods in the Dresden Codex. Mexicon Vol. VIII, Nr.3: 56-60

- 1988 Aztec Dialectology and the Nahuatl of the Friars. In: Klor de Alva, J.Jorge, H.B. Nicholson and Eloise Quiñones Keber (Hg.) 1988: 321-339
- Wichman, Søren (Ed.)
- 2004 The Linguistics of Maya Writing. Salt Lake City: The University of Utah Press
- Wierlacher, Alois (Hg.)
- 2001 Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. 2. unveränderte Auflage. München: iudicium
- Wilhelmy, Herbert
- 1981 Welt und Umwelt der Maya. Aufstieg und Untergang einer Hochkultur. München, Zürich: R. Piper & Co. Verlag
- Wuketits, Franz M.
- 2000 Kants Schriften zur Anthropologie: Wege zu einem modernen Menschenbild. In: Aufklärung und Kritik: 2/200: 7-20
- 2002 Was ist Soziobiologie? München: C.H.Beck
- 2004 Der Affe in uns und Seine Suche nach Sinn. Anmerkungen eines Evolutionstheoretikers. In: Aufklärung und Kritik, Sonderheft 2004: 187-192
- 2005 Evolution. Die Entwicklung des Lebens. München: C.H. Beck
- 2007 Der Freie Wille. Die Evolution einer Illusion. Stuttgart: Hirzel Verlag
- Wyss, Beat
- 2003 Kunstgeschichte. In: Pfisterer, Ulrich, 2003: 195-199
- Yoneda, Keiko
- 1991 Los Mapas de Cuauhtinchan y la Historia Cartográfica Prehispánica. Zweite Auflage. México: FCE
- Zahavi, Amotz und Avishag
- 1998 Signale der Verständigung. Das Handicap-Prinzip. Aus dem Englischen von Anita Ehlers. Frankfurt a.M. und Leipzig: Insel Verlag
- Zimmermann, Günter
- 1974 Kosmos und Götter bei den Azteken. Zeitschrift für Ethnologie 98: 216-229

Zinser, Hartmut

1988 Religionsphänomenologie. In: HrwG I: 306-309

1993 Kannibalismus. In: HrwG III: 331-332

1998 Mantik. In: HrwG IV: 109-113

Zunke, Christine

2008 Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit. Berlin: Akademie Verlag

2. Quellenwerke in griechischer und lateinischer Sprache

Cicero, M. Tullius

1963 M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri duo. Edited by Arthur Stanley Pease. Nachdruck der erstmals in den University of Illinois Studies in Language and Literature Vol. VI (1920) S. 161-500 und Vol. VIII (1923) S. 153-474 erschienenen Ausgabe. Urbana: University of Illinois Press. Darmstadt: WBG

1978 Vom Wesen der Götter. Drei Bücher. M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri III. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Wolfgang Gerlach und Karl Bayer. 1. Auflage. München: Heimeran

1993 Der Staat. Sechs Bücher. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Büchner. 5. Auflage. München: Artemis

2000 Über das Schicksal. De fato. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Bayer. 4. Auflage. Düsseldorf / Zürich: Artemis & Winkler

2002 Über die Wahrsagung. De divinatione libri duo. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Christoph Schäublin. 2. Auflage. Düsseldorf / Zürich: Artemis & Winkler

Homerische Hymnen, griechisch und deutsch, herausgegeben von Anton Weiher.

1961 2. Aufl. München: Heimeran

Petrus Martyr de Angleria

1966 Opera. Legatio Babylonica de Orbe Novo Decades Octo Opus Epistolarum. Facsímile der Ausgabe Alcalá 1516. Herausgegeben mit einer Einleitung von Erich Woldan. Graz: ADEVA

- 1975 Peter Martyr von Anghiera: Acht Dekaden über die Neue Welt, 2 Bde. Deutsche Übersetzung von Hans Klingelhöfer. Darmstadt: WBG

Platon

- 2000 Der Staat. Politeia. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Rüdiger Rufener. Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von Thomas Alexander Szlezák. Düsseldorf / Zürich: Artemis & Winkler

Plutarch

- 2003 Moralia, Volume V. Griechischer Text mit Übersetzung ins Englische von Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library. 7th Reprint. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press
- 1984 Moralia, Volume VII. Griechischer Text mit Übersetzung ins Englische von Philipp H. de Lacy and Benedict Einarson. Loeb Classical Library. 2nd Reprint. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press

Sibyllinische Weissagungen - OI BY KOI XPH MOI

- 2002 Griechisch-Deutsch. 2. Auflage. Neu übersetzt und herausgegeben von Jörg-Dieter Gauger. Düsseldorf / Zürich: Artemis

Suetonius Tranquillus, C.

- 2006 Die Kaiserviten. DE VITA CAESARUM. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt Von Hans Martinet. 3. Auflage. Düsseldorf: Artemis & Winkler

Varro, M. Terrentius

- 1976 Antiquitates Rerum Divinarum. Teil I: Die Fragmente. Teil II: Kommentar. Herausgegeben von Burkhard Cardauns. Wiesbaden: Franz Steiner

3. Quellenwerke in / Werke zur Maya-Hieroglyphenschrift

Codex Dresdensis

- 1880 Die Mayahandschrift der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Dresden (Faksimile in Form einzelner Farbtafeln, herausgegeben von Ernst Förstemann (sog. Förstemann I). Leipzig: A. Naumann

- 1962 Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden: Codex Dresdensis. Faksimile in Form einzelner Farbtafeln, herausgegeben von Eva Lips). Berlin: Akademie-Verlag
- 1972 Faksimile in Form von Farbtafeln zu je 3 Codex-Seiten, veröffentlicht als Anhang zu J. Eric S. Thompson 1972. Philadelphia: American Philosophical Society
- 1975 Codex Dresdensis. Sächsische Landesbibliothek Dresden (Mscr. Dresd. R 310): Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Original-Faltbuchformat - Codices Selecti Photypice Impressi Volumen LIV. Herausgegeben von Ferdinand Anders. Graz: ADEVA
- 1998 Kumatzim Wuj Jun - Códice Dresde. Nachdruck der *Förstemann I* - Ausgabe (1887) in Faltbuchform. Guatemala: Cholsamaj
- Codex Tro-Cortesianus (Codex Madrid)
- 1967 Museo de América Madrid. (Codices Selecti Photypice Impressi Vol. VIII) (Einleitung und Summary von F. Anders. Graz: ADEVA
- Codices Mayas. Dresdensis - Peresianus - Tro-Cortesianus
- 1930 Reproducidos y Desarrollados por J. Antonio Villacorta C. y Carlos A. Villacorta). Guatemala, C.A.
- Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions (CMHI). Ian Graham: Director, Maya Corpus Program. Cambridge, MASS: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University
- 1977 Volume 3, Part 1. Yaxchilan. Ian Graham and Eric von Euw
- 1977 Volume 3, Part 3. Yaxchilan. Ian Graham
- 1996 Volume 7, Part 1. Seibal. Ian Graham
- Graña-Behrens, Daniel
- 2002 Die Maya-Inschriften aus Nordwestyukatan, Mexiko. Dissertation. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
- Kerr, Justin
- 1989- The Maya Vase Book, Volumes 1-6. New York: Kerr Associates 2002
- Lacadena Garcia Gallo, Alfonso
- 2003 El Corpus Glífico de Ek' Balam, Yucatán, México. Informe Presentado a Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI)

4. Vorspanische Codices aus Zentralmexiko

Codex Borgia

- 1976 Biblioteca Apostolica Vaticana (Cod.Borg.Messicano 1) Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat (Codices Selecti Phototypice Impressi Volumen LVIII). Kommentar von Karl Anton Nowotny. Graz : ADEVA

Codex Borbonicus

- 1974 Bibliothèque de L'Assemblée National – Paris (Y-120). (Codices Selecti Phototypice Impressi Volumen XLIV) Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat. Karl A. Nowotny : Herkunft und Inhalt des CodBorb; Jacqueline de Duránd-Forest: Codex Borbonicus – Descripción Codicologique. Graz: ADEVA

Codex Cospi (Bologna)

- 1968 Farbentreue Faksimile-Ausgabe aus dem Besitz der Biblioteca Universitaria Bologna (Calendario Messicano, Cod.4093). Codices Phototypice Impressi Volumen XVIII. Einleitung und Summary von Karl Anton Nowotny. Graz: ADEVA

Codex Fejérváry-Mayer

- 1971 No. 12014 M - City of Liverpool Museums. Farbentreue Faksimile-Ausgabe mit einem Vorwort von C.A. Burland. Graz: ADEVA

Codex Laud

- 1960 Ms. Laud Misc. 678 - Bodleian Library Oxford. Faksimile-Ausgabe mit einer Einleitung von C.A. Burland. Graz: ADEVA

Codex Mendoza

- 1978 Codex Mendoza. Aztekische Handschrift. Bildauschnitte unter verschiedenen thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt und kommentiert von Kurt Ross. Fribourg: 1978

Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B)

- 1972 Farbentreue Faksimile-Ausgabe der altmexikanischen Bilderhandschrift aus der Biblioteca Apostolica Vaticana (Codices Selecti Phototypice Impressi Volumen XXXVI) (Einleitung von Ferdinand Anders). Graz: ADEVA

Códice Bodley 2858

- 1960 Edición Facsimilar. México: Sociedad Mexicana de Antropología

Códice Colombino

- 1966 Edición Facsimilar. México: Sociedad Mexicana de Antropología

5. Transkulturelle Codices aus Zentralmexiko

Codex Magliabechiano

- 1970 Codex Magliabechiano. CL. XIII. 3 (B.R. 232) Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Faksimile. Einleitung, Summary, Resumen Ferdinand Anders. Graz: ADEVA
- 1983 The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group. Part I: Nachdruck der Faksimileausgabe des Codex von Zelia Nuttall. Berkeley 1903. Part II: Text von Elizabeth Hill Boone. Berkeley: University of California Press

Códice Osuna o Pintura del Gobernador, Alcalde y Regidores de Mexico

- 1973 Edición Facsimilar. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministro de Educación y Ciencia

Códice Tudela

- 1980 Editado por José Tudela de la Orden con un prólogo de Donald Robertson y un epílogo de Wigberto Jiménez Moreno y la reproducción autorizada de tablas de Ferdinand Anders y S. Jeffrey K. Wilkerson. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana

Codex Vaticanus 3738 (Codex Vaticanus A)

- 1900 Ausgabe Loubat. Digitale Kopie des Exemplars der Universitäts - Bibliothek Rostock. Dazu: Italienischer Originaltext samt Übersetzung ins Spanische und Kommentar aus: Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García: Libro explicativo del Códice Vaticano A. Ausgabe: ADEVA / FCE. Graz/México : 1996

Historia Tolteca-Chichimeca.

- 1937 Die Mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca Chichimeca. Die Manuskripte 46-58BIS der Nationalbibliothek in Paris. Übersetzt und erläutert von Konrad Theodor Preuss und Ernst Mengin. Teil I: Die Bilderschrift nebst Übersetzung. Baessler Archiv, Beiheft 9.
- 1937 Teil II: Der Kommentar. Baessler Archiv, Band 21, Alte Folge: 1-66.
- 1976 Facsímil. Descripción y análisis; Transcripción paleográfica, traducción y notas; Cuadros y mapas por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes Garcia. Mexico: INAH-CISINAH-SEP

Matrícula de Huexotzinco.

- 1974 Ms. Mex. 387 der Bibliothèque Nationale Paris. Hanns J. Prem: Edition, Kommentar, Hieroglyphenglossar. Pedro Carrasco: Introducción - La Matrícula de Huexotzinco como Fuente Sociológica. Graz: ADEVA

Matrícula de Tributos (Códice de Moctezuma)

- 1980 Museo Nacional de Antropología, México (Cod. 35-52). Vollständige Farbproduktion des Codex in verkleinertem Format. Kommentar: Frances F. Berdan, Jacqueline de Duránd-Forest. Graz: ADEVA

6. Quellenwerke in Maya, lateinschriftlich

Cantares de Dzitbalché, el libro de los

- 1965 Una Transcripción y Traducción con Notas y una Introducción Por Alfredo Barrera Vásquez. México: UNAM

Chilam Balames, die Bücher der...

- 1988 Maya Texte I: Konkordanz der Chilam Balames, Vol.1-6.
Herausgegeben von Helga-Maria und Wolfgang Miram Hamburg: Toro
- 1988-94 Maya Texte II: Transkriptionen der Chilam Balames, Vol.1-4.
Vollständige Edition der Chilam Balames, herausgegeben von Helga-Maria Miram. Hamburg: Toro

Códice de Calkiní

- 2009 Introducción, transcripción, traducción y notas de Tsubasa Okoshi Harada. México: UNAM

Deslinde de las Tierras de Yaxkukul. Documento de 1554, No.1

- 1984 Introducción, transcripción, traducción y notas por Alfredo Barrera Vásquez. México: INAH

Indianische Landrechte in Yukatan um die Mitte des 16. Jahrhunderts.

- 1981 Dokumentenanalyse und Konstruktion von Wirklichkeitsmodellen am Fall des Landvertrages von Mani von Frauke Johanna Riese. Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde

Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán

- 2001 Introducción, transcripción, traducción y notas por Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi Harada. México: Universidad Nacional Autónoma

Popol Vuh

- 1971 The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Munro S. Edmonson. M.A.R.I. Publication 35. New Orleans: Tulane University

- 1972 Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala. Nach einer wiedergefundenen alten Handschrift neu übersetzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena. Zweite, um ein Register vermehrte Auflage herausgegeben von Gerdt Kutscher. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer
- 1973 Popol Vuh. Empiezan Las Historias del Origen de los Indios de esta Provincia de Guatemala traducido de la lengua Quiche em la Castellana para mas Comodidad de los Ministros de el S^{to} Evangelio por el R.P.F. Francisco Ximenez Cura Doctrinero por el Real Patronato del Pueblo de S^{to} Thomas Chuila. Edicion Facsimilar. Paleografía parcialmente modernizada y notas por Agustín Estrada Monroy. (Faksimile einer Kopie des Popol Vuh - Manuskriptes, Transkription des spanischen Textes mit Anmerkungen des Herausgebers) Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra
- 2008 Popol Vuh. Literal Poetic Version. Transcription and Translation by Allen J. Christenson Ph.D. Norman: University of Oklahoma Press

Rabinal Achi

- 1994 Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle. Édition établie d'après le manuscrit Pérez par Alain Breton. Nanterre: Société des américanistes & Société d'ethnologie
- 2007 Rabinal Achi. A Fifteenth-Century Maya Dynastic Drama. Edited by Alain Breton. Übersetzung ins Englische der Ausgabe Nanterre 1994 von Teresa Lavender Fagan and Robert Schneider. Boulder: University Press of Colorado

Smailus, Ortwin

- 1973 Das Maya-Chontal von Acalan. Sprachanalyse eines Dokumentes aus den Jahren 1610/12. Dissertation, Philosophische Fakultät Universität Hamburg

7. Quellenwerke in Nahuatl, lateinschriftlich

Anales de Tlatelolco

- 1999 Los manuscritos 22 y 22bis de la Bibliothèque de France. Transcripción y Traducción por Susanne Klaus. Möckmühl: Anton Saurwein
- 2004 Manuscrit de 1528 ou Annales historiques de la nation mexicaine (Auteurs anonymes). Ms Mex 22 der Pariser National-Bibliothek. Paleografía y traducción al español: Rafael Tena. Mexico: CONACULTA

Codex Florentinus (Sequera-Manuskript)

- 1578- Manuskript der Biblioteca Laurenziana, Florenz. XXI Anon. Cod.Laur.
1579 Medic.Palat.218. pdf-Kopie in 12 Teilen. World Digital Library:
www.wdl.org/10096/http://www.wdl.org/en/item/10096/

Códices Matritenses

Diese Manuscriptsammlung enthält - ungleich aufgeteilt auf die Bibliotheken des <Real Palacio> (303 Folioseiten) und der <Real Academia de la Historia> (342 Folioseiten) - die in Madrid aufbewahrte Version der <Historia General de las Cosas de la Nueva España> des FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN. Eine Faksimile-Ausgabe der Texte in Nahuatl und Spanisch wurde von FRANCISCO DE PASO Y TRONCOSO besorgt und 1905-07 in Madrid von HAUSER y MENET veröffentlicht. Einige ausgewählte Kapitel aus beiden Teilen hat EDUARD SELER 1889 vor Ort handschriftlich exzerpiert und mit einer Übersetzung ins Deutsche versehen. Sie wurden posthum von seiner Witwe Caecilie Seler-Sachs, Walter Lehmann und Walter Krickeberg herausgegeben und von Strecker und Schröder 1927 in Stuttgart veröffentlicht.

Colloquios y doctrina christiana des Fray Bernardino de Sahagun

- 1949 Entstanden im Jahre 1564. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. Aus dem Nachlass herausgegeben von Gerdt Kutscher. Stuttgart: Kohlhammer
1986 Edición Facsimilar, Introducción, Paleografía, Versión del Náhuatl y Notas de Miguel León-Portilla. México: UNAM

Crónica Mexicayotl. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Berthold Riese.

- 2004 Sankt Augustin: Academia Verlag

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.

- 1950- Fray Bernardino de Sahagún. Der aztekische Text des Sequera-
1982 Manuskriptes mit englischer Übersetzung. 12 Bde. Herausgegeben und übersetzt von: J.O. Anderson und Charles E. Dibble. Santa Fe, NM: The School of American Research and The University of Utah

Huehuetlatolli

- 1991 Testimonios de la Antigua Palabra. Faksimile der 1600 von Fray Juan Bautista besorgten Ausgabe der Huehuetlatolli. México: M. Ocharte. Edición y estudio introductorio: Miguel León Portilla. Transkription und spanische Übersetzung: Librado Silva Galeana. México: FCE

Leyenda de los Soles

- 1938 Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Walter Lehmann.
In: Lehmann, Walter: Die Geschichte der Königreiche von
Colhuacan und Mexico. Stuttgart und Berlin 1938: 322-388
- 2007 Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Berthold Riese
unter dem Titel <Aztekische Schöpfungs- und Stammesgeschichte>.
Berlin LIT Verlag

Persuasio ad bellum modo antiquo. Eine aztekische Kriegsrede.

- 1983 Biblioteca Nacional de Mexico, MS 1477, F. 240r - F. 241r. Facsímile,
Transkription, Übersetzung und Kommentar von Eike Hinz. INDIANA 8:
103-119

Poesía Nahuatl

- 2000 Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Angel Maria
Garibay K. Tomo I: Romances de los Señores de la Nueva España.
Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, 1582; Tomo II: Cantares
Mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Primera
Parte; Tomo III: Cantares Mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional
de México. Segunda Parte. México: UNAM

Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún.

- 1993 Facsimile Edition. Photographed by Ferdinand Anders. Norman:
University of Oklahoma Press
- 1997 Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D.
Sullivan. Completed and Revised, with Additions, by H.B. Nicholson,
Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber, and
Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press

8. Quellenwerke in spanischer Sprache

Acosta, P. Joseph de

- 1985 Historia Natural y Moral de las Indias. Zweiter Nachdruck der zweiten
Auflage der erstmals 1940 veröffentlichten Ausgabe des 1590 entstandenen
Werkes. Herausgegeben und mit einem Vorwort, drei Anhängen und einem
Sachregister versehen von Edmundo O'Gorman. México: FCE

Benavente (Motolinia), Fray Toribio de

- 1996 Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31). Edición crítica, introducción, notas
y apéndice por Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México

- 2001 Historia de los Indios de la Nueva España. Estudio crítico, apéndices, Notas e Índice de Edmundo O'Gorman. Séptima Edición. México: Editorial Porrúa

Bernal Diaz de Castillo

- 1982 Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España. Edición crítica por Carmelo Saenz de Santa Maria. Madrid: Instituto "Gonzales Fernández de Oviedo"

Cogolludo, Fr. Diego López de

- 1971 Los Tres Siglos de la Dominación Española en Yucatan o sea Historia de esta Provincia, 2 Bände. Nachdruck der Ausgabe Campeche-Mérida 1842 – 1845 mit einem Vorwort von Ferdinand Anders. Graz: ADEVA

Códice Durán

- 1579 siehe: Durán, Fray Diego

Cortés, Hernán

- 1963 Cartas y Documentos. Introducción de Mario Hernandez Sanchez-Barba. México: Editorial Porrúa

Durán, Fray Diego

- 1579 Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme (Códice Durán). Manuscript. 344 folios. 117 Miniaturen in Farbe. Signatura Vitr/26/11. PID 3273450. CDU 94(72). Digitalisierte pdf-Kopie. Madrid: Biblioteca Nacional de España

- 1984 Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme. Tomos I & II. México: Editorial Porrúa

Fuentes y Guzmán, D. Francisco Antonio de...

- 1882 Historia de Guatemala o Recordación Florida. Escrita en 1690. Publicado con un discurso preliminar por D. Justo Zaragoza. Tomos I, II. Madrid: Luis Navarro, Editor

Herrera, Antonio de

- 1945 Historia General de los Hechos de los Castellanos, en las Islas, y Tierra-Firme de el Mar Oceano. Tómo VII. Buenos Aires: Librería "El Ateneo".

Histoire du Mechique (Historia de México). Im 16. Jhdt. aus dem Spanischen

- 1996 übersetzt von André Thevet, herausgegeben von Edouard de Jonghe, Paris 1905. Rückübersetzung ins Spanische in: Garibay K., Ángel Ma. (Hg.):

1996 Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI. Quinta Edición. México: Editorial Porrúa: 91-120 (Kommentar: 14-16)

Historia de los Mexicanos por sus Pinturas. In: Garibay K., Ángel Ma. (Hg):

1996 Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI. Quinta Edición. México: Editorial Porrúa: 23-90 (Kommentar: 9-14)

Historia General de las Cosas de Nueva España. Fray Bernardino de Sahagún.

1981 Der spanische Text. 4 Bde. Herausgegeben von Angel Maria Garibay K. Mexico: Editorial Porrúa

Juan Bautista, Fray

1606 Sermonario en Lengua Mexicana. Primera Parte. México: Diego López Davalos

Landa, Fray Diego de

1566 Relación de las Cosas de Yucatán, sacada de lo que escribió el padre fray Diego de Landa, de la orden de San Francisco. Original de la Real Academia de la Historia de Madrid. Microfiche 9/5153

1941 Landa's Relación de las Cosas de Yucatan: A translation. Englische Übersetzung und Kommentar von Alfred M. Tozzer. (Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. VIII). Cambridge, Mass.: Peabody Museum

1982 Relacion de las Cosas de Yucatan. México: Editorial Porrúa

Las Casas, Fray Bartolome de

1552 Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Sevilla: Sebastián Trujillo

1967 Apologética Historia Sumaria. 2 Bände. 3. Auflage. México: UNAM

1981 Historia de las Indias, por Fray Bartolomé de las Casas. 3 Bände. 2. Auflage, 1. Nachdruck. México: FCE

1999 Los Indios de México y Nueva España - Antología. 2. Auflage der 1966 erschienenen Antologie aus der Apologética Historia. Hg. von Edmundo O'Gorman. México: Porrúa

Leon Pinelo, Antonio de

1958 Relación sobre la Pacificación y Población de las Provincias Manché y Lacandon. Segunda edición con una introducción por Jaime Delgado. Madrid: José Porrúa Turanzas

Lizana, Bernardo de

- 1995 Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual de Yucatán. Edición crítica y anotada de René Acuña. México: UNAM

López Medel, Tomás

- 1990a Colonización de América. Informes y Testimonios 1549-1572. Editado por L. Pereña, C. Baciero, F. Maseda. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.C.I.)
- 1990b De los Tres Elementos. Tratado sobre la Naturaleza y el Hombre del Nuevo Mundo. Edición y estudio preliminar de Berta Ares Queija. Madrid: Alianza Editorial S.A.

Mendieta, Fray Geronimo de

- 1993 Historia Eclesiástica Indiana. Obra escrita á fines del siglo XVI. Vierte Faksimileausgabe der von Joaquin Garcia Icazbalteca besorgten Erstausgabe von 1870 mit den Zeichnungen des Originals. México: Editorial Porrúa

Muñoz Camargo, Diego.

- 1892 Historia de Tlaxcala (Crónica del siglo XVI) anotada por Alfredo Chavero. 5. Ausgabe 1978. México: Editorial Innovación
- 1978 Historia de Tlaxcala. Nachdruck der Ausgabe von A. Chavero, 1892. México: Editorial Innovación
- 1981 Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el Buen Gobierno y Ennoblecimiento Dellas. Edición Facsimilar del Manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña. México: UNAM
- 2003 Historia de Tlaxcala. Neue Ausgabe auf der Grundlage der Ausgabe von A. Chavero, 1892. Hg. mit einer ausführlichen Einleitung von Germán Vásquez Chamorro. Madrid: DASTIN

Ponce de Leon, Pedro

- 1996 Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad. In: Garibay K., Ángel Ma. (Hg.): 1996 Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI. Quinta Edición. México: Editorial Porrúa: 121-132 (Kommentar: 16-18)

Quijada, Don Diego de

- 1938 Don Diego de Quijada. Alcalde Mayor de Yucatan 1561-1565. Documentos sacados de los Archivos de España y publicados por France F. Scholes and Eleanor B. Adams. Tomo I: Introducción y

Documentos I – XXXIII; Tomo II: Documentos XXXIV – LXXXV.
Mexico: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir, y publicar por la
1681 Magestad Católica del Rey Don Carlos II nuestro Señor. Cuatro Tomos.
Madrid: Julian de Paredes

<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

Relación de las Ceremonias y Ritos y Población y Gobierno de los Indios de

1956 Michoacán (1541). Reproducción facsímil de Ms. ç. IV.5. de El Escorial.
Transcripción, Prólogo, Introducción y notas por José Tudela; Revisión de
las Voces Tarascas por José Corona Nuñez; Estudio Preliminar: «La
Relación de Michoacan como Fuente para la Historia de la Sociedad y
Cultura Tarascas» por Paul Kirchhoff. Madrid: Aguilar

Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala. Tomo I y II.

1985 Edición de René Acuña. Mexico: UNAM

Sánchez de Aguilar, Pedro

1898 Informe contra los idólatras de Yucatán. Escrito en 1613. In: Anales del
Museo Nacional de México, Tomo VI: 85-122. México: Imprenta del
Museo Nacional

Tapia, Andrés de

2003 Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don
Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir
tierra en la Tierra Firme del Mar Océano. Edición de Germán Vazquez
Chamorro. Madrid: DASTIN

Tezozomoc, Hernando Alvarado

1987 Crónica Mexicana. Edición facsimilar de la primera edición de 1878.
México: Editorial Porrúa

Torquemada, Fray Juan de

1976 Monarquía Indiana Los Veinte y Un Libros Rituales y Monarchia
Indiana..... Edición por Miguel León-Portilla. 6 volúmenes. México:
UNAM

1986 Los Veinte y Un Libros Rituales y Monarchia Indiana.....
Introducción por Miguel León-Portilla. 3 tomos. Vierte, verkleinerte
Faksimileausgabe der zweiten Auflage, Madrid 1723. México:
Editorial Porrúa

Zorita, Alonso de

- 1999 Relación de la Nueva España. Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella. Edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices: Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Arndt, José Mariano Leyva. Presentación: Hanns J. Prem. 2 tomos. Mexico: CONACULTA

9. Quellenwerke in deutscher und englischer Sprache

Die Bibel, Altes und Neues Testament

- 1991 Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien: Herder. Lizenzausgabe der Ausgabe der Katholischen Bibelanstalt GmbH Stuttgart von 1980

Long, John

- 1970 Reisen eines Amerikanischen Dolmetschers und Pelzhändlers. Übersetzung der englischen Originalausgabe, London 1791, „mit Zuziehung aller anderweitigen Hilfsquellen“ von Georg Forster. Berlin 1791: Voßische Buchhandlung. Unveränderter Nachdruck, Graz: ADEVA

Ortiz, Alfonso

- 1969 The Tewa World. Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society. Chicago and London: The University of Chicago Press
- 1979 San Juan Pueblo. In: HNAI 9: 278-295

Papst Benedikt XVI.

- 2006 Enzyklika *DEUS CARITAS EST*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171. Offizielle Deutsche Fassung. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

Ratzinger, Joseph Kardinal

- 1999 Der Sieg der Einsicht über die Welt der Religionen. Vortrag anlässlich eines Kolloquiums an der Pariser Sorbonne zum Thema: »2000 ans après quoi? « Datum des Zugangs: 12/10/05:
www.domus-ecclesiae.de/magisterium/veliternum-signia.josephus-ratzinger.02.html

SunZi

- 2009 Die Kunst des Krieges. Aus dem chinesischen ins Deutsche übertragen von Volker Klöpsch. Frankfurt am Main & Leipzig: Insel Verlag

Sun-Tzu

- 1993 The Art of War. The First English Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-Ch'üeh-Shan Texts. Translated, with an Introduction and Commentary, by Roger T. Ames. New York: Ballantine Books

Wied, Maximilian, Prinz zu

- o.D. Reise in das innere Nordamerika, 2 Bde. mit Vignettenband und Bildtafeln. München: Borowsky

10. Lexika und Grammatiken

Academia de la Lengua Maya de Yucatán, A.C.

- 2003 Diccionario Maya Popular. Maya-Español. Español-Maya. Mérida: Compañía Editorial de la Península

Álvarez, Cristina

- 1980- Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial.
1997 Volumen I: Mundo Físico; Volumen II: Aprovechamiento de los Recursos Naturales; Volumen III: Mundo Social (Fälschlich erneut unter dem Titel "Aprovechamiento de los Recursos Naturales" erschienen). México: Universidad Nacional Autónoma de México

Ara, Fray Domingo de

- 1986 Vocabulario de Lengua Tzeldal según el Orden de Copanabastla. Faksimile und Transkription einer 1616 gefertigten Abschrift des Originalmanuskriptes von 1571. Herausgegeben mit einer Einleitung und thematischem Index von Mario Humberto Ruz. México: UNAM

Ayres, Glenn y Barbara Pfeiler

- 1997 Los Verbos Mayas. La conjugación en el Maya Yucateco Moderno. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatan

Bastarrachea Manzano, Juan Ramón y Jorge Manuel Canto Rosado

- 2003 (Coordinadores) Diccionario Maya Popular. Maya-Español, Español-Maya. Mérida: Academia de la Lengua Maya de Yucatán

Bohnenmeyer, Jürgen

- 2002 The grammar of time reference in Yukatek Maya. München: LINCOM EUROPA

Bolles, David

2001 FAMSÍ © 2001: Combined Dictionary–Concordance of the Yucatecan Mayan Language. Update posted 5-16-03.
http://www.famsi.org/reports/96072/a/a_aa.htm

2004 The Mayan Franciscan Vocabularies. A Preliminary Survey. In: Estudios de Cultura Maya XXIV: 61-84

Bricker, Victoria, Eleuterio Po'ot Yah y Ofelia Dzul de Po'ot

1998 A Dictionary of The Maya Language As Spoken in Hocabá, Yucatán. Salt Lake City: The University of Utah Press

Carochi, Horacio

1645 Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della. México: Juan Ruiz

Coto, Tomás de

1983 Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición. Edición: e René Acuña. México: UNAM

Diccionario de la Real Academia Española - Diccionario de Autoridades.

1990 Tres Tomos. Faksimileausgabe der Ausgabe Madrid 1726. Madrid: Editorial Gredos

Edmonson, Munro S.

1965 Quiche - English Dictionary. New Orleans: Tulane University

Edmonson, Munro S. (ed.):

1974 Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún. Albuquerque: the University of New Mexico Press

Georges, Karl Ernst

1913 - Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch.

1918 Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage, von Heinrich Georges, 1.–2. Band, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 (Reprint der Ausgabe Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1913–1918). Directmedia Publishing GmbH, Berlin 2002 - 2004 (Digitale Ausgabe)

Herrera, Padre Juan P. de

2001 Relación de las Cosas y sus Nombres de esta Provincia Yucal-Peten. Translated and edited by Ruth Gubler and David Bolles. Hannover / Ciudad de Guatemala: Verlag für Ethnologie

Kaufman, Terrence, with the assistance of John Justeson

- 2003 A Preliminary Mayan Etymological Dictionary. FAMSI Grantee Report. URL: <http://www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf> (retrieved October 1, 2004).

Karttunen, Frances

- 1983 An Analytical Dictionary of Nahuatl. Austin: University of Texas.

Laughlin, Robert M. with John B. Haviland

- 1988 Thre Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán. 3 Bände. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press

Launey, Michel

- 1992 Introducción a la lengua y a la literatura Náhuatl. México: UNAM

Máynez, Pilar

- 2002 El Calepino de Sahagún. Un Acercamiento. Acatlan: UNAM – ENEP / FCE

Molina, Fray Alonso de

- 2001 Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana; y Mexicana y Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. Cuarta edición. México: Editorial Porrúa

Montes de Oca Vega, Mercedes (Editora)

- 2004 La Metáfora en Mesoamérica. México: UNAM

Moran, Fray Francisco

- 1988/ Arte y Diccionario en Lengua Cholti. Newly arranged into Chol-
1995 Spanish, Spanish-Chol by Christian Prager. Aesch, CH: im Selbstverlag
- 1993 Mareike Sattler: Analyse des Cholti-Maya aufgrund der *Arte* und des Vokabulars von Fr. Moran. Magisterarbeit Universität Hamburg
- 2004 Ch'olti. An Analysis of the *Arte de la lengua Ch'olti* by Fray Francisco Moran. Übersetzung einer überarbeiteten und gekürzten Fassung der o.a. Magisterarbeit Mareike Sattler's ins Englische. In: Wichmann, Søren: *The Linguistics of Maya Writing*: 365-405

Olmos, Fray Andrés de

- 2002 Arte de la Lengua Mexicana de 1547. Edición, Estudio Introductorio, Transliteración y Notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León Portilla. México: UNAM

Pape, Wilhelm

- 1914 Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1: – , Bd. 2: – , bearbeitet von Max Sengebusch, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig: Vieweg & Sohn. Neusatz und Faksimile: Directmedia, Berlin 2005 (Digitale Ausgabe)

Robelo, Cecilio A.

- 1982 Diccionario de Mitología Nahuatl. Primera edición facsimilar. México: Editorial Porrúa

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1584 Vocabulario Trilingüe (Español-Latín-Nahuatl). The Newberry Library, Chicago. Ayer Collection (Manuscript 1478). Mikrofilm-Kopie

Siméon, Rémi

- 1988 Diccionario de la Lengua Nahuatl o Mexicana. Von Josefina Oliva de Coll besorgte Übertragung des Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine, Paris 1885, ins Spanische. 7. Auflage. México: Siglo Veintiuno.

Smailus, Ortwin

- 1973 Das Maya-Chontal von Acalan. Sprachanalyse eines Dokumentes aus den Jahren 1610/12. Dissertation, Philosophische Fakultät Universität Hamburg
1977 Einführung in das klassische Yukatekisch. Universität Hamburg (MS)
1989 Gramática del Maya Yucateco Colonial. Hamburg: Wayasbah

Solana, Fr. Alonso de la Orden de N.P.S. Francisco

- 1580 Vocabulario muy copioso en lengua Española y Maya de Yucatán. Mérida (Transkription von David M. Bolles 1986)

Ximénez, Fray Francisco, O.P.

- 1985 Primera Parte del Tesoro de las Lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala

Vico, Domingo de

- n.d. Vocabulario de la lengua cakchiquel, con advertencia de los vocablos de las lenguas quiché y tzutuhil [XVI^e siècle], manuscrit. Paris: Bibliothèque nationale

11. Kataloge und Nachschlagewerke

Handbook of Middle American Indians (HMAI)

- 1971 Volume 10, Archaeology of Northern Mesoamerica, Part 1.
Volume Editors: Gordon F. Ekholm and Ignacio Bernal
- 1972 Volume 12, Guide to Ethnohistorical Sources, Part I. Volume
Editor: Howard F. Cline
- 1973 Volume 13, Guide to Ethnohistorical Sources, Part II. Volume
Editor: Howard F. Cline w/ John B. Glass
- 1975 Volume 14, Guide to Ethnohistorical Sources, Part III. Volume
Editor: Howard F. Cline w/ Charles Gibson, & H.B. Nicholson
- 1975 Volume 15, Guide to Ethnohistorical Sources, Part IV. Volume
Editor: Howard F. Cline w/ Charles Gibson, & H.B. Nicholson
Austin: University of Texas Press

Handbook of North American Indians (HNAI). Washington: Smithsonian Institution

- 1979 Volume 9, Southwest. Volume Editor: Alfonso Ortiz
- 1983 Volume 10, Southwest. Volume Editor: Alfonso Ortiz

Keller, Hans-Ulrich

- 1999 Kosmos. Himmelsjahr 2000. Sonne, Mond und Sterne im Jahreslauf.
Stuttgart: Franckh-Kosmos

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG)

- 1988- Herausgegeben von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und
2001 Matthias Laubscher / Karl-Heinz Kohl. 5 Bände. Stuttgart Berlin
Köln Mainz: Kohlhammer

Macri, Martha J. and Matthew G.Looper

- 2003 The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Volume 1. The Classic Period
Inscriptions. Norman: University of Oklahoma Press

Macri, Martha J. and Gabrielle Vail

- 2009 The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Volume 2. The Codical Texts. Grapheme Drawings by Martha J. Macri. Norman: University of Oklahoma Press

Montgomery, John

- 2002 A Dictionary of Maya hieroglyphs. New York: Hippocrene Books

Pfister, Ulrich (Hg.)

- 2003 Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Lizenzausgabe. Darmstadt: WBG

Thompson, J. Eric S.

- 1962 A Catalog of Maya Hieroglyphs. Norman: University of Oklahoma

Zimmermann, Günter

- 1956 Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften (Universität Hamburg, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde Band 62 - Reihe B (Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen) Band 34). Hamburg: Cram, de Gruyter & Co.

I. Erläuterungen zu den Bildtafeln

Die mit den Bildtafeln im Rahmen der vorliegenden Arbeit verfolgte Zielsetzung ist eine methodische und zugleich didaktische. Zum einen gilt es, auch die ikonographisch dokumentierten Informationen zur vorspanischen Religion so weit wie möglich zu nutzen und sie sodann in geeigneter Weise mit dem verbalen Diskurs zu einer Gesamtaussage zusammenzufügen. Erforderlich wird ein ausführlich und detailliert kommentierter Bildteil aber auch deswegen, weil es zur Religion Mesoamerikas umfassend angesetzte Grundlagenforschung mit dem Ergebnis einer empirisch gewonnenen Morphologie des indigenen Polytheismus einschließlich seiner kontemporären nicht-theistischen Rand- und Begleiterscheinungen bisher nicht gibt.

Ziel ist es, dieses Defizit für die wichtigsten geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas spürbar abzumildern, dann aber auch, die aus der Analyse der schriftlichen Quellen gewonnenen Erkenntnisse in ihren Kernaussagen empirisch zu festigen. Hierzu gehören:

- die Natur der Götter als personifizierte Aspekte der Realität,
- die Differenziertheit (faktisch) und Diversifiziertheit (räumlich) im Handeln der Götter,
- die im Verkehr mit den Göttern dominierenden Riten und Rituale,
- die Entscheidungen und Maßgaben der Götter in Gestalt der Orakelaussagen,
- die Einheitlichkeit von Pantheon und Kult, die sogenannte <unidad religiosa mesoamericana>.

Die bildlich kodierten Informationen zu diesen Kernelementen der <geistig-religiösen> Ausdrucksformen gilt es in ihrem orthopraktisch definierten, kultisch bedeutsamen Sachgehalt so weit und genau wie möglich zu erfassen, kontextuell aufzubereiten und damit kognitiv nutzbar zu machen. Die Bildtafeln sind insofern keine letztlich redundanten Illustrationen zum geschriebenen Text, sondern stellen tragende Elemente des empirischen Fundamentes dar, auf dem die vorliegende Untersuchung beruht. Zum anderen sind sie mit den zugehörigen textlichen Erläuterungen und den in die Bildpräsentationen eingearbeiteten Verständnishilfen aber auch wichtige Bestandteile des insgesamt erzielten Gesamtergebnisses.

Das Bildmaterial selbst wurde ausschließlich nach seinem Aussagewert für das bearbeitete Thema ausgewählt. Es hat den Charakter von indigenen Quellendokumenten, nicht den von exotischen Kunstwerken. Ihr Wert besteht in ihren Mitteilungen, nicht in ihrem Aussehen. Unverzichtbare Grundlage bei der Auswertung bildeten die Vorarbeiten Eduard SELERS, die allerdings begrifflich der Metasprache der Religionswissenschaft und deren jüngsten, zum Polytheismus gewonnenen Erkenntnissen anzupassen waren.

Künstlerische und/oder ästhetische Überlegungen westlicher Präferenz oder gar Rücksichtnahmen auf entsprechende <Maßstäbe> durften dabei wegen ihrer letztlich auf

<Geschmack> beruhenden Wahrnehmungsvereinbarungen und Bewertungsmechanismen - keine Rolle spielen.

Die farbliche Gestaltung der Bildtafeln trägt dem Umstand Rechnung, dass Farben in den bilder- und hieroglyphenschriftlich festgehaltenen, illustrierten Aussagen, die die Faltbücher zu den vorspanischen Göttern und ihrem Kult machen, semiotisch eine Schlüsselrolle spielen. Die in die einzelnen Tafeln aus den Faksimile-Ausgaben und den digitalisierten Originalen der einschlägigen Codices (Literaturverzeichnis, Sektionen D. und E.) eingebrachten bildlichen Darstellungen blieben daher auch - was ihre Bild- und die zugehörigen Textaussagen betrifft - unverändert.

Weitgehend gelöscht wurden dagegen lateinschriftliche Hinweise auf den europäischen Kalender, auf Heiligenfeste, sowie auf Begebenheiten der biblischen Mythologie, wie sie im Codex TELLERIANO REMENSIS regelmäßig und im Codex BORBONICUS auf einer Reihe von Faltbuchseiten anzutreffen sind. Zum Verständnis der geistig-religiösen Ausdrucksformen Mesoamerikas können solche, unverkennbar monotheistisch-christlich inspirierten Anmerkungen nichts beitragen.

Das bedeutet freilich nicht, dass die entsprechenden Glossen für analytische Vorhaben anderer Art und Zielsetzung nicht ihre besondere, spezifische Bedeutung hätten. Daher sind die hier präsentierten bildlichen Darstellungen auch nicht als <verbesserte Neuauflagen> der Originale, sondern als deren Anpassung an die besonderen methodischen und didaktischen Erfordernisse der vorliegenden Arbeit zu verstehen. Der besseren Erkennbarkeit der Bildaussagen wegen wurden so unter anderem auf den Bildseiten des Codex MAGLIABECHIANO (LIBRO DE LA VIDA) die größten Kleckse der vom Text der Rückseite durchgesickerten Tinte entfernt.

Ikonographische, in indigener Mentalität verfasste Aussagen zur Religion Mesoamerikas - das gilt es zu Beginn des Bildteiles der Arbeit noch einmal klar herauszustellen - sind als solche nur dann verwertbar, wenn sie durch zeitgleich verfasste lateinschriftliche Bei- oder Paralleltexte, entweder unmittelbar verständlich gemacht werden oder aber nach dem SELER'schen Verfahren (NICHOLSON in PrimMem: 93) analog erklär- und verstehbar gemacht werden können. Im Rahmen dieser Parameter ist es darüber hinaus das Ziel, die bildlich dokumentierten vorspanischen Ausdrucksformen amerindischer Religiosität gegenüber un- oder vorwissenschaftlichen Wertvorstellungen gleich welcher Art im Interesse ihres Existenzhaltes vorbeugend <abzuschotten>.

Dem Bestreben, die indigenen religiösen Ausdrucksformen für okzidental konditionierte Rezipienten dennoch wenigstens im Ansatz nachvollziehbar, in Grenzen vielleicht auch verstehbar zu machen, ist es zuzuschreiben, dass ich den <transkulturellen> Codices TUDELA, MAGLIABECHI (LIBRO DE LA VIDA), VATICANUS A, TELLERIANO REMENSIS, sowie den PRIMEROS MEMORIALES Fray Bernardino de SAHAGÚN'S bei der Gestaltung der Bildtafeln eine tragende Rolle zugeteilt habe. Die von mir zusätzlich eingebrachten Erläuterungen folgen diesem Prinzip insofern, als sie

ausschließlich auf Quelleninformationen beruhen, zumeist solchen, die im Diskurs bereits aufbereitet wurden.

Schwerpunkte der Bilddokumentation sind - den Grundprinzipien des Polytheismus entsprechend - zunächst die Götter, verstanden als Elemente wahrnehmbarer, <personifizierter Realität>, und sodann die in der Kommunikation mit ihnen praktizierten Kulthandlungen. Den größten und wichtigsten <Realitätsanteil> stellten die sicht- und erlebbaren Manifestationen der in Mesoamerika wirksamen Geophysik, ebenso wie die physischen Auswirkungen der hier aktiven, tropisch konditionierten Sonnensystemastronomie dar. Diese ermöglichten es den Göttern und Göttinnen dieses Raumes, vor Nutzung aller anderen Optionen menschlich wahrnehmbar und ansprechbar Gestalt anzunehmen. Es waren die permanente Präsenz der Götter und ihre in Handlungsprofilen zusammengefassten regelmäßigen und/oder typischen Aktivitäten, die in dem heute mit <Mesoamerika> bezeichneten, geographisch delimitierbaren, kultisch definierten Raumgefüge die maßgeblichen Faktoren darstellten, die es seitens der hier siedelnden und tätigen Menschen bei der Existenzbewältigung zu berücksichtigen galt.

Tafel 01 Mesoamerika als religiös definiertes Raumgefüge

Mit dem Begriff <Mesoamerika> hat Paul Kirchhoff 1943 einen geographischen Raum in der Zentralregion des amerikanischen Doppelkontinentes bezeichnet, dessen amerindische Bewohner in vorspanischer Zeit einen bestimmten Komplex kultureller Errungenschaften sowohl materieller als auch immaterieller Art miteinander geteilt haben (KIRCHHOFF 1967: 8 - 9). Zu diesen Errungenschaften zählte - worauf bereits Fray Bartolomé de LAS CASAS in seiner APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA von 1559 konkret hingewiesen hat - vor allen anderen eine besondere, auf die Lebensbedingungen in den Neotropen abgestimmte Variante der Religionsform des Polytheismus. Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit haben die Beobachtungen und Erkenntnisse LAS CASAS' in vollem Umfang bestätigt.

Der <kulturmotorische Antrieb> Mesoamerikas war demnach seine Religion, genauer gesagt, sein polytheistisch konfigurierter Götterkult. Dieser lag fest in den Händen professioneller Kultfunktionäre. Unter diesen trugen diejenigen, die im Dienste der führenden Götter und Göttinnen tätig waren, eine alle menschlichen Lebensbereiche umfassende, sowohl den Göttern als auch der menschlichen Gemeinschaft gegenüber wahrzunehmende Führungsverantwortung. An den Orten mit den maßgeblichen, zugleich meist frequentierten Kultstätten befanden sich daher einmal deren permanente Residenzen dann aber auch angemessene <Absteigequartiere> für die prominentesten Clanführer, die diese während ihrer Teilnahme an den maßgeblichen Götterfesten mit ihrem Gefolge bezogen (LopMed I: 331; BenMem: 202). Orte mit solcher Qualifikation und Funktion habe ich in der vorliegenden Arbeit als <Kultmetropolen> bezeichnet. In diesen waren die Götter und Göttinnen - vor allem die des Kernpantheons - zur Entgegennahme der ihnen

zugesicherten Kulthandlungen durchgehend präsent. Die entsprechenden Riten und Rituale wurden dabei stets von erfahrenen Kultfunktionären vollzogen und von diesen darüber hinaus gepflegt, bewahrt und tradiert.

Die <Kultmetropolen> lagen teils im Hochland Zentralmexikos, teils im Norden der Halbinsel Yucatán, weiter ostwärts (Tafel 01a). Wenn auch die überregional wirksame Anziehungskraft einzelner Kultmetropolen Schwankungen unterworfen war, zeitweilig auch aussetzte oder gar völlig zum Erliegen kam, so blieb den Örtlichkeiten, an denen sie ursprünglich etabliert worden waren, ihr Charakter als der von <sakralen Orten> - wie das insbesondere von TOLLAN TEOTIHUACAN, CHICH'EN ITZA' und COZUMEL berichtet wird - doch stets erhalten. Der Grund für dieses Phänomen ist in der <topographisch konkretisierbaren Realitätsimmanenz> der Göttinnen und Götter zu sehen, die trotz regelmäßiger, zum Teil drastischer Verschiebungen und tiefgreifender Umwälzungen auf den clan- und kultspezifischen Führungsebenen <eo ipso> keiner substantiellen Veränderung unterworfen war.

Tafeln 02 und 03 TLALLOC als Wetter-, Erd- und Zeitgott

Der von den MEXICA und anderen NAHUA - Stämmen mit TLALLOC bezeichnete Gott genoss in Mesoamerika höchste Verehrung. Er war einer der <dienstältesten> Götter des Pantheons. Sein Kult war der am weitesten verbreitete und am intensivsten gepflegte. Teils allein, teils im funktionalen Verbund mit QUETZALCOATL, war er der dominierende Gott in den Kultmetropolen. Sein Handlungsprofil war vornehmlich von der Verantwortung für die lebensnotwendigen Regenfälle bestimmt. In demselben naturgegebenen Kontext war TLALLOC aber auch der Gott, der in Gestalt von Blitz und Donner Angst und Schrecken verbreitete. Sozusagen als <Gott der atmosphärischen Niederschläge> war er auch bei vulkanischen Eruptionen im anschließenden Ascheregen und in den zum Teil spektakulären elektrischen Entladungen gegenwärtig (Tafel 03), die regelmäßig zwischen den Verzweigungen und im Inneren der Fumarolen auftreten. Leider war es mir nicht möglich, an das Foto einer nächtlichen POPOCATEPETL - Eruption mit elektrischen Entladungen innerhalb der Fumarole heranzukommen.

Von seinem Namen her ist TLALLOC jedoch ein Erdgott. Er ist das flache, fruchtbare Land, auf dem alles wächst und gedeiht und von daher die Grundlage allen pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens auf der Landmasse. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, dass TLALLOC durch die Periodizität seines Auftretens als <Regenbringer> im Zuge des jährlich wiederkehrenden Passatgeschehens der eigentliche Urheber für alle Arten von Zeitverständnis, Zeitmessung und Zeitberechnung war. Dieser Aspekt umfasst auch die Zukunfts-, hier vor allem die Wetterprognosen, wie das in der Abbildung, Tafel 02c, sinnfällig zum Ausdruck kommt

Tafeln 04 - 09 TLALLOC und die TLALOQUE - Handlungsprofil und Name

Vorrangiges Ziel der Forschung an einer polytheistischen Fremdreigion muss die eindeutige Identifizierung ihrer Morpheme sein. Hier stehen an erster Stelle die Götter und Göttinnen, ihre Handlungsprofile und die verschiedenen Optionen ihrer Gestaltannahme im Rahmen der räumlich und zeitlich wahrnehmbaren Realität. SAHAGÚN hat in den PRIMEROS MEMORIALES, auf Folio 267r, sowie im Ersten Buch des Codex FLORENTINUS, auf den Folios 20v - 23r, in Verbindung mit den kolorierten Zeichnungen, die als Teil der Vorbemerkungen an den Leser (Al lector) auf der Rückseite von Seite 12 des Manuskriptes zu finden sind, präzise Beschreibungen unter Beigabe beschrifteter, erläuternder Zeichnungen hinterlassen, aus denen die Gestaltannahmen TLALLOC'S und der insgesamt zu den TLALOQUE zu rechnenden anderen Göttinnen und Götter, hervorgeht. Diese lassen sich so ohne nennenswerte Schwierigkeiten zunächst topographisch mit der (satellital) wahrgenommenen Realität korrelieren (Tafel 04b), wobei allerdings zu beachten ist, dass die bildlichen Darstellungen bei SAHAGÚN nicht nach <Norden>, sondern nach <Süden> ausgerichtet sind (Tafel 09a&b).

Unter Abstützung auf professionelle Fotografie lässt sich bei Bedarf zusätzlich auch das mythische Geschehen, als das die Ankunft und das Einsetzen der Passatniederschläge beschrieben wird (u.a. in PrimMem: 156-157, fol. 282v-283r und in CodVat A: fol. 50r, 45r), m. E. verhältnismäßig einfach auch von Rezipienten mit dezidiert positivistischer Mentalität und okzidental eingefahrenen Denkroutinen nachvollziehen (Tafeln 05a und 10a).

Tafel 10 CHALCHIUHTLI ICUE - Handlungsprofil und Name

CHALCHIUHTLI ICUE, zu Deutsch: <[aus] Jade [ist] ihr Rock>, war diejenige Göttin Mesoamerikas, die im Trink- und Gießwasser Gestalt annahm. Darüber hinaus gehörten zu ihrem Handlungsprofil <typisch> weibliche Handlungen und Verrichtungen wie Spinnen und Weben. Ihre vorherrschend physiomorphe Gestaltannahme, das fließende Wasser, signalisierte darüber hinaus die Unbeständigkeit und Unvorhersehbarkeit menschlicher Schicksale (SELER 1900: 57; 1901: 39-40). Der nur schwer lesbare und daher hier transkribierte handschriftliche spanische Text vom unteren Teil der Folioseite 11v des Codex TELLERIANO REMENSIS, der das Handlungsprofil der Göttin in zwei seiner weniger bekannten Facetten beschreibt, wurde der besonderen Bedeutung seiner Aussagen wegen unmittelbar in den Bildteil einkopiert.

Tafel 11 QUETZALCOATL - als Windgott

In einigen seiner verschiedenen Gestaltannahmen wurde der Windgott EHECATL mit QUETZALCOATL bezeichnet, dann nämlich, wenn er - sei es groß- oder kleinräumlich - feuchte Luftmassen herantrug und so deren übliche Begleiteffekte, Blitz, Donner, Hagel-

schlag und Überschwemmungen, auslöste. In einer solchen Funktion, als Nord-Ostwind (Passatwind), trug der Gott den Namen TLALOCAYOTL, weil er mit Regen beladen war, diesen von der Golfküste her ins Land trug und insofern mit <Eigenschaften des Regengottes TLALLOC> ausgestattet war. So trägt er in der Abbildung, Tafel 11a, auch die Maske des Regengottes und hält die blaue, ondulierende Blitzschlange des TLALLOC mit ihrer roten (blutigen) Steinmesserzunge in der linken Hand. Eine ausführliche Beschreibung des Wind-Segmentes im Tätigkeitsprofil des QUETZALCOATL findet sich im Florentine Codex, Book 7: 14.

Eine andere Windform war die der nächtlichen Thermik von TOLLAN CHOLLAN und Umgebung. In dieser Gestaltannahme ist QUETZALCOATL - der Nachtzeit entsprechend - ganz in schwarz dargestellt (Tafel 11b). Sein Blick ist senkrecht nach oben, auf die <Mitte> des Nachthimmels gerichtet. Weitere Hinweise auf diese mitternächtliche Aktivität des Gottes sind der als Auge eingefügte, gleichfalls göttliche Mitternachtsstern (nahuatl: YOALTEUHCTLI YACAUTZTLI; okzidental: ALDEBARAN) im Sternbild des <Feuerbohrers> (nahuatl: MAMALHUAZTLI; okzidental: STIER), die in die Hutkrempe und den Halskragen eingesteckten, zur Gewebeporation und anschließenden Blutabnahme während des Mitternachtsrituals benutzten Knochenahnen, sowie die in diesem Zusammenhang unverzichtbare Leuchtfackel (nahuatl: TLAHUILLI) oben rechts im Bild. Eine ausführliche Beschreibung der stellaren und rituellen Situation, in deren Rahmen das nächtliche Windsegment im Tätigkeitsprofil des QUETZALCOATL zum Tragen kam, findet sich im Florentine Codex, Book 7, auf Seite 11 und in Book 2, auf Seite 205.

Tafeln 12 - 13 CHAAK, CHAAK IK'AL und die CHAAKO'OB

Ähnlich wie in der großen Kultmetropole von TOLLAN CHOLLAN, wo der in aztekischer Kulttradition mit TLALLOC bezeichnete Gott den Namen CHICONAUH QUIAUITL, zu Deutsch: <neun [als] Regen> führte (RelChol: 132), gab es auch im Mayaraum für den Gott, der in den Niederschlägen Gestalt annahm, eine eigenständige Bezeichnung. Im MAYAT'AAN wurde er mit CHAAK bezeichnet. Entsprechend wurden die TLALOQUE im <markierten Plural> des MAYAT'AAN mit CHAAK O'OB angesprochen (DMC: 77).

Von besonderer Bedeutung für das Verständnis der ganz unterschiedlichen Bezeichnung ein und desselben Gottes sind Text und Bildrelief auf der Türoberschwelle 25 aus der AZ von Yaxchilan. Hier wird der Gott TLALLOC, der in der bildlichen Darstellung anhand seiner Gesichtsmaske und der aus Jaguarfell genähten Kopfbedeckung eindeutig als solcher identifizierbar ist, im begleitenden hieroglyphischen Text (Pos. Db) ebenso eindeutig mit CHAAK bezeichnet (Tafel 35). Daneben gibt es im Mayaraum aber auch Bild-Text-Kombinationen - insbesondere solche auf geraubten Grabkeramiken (z.B. K 8608, 4011), und im Codex DRESDEN (z.B. CodDres 42c-45c) - in denen das Theonym CHAAK zur Bezeichnung einer Götterfigur verwendet wird, an der nicht einmal Spuren der üblichen TLALLOC-Ausstattung auszumachen sind.

In Ansehung der für den Polytheismus charakteristischen räumlichen Diversifizierung in der Darstellung der Göttinnen und Götter kann das nur bedeuten, dass der Regen- und Gewittergott im Mayaraum dort, wo er in der traditionellen Ausstattung des zentral-mexikanischen Hochlandes präsentiert wird, ein in diesem Raum aufgestelltes und verehrtes Kultbild, das sich der Erinnerung der kultleistenden Maya offenbar nachhaltig eingepägt hatte, die Vorstellung bestimmt hat. Auf der anderen Seite belegen die erwähnten CHAAK-Darstellungen auf Grabkeramiken und im Codex Dresden aber auch eine Darstellungsconvention, die ganz offensichtlich eine markante, im Mayaraum geschätzte Vorstellung - z. B. eine Kultfigur als Inhalt eines Götterbündels - zum Vorbild hatte.

Bei Berücksichtigung des Prinzips der <räumlichen Diversifizierung> von Göttern und Kult, eines der kennzeichnenden Merkmale des Polytheismus, werden also Widersprüche, wie sie den hier aufgezeigten Zusammenhängen auf den ersten Blick zugrunde zu liegen scheinen, gegenstandslos. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Darstellung des jährlich im Verbund auftretenden und tätigen Passatgötter-Duos aus TLALLOC und QUETZALCOATL. Während QUETZALCOATL im Passatgötterkult der MEXICA eine vergleichsweise nachrangige Rolle spielte - er ist hier nur einer von mehreren TEPICTOTON (Tafel 09a&b) - fiel ihm nach der kaum überschaubaren Fülle seiner Darstellungen im Schmuck der Gebäudefassaden Nordyukatans zu urteilen, hier eine um vieles <höher dotierte> kultische Funktion zu (Tafel 14a&b).

Eine besonders beeindruckende Windform, die für die Karibik, den Golf von Mexiko und den Südosten der Vereinigten Staaten charakteristisch ist, und in der QUETZALCOATL - als K'UK'ULKAN nahezu bedeutungsgleich ins MAYAT'AAN übertragen - daher auch auf der Halbinsel Yucatán regelmäßig Gestalt annimmt, stellen die herbstlichen Wirbelstürme, die sogenannten <Hurrikane> dar (Tafel 13). Im MAYAT'AAN werden sie mit CHAAK IK'AL bezeichnet (DMC: 79). Charakteristisch sind die geballten Windkräfte, die alles umreißen, was nicht fest im Boden verankert ist, begleitet von üppigen Niederschlägen, die Siedlungen und Anbauflächen nachhaltig unter Wasser setzen und die vom Wind angerichtete Zerstörung vollenden.

Tafel 14 QUETZALCOATL im Hügelland Nordwestyukatans (PUUC)

Auf Anhieb identifizierbar ist QUETZALCOATL - wie in der Mehrzahl seiner bildlichen Darstellungen - stets an seiner sternbesetzten <Windschaukel> (nahuatl: EHECAUICTLI, alternativ CHICOACOLLI genannt). Dieses mythische, dabei offensichtlich höchst effiziente Gerät ist in der Tat neben dem vorgebundenen Windschnabel und dem *Strombus gigas* - Brustschmuck das wichtigste Element in der kultischen Ausstattung des Gottes (Tafeln 09a&b, 14d, 15, 16b&c).

Im Unterschied zur darstellerischen Konvention Zentralmexikos trägt der Gott in Nordyukaten die <Windschaufel> jedoch nicht in der (zumeist rechten) Hand, sondern anstelle der Nase mitten im Gesicht (Tafel 14a&c). In der rituellen Syntax, so wie sie die Kultfunktionäre dieses Raumes handhabten, drehte es sich schwerpunktmäßig also nicht um den <Regen>, TLALLOC, der vom <Wind>, QUETZALCOATL, herangeführt wurde, sondern um den <Wind>, QUETZALCOATL, der den <Regen>, TLALLOC, heranzuführte. Diese Schwerpunktverlagerung geht so auch aus den gezeigten Darstellungen des Codex TRO-CORTESIANUS hervor (Tafeln 12 und 13b). Auch sie liegt voll innerhalb der Bandbreite räumlich diversifizierter Götter, Riten und Rituale, die Merkmal der Religionsform des Polytheismus ist.

QUETZALCOATL / K'UK'UL KAN als Regen bringender NO-Wind, mit der sternbesetzten <Windschaufel> (nahuatl: EHECAUICTLI) und dem rechtwinkligen Ohrschmuck des TLALLOC ausgestattet, ist in dieser Form unter anderem auch auf der Südfassade und an der Südostecke der Struktur 11M13 der AZ von UXMAL, Yucatán, in Mosaikrelief abgebildet (Tafel 14a&b). Die EHECAHUICTIN sind inzwischen - wie auch an den meisten anderen Gebäuden des yukatekischen Hügellandes (mayat'aan: PUUC) größtenteils abgebrochen. Die Stellen, an denen sie einst eingesetzt waren, sind jedoch noch immer eindeutig als solche erkennbar (Tafel 14a&c). Die Maske des Regengottes TLALLOC, der vom vierfach aufgetürmten Windgott getragen wird, ist indes in den wesentlichen Teilen noch gut erhalten, wie der Vergleich mit der Zeichnung einer nahezu gleichen Maske von einer anderen Stelle derselben Fassade zeigt (Tafel 14a&c).

Tafeln 15 - 18 QUETZALCOATL - Handlungsprofil, Kult und Name

Das Handlungsprofil des QUETZALCOATL ist vielgestaltig und außerordentlich komplex. Die Segmente gehören sowohl der naturgegebenen als auch der sozial ausgelegten Kategorie an. In der Praxis der Kultausübung wurden Elemente aus beiden je nach Lage und Bedarf miteinander kombiniert, ohne dass dabei entsprechende thematische Trennungslinien oder unterschiedliche <historische> Ebenen erkennbar wären. Im Namen des Gottes kommen konkrete, unmittelbar dem Tierreich entlehnte Vorstellungen zum Tragen.

Tafeln 19 - 20 HUITZILOPOCHTLI - Handlungsprofil, Kult und Name

Weit davon entfernt, der mitgebrachte Kultempfänger eines spät in das Hochland Zentralmexikos eingewanderten Nahua-Stammes zu sein, stellt sich dieser Gott mit seinem Handlungsprofil bei der Analyse nach religionswissenschaftlichen Kriterien als ein separat personifizierter Teil des Handlungsprofils des Regen-, Sturm- und Gewittergottes TLALLOC dar. Mit TLALLOC bildete HUITZILOPOCHTLI denn auch eine unauflöslige <theologische Einheit>. Diese lässt sich eindeutig im Kult beider Götter nachweisen. Sein Name HUITZILOPOCHTLI ist offenbar erst im Zuge dieser <theologischen Umstrukturierung> entstanden.

Tafeln 21 - 23 TEZCATLIPOCA - Handlungsprofil, Kult und Name

Das Handlungsprofil dieses Gottes besteht weitgehend aus Elementen der sozial geprägten Realität. Gleichwohl ist er mit seinem Fest TOXCATL (5.-24. Mai) an entscheidender Stelle in das am Passatgeschehen orientierte Kultjahr eingebunden. Wie die gesamte, zur Kontaktzeit von den MEXICA und anderen Nahua-Gruppen Zentralmexikos mit Kultdienst bedachte Götterriege, ist auch TEZCATLIPOCA eine <theologische Übernahme> von polytheistisch konstituierten Bevölkerungsgruppen, die lange vor ihnen in diesem Raum ansässig waren, bzw. mit denen diese auf ihren verschlungenen Wanderrouten in Kontakt gekommen sind. Besonders deutlich ist die die Präsenz des TEZCATLIPOCA als des offenbar bevorzugten Kultempfängers im Mayaraum. Der Name des Gottes stellt - wortmorphologisch gesehen - eine Kopulativzusammensetzung dar, in der die beiden Komponenten, <Spiegel> und <Rauch>, semiotisch zwei ganz unterschiedliche, physiologisch völlig voneinander getrennte Fähigkeiten des Gottes signalisieren, nämlich alles <sehen> und alles <hören> zu können.

Tafeln 24 - 25 ITZTLI - Handlungsprofil, Kult und Name

Der Steinmessergott ITZTLI gehört sozusagen zum <Urgestein> mesoamerikanischer Theologie, und zwar unabhängig von der praktizierten Religionsform. Zur Zeitstellung der abgebildeten Funde:

Tafel 24c: ca. 11000 bis 11500 vor heute (GONZALES et alii 2006: 272)

Tafel 24d: ca. 10200 bis 11400 vor heute (DIXON 1999: 152, 155)

Tafel 24e: ca. 450 vor heute bis zur Kontaktzeit (PASTRANA 2005: 231)

Die Präsenz des Gottes lässt sich sowohl im Kontext theistischer wie nicht-theistischer oder <schamanisch> begründeter Religiosität nachweisen. Sowohl als Armierung von Speeren und Pfeilen, wie aber auch als Kampf- und Schlachtmesser war der Gott in dem von Paul KIRCHHOFF mit MESOAMERIKA bezeichneten geographischen Raum omnipräsent. In seinem Aufgabenspektrum spielt die Funktion der Thoraxöffnung an den für die Beköstigung der Götter und Göttinnen vorgesehenen Artgenossen die Schlüsselrolle. In dieser Facette seines Handlungsprofils wurde der Gott kultisch von einer besonderen, für diese Aufgabe eigens ausgebildeten, hochrangigen Gruppe von Kultfunktionären bedient. Diese wurden im Nahuatl mit CHACHALMECA bezeichnet.

Tafeln 26 - 28 CHACHALMECA - die Schlachtung von Artgenossen

Die mit CHACHALMECA bezeichneten Kultfunktionäre sind unverwechselbar an ihren Tätigkeitsabzeichen zu erkennen. Es handelt sich um runde, bisweilen leicht ovale

Rosetten aus buntem Papier, die sie an der Kopfbedeckung trugen und die in ihrer Vorstellung <Schilde> darstellten. Der vor der Stirn getragene Schild hieß im Nahuatl entsprechend IXQUATECHIMAL, der am Hinterkopf getragene CUEXCUCHECHIMAL. Beide Schilde konnten auch für sich allein getragen werden. Wo immer und in welchem Zeitrahmen diese Tätigkeitsabzeichen in bildlichen Darstellungen auftauchen, belegen sie zweifelsfrei das Ritual des TLAMICTILIZTLI, also die Schlachtung von Artgenossen im Dienste der Götter.

Tafeln 29 - 32 TLATLATLAQUALILIZTLI - die Speisung der Götter

Die Götter und Göttinnen Mesoamerikas waren regelmäßig mit dem Blut und den Herzen gefangengenommener Krieger und/oder gekaufter Sklaven zu beköstigen (nahuatl: TLATLATLAQUALILIZTLI). Deren Beschaffung in der kultisch erforderlichen Menge war vorrangige Aufgabe der Streitkräfte und vornehmstes Anliegen der Kaufleute. Im Verlaufe ihrer Schlachtung kamen die Betroffenen in unmittelbaren Kontakt mit den Göttern, ein Umstand, der sie und ihre Überreste sakralisierte, was zu der Bezeichnung (pl.) TEOMICQUE, das heißt <im Dienst an den Göttern Geschlachtete> geführt hat.

Tafeln 32 - 34 TEOMICQUE - die vor den Göttern Geschlachteten

Als solche wurden die TEOMICQUE im Anschluss an ihre Schlachtung regelmäßig auf feierliche Weise zunächst zubereitet und sodann im Rahmen eines Festmahles von ihren Eignern und geladenen Gästen mit Ehrfurcht und Bedacht verzehrt. Von dieser prozeduralen Verknüpfung gab es nur wenige, teils situative, teils regionale Ausnahmen. Der Verzehr der TEOMICQUE ist quellenmäßig umfassend belegt und hat eine lange Tradition, die vermutlich bis die Zeit der Hochblüte TOLLAN'S als Kultmetropole zurückreicht.

Tafel 35 Epiklese und Epiphanie des AH BUTS'O' CHAAK

Der in der Inschrift des Türsturzes 25 aus der AZ von Yaxchilan, Chiapas, unter Hinweis auf die begleitende Reliefdarstellung demonstrativ angesprochene Rauch - CHAAK, ist mit Teilen der kultischen Ausstattung des TLALLOC und dessen <Waffen> dargestellt. Semiotisch weist der Speer mit der doppelten Spitze auf eine laterale elektrische Entladung (Blitz) hin, wie sie regelmäßig in den Fumarolen von Vulkanen auftreten und besonders des Nachts gut sichtbar sind. Welcher Vulkan hier angesprochen ist, bleibt allerdings offen. Wichtig ist der Umstand, dass das Epikleseritual von einer Frau, also von einer Kultfunktionärin ausgeführt wurde. Sie tat dieses im Auftrag oder im Interesse des im Text namentlich erwähnten Clanführers, des in der Mayaforschung so benannten ITZAM BALAM II. Aus der bildlichen Darstellung ist zu entnehmen, dass der veranstalteten Epiklese Erfolg beschieden war, das heißt, dass sie in einer Epiphanie resultierte.

Darüber hinaus enthält die Darstellung in der linken unteren Ecke des Reliefs Hinweise auf eine weitere Epiphanie. Diese fand, nach den inkorporierten semiotischen Hinweisen während der Dunkelheit an einem dafür bestimmten sakralen Ort des Clanzentrums statt.

Formale Aspekte:

Das im Namen des Gottes in der Position Da/Db verwendete Enklitikon -O' hat die Funktion eines <nachgestellten Demonstrativpronomens> (DMC: 593) und verweist auf den <Rauch-Charakter> des unmittelbar unter der Inschrift bildlich dargestellten Gottes CHAAK / TLALLOC. Der in der Position Ea-Eb verwendete <possessive Genitiv> U K'UHUL TSAK ist als <genitivus objectivus> im herkömmlichen grammatischen Sinne zu verstehen. Der Charakter der abgebildeten, mit TSAK bezeichneten Kulthandlung als einer Epiklese im polytheistischen Sinne, geht aus einer Paraphrase im DMC (Quelle 4) hervor. Dort heißt es:

TSAK IK': una especie de conjuro, mejor se dirá por idolatría que conjuros

*) Unterstreichung von mir

Es handelt sich also <expressis verbis> nicht um eine <Beschwörung> (spanisch: conjuro) in einem wie immer gearteten schamanistisch-animistischen Sinne, sondern um einen polytheistisch operationalisierten Kultakt.

Tafeln 36 - 41 TLACOQUIXTILIZTLI - das Mitternachtsritual

Das Relief auf der Türoberschwelle 24 aus der AZ von Yaxchilan, Chiapas, zeigt das TLACOQUIXTILIZTLI genannte Ritual im Zuge oder als Teil des Mitternachtsrituals, das im Nahuatl mit TLATICATLAUILIZTLI, <Ritual der angezündeten Leuchtfackeln>, bezeichnet wurde. Dieses war primär an den Gott YOALTEUHCTLI YACAUITZTLI gerichtet, der um Mitternacht im Sternbild des <Feuerbohrers> (nahuatl: MAMAL-HUAZTLI) seinen höchsten Stand erreichte, die <Herrschaft über den Nachthimmel> dann aber gegen Morgen an den Morgenstern und zuletzt an die von diesem über den Osthorizont emporgeführte Sonne abtrat (PrimMem: 155, fol. 282r). Weitere Götter, die während des Mitternachtsrituals mit Kult bedacht wurden, waren TLALLOC, wie das aus der Aufmachung der abgebildeten Kultfunktionärin, insbesondere ihrem Kopfputz, und QUETZALCOATL, wie das ebenso deutlich aus dem XICALCOLIUHQUI - Design auf dem Korb hervorgeht, neben dem die am Boden Frau kniet.

Formaler Hinweis:

Der Mayabegriff für das im Nahuatl mit TLATICATLAUILIZTLI bezeichnete <Ritual der brennenden Leuchtfackel> ist im hieroglyphischen Text des Türsturzes 24, Position D1, mit TI BUTS'IL HULU[L] notiert. Es handelt sich - wie sich aus Form und Kontext

zweifelsfrei ableiten lässt - um eine Nominalphrase, die durch die Präposition TI (spanisch: con, por medio de...) instrumentale Bedeutung erhalten hat (SMAILUS 1989: 149). Der abgebildete rituelle Teilakt des TLACOQUIXTILIZTLI genannten Rituals findet also unter Verwendung einer <rauchenden Leuchtfackel> statt.

Während das Lexem BUTS' (spanisch: humo, humear) in den kolonialzeitlichen Lexika des Yukatekischen mehrfach belegt ist, findet sich dort eine entsprechende Eintragung für HUL, HULUL, in der Bedeutung <Leuchtfackel> (spanisch: antorcha) nicht. Jedoch ist HUL (mit stimmhaftem H) für das MYM sowohl als Verb (spanisch: alumbrar), wie auch als Substantiv (englisch: flashlight) umfassend belegt (DMP: 109; DML: 115).

Nach den Erläuterungen meiner Frau Amira de Jesús Flores Pech, Telchaquillo, Mpo. de Tecoh, Yucatán, bezeichnet HUL jede Handlung bzw. jeden Gegenstand, die/der punktgenau auf etwas gezielt oder gerichtet ist. Substantivisch wird HUL daher heute sowohl für Eispickel und Nähnadeln wie für Autoscheinwerfer und Taschenlampen benutzt. Zum angemessenen Verständnis der Wortbedeutung von HUL kommt es also bei jedem einzelnen Vorkommen auf die genaue Kenntnis des Kontextes an. Im vorliegenden Falle, dem des hieroglyphischen Textes auf dem Türsturz 24 aus der AZ von Yaxchilan, wird der Kontext einmal durch die quellenmäßig dokumentierte Kultradtition Zentralmexikos, dann aber auch durch die begleitende Ikonographie eindeutig beschrieben bzw. angesprochen.

Tafeln 42 - 45 TONALPOHUALIZTLI - das Orakel der 260 Tagesgötter

Mit dem auf 260 Tage ausgelegten Prognoseritual vermochten besonders ausgebildete und erfahrene Kultfunktionäre (nahuatl: TONALPOUHQUE, mayat'aan: AH K'IN, K'IN ICH) aktuelle Bedarfslagen auf menschlicher Ebene mit den Handlungsprofilen bestimmter Göttinnen und Götter zu verknüpfen und so Probleme, Notlagen, Absichten und Vorhaben mit der von den handelnden Göttern repräsentierten Realität in Einklang zu bringen. Der Prognosevorgang bestand in der personen- und situationsbezogenen Nutzung dieser Verknüpfungsmöglichkeiten. Die Prognoseergebnisse entsprachen insofern stets der von den Göttern verkörperten Realität.

Tafeln 46 - 50 Besitz und Ehre - die Gunstbeweise der Götter

Das Verdienst des Einzelnen bestand primär im Umfang und in der Intensität seiner Hinwendung zu den Göttern. Mit Kulthandlungen der verschiedensten Art bewies er diesen seinen Wert als Kultleistender und konnte danach ihrerseits auf die Zuteilung von Vergünstigungen zählen. Erst bei Vorliegen ausreichender und angemessener kultischer Verdienste eröffneten die Götter und Göttinnen die Möglichkeit des Erwerbs einer Reihe geschätzter sowohl natürlich wie gesellschaftlich greifbarer <Besitztümer>, wie sie sich in Bild und Text auf den nachfolgenden Tafeln dokumentiert finden. Darüber hinaus wurden

auch den Göttern selbst Titel und Amtsbezeichnungen samt den damit verbundenen Amtstrachten und Tätigkeitsabzeichen zuerkannt (Tafel 48b und 58b).

Tafeln 51 - 55 Kultstätten - Lage und Funktion

Die bildlichen Darstellungen und zugehörigen Erläuterungen in den transkulturellen Codices und den PRIMEROS MEMORIALES SAHAGÚN'S, ebenso wie die strukturelle Analyse der archäologisch erschlossenen Kultmetropolen und Clanzentren weisen dieselbe Konstellation von Vorplatz, Tempel und Kultbild auf, wie sie auch für die Opferkulte der klassischen Antike charakteristisch ist. Diese Übereinstimmung legt es nahe, die zweigeteilte antike <Kulttopographie> von <fanum>, mit Kultbild und geschlossener Kultarchitektur auf der einen und <profanum>, ohne Kultbild, mit offener Kultinfrastruktur auf der anderen Seite, als Vergleichsmuster auf die räumlich-funktionale Vorstellung von einem mesoamerikanischen Kultensemble anzuwenden. In der Tat ist diese architektonische Konstellation für ganz Mesoamerika belegt. Das bedeutet, dass dem auch dasselbe oder doch ein ganz ähnliches rituelles Geschehen entsprochen haben muss, das nach dieser Zweiteilung ausgerichtet war, sich also zu einem Teil im <fanum>, unmittelbar vor dem Kultbild oder Götterbündel abspielte, während ein anderer Teil der Kulthandlungen im <profanum> ablief. Auch dieser Aspekt ist in den Illustrationen, die SAHAGÚN seiner Beschreibung der 18 Götterfeste beigefügt hat (PrimMem: fols. 50r bis 53r), quellenmäßig eindeutig belegt. Die Größe seines <profanum> kann also als unmittelbarer Indikator für die Anzahl der Kulteistenden und damit für die öffentliche Bedeutung eines Kultensembles angesehen werden.

Tafeln 56 und 58 Bestattungsrituale - Status im Jenseits

Den in Mesoamerika verbreiteten Vorstellungen von der Fortsetzung menschlicher Existenz nach dem Tode ist bei aller Unterschiedlichkeit in prozeduraler und räumlicher Hinsicht eines gemeinsam: sie sind rang- und statusorientiert. Diese Übertragung lebenszeitlicher sozialer Wertigkeit auf postulierte Existenzbedingungen nach dem Tode spiegelt sich in unterschiedlichen Bestattungsritualen wider, wie das Bilder und erläuternde Texte in den transkulturellen Codices im Detail belegen.

Tafeln 59 und 60 Mesoamerika - Lage und Bedeutung

Im Bewusstsein der Völker und Stämme Mesoamerikas nahm die besondere Lage ihres Lebensraumes zwischen zwei Meeren einen festen Platz ein, in dem unter anderem auch bestimmte theologische und kultische Morpheme ihren Ursprung haben. So wird die Sonne bei ihrem täglichen <Untergang> im Westmeer mit einem Kultdienst besonderer Art versehen.

In diesem fiel dem Gott XOLOTL eine tragende Funktion zu. Ebenso ist der tägliche <Sonnenaufgang> ein mit Kult bedachtes Ereignis. In diesem nahm QUETZALCOATL eine Schlüsselrolle wahr. Beide agierten dabei, wie das beispielhaft auf der Folioseite 16 des Codex BORBONICUS zum Ausdruck kommt (Tafel 59a), unter aquatischen Bedingungen. Dass sie dabei in ihrem komplementären Dienst an der Sonne als Zwillinge auftraten, zeigt das naturimmanente, am realen Geschehen ausgerichtete Muster, nach dem in Mesoamerika Mythen entstanden und gepflegt wurden (Tafel 59b). Das zwischen den Meeren gelegene Festland (nahuatl: ANAHUAC / ÇEM ANAHUAC) war also - kulturräumlich gesehen - fest in der Hand der Götter. Dass diese innerhalb der geographischen Grenzen Mesoamerikas stets mit denselben Handlungsprofilen operierten, ist mit Sicherheit einer der Gründe, die zur Ausprägung einer kohärenten religiösen Tradition, der <unidad religiosa mesoamericana>, mit den bestimmenden Faktoren Kultempfänger, Kultstätten, Kultfunktionäre und Kult geführt haben (Tafel 60).

Bildnachweise

Um die Bildtafeln nicht mit technischen Angaben zu überladen, habe ich die Quellenangaben zu den einzelnen Bildern kurz gehalten. Diese beziehen sich, wie der Text der Arbeit selbst auch, auf das Literaturverzeichnis. Im Einzelfall darüber hinausgehende Nachweise sind zwar ebenfalls kurz gehalten, lassen jedoch in jedem Falle die Überprüfung auf Herkunft und Urheberschaft zu. Ergänzend bleibt folgendes festzustellen:

Abbildungen auf den Tafeln 26, 38, 46 und 47

Der Einfachheit halber und wegen nicht durchgehend angegebener Seitenzahlen wurden die von Mary Miller, Enrico Ferorelli und Doug Stern in NATIONAL GEOGRAPHIC, February 1995: 50-69, unter dem Titel <Maya Masterpiece Revealed at Bonampak> veröffentlichten Fotos mit <NatGraph 02/1995> referenziert.

Abbildungen und Texte auf Tafel 51 entstammen:

1. einer Fotoserie aus A.P. Maudslay's <Biologia Centrali Americana> von 1889-1902, die von der Fotostelle der Bayrischen Staatsbibliothek für mich angefertigt wurde,
2. der Veröffentlichung: Martin and Grube 2000, sowie
3. John Montgomery's <Dictionary of Maya Hieroglyphs> von 2002.

Ich danke Michel Antochiw, Erik Boot, Justin Kerr www.mayavase.com, Hanns J. Prem, Richard Seaman und dem Landesmuseum Württemberg für die erteilten Reproduktionsgenehmigungen und die freundliche Unterstützung dieser Arbeit durch die Überlassung von Fotomaterial. Ich habe mich bis zur Drucklegung nach Kräften bemüht, weitere potentielle Inhaber von Ab bildungsrechten ausfindig zu machen. Personen und

Institutionen, die ich nicht erreicht habe oder übergangen haben sollte, und die Rechte an Abbildungen beanspruchen, die ich in meiner Arbeit verwendet habe bitte ich, sich nachträglich mit mir in Verbindung zu setzen. Dabei bitte ich zu bedenken, dass die vorliegende Arbeit ausschließlich einer wissenschaftlichen Zielsetzung dient. An eine Kommerzialisierung ist zunächst nicht gedacht.

RELIGION HEISST DIENST AN DEN GÖTTERN

Eine kultur- und religionswissenschaftliche Untersuchung

zu den Grundlagen des

mesoamerikanischen Polytheismus

Bildtafeln



© OpenStreetMap contributors



a

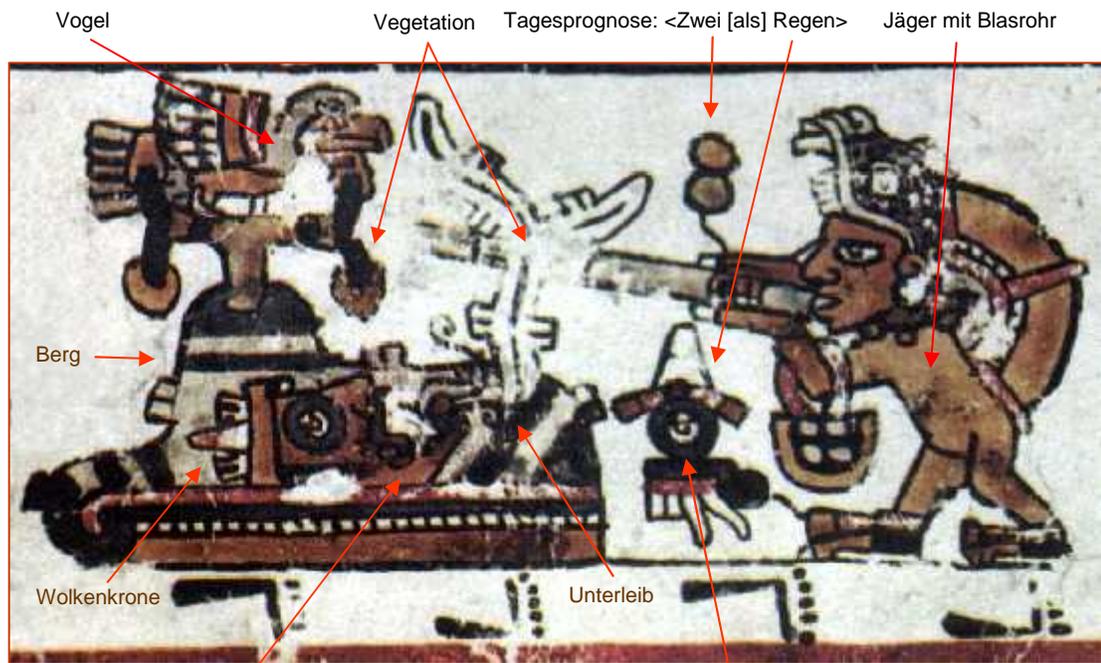
Dig&Des: Hans Juergen Kremer & Jens Kremer Flores

© OpenStreetMap contributors



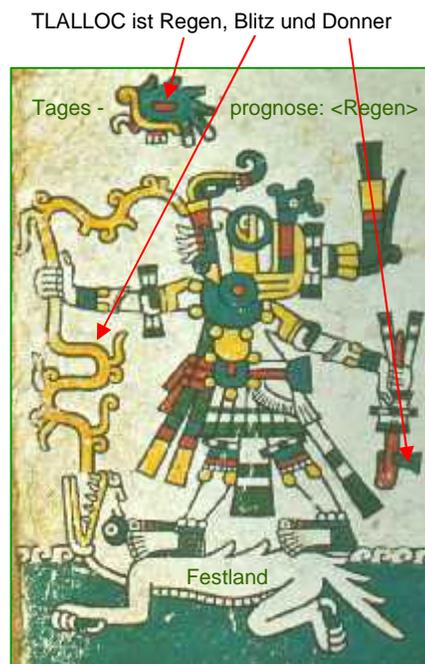
b

Dig&Des: Jens Kremer Flores & Hans Juergen Kremer

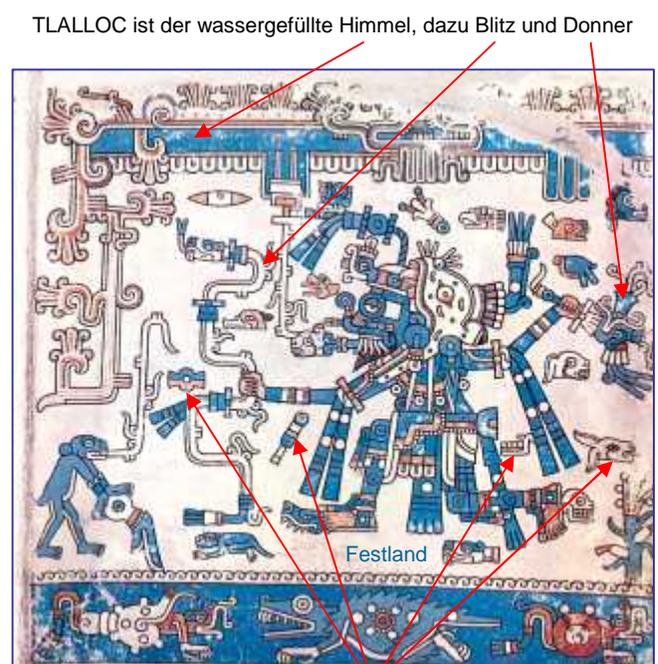


a Elemente der TALLOCC-Maske Codex Bodley, fol. 38c

TLALLOCC, die verkürzte Form von TLALLI ONOC = TLALL[!] [ON]OC, hat die Bedeutung: <auf der oder als Erde flach ausgestreckt da liegend>. Dig&Des: Hans Juergen Kremer



b CodFerMay, fol. 04



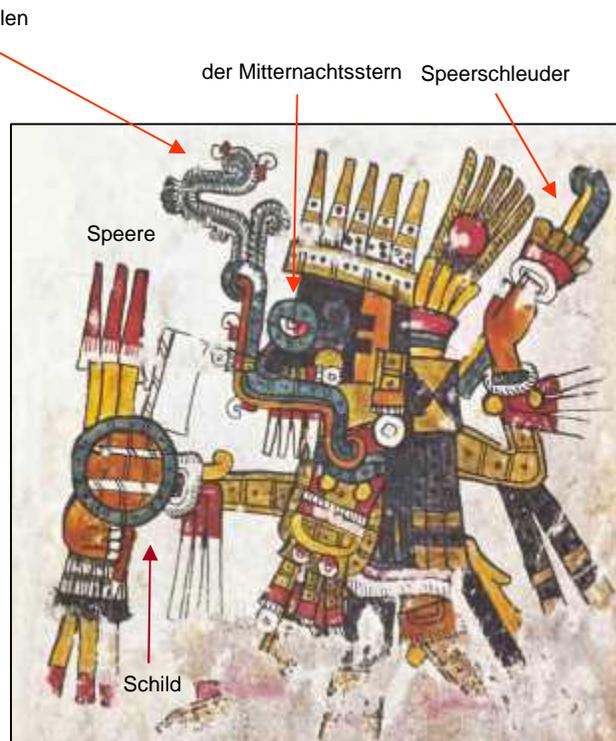
c Prognosen: alle zwanzig Tagesgötter CodLaud, fol. 02

TLALLOCC beim Überqueren der Küstengewässer. Er ist auf dem Weg ins Inland, wo er, getragen vom Passatwind und begleitet von Blitz und Donner, den Pflanzen, Tieren und Menschen die lebensnotwendigen Niederschläge beschert und zugleich den Fluss schicksalsträchtiger Zeit aufrechterhält



a

Eruption des Popocatepetl am 19.12.2000. Perspektive unbekannt.



b

Der Gott TLALLOC als Vulkan mit Rauchfahne, bewaffnet mit Speerschleuder, Schild, und Speeren. CodBorg, fol.25. Dig&Des: Annette Kremer-Königs

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

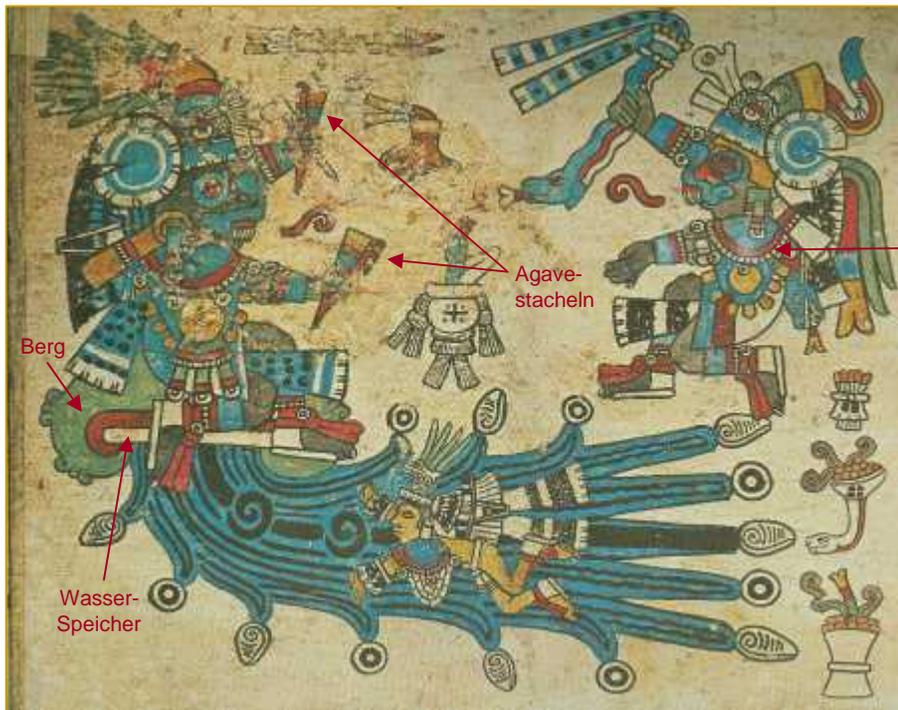


c

Eruption des Popocatepetl aus der Perspektive von CHOLULA am 20.04.2002.

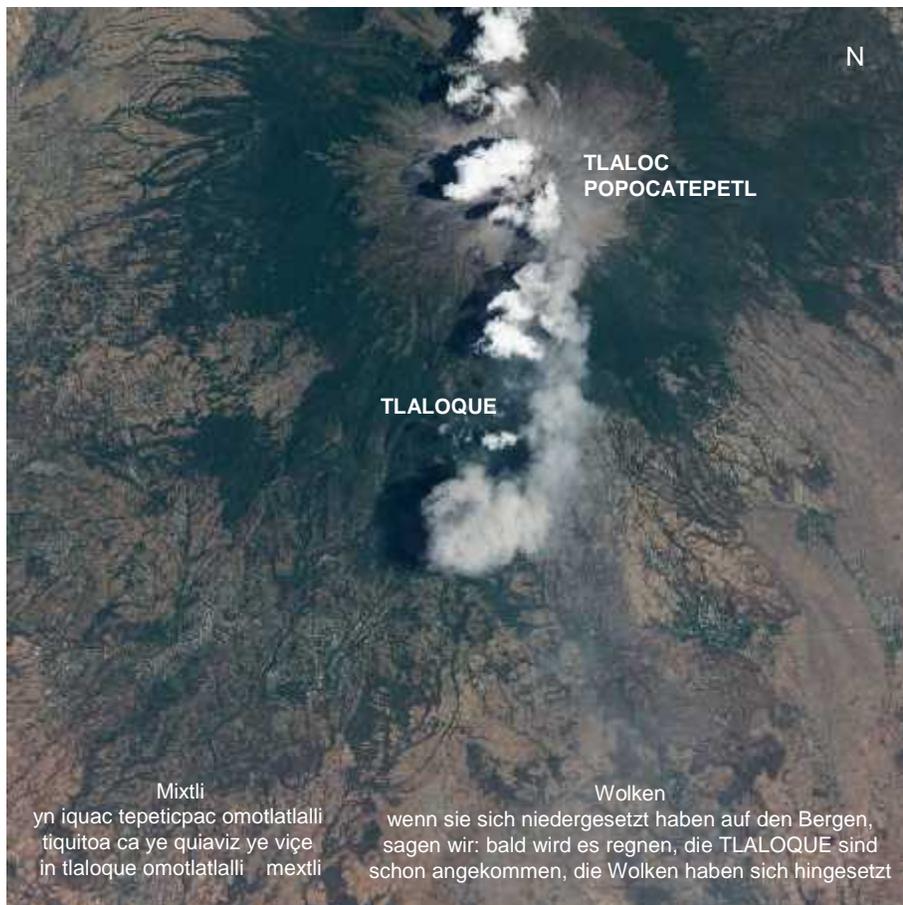
Foto: CENAPRED

CodBorb, fol. 07



Dig&Des: Hans Juergen Kremer

a TLALOC hat sich auf dem Gipfel eines Berges [des POPOCATEPETL] niedergesetzt



© OpenStreetMap contributors

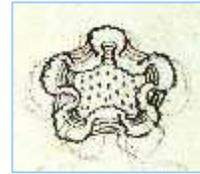
Dig&Des: Hans Juergen Kremer

b TLALOQUE: Die Vorboten der Regenfälle - Text: PrimMem. fol. 283r

Dig&Des für alle Bilder: Hans Juergen Kremer



TLALLOC in Gestalt des POPOCATEPETL mit
Wolkenkrone und Schneehaube
zu Beginn der Regenzeit



PrimMem, fol. 282v

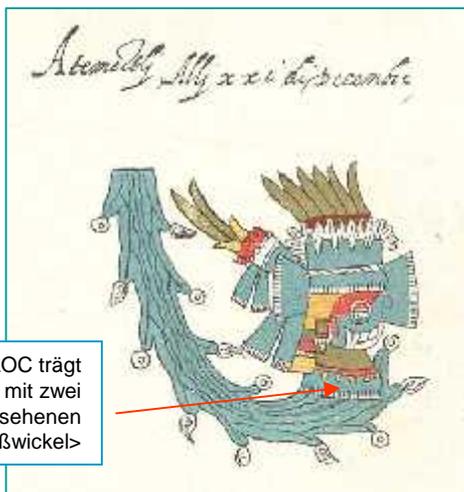
PrimMem, fol. 283r



a Der Vulkan POPOCATEPETL mit jahreszeitlicher Wolkenkrone

Foto: Richard Seaman

b CodVat A, fol. 50r



TLALLOC trägt
einen mit zwei
Borten versehenen
<Gesäßwickel>

ATEMOZTLI <das Fallen der Niederschläge>.
Zweite von drei Epiklesen zur Herbeirufung des
TLALLOC (Zeitraum: 11. – 30. Dezember)

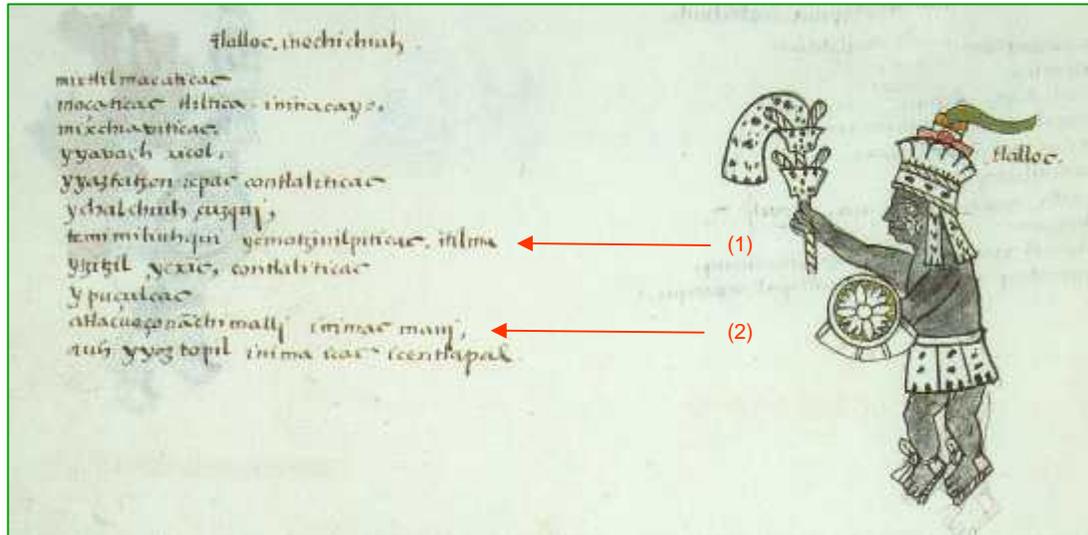
c CodVat A, fol. 45r



umgekrempter
und verknoteter,
unten mit einer
Borte versehener
<Gesäßwickel>

Die TLALOQUE als Helfer des TLALLOC
verteilen landesweit die Niederschläge im
Zeitraum ETZALCUALIZTLI (25. Mai - 13. Juni)

PrimMem, fol. 261v



a

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

- (1) TEMIMILIUHQUI YMOTZINILPITICAC
nach Art der runden Steinsäule hat er sich das Gesäß umwickelt
- (2) ATLACUEÇONANCHIMALLI INIMAC MANI
den Seerosenschild hält er hier

TLALLOC
der Gott in Gestalt des Regens CodFlor, MS, fol. 10

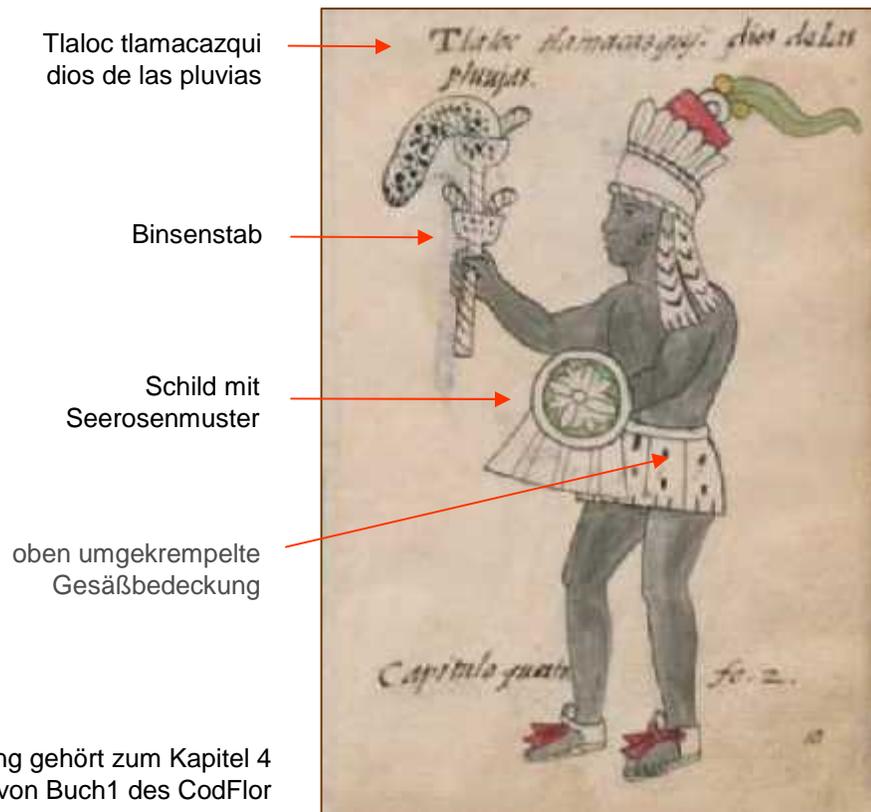


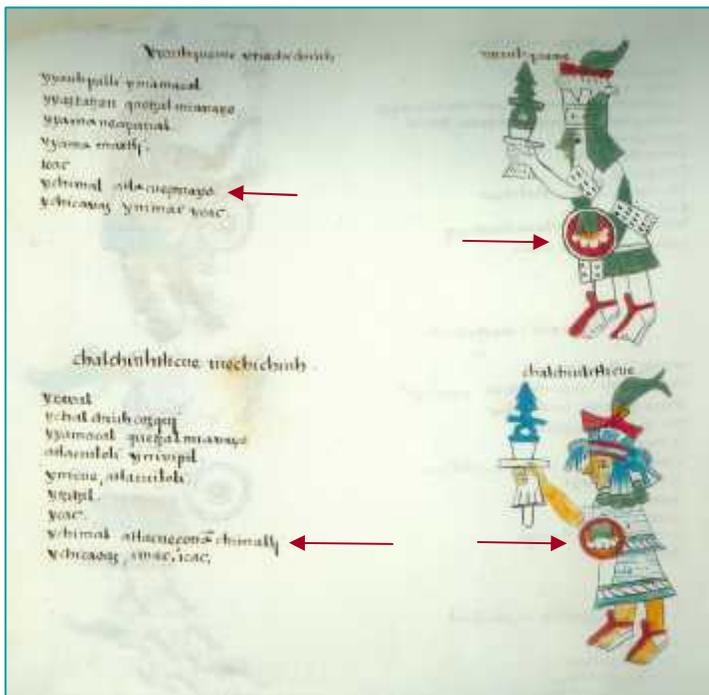
Abbildung gehört zum Kapitel 4
Seite 2, von Buch1 des CodFlor

b

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Die Seerose ist die Pflanze, die die Präsenz des TLALLOC und die der TLALOQUE signalisiert.

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



YYAUHQUEME

YCHIMAL ATLACUEÇONAYO
sein Schild trägt die Seerose

CHALCHIUHTLI ICUE

YCHIMAL ATLACUEÇONĀ CHIMALLI
ihr Schild ist der Seerosenschild

a

PrimMem fol. 263v

Die Seerose (*Nymphaea alba*) im Kopfschmuck und am Körper von fünf CHAAKO'OB (nahuatl: TLALOQUE). Drei von ihnen tragen deutlich erkennbar die für TLALLOC typische, oben umgekrempelte Gesäßbedeckung, die hier zusätzlich von einem breiten Gürtel gehalten wird. Identifizierbar als einer der TLALOQUE ist der Windgott (nahuatl: EHECATL - QUETZALCOATL; mayat'aan: IK') an dem Logogramm für IK', das der Gott im Auge trägt.



b

BNP, Str.1, Raum1, Nordwand, unten - Foto: NatGeogr 02/1995

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Höhe: 7 m
Gewicht: 176 t
Foto: Jorge Pérez de Lara



Dig&Des: Jens Kremer Flores

a

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



CodMaglia fol. 92r

Darstellungen des TLALLOCC mit der rockartigen <Gesäßbekleidung> die sein typisches Kleidungsstück und das der TLALOQUE war.

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



CodTelRem fol. 4r

Der oben eingerollte, zum Teil aufwändig gestaltete <Gesäßwickel> des TLALLOCC

Höhe: 3.19 m.
Seiten: 1.65 m x 1.65 m
Foto: Jorge Pérez de Lara

Dig&Des: Hans Juergen Kremer & Jens Kremer Flores



b



a Dig&Des: Hans Juergen Kremer



b Dig&Des: Hans Juergen Kremer

CodFlor, MS, Libro I, Cap. 21, pag. 10v



c

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



a Der Vulkan IZTAC TEPETL, auch IZTAC ÇIHUATL genannt, mit imposanter Wolkenkrone Foto: Pablo Puga



b Dig&Des: Hans Juergen Kremer

CodTelRem, fol. 11v

Esta CHALCHIUHTLI [I]CUE es señora de estos XIII días. // CHALCHIUHTLI [I]CUE quiere dezir muger que tenía los vistidos de piedras preciosas. Aquí ayunaban cuatro días a la muerte. Pintanla con una rueca en la mano y en la otra un cierto palo con que texía. Y para dar a entender que de los hijos que paren las mugeres - unos son esclavos y otros mueren en guerra y otros en pobreza pintan los que los lleba el agua por manera que ahun que fuese rico y trabajador todo se abia de perder (CodTelRem fol. 11v).

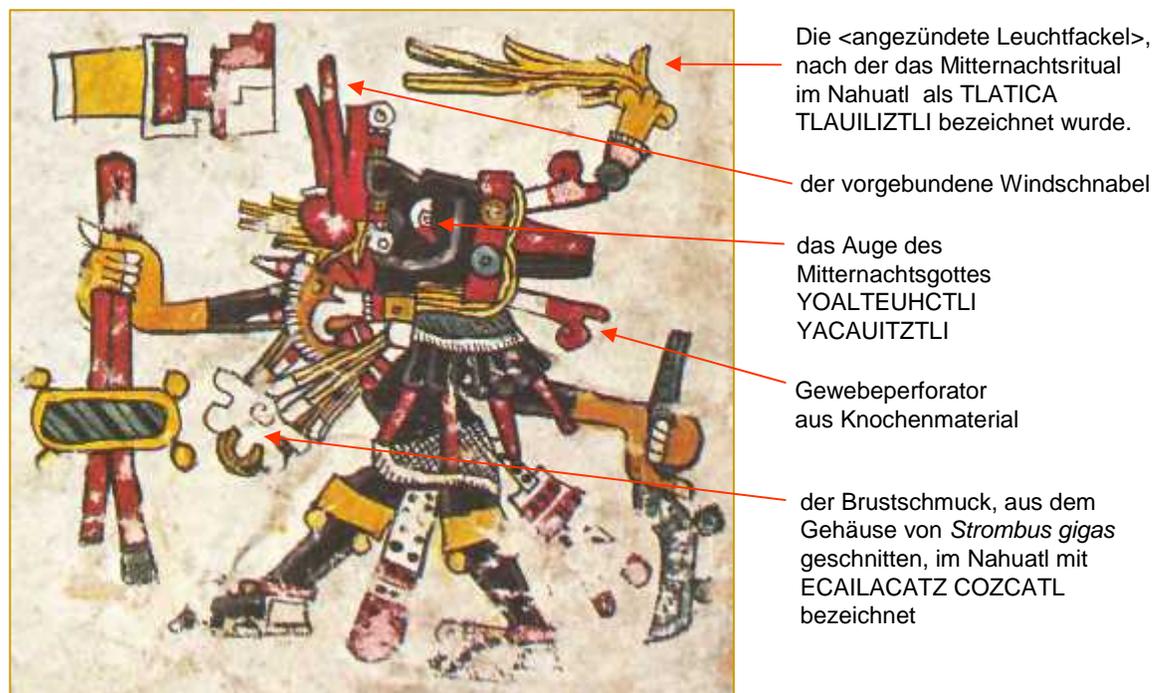
QUETZALCOATL: Gestaltannahme im Seewind (NO-Passat)



a

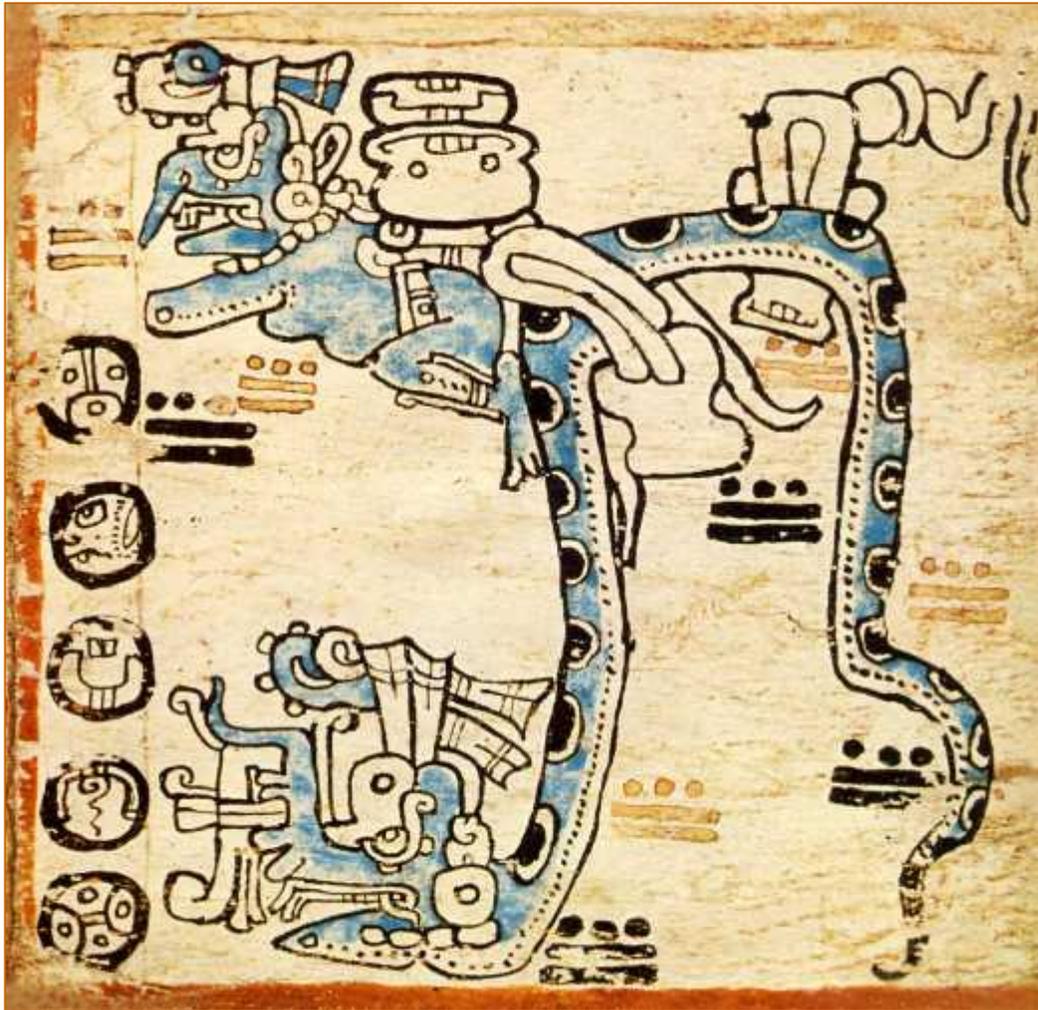
CodTelRem, fol.19v. Dig&Des: Hans Juergen Kremer

QUETZALCOATL: Gestaltannahme im Nachtwind (TOLLAN CHOLOLLAN)



b

CodBorg, fol.19b - Dig&Des: Annette Kremer-Königs



a

CodTroCo fol.15-16 Dig&Des: Annette Kremer-Königs



b CodTroCo fol.13 Dig&Des: Annette Kremer-Königs



c

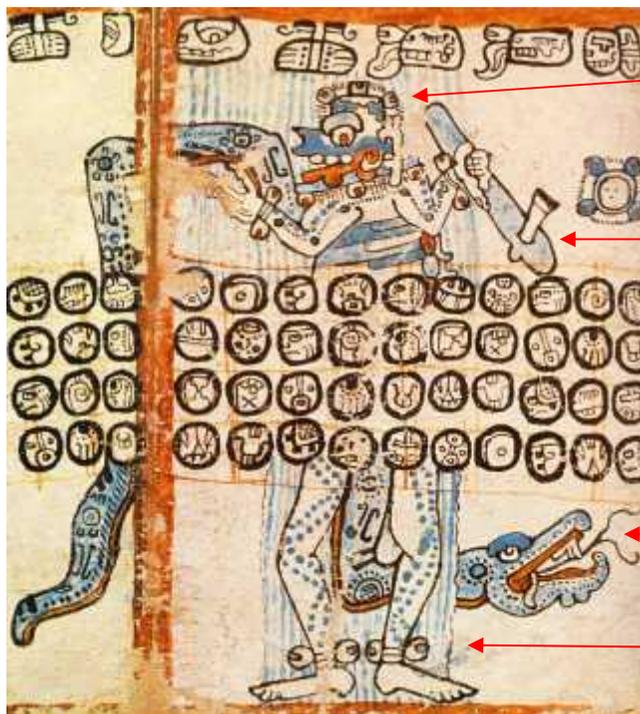
CodTroCo fol.15-16

Dig&Des: Annette Kremer-Königs

Der Regengott CHAAK wird von der schmuckbesetzten Windschlange regelmäßig in den Windungen ihres Körpers antransportiert. Diese Form der Darstellung findet sich ganz ähnlich auch in der AZ von Teotihuacan, auf der Westfassade des sogenannten <Templo de Quetzalcoatl> (Struktur E1-N1-4). Nach Millon (1973) ist das Kultensemble, zu dem diese Struktur gehört, der Phase <Miccaotli> (150-250 AD) zuzuordnen.



a Foto: NOAA / National Weather Service / National Hurricane Center Dig&Des: Hans Juergen Kremer



Schädelhelm

Schild

Steinaxt

Prognosematrix
von 260 Tagen
(Ausschnitt)

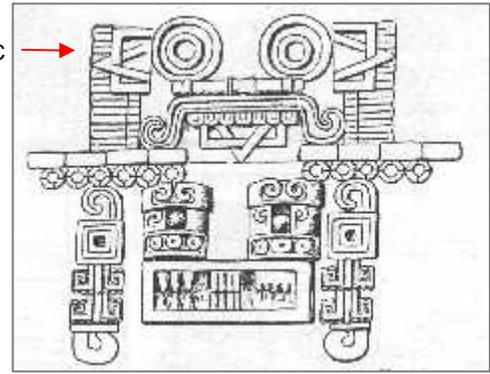
Kopf der blauen, mit
Schmuck bedeckten
Wind- und Regen-
schlange

Niederschläge

b Der Gott CHAAK, überdimensioniert, getragen von der Wind- und Regenschlange, bewaffnet und mit Schädelmaske. CodTroCo fol.15-16
Dig&Des: Annette Kremer-Königs



TLALLOC



Zeichnung: SELER 1917: 72

QUETZALCOATL / K'UK'UL KAN mit der sternbesetzten Windschaukel (nahuatl: EHECA UICTLI) - und dem rechtwinkligen Ohrschmuck des Regengottes TLALLOC. Südfassade der Struktur 11M13 in der AZ von UXMAL, Yucatán.

abgebrochene EHECAHUICTIN

der konventionell rechteckige Ohrschmuck des TLALLOC

a



Masken des QUETZALCOATL / K'UK'UL KAN mit zum Teil noch intakten EHECA HUICTIN. Südostecke der Fassade von Struktur 11M13, AZ von UXMAL, Yucatán.

Die Windschaukel des QUETZALCOATL mit den aufgesetzten Sternen

QUETZALCOATL mit EHECA HUICTLI. Zeichnung zu Buch I, Kapitel 5. Aus dem Manuskript des Codex Florentinus



CodFlor. MS, Libro I, Cap. 21, pag. 10v

b

Bernal 1968, Plate 21. Foto: I. Groth

d

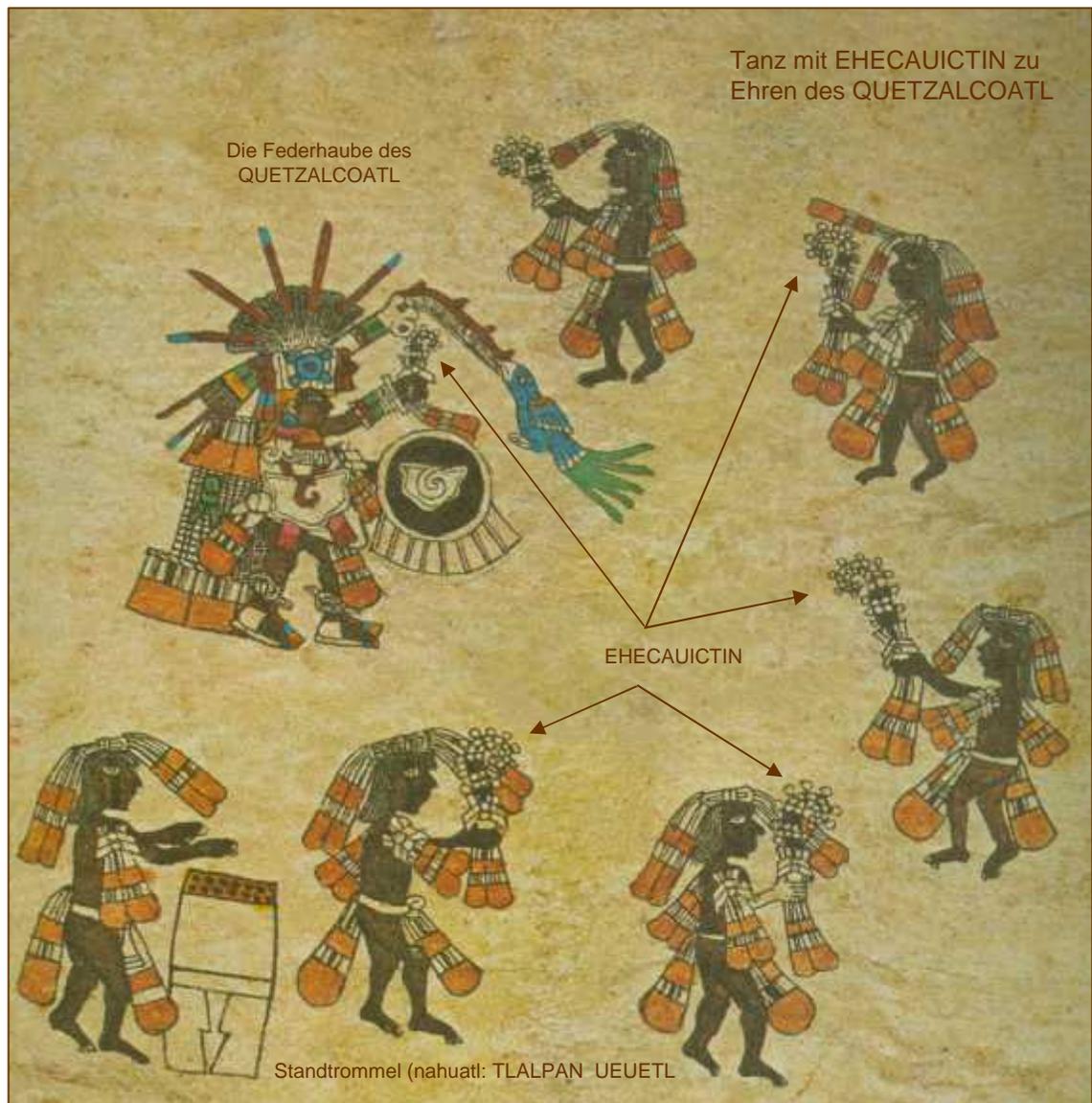
Dig&Des: Hans Juergen Kremer



a Dig&Des: Hans Juergen Kremer



b Dig&Des: Hans Juergen Kremer



c CodBorb, fol. 26

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



a Anales del Museo Nacional de México, Tomo III. Lamina 1a

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



b CodDurMS, fol. 227v (links)

Der von QUETZALCOATL und nach seinem Vorbild von Angehörigen der Führungsschicht getragene Kopfputz, hergestellt aus den Federn des *Pharomachus mocinno* (nahuatl: QUETZALAPANECAYOUH). Eduard Seler hat dem in Bild a abgebildeten <Federschmuck des Wiener Hofmuseums> eine ausführliche Studie gewidmet (ESGA II: 397-419)

Dig&Des: Jens Kremer Flores



c Schmuckfedervögel

(nahuatl: TLAÇOTOTOME)

oben: *Pharomachus mocinno*
 mitte: *Trogon elegans*
 unten: *Trogon violaceus*

(Peterson & Chalif 1973: pl. 21)

Vorlage: Peterson & Chalif 1973: pl. 21



PrimMem, fol. 261r

PAYNAL



CodFlorMS, Einleitung, fol. 10r (zu Buch I, Kapitel 2)

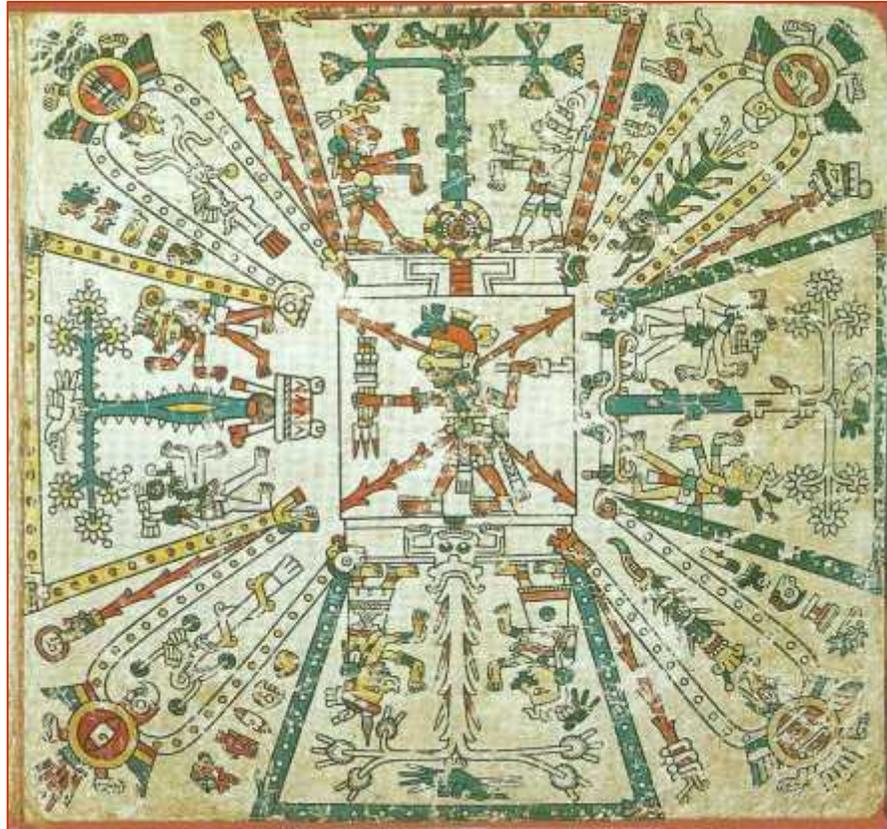
HUITZILOPOCHTLI



CodFlorMS, Einleitung, fol. 10r (zu Buch I, Kapitel 1)

Ostsektor mit Ostbaum und Ostvogel

a



Nordsektor mit Nordbaum und Nordvogel

Südsektor mit Südbaum und Südvogel

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Westsektor mit Westbaum und Westvogel (Kolibri)

CodFerMay, fol. 01



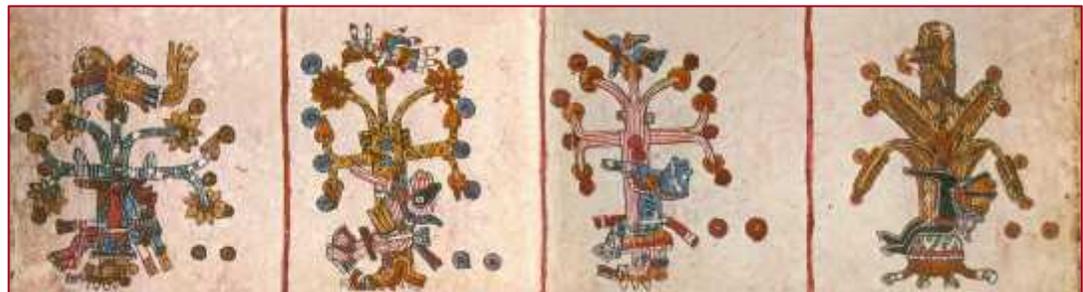
Ostsektor mit Ostbaum und Ostvogel

Nordsektor mit Nordbaum und Nordvogel

Westsektor mit Westbaum und Westvogel (Kolibri)

Südsektor mit Südbaum und Südjaguar

c



Dig&Des: Jens Kremer Flores

CodVatB, fols. 17 & 18



Hörgerät <goldenes Ohr>
mit eintretendem
Rauch am rechten Ohr

die vier <Pfeile der
Bestrafung> in der
rechten Hand

Dig&Des:
Hans Juergen Kremer

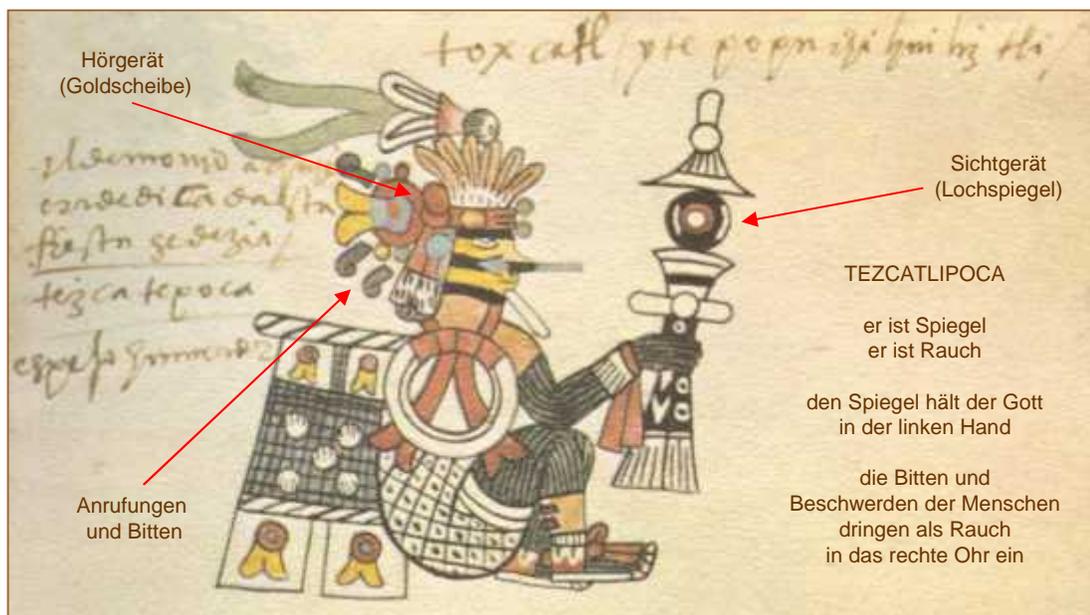
TEZCATLIPOCA
[er ist] Spiegel
[er ist] Rauch

das Sichtgerät, der
<goldene Spiegel>
in der linken Hand

Códice Durán
Manuskript, fol. 241

a

TOXCATL y TEPOUCHIHUILIZTLI



Hörgerät
(Goldscheibe)

Anrufungen
und Bitten

Sichtgerät
(Lochspiegel)

TEZCATLIPOCA

er ist Spiegel
er ist Rauch

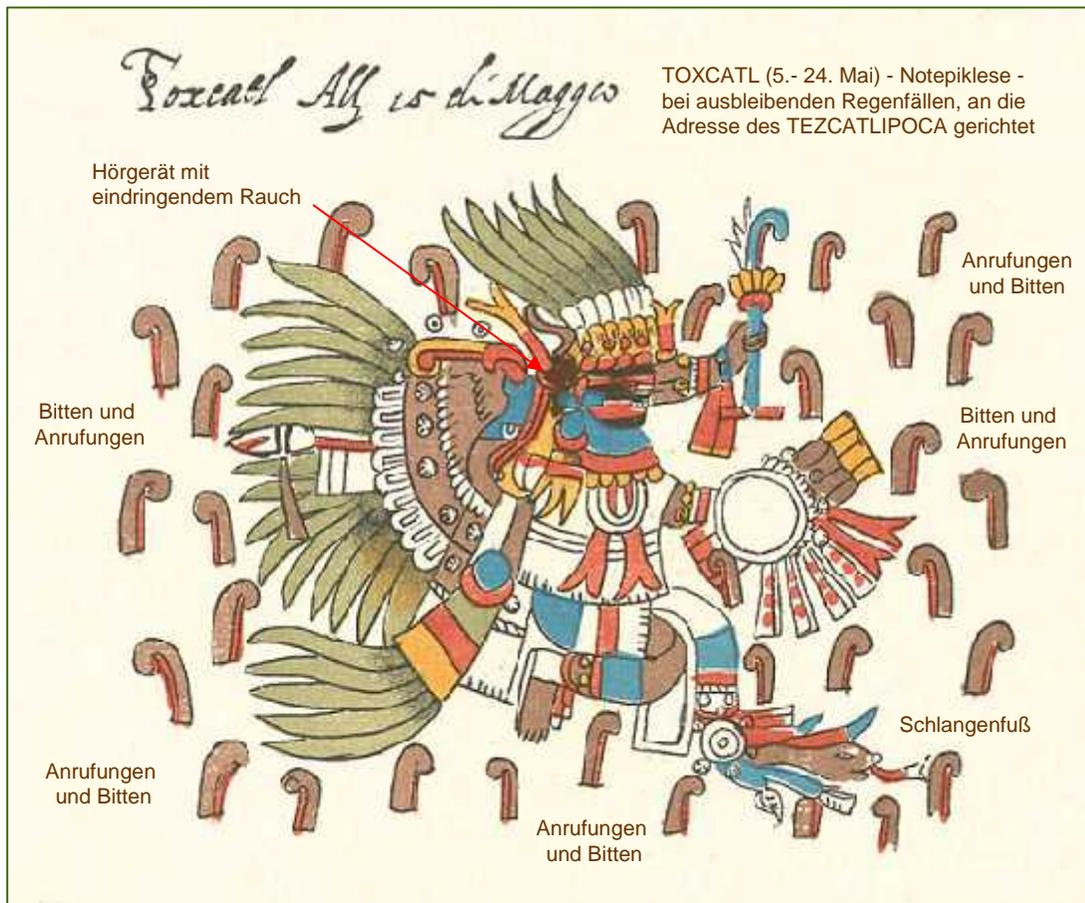
den Spiegel hält der Gott
in der linken Hand

die Bitten und
Beschwerden der Menschen
dringen als Rauch
in das rechte Ohr ein

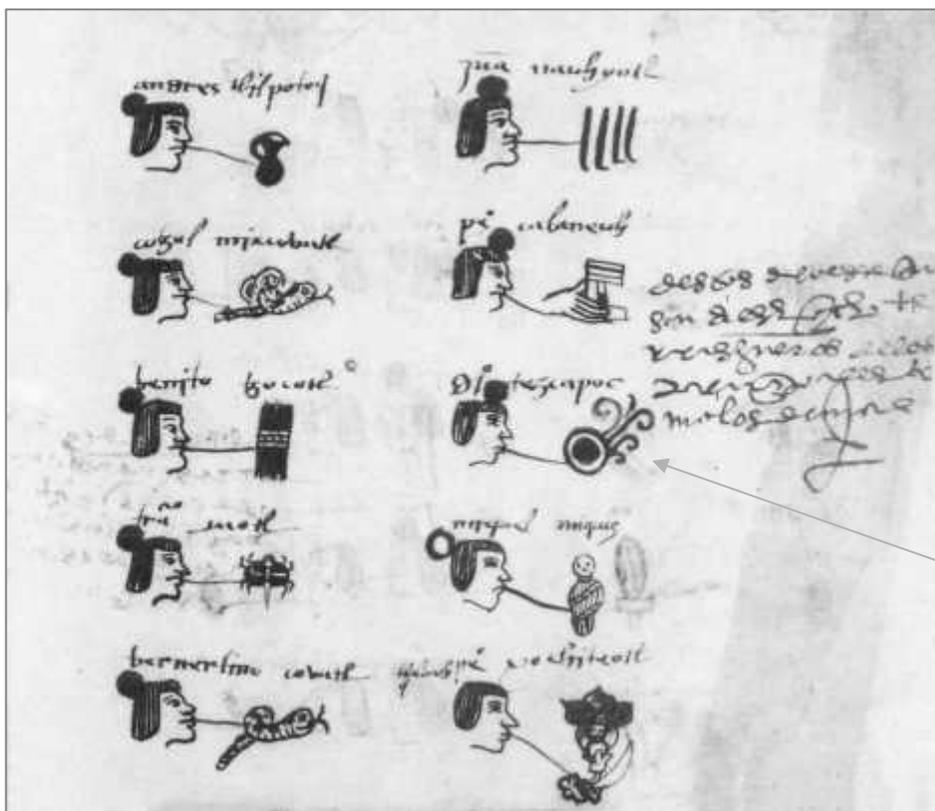
b Text: *el demonio a quien era dedicada esta fiesta se dezia tezcatepoca, espejo humeador* CodTud, fol. 15r



a



b

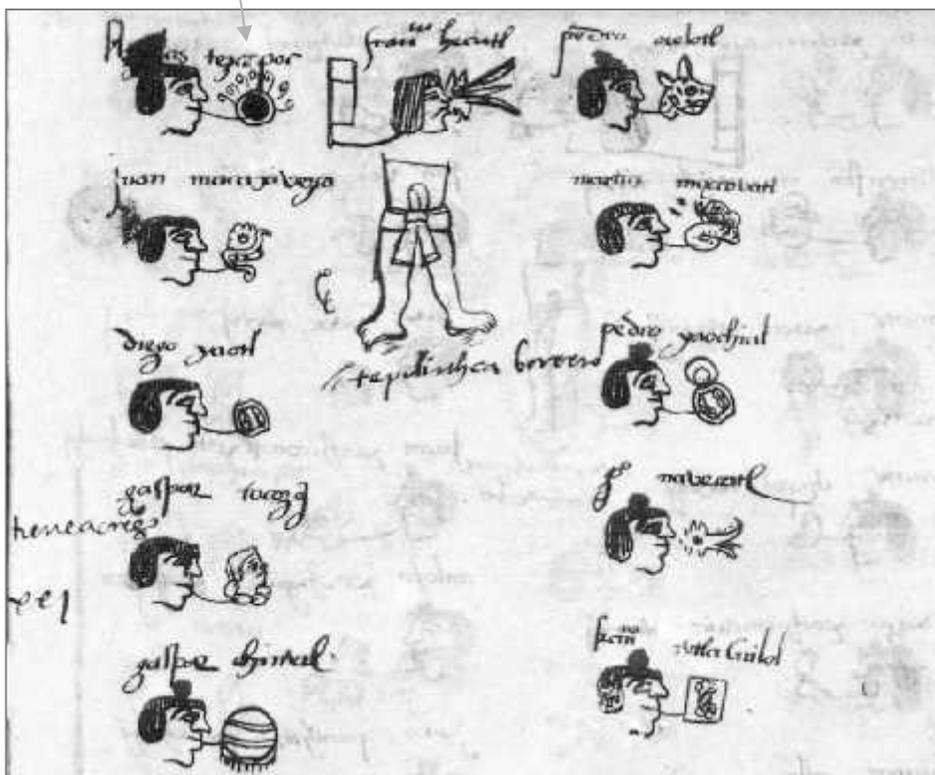


Di... tezacpac
Spiegel-Rauch
als Eigenname

a

MatrHuex, fol. 829r

A...as tezacpac Spiegel-Rauch als Eigenname



b

MatrHuex, fol. 605r



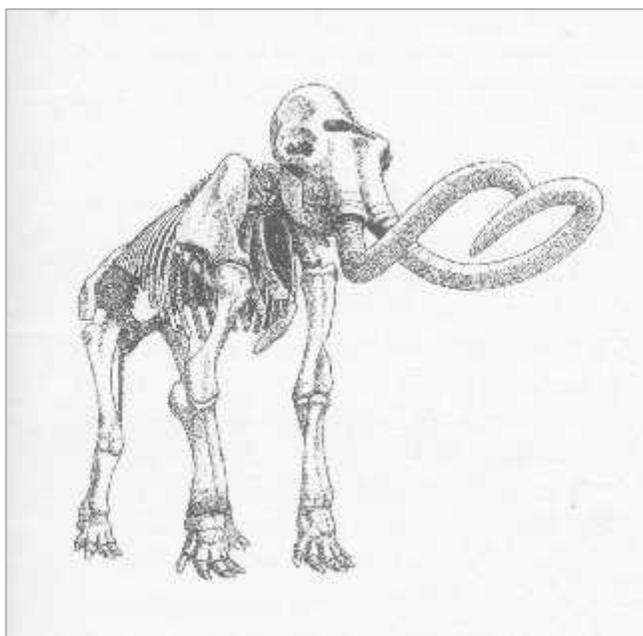
Der Gott ITZTLI in anthropomorpher Darstellung. Sein Gesicht schaut aus dem geöffneten Rachen einer personifizierten Feuerstein- oder Obsidianklinge heraus.

ITZTLI

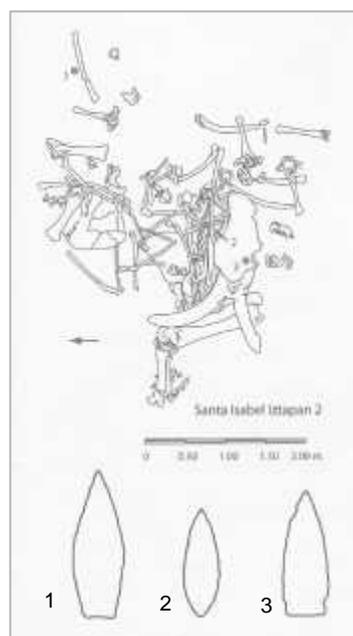
Der Gott ITZTLI tritt während des Mitternachtsrituals mit einigen Attributen des TEZCATLIPOCA auf: schwarzer Körperschminke und Spiegel / Rauch - Fuß

a Dig&Des: Jens Kremer Flores

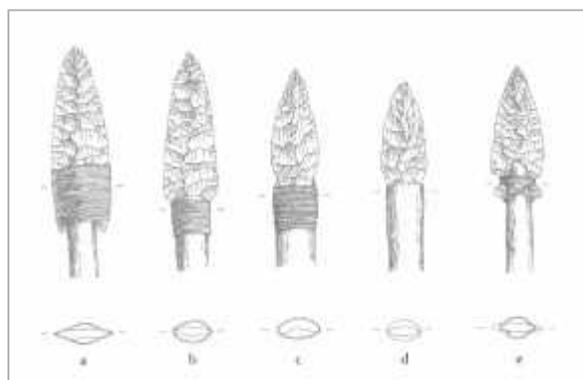
CodVatB, fol. 19



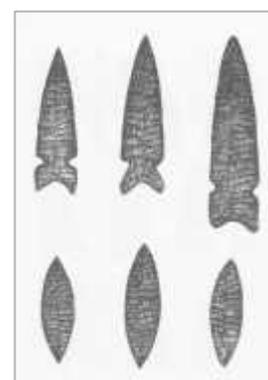
b Gonzales et alii 2006: Fig. 1



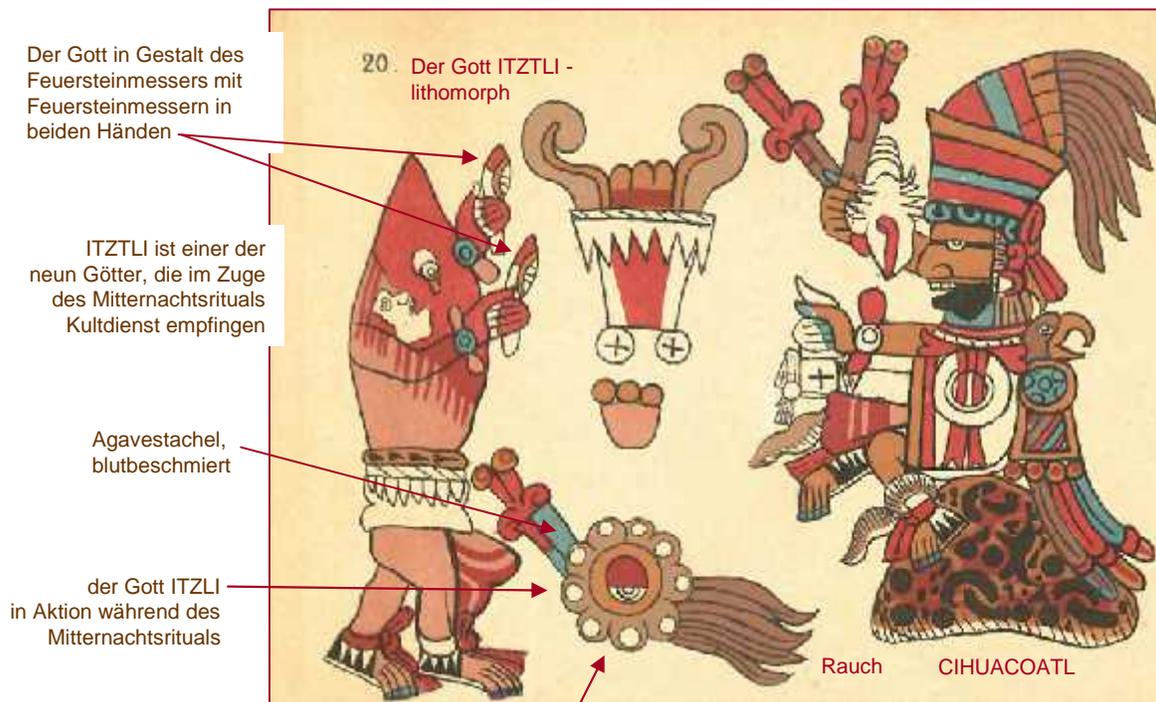
c Gonzales et alii 2006: Fig. 6



d Dixon 1999: Fig. 6.4



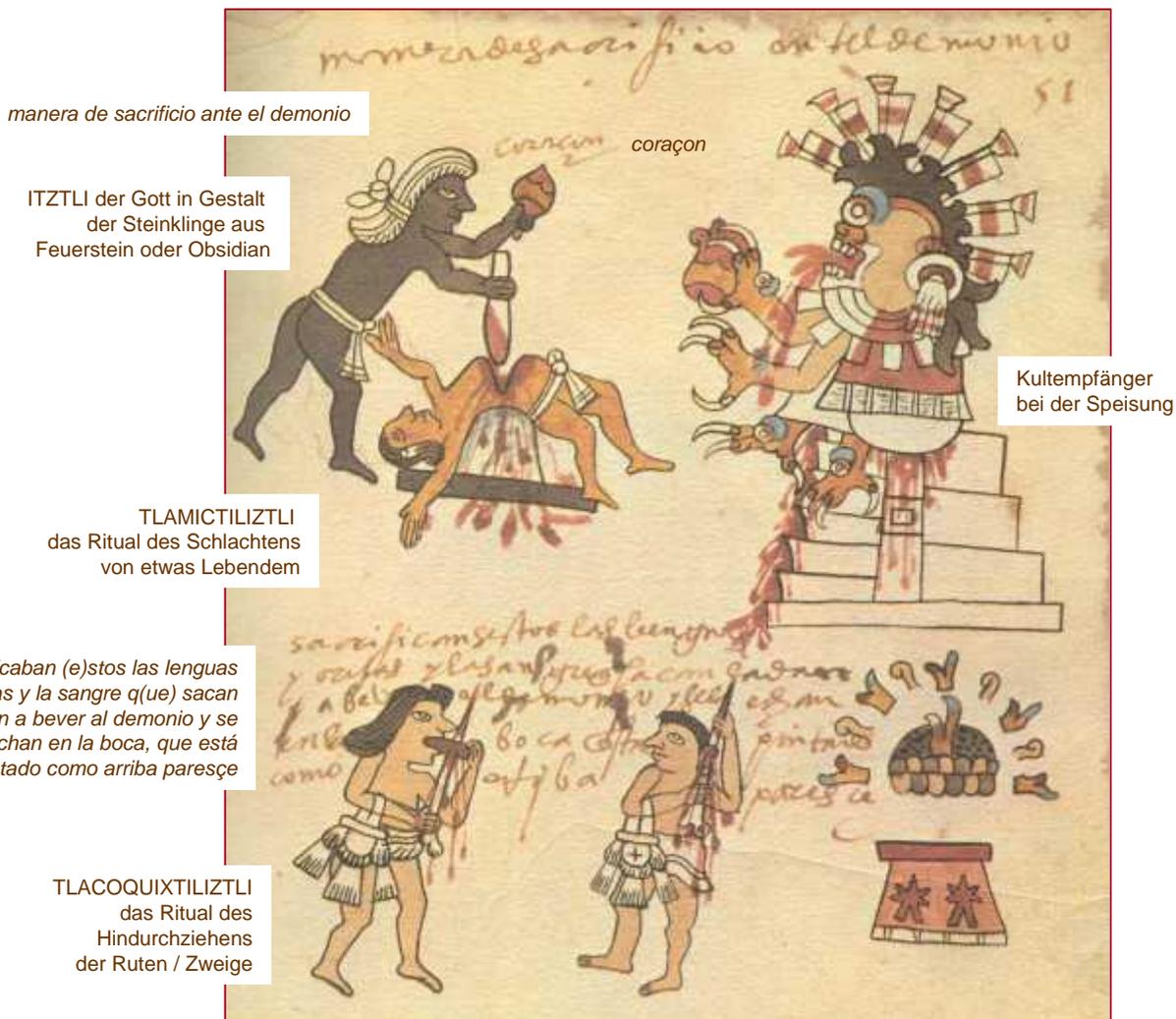
e Pastrana 2005: Fig. 1c



a

YOALTEUHCTLI YACAUITZTLI - der Mitternachtsstern Alpha Tauri im Sternbild Stier / Feuerbohrer

TonAub, fol. 20



b

CodTud 51

Kultfunktionär mit Stirnschild (nahuatl: IXQUATECHIMAL), der seine Befähigung als CHACHALMECATL und die damit verbundene hohe gesellschaftliche Position signalisiert.

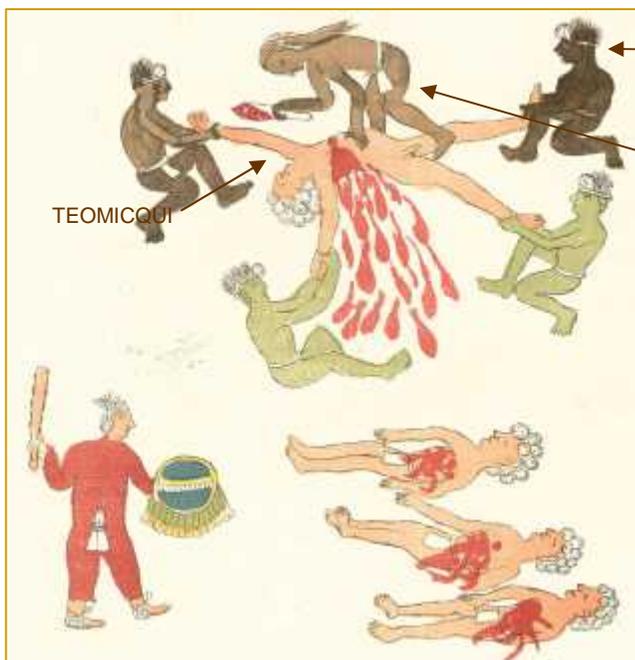


a

BNP, Str.1, Raum 2, Südwand, oben - Foto: NatGeogr 02/1995

Dig&Des a und b: Hans Juergen Kremer

CHACHALMECA bei der Herzextraktion



CHACHALMECATL mit Stirnschild
(nahuatl: IXQUATE CHIMAL)

der Leitende CHACHALMECATL
bedient den Gott ITZTLI beim Ritual
des Schlachtens von etwas Lebendem
(nahuatl: TLAMICTILIZTLI)

vier CHACHALMECA halten den
TEOMICQUI am Boden. Alle tragen
Stirnschilde (nahuatl: IXQUATECHIMALTIN)

ein Krieger, bewaffnet und im Kampfanzug,
bei der Sichtung seiner TEOMICQUE

b

CodVatA, fol. 54v

AZ von Teotihuacan, Techinantitla. Foto: S. Sugiyama



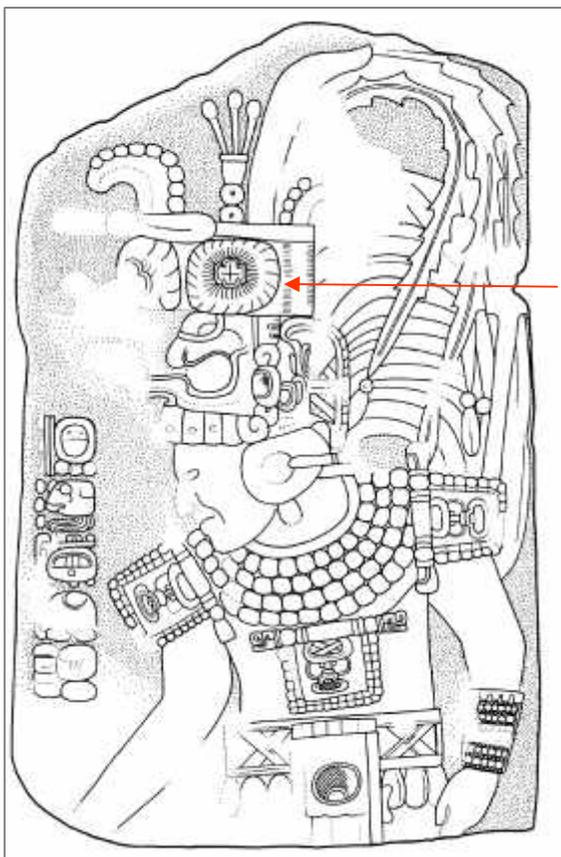
AZ von Teotihuacan, Zacuala. Miller 1973: Fig. 202



a CHACHALMECA mit IXQUATECHIMAL in der Aufmachung eines TLALLOC - Kultbildes von TOLLAN b

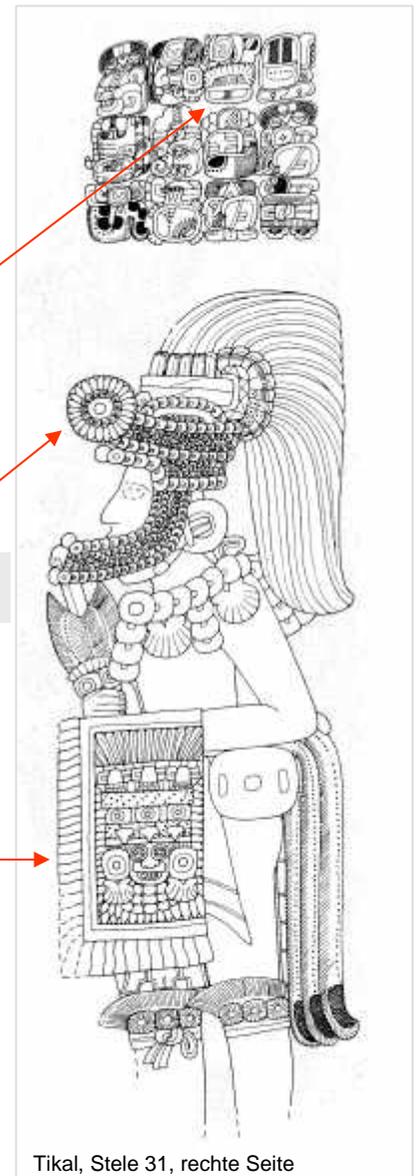
a und b: Kultfunktionäre mit der Befähigung von CHACHALMECA, mit Stirnschild (nahuatl: IXQUATECHIMAL), in der Aufmachung des TLALLOC. Beide führen Verbalriten aus.

c und d: Maya-Clanfunktionäre in der Rolle und Funktion von CHACHALMECA, erkenntlich an ihren Stirnschilden. In der Verbindung von Kult- mit Kampferfahrung gab es bei den MEXICA zwei Befähigungsebenen: die der TLAMACAZCA YAHQUE mit einfacher Befähigung und die der TLAMACAZ TEQUIOHUAQUEH mit gehobener Befähigung (HGCNE I: 162).



Mayer 1995: Plate 89

c



schriftlicher Hinweis auf TOLLAN

IXQUATECHIMAL Stirnschild

Gesichtsmaske, Kopf- und Brustschmuck eines TLALLOC - Kultbildes vom Typ <TOLLAN>

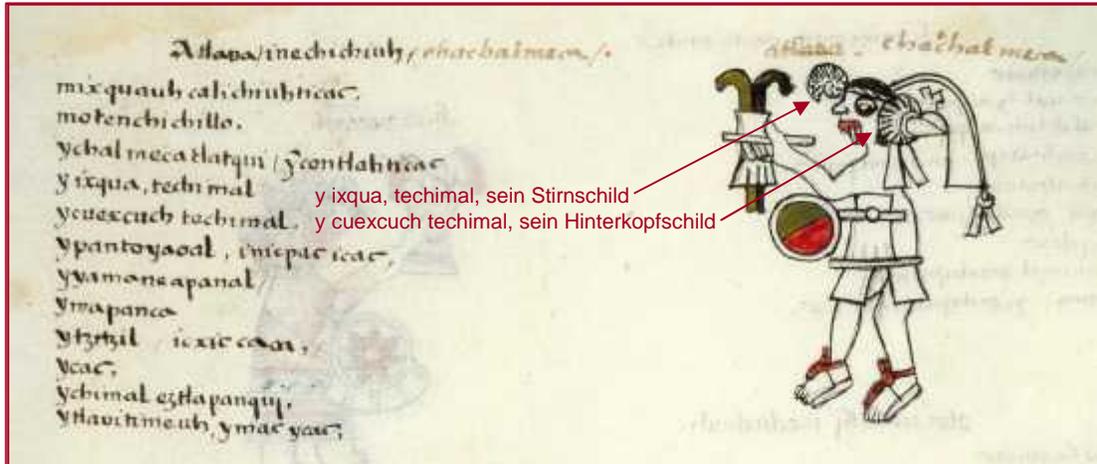
Tikal, Stele 31, rechte Seite

William R. Coe: 1982, Fig. 52

d

a

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



PrimMem, fol. 262v

ATLAUA, der Schutzgott der CHACHALMECA

b

Das rituelle Fest des TLACAXIPEHUALIZTLI, an dem <Menschen die Haut abgezogen> wurde

CHACHALMECA bei der Häutung eines TEOMICQUI

CHACHALMECA bei der Schlachtung eines Sklaven oder Gefangenen

FANUM

PROFANUM

Instrumentalisten mit *Strombus gigas* - Horn und Holztrompete

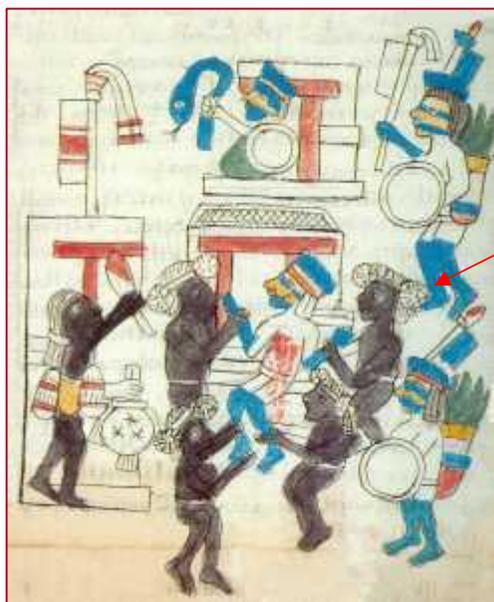
Kultfunktionär im Dienste des QUETZALCOATL

zwei Prozessionen mit unterschiedlichen Zielen und Anliegen



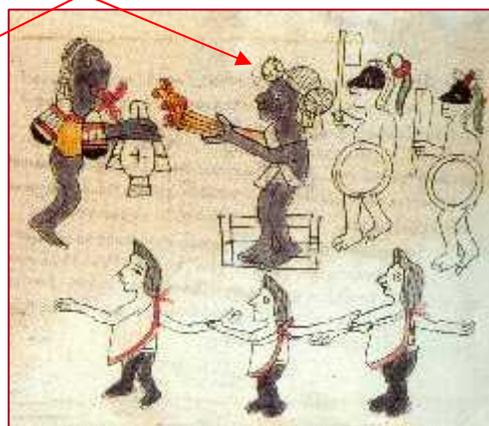
Dig&Des: Hans Juergen Kremer & Jens Kremer Flores

PrimMem, fol. 250r (Mitte)



Schlachtung des <lebenden Kultbildes> des HUITZILOPOCHTLI unmittelbar vor dem <fanum> des Gottes. Prozession und Tanz im <profanum> des Sakrariums (PrimMem, fol. 252v)

CHACHALMECA mit Stirn- und Hinterkopfschilden



Dig&Des: Jens Kremer Flores

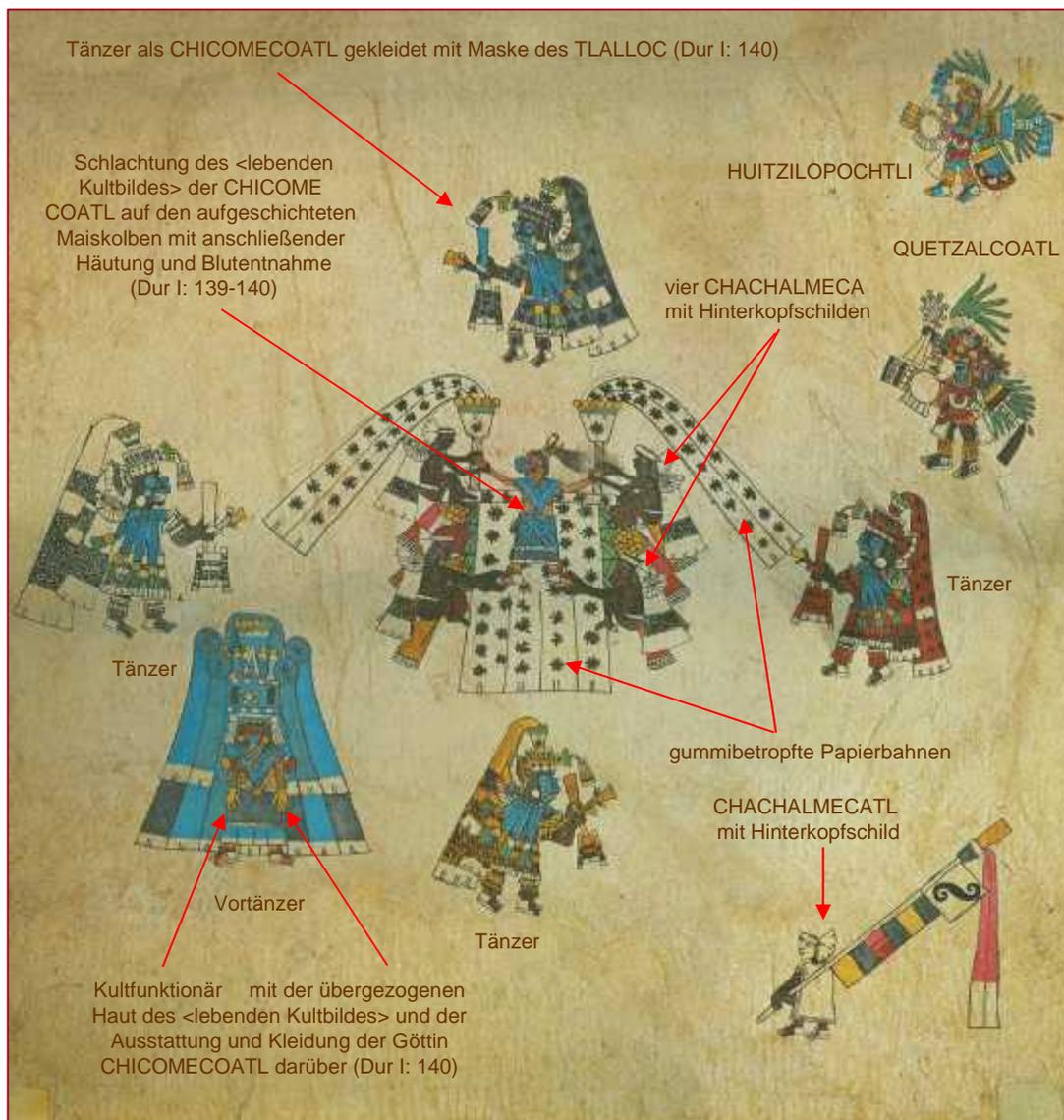
a

Dig&Des: Jens Kremer Flores

b

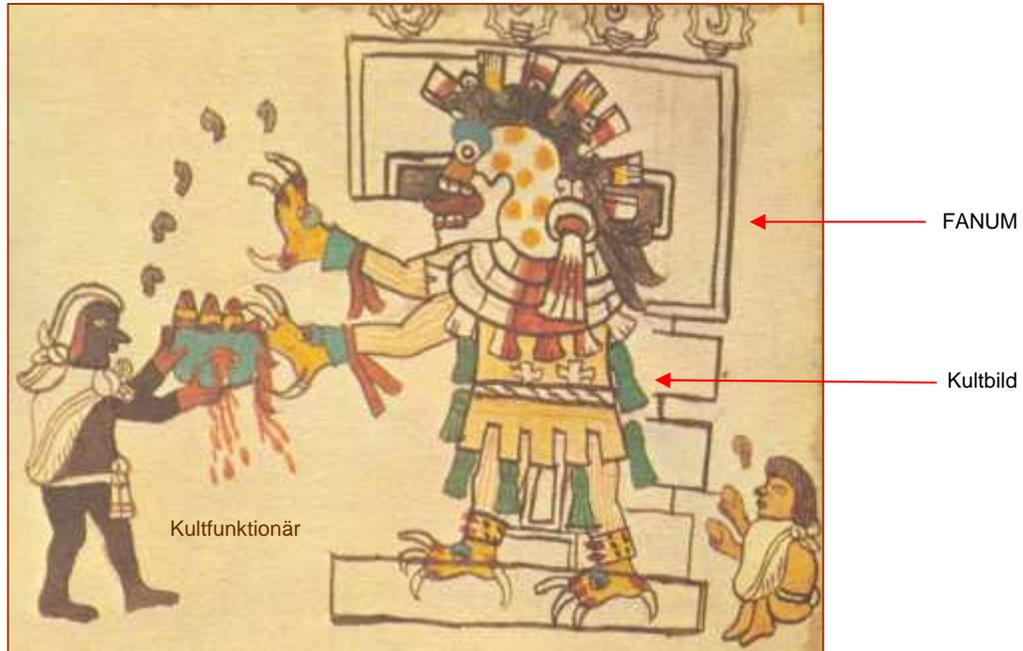
Schlachtung des <lebenden Kultbildes> der CHICOME COATL

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



c

TLATLATLAQUALILIZTLI - das Ritual der Götterspeisung I (Herzen)



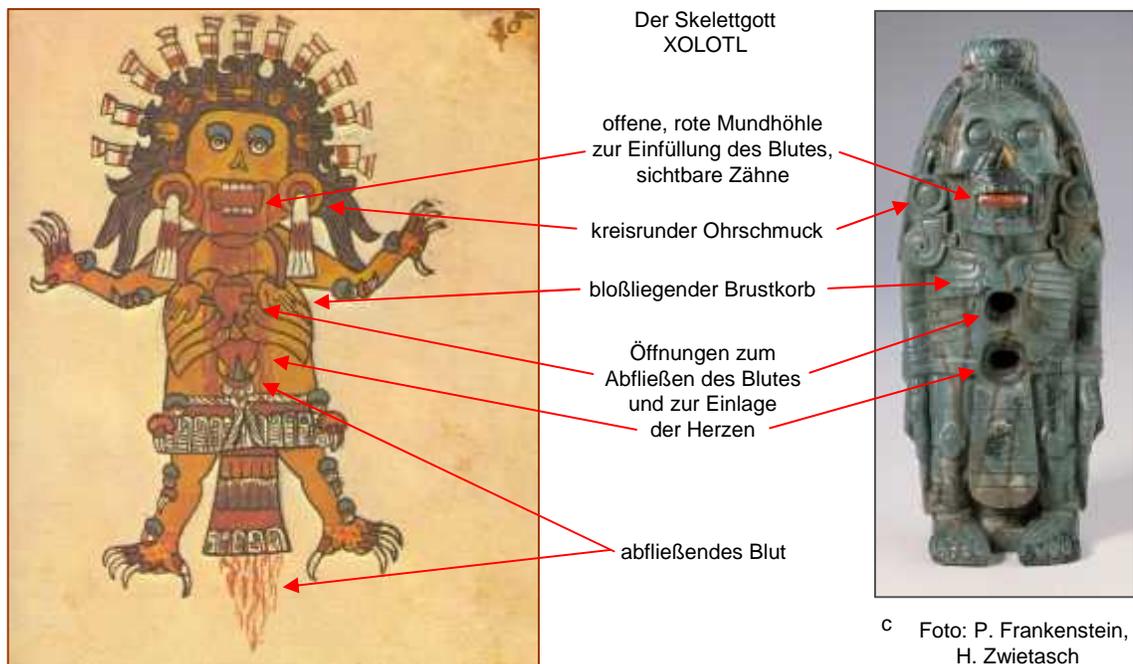
a

Die Speisung eines Gottes, vermutlich des TLALLOK, mit menschlichen Herzen zum Essen und menschlichem Blut zum Trinken - aus CodTud fol. 64. Dig&Des: Annette Kremer-Königs

TLATLATLAQUALILIZTLI - das Ritual der Götterspeisung II (Blut)

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Dig&Des:
Hans Juergen Kremer



b

Códice Tudela, folio 46

c Foto: P. Frankenstein,
H. Zwietasch
Landesmuseum
Württemberg, Stuttgart

Blutspenden, Blutsammeln und Blutopfern
zur rituellen Krankenheilung

figura del demonio (Kultbild)

saçerdote



Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Códice Tudela folios 76r

esta es una manera q(ue) tenían los indios desta Nueva España de ofrecer sangre por bivos o defuntos o enfermos. Tomavan un palo de tea y aguzávanle de las puntas, y con la punta se abrían las orejas o lenguas se horadavan, y las pantorrillas y muñecas y muslos y bedijas y naturas, así onbres como mugeres, y sacábans muncha sangre y en unos caxetes, q(ue) son escudillas tomavan la sangre q(ue) se sacavan y llevávanla a los saçerdotes del diablo q(ue) llamavan papa(s), y estos tomavan la sangre y subían por escaleras y la echaban encima al ydolo q(ue)staba en medio del pueblo, situado para este efeto. Códice Tudela folios 76r und 76v

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



Federbanner zur Ankündigung der Schlachtungen

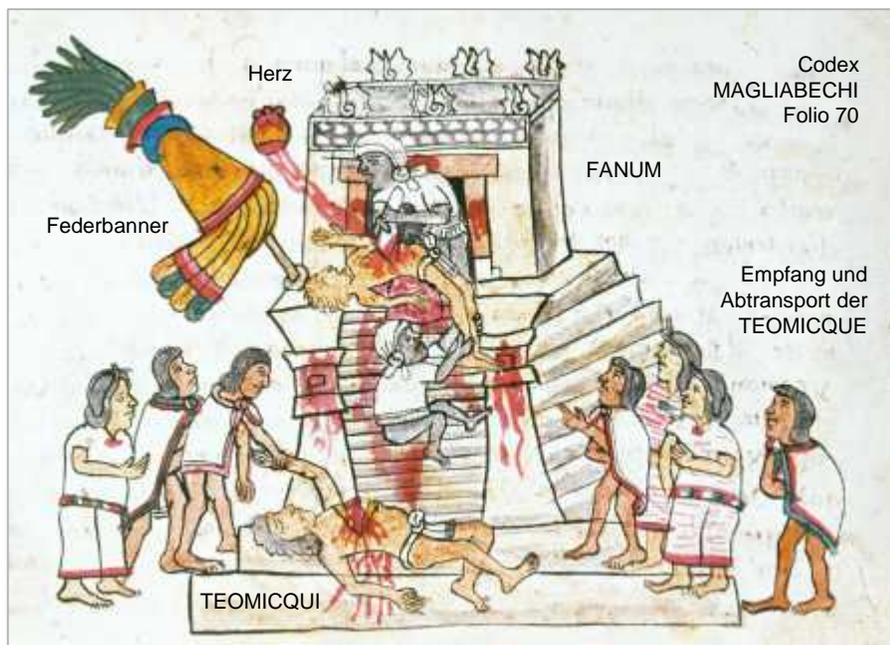
esta bandera de pluma estaba delante del altar el di(a) que avia sacrificio

a

CodTud, fol. 53

Ankündigung der Schlachtungen

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



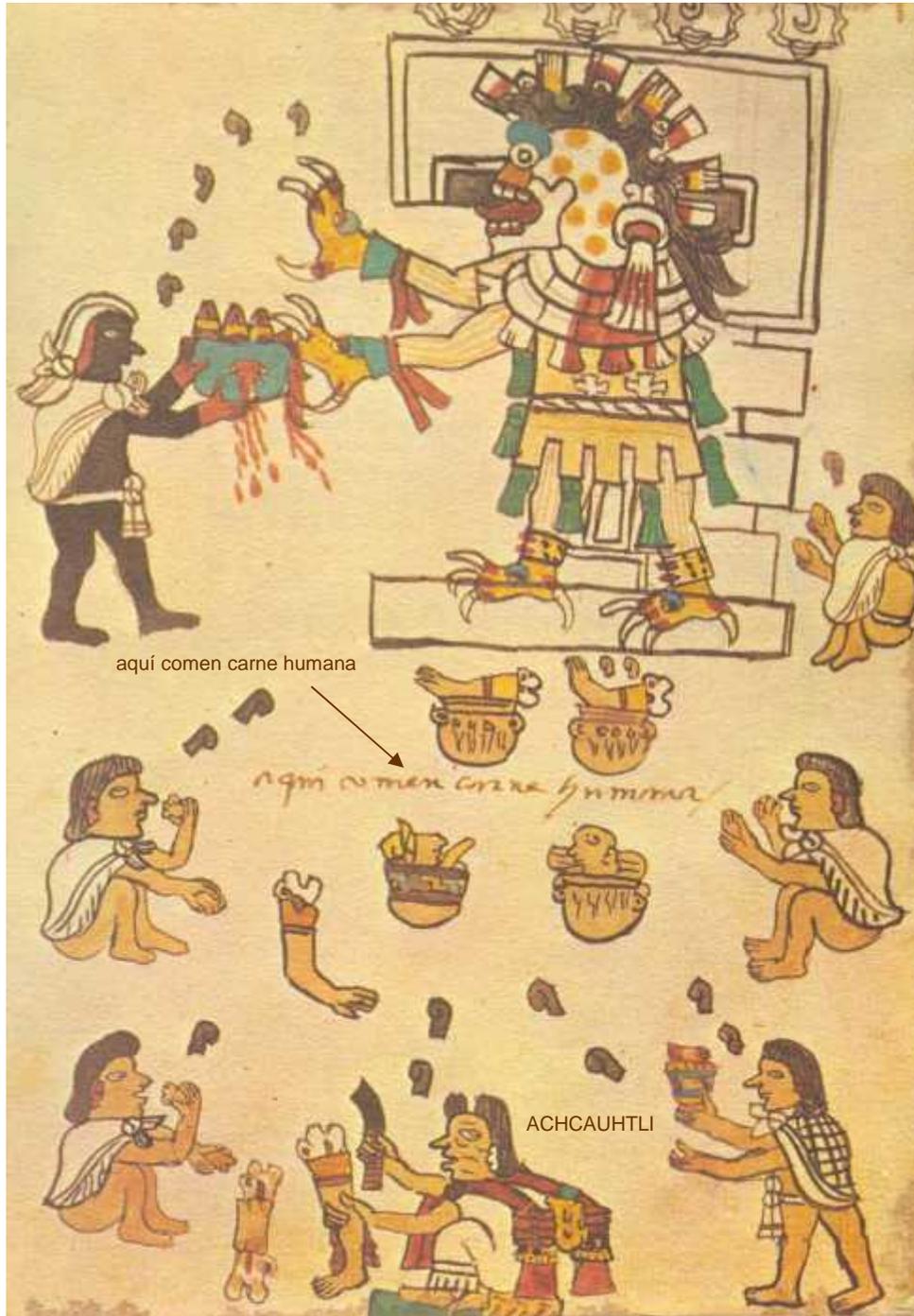
Codex
MAGLIABECHI
Folio 70

b

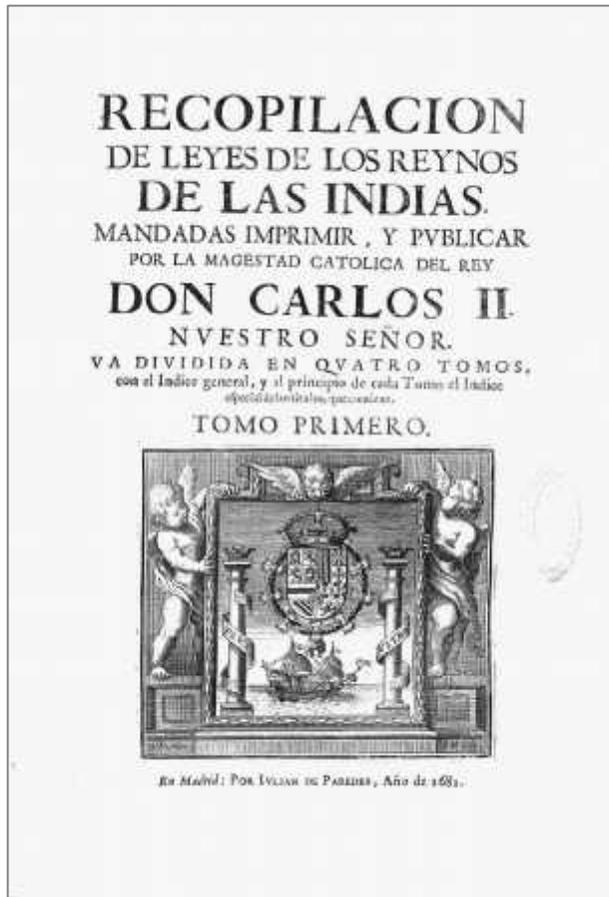
Entgegennahme des TEOMICQUI

in Erwartung des TEOMICQUI

TLATLATLAQUALILIZTLI - das Ritual der Ernährung der Götter mit menschlichen und Herzen und menschlichem Blut (CodTud, fol. 64)



Tranchierung, Verteilung, Zubereitung und Verzehr der vor den Göttern geschlachteten Artgenossen (nahuatl: TEOMICQUE). Die genannten Aktivitäten liefen normalerweise nicht, wie im Bild dargestellt, im PROFANUM des Tempels, sondern in den Häusern der Krieger ab, die den/die Gefangenen eingebracht hatten. Diese waren es auch, die für den postrituellen Gesamtprozess verantwortlich waren. Dieses geht auch aus dem Umstand hervor, dass es ein ACHCAUHTLI, also ein hochgestellter Angehöriger der Führungsschicht ist, der unten im Bild bei der Verteilung der TEOMICQUI-Teile dargestellt ist.



Frühere gesetzliche Regelungen gleichen oder ähnlichen Inhaltes, verfügt von:

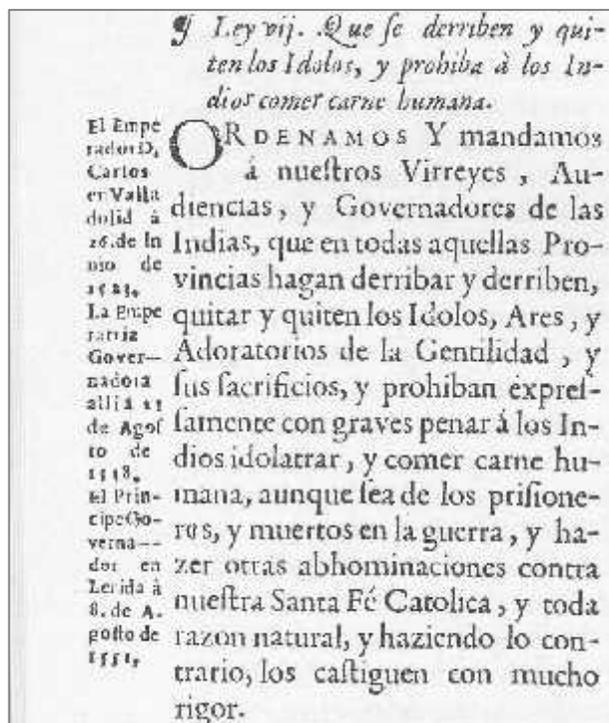
El Emperador D. Carlos en Valladolid à 26. de Innio [Junio] de 1523.

La Emperatriz Gobernadora alli à 23 de Agosto de 1538.

El Principe Governador en Lerida à 8. de Agosto de 1551,

Foto: Universidad de Granada, España

Recopilación de Leyes de 1681 Libro 1, Título 1, Ley VII

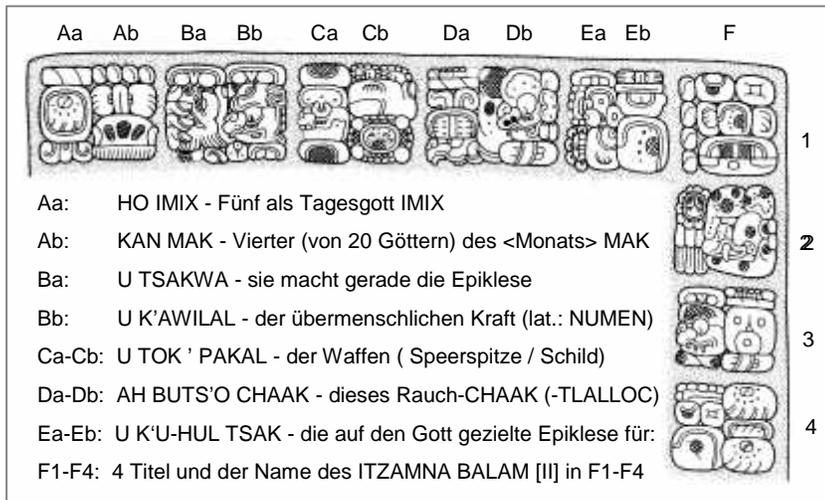


Ley VII. Que se derriben y quiten los Idolos, y prohiba à los Indios comer carne humana.

Hinweis auf den Verzehr von Artgenossen: Verbot und Androhung von harten Strafen

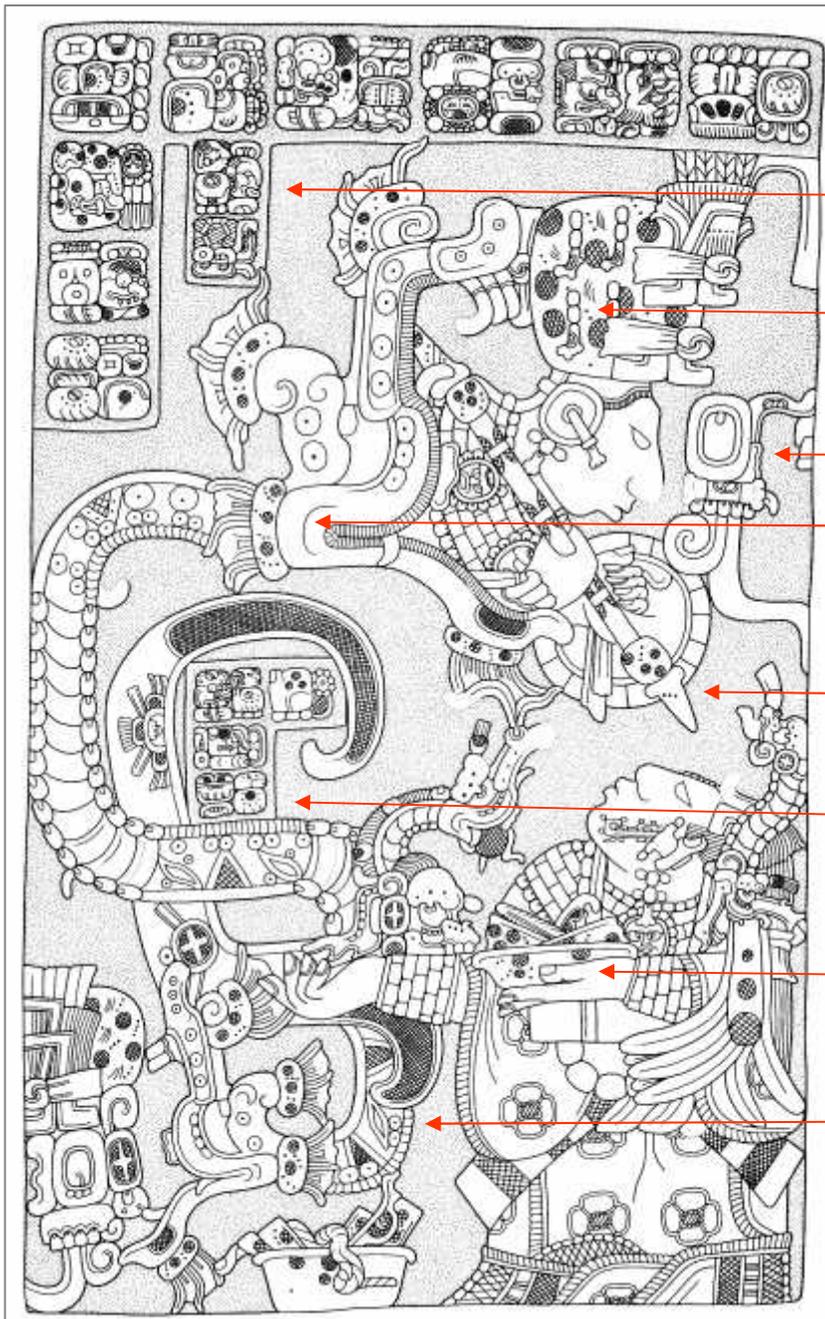
Vermutlicher Hinweis auf die Praktiken, derer sich die Brüder ALVARADO zur Versorgung ihrer indianischen Hilfstruppen bedienten.

Foto: Hanns J. Prem



a

Inschrift, zur gewohnten Ansicht vom Zeichner spiegelbildlich gedreht



b

Zeichnungen: Ian Graham in CMHI 3-1: 3:55 und 3:56

Das <Ritual der brennenden Fackelleuchten>
 nahuatl: TLATICA TLAHUILIZTLI
 mayat'aan: TI BUTS'IL HULU[L]



stereotype
 Elemente der
 Ausstattung
 von TLALLOCC-
 Kultbildern im
 Kopfputz der
 Kultfunktionärin

in der Reihe der
 Götter, die beim
 Mitternachtsritual
 mit Kultdienst
 bedacht wurden,
 stand TLALLOCC
 an 9.Stelle

Die Kürbisranke
 XICALCOLIUHQUI

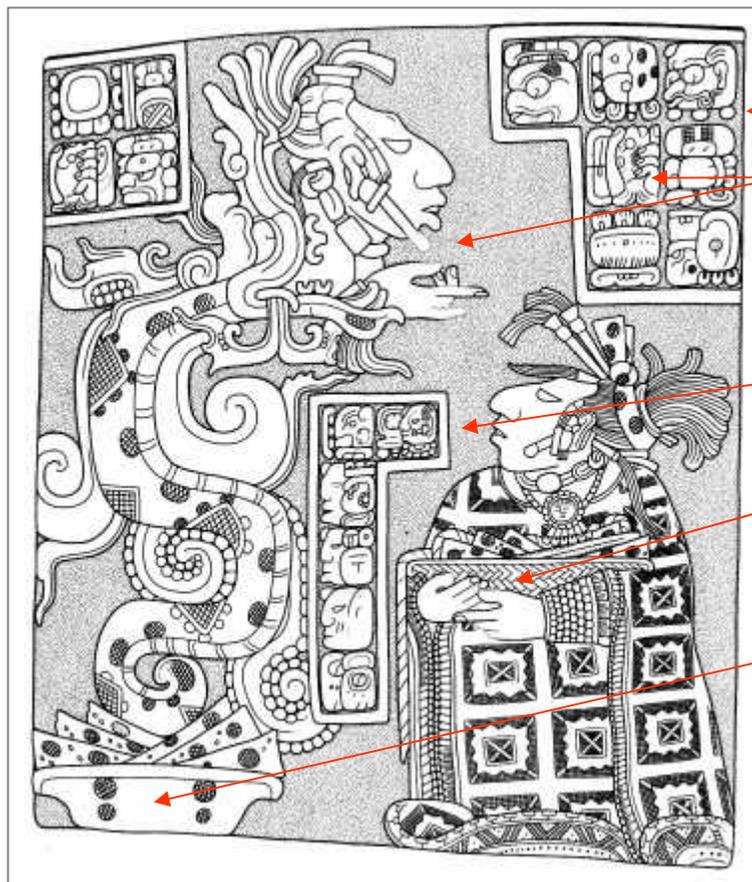
Hinweis auf
 QUETZALCOATL
 als Kultempfänger

Türoberschwelle 24, AZ von Yaxchilan

Zeichnung: Ian Graham in CMHI 3-1: 3:53

Darstellung von Schritt 3 des TLACOQUIXTILIZTLI genannten Selbstkasteigungsrituals, dargestellt auf der Türoberschwelle 24 aus der AZ von Yaxchilan, ausgeführt im Zuge eines Mitternachtsrituals, im Nahuatl mit TLATICATLAHUILIZTLI, im Mayat'aan mit TI BUTS'IL HULU[L] bezeichnet. Die Bedeutung ist in beiden Sprachen nahezu dieselbe: <Ritual der brennenden/rauchenden Leuchtfackeln>.

a



CHAAK O'OB - die Regengötter
(nahuatl: TLALOQUE, TEPICTOTON)

Epiklese (Text) und Epiphanie (Bild)
des mit YA'AX SA' NA KAN bezeich-
neten schlangengestaltigen Gottes, der
als der Begleiter (mayat'aan: U WAAY)
der CHAAK O'OB ausgewiesen ist.

Namens- und Titelsequenz der
dargestellten Kultfunktionärin

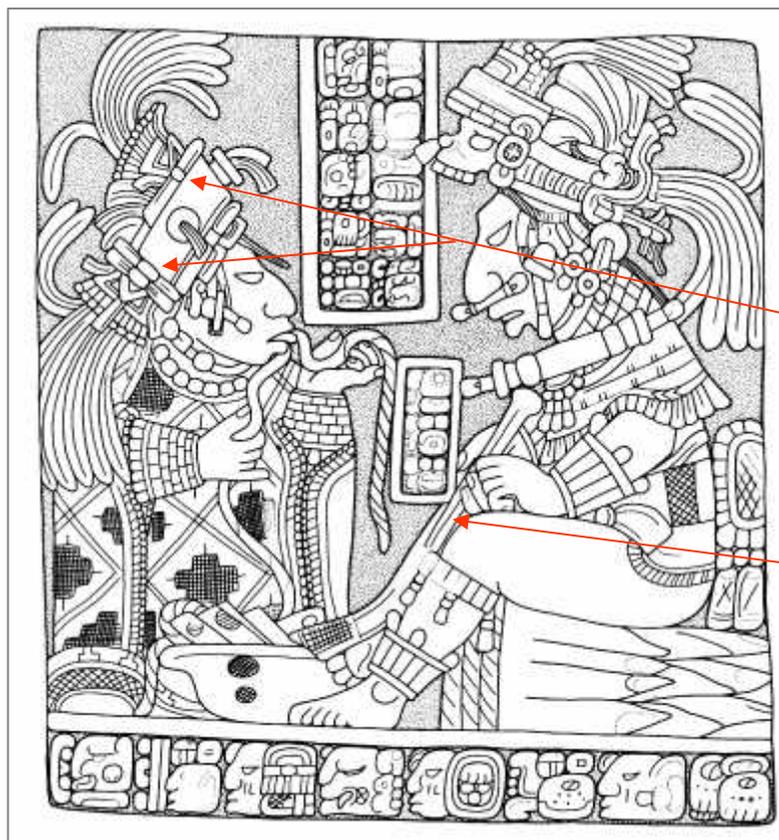
Kultfunktionärin, in den Armen eine
geflechtene Korbschale haltend, in
der die <instrumenta sacra> des
TLACOQUIXTILIZTLI deponiert
sind. Eine Tonschale am Boden
enthält blutbenetzte Papier- oder
Stoffstreifen.

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Zeichnung: Ian Graham in CMHI 3-1: 3:39

Türoberrschwelle 15, AZ von Yaxchilan

b



Darstellung von Schritt 3 des
TLACOQUIXTILIZTLI - Rituals,
auf der Unterseite der Türoberr-
schwelle 17 aus der AZ von
Yaxchilan, Chiapas.

Ausführende ist eine Kult-
funktionärin mit langer
Namens- und Titelphrase.
Auch sie trägt die stereo-
typen Elemente der Aus-
stattung von TLALLO-
Kultbildern in ihrem
Kopfputz.

Ihr männlicher <Assistent> hält
augenscheinlich die Ruten oder
Gerten bereit, die durch das mit
der Kordel aufgeweitete Loch
in der Zungenspitze noch zu
ziehen sein werden.

Namens- und Titelsequenz der
dargestellten Kultfunktionärin

Zeichnung: Ian Graham in CMHI 3-1: 3:43

Türoberrschwelle 17, AZ von Yaxchilan

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Einzelheiten zum TLACOQUIXTILIZTLI-Ritual, wie es im Hochland Zentralmexikos und im Mayaraum über Jahrhunderte nach demselben kanonischen Konzept praktiziert wurde.

CodTelRem fol. 9r

Foto: Hans Juergen Kremer



a das eigentliche TLACOQUIXTILIZTLI, das heißt: das <Hindurchziehen der Ruten / Zweige> durch die vorgestochene und mit der Kordel erweiterte Perforation in der Zungenspitze

YNIC ONCAN QUIQUIXTIAYA TLACOTL

...dort zog er [dann] die Ruten (oder Gerten) hindurch

AUH INIC QUITILINIAYA YN INACAYO MECATICA

und dann dehnte er/sie kräftig sein/ihr Fleisch (= das Loch in der Zunge) mithilfe einer Kordel...(PrimMem, fol. 255r)



b Spitze eines Blattes der HENEQUÉN-Agave Yukatans (*Agave fourcroydes*)

IN UITZTLI - die Agaveblatt-Spitze

IN ITZTLI - die spitze Feuersteinklinge



c

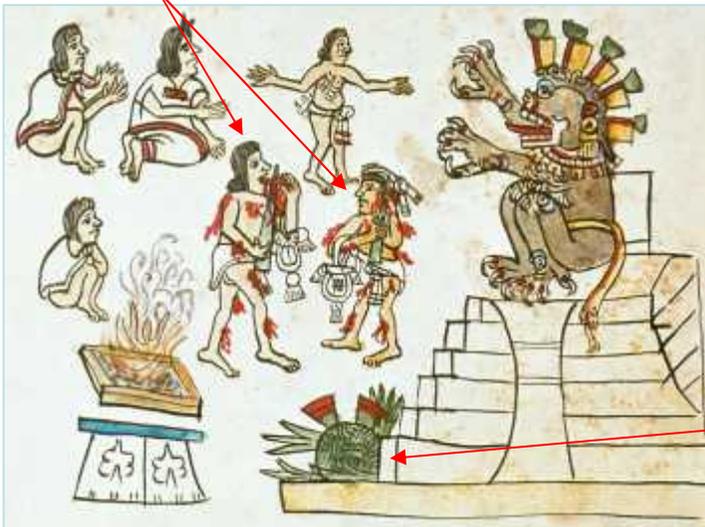
BNP, Str.1, Raum 3, Ostwand, oben - Foto: NatGeogr 02/1995



a

TLAMACAZQUE bei der Blutabnahme

CodMaglia, fol. 79r



b

CodDur, fol. 245v



d



c

Blattspitze der HENEQUÉN - Agave (*Agave fourcroydes*) Foto: Hans Juergen Kremer

Die Grasballen zum Einstecken der Agavestacheln nach Gebrauch (nahuatl: ÇACA TAPAYOLLI) Dig&Des: Hans Juergen Kremer

Kultfunktionäre beim Kultdienst nach dem QUETZALCOATL - Ritual.

TLENAMACAC mit Räucherpfanne, glühender Holzkohle und aufgestreutem Räucherharz (nahuatl: COPALLI)

TLAMACAZQUI bei der Perforation der rechten Wade zur anschließenden Blutabnahme

Dig&Des: Hans Juergen Kremer



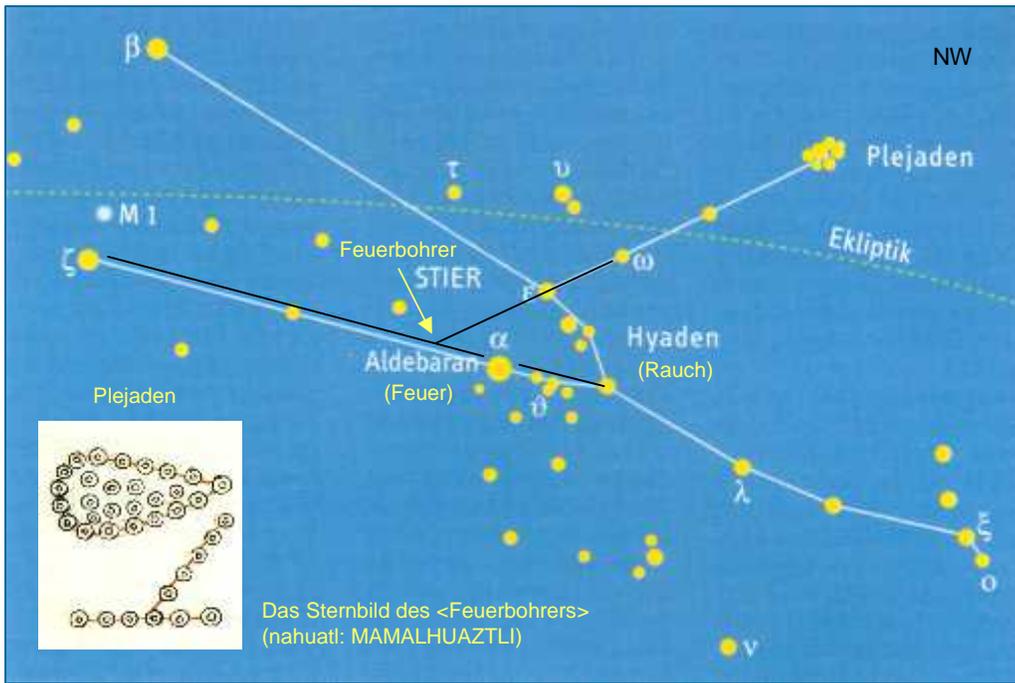
- Agavestacheln mit Blutspuren
- der Mitternachtsstern Alpha Tauri im Sternbild Stier / Feuerbohrer
- CIHUA COATL und ITZTLI
- ÇACA TAPAYOLLI - der <Grasballen> mit eingesteckten blutigen Agavestacheln

a CodBorb, fol. 18

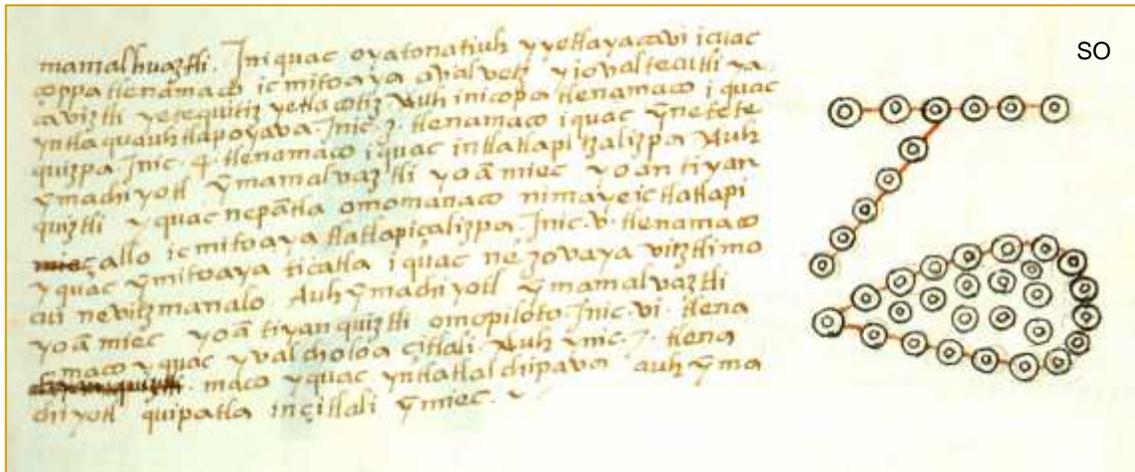


- Knochendolch (Gewebeperforator)
- Agavestachel mit Blutspuren
- Alpha Tauri - der rote, hell strahlende Mitternachtsstern im Sternbild Stier / Feuerbohrer
- Schneckenschmuck
- Lendenschurz des QUETZALCOATL

b QUETZALCOATL mit Knochendolch und Agaveblatt-Spitze in der Linken schreitet zur Selbstkasteiung um Mitternacht - CodBorg, fol.19b. Dig&Des: Annette Kremer-Königs



a Rekonstruktion des mesoamerikanischen Sternbildes <Feuerbohrer> (nahuatl: MAMALHUAZTLI) nach den Angaben im 7. Buch, Kapitel 3, der HGCNE und anhand der Beschreibung samt Zeichnung in den PRIMEROS MEMORIALES, fol. 282r. (Vorlage: Keller 1999: 183) Dig&Des: Hans Juergen Kremer



b Dig&Des: Hans Juergen Kremer

PrimMem fol. 282r

Feuerbohren mit Handantrieb



c Foto: drachenfreude.de/Media/Shop

Feuerbohren mit dem Bogenantrieb



d Foto: waldscout.com - Seite 4



a

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

CodBorb, fol. 05



b

CodTelRem, fol. 11v: sería vendido moriría en la guerra perdiera le la hacienda

Vier von acht Seiten der mantischen Matrix des Codex Vaticanus B (3773): Folios 1 - 8



a

CodVatB, fol. 5-8 (von links nach rechts)

Dig&Des: Hans Juergen Kremer & Jens Kremer Flores

Codex Borgia, mantische Matrix, folio 8, Kolumnen 48 - 52



b

52

51

50

49

48

Ausschnitt aus der oberen Ausgabefläche, über die der Wahrsager in die Handlungsprofile der Göttinnen und Götter Eingang fand und diese für seine Prognose operationalisierte.

Ausschnitt aus der Eingabefläche für das Aufwerfen der Lose, bestehend aus der 13maligen Wiederholung der 20 Zeichen, die semiotisch die Tagesgötter (nahuatl: TONAL TEUHCTIN) signalisierten.

Ausschnitt aus der unteren Ausgabefläche, über die der Wahrsager in die Handlungsprofile der Göttinnen und Götter eindrang und diese so für seine Prognose operationalisierte (Texte in sinnge-mäßer Anlehnung an Dur I: 228)

Das prognoseträchtige Hirschfell, ausgelegt auf die 20 Tagesgötter (Version I)

Codex Borgia
fol. 53 (o – li)

MALINALLI
Gras

QUIAHUITL
Regen

MIQUIZTLI
Tod

MAÇATL
Hirsch

TOCHTLI
Kaninchen

EHECATL
Wind



OLLIN
Erdbeben

ACATL
Schilfrohr

TECPATL
Feuerstein

OZOMATLI
Affe

ITZCUINTLI
Hund

ATL
Wasser

ÇIPACTLI
Kaiman

Das prognoseträchtige Hirschfell, ausgelegt auf die 20 Tagesgötter (Version II)

INACAYO MATZATL
das Fleisch (Fell)
vom Hirsch

Charakterprognosen
(Auswahl)

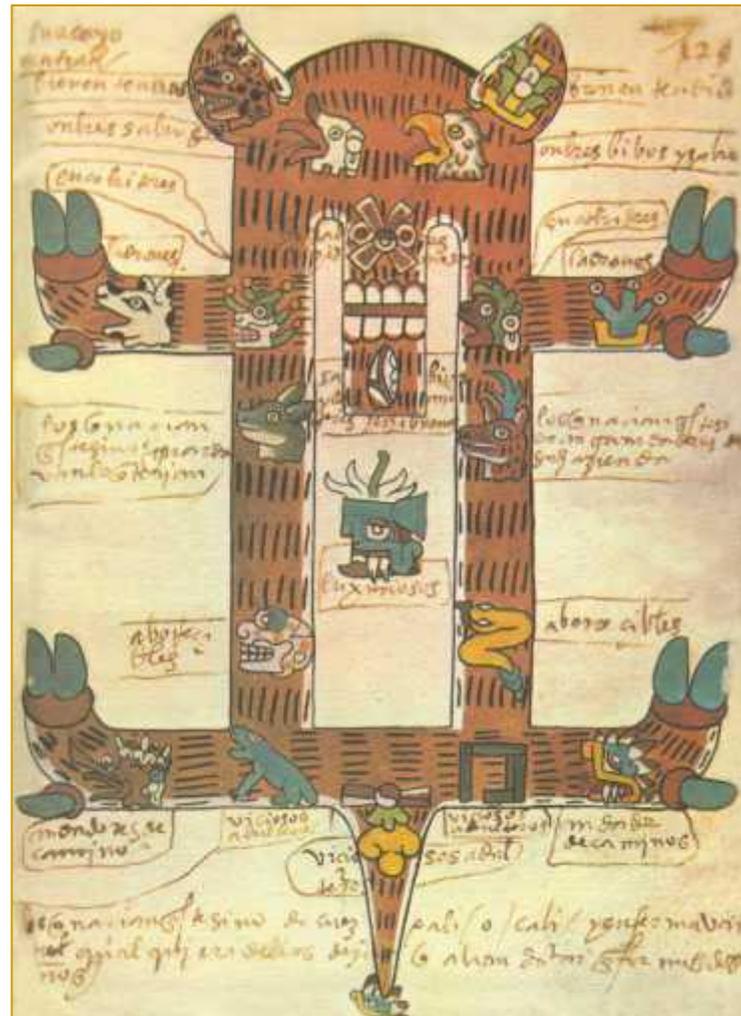
ladrones

los que naçian
en este si[g]no guardaban
lo que tenían

aborreçibles

andadores de
caminos

viciosos
adulteros



bien entendidos

ombres bibos y sabios

ladrones

los que naçian
en este si[g]no eran
guardadores de
sus hacienda(s)

aborreçibles

andad(ore)s
de caminos

viçosos adulteros
viçosos adulteros

Des: Hans Juergen Kremer



Codex DRESDEN, fol. 49.
Digitalisierte Kopie aus der
FÖRSTEMANN - Ausgabe
von 1880 (FÖRSTEMANN I)

Übersichtstafel (Checkliste) zum dritten von insgesamt fünf prognostisch erfassten synodischen Umläufen des Planeten Venus zu 584 ganzen Tagen, in denen QUETZALCOATL am Morgen- und Abendhimmel sichtbar Gestalt annahm. Die Prognosen - zumeist in Gestalt von Götterköpfen - sind verteilt auf die vier Segmente der planetarischen Umlaufbahn:

Morgensternphase
Obere Konjunktion
Abendsternphase
Untere Konjunktion.

aufgemacht ist das Bündel im Osten von CHAK (rotem) XIUHTEUHCTLI [für den] großen Stern [QUETZALCOATL]

es folgt die Prognose des Gottes für die bevorstehende Morgensternphase

Bei jedem beobachteten Eintritt in die und Austritt aus den Phasen der Unsichtbarkeit während der Oberen und der Unteren Konjunktion wurde dem planetengestaltigen Gott QUETZALCOATL zu Ehren ein Ritual inszeniert, in dessen Verlauf das Kultbild eines anderen Gottes prognostisch in Aktion trat. Beim Austritt aus der Unteren Konjunktion im Zuge des dritten der gezählten fünf Umläufe (fol. 49) war es das Kultbild des <roten XIUHTEUHCTLI>.

rituelle Hinweise und Vorschriften als geschriebener Text (LopMed I: 331)

Die Zeit, während der diese sogenannten <Venusgötter> Kultdienst empfangen und Prognosen lieferten, ist am unteren Rand einer jeden der fünf Seiten in roten Zahlen angeben. Diese weichen bis auf die Untere Konjunktion (Mittelwert: 8 Tage) deutlich von den bekannten Werten der Venusbahn ab. Es handelt sich hier also nicht etwa um astronomische Angaben, sondern um Festwerte (Checkpunkte) für die orthopraktisch aufgezogenen Kulthandlungen, die das planetarische Geschehen begleiteten.

236 90 250 8 (kultisch)
263 50 263 8 (astronomisch, zum Vergleich)



a

MO[O]QICHCHOTL

die Heldentat, die Ruhmestat

TLAMALIZTLI

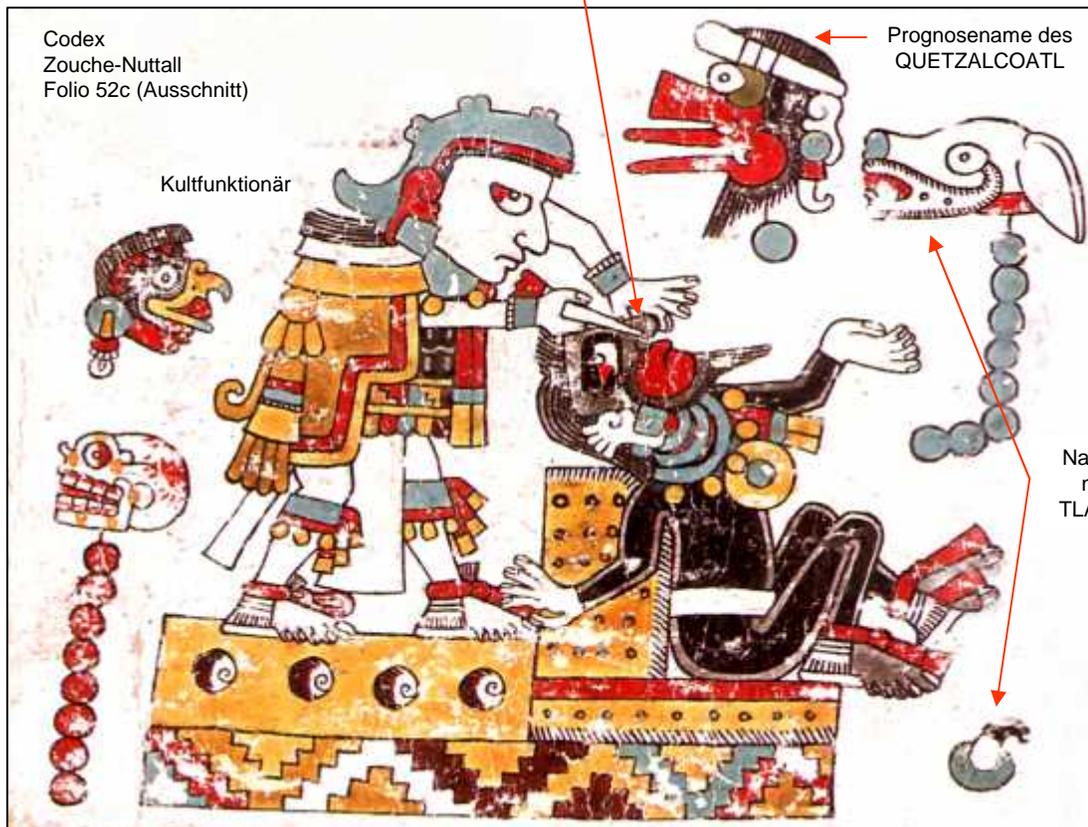
die Jagd auf Gefangene

TIACAUHYOTL

die kämpferischen Fertigkeiten und Fähigkeiten

TLATOCAYOTL

die Zugehörigkeit zur Führungsschicht



b

Codex
Zouche-Nuttall
Folio 52c (Ausschnitt)

Kultfunktionär

Prognosename des
QUETZALCOATL

Name des
neuen
TLATOANI

a

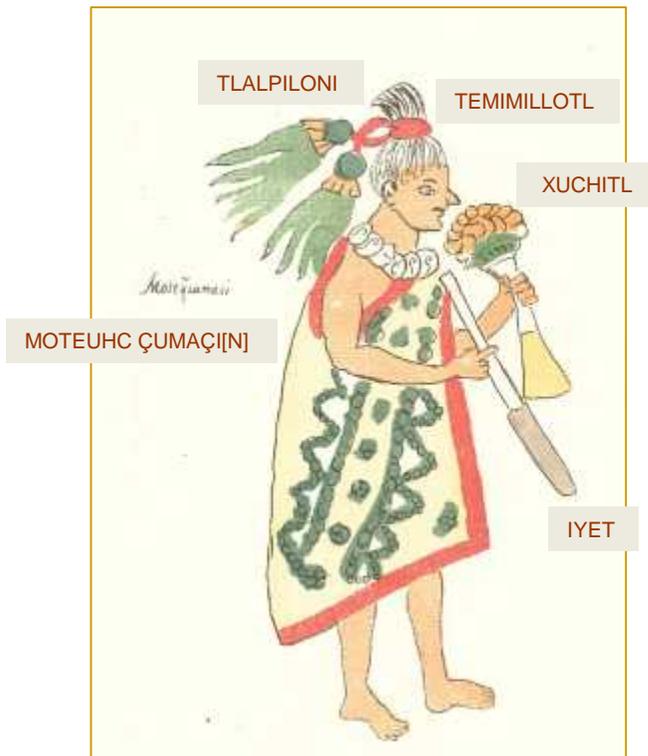
Dig&Des a - c: Hans Juergen Kremer



MAXTLATL

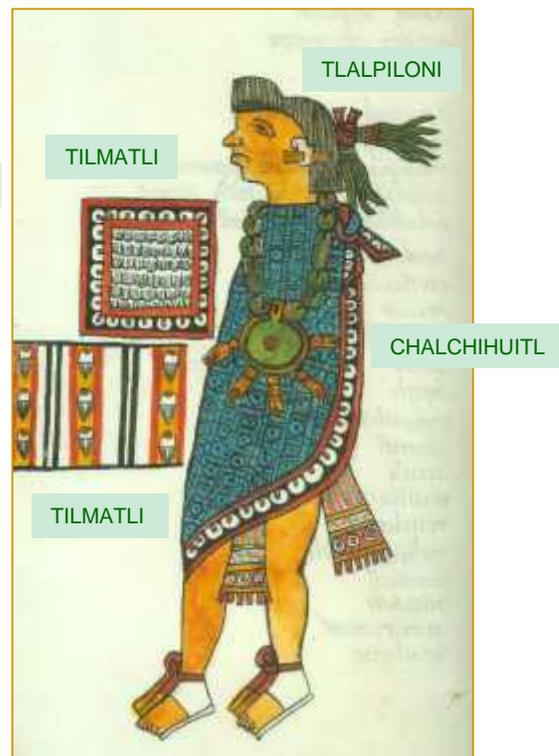
BNP, Str.1, Raum 1, Südwand, oben - Foto: NatGeogr 02/1995

b



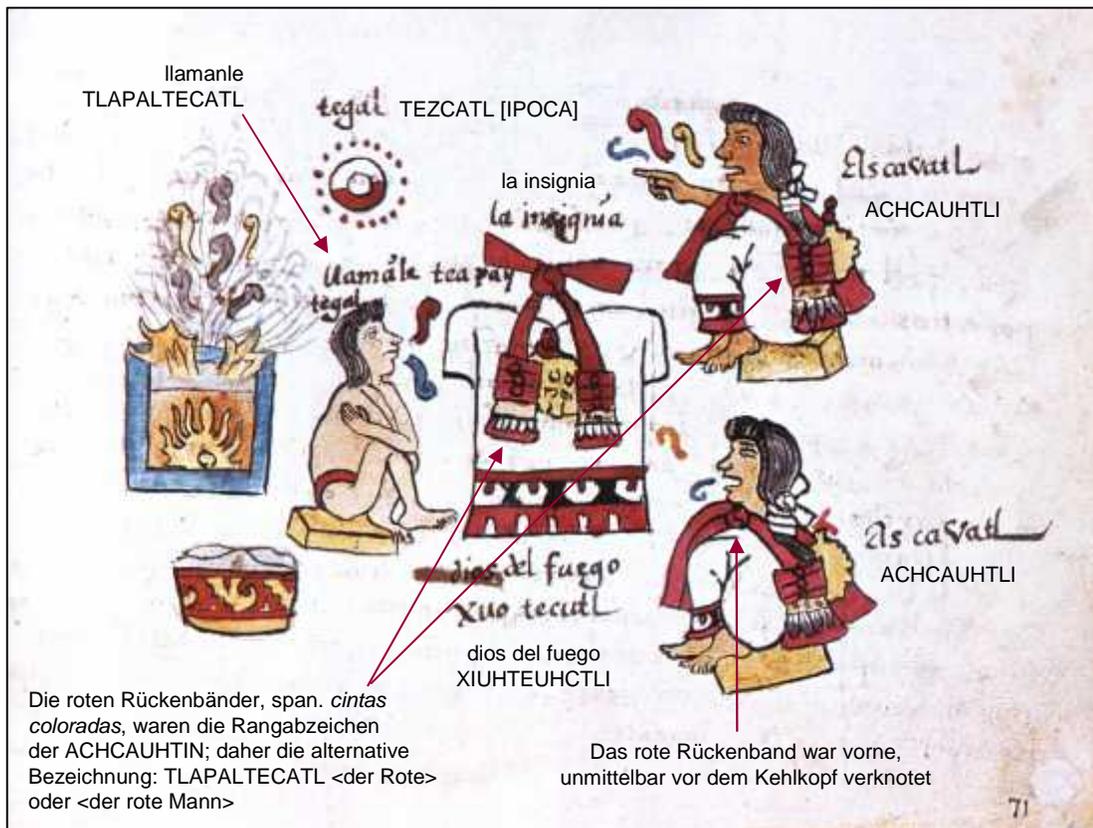
CodVatA fol. 60r

c



PrimMem fol. 55v

a



Dig&Des: Hans Juergen Kremer

CodMaglia, pag. 71r

b

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

8 K'ATUN

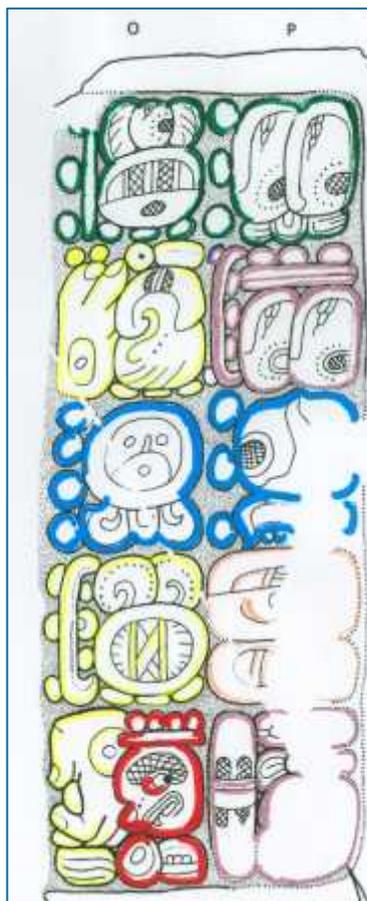
TZUTZHOM
wird zugemacht werden
(wie ein Topf mit dem Deckel)

(die vier Götter)
KAN (4), AHAW

U-TO-MA (UTOM)
es wird ablaufen

YEEN
(assimiliert zu YEEM)
das Ausstatten von

BOLON OKTE'
Unterwelts-Torposten



Tortuguero, Monument 6,
rechtes Paneel, Kolumnen
O und P. Grundzeichnung:
Sven Gronemeyer

OX (3) BAK'TUM
(in die Zukunft gesehen)

21. oder 23. Dezember 2012
(Korrelation zweifelhaft)

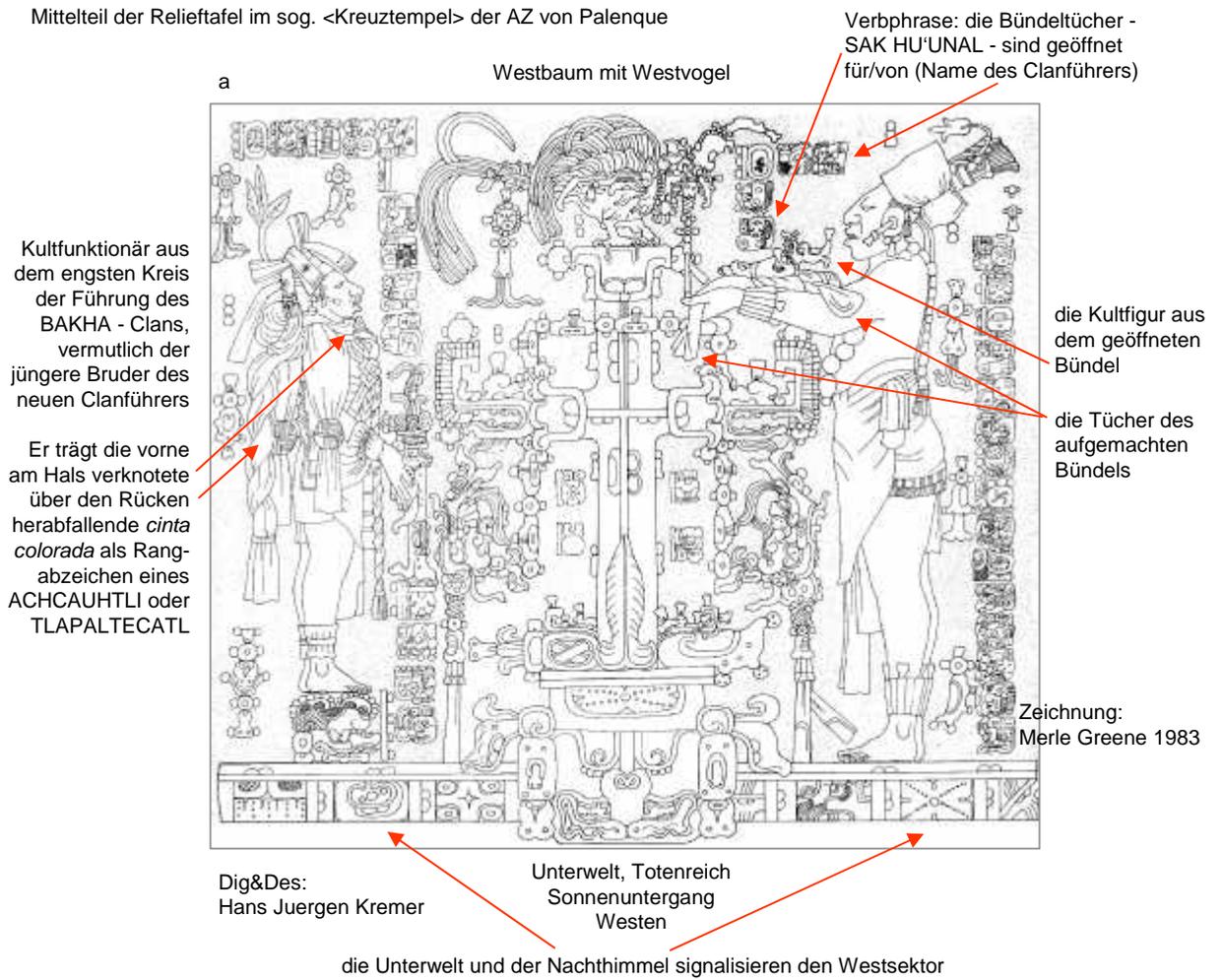
(und) **OX (3) K'ANK'IN [UNIW]**
(werden anwesend / aktiv sein)

IH (= langes <I>)
alsdann

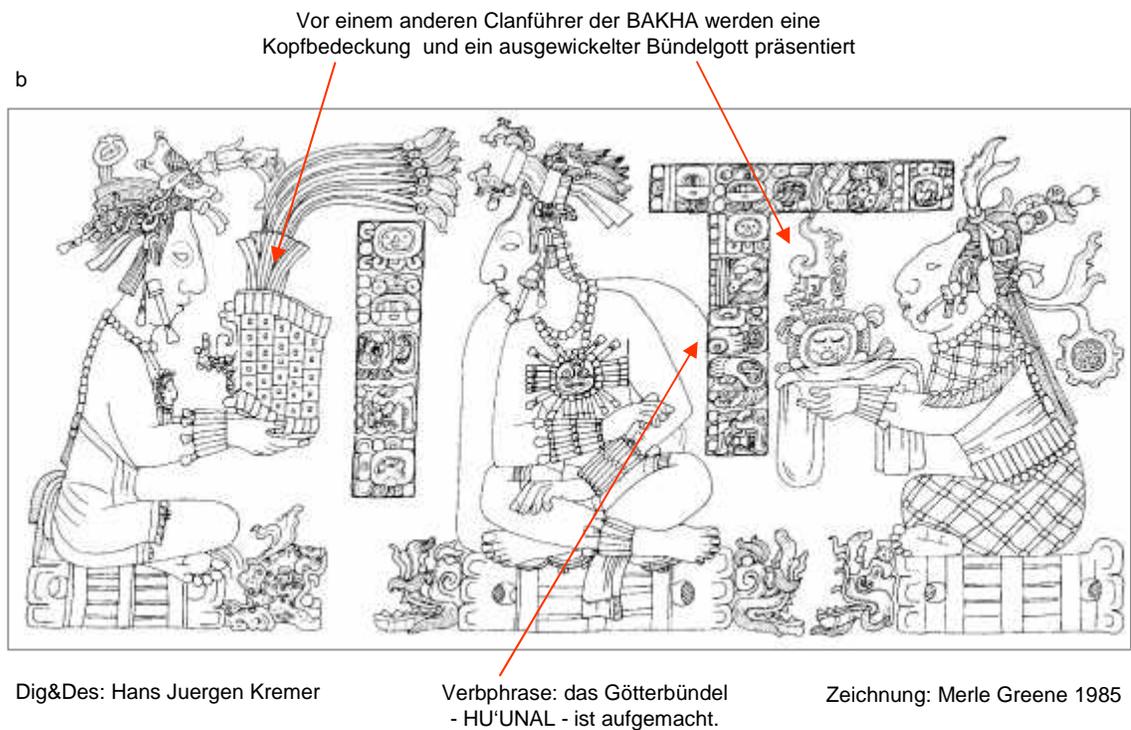
formale Rekonstruktion
der Grapheme in Pos. P5
als 1B9 und ZB1: E. Wagner

TA CHAK TAB
mit dem roten Rückenband
(span. *cinta colorada*)

Mittelteil der Relieftafel im sog. <Kreuztempel> der AZ von Palenque

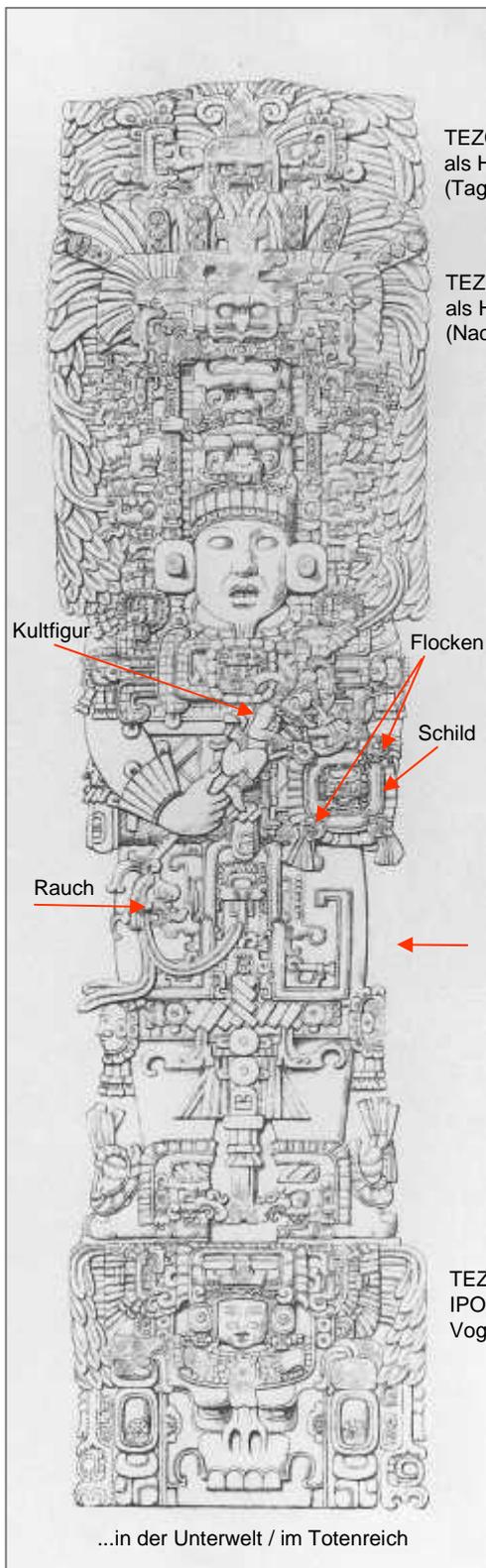


Figurengruppe vom Oberteil der sog. Palasttafel (palace tablet) in der AZ von Palenque



 K'ak' Tiliw Chan *
Yoaat

 K'ak' Yipyaj *
Chan K'awiil



TEZCATLIPOCA
als Himmelsvogel
(Taghimmel)

TEZCATLIPOCA
als Himmelsvogel
(Nacht Himmel)

Epiphanierohr
mit doppeltem
Schlangenkopf

K'UUL AHAW



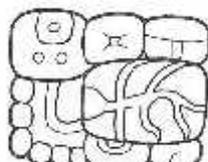
K'UUL AHAW



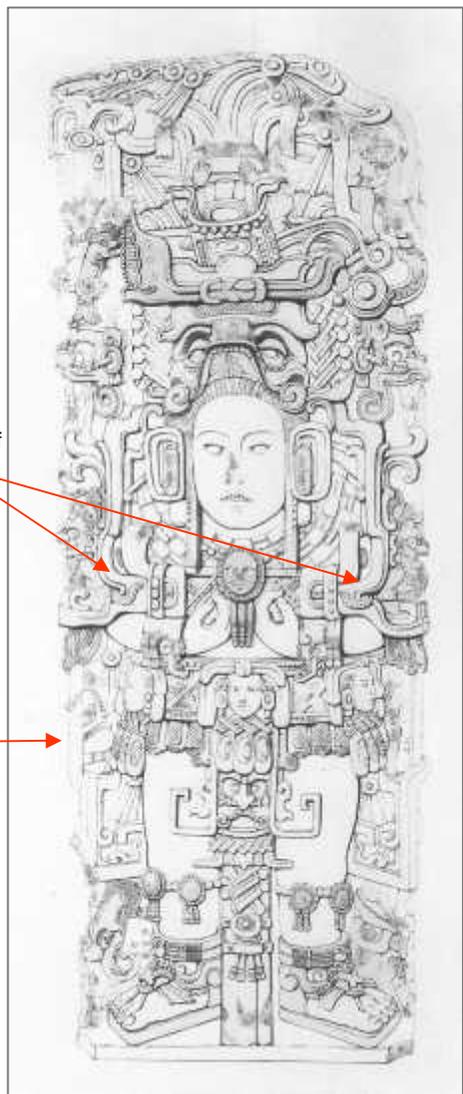
TEZCATL
IPOCA in
Vogelgestalt



Identifikator des
XUKUPU- oder XUKUPI-
Clans (AZ von CPN)



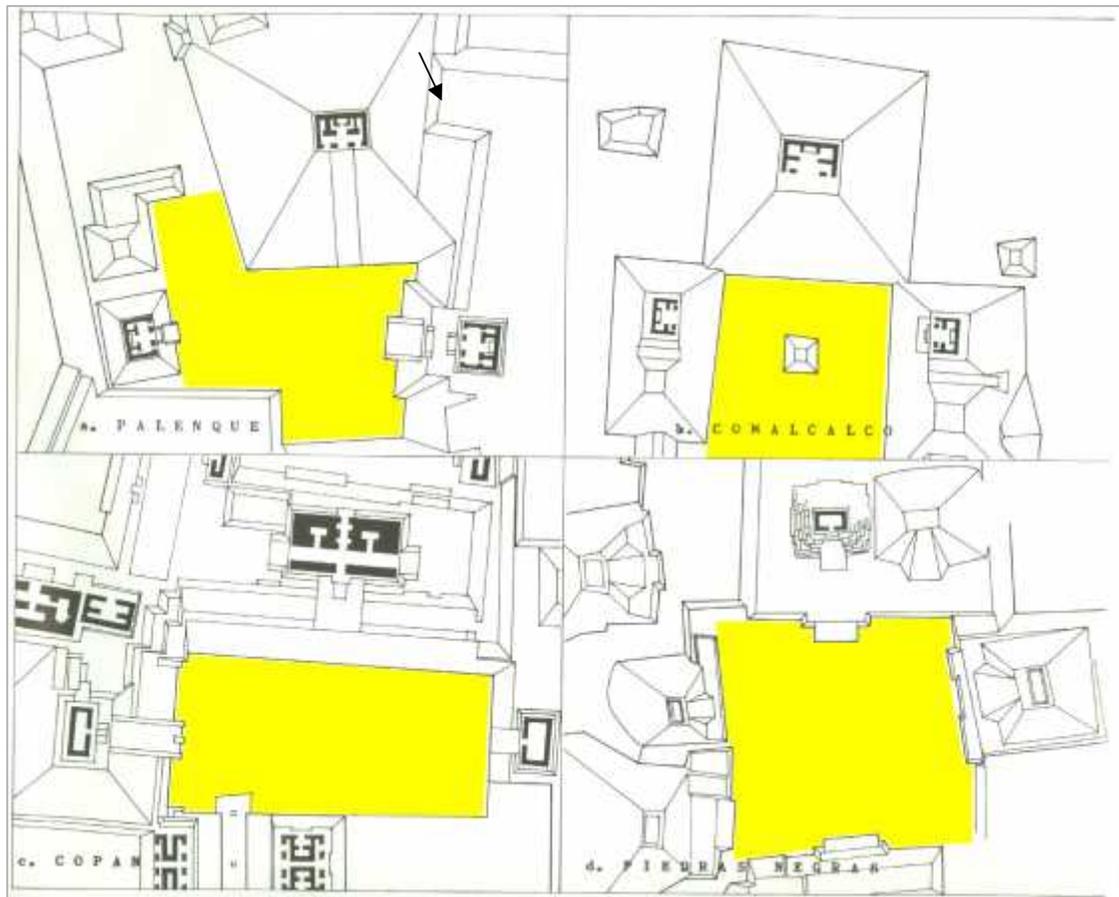
Identifikator des TSU-
Clans (AZ von QRG)



a CPN Stele N Südseite

b QRG Stele F Nordseite

Das Kultensemble aus drei FANA und einem gemeinsamen PROFANUM in vier Clan-Zentren des Mayaraumes



a

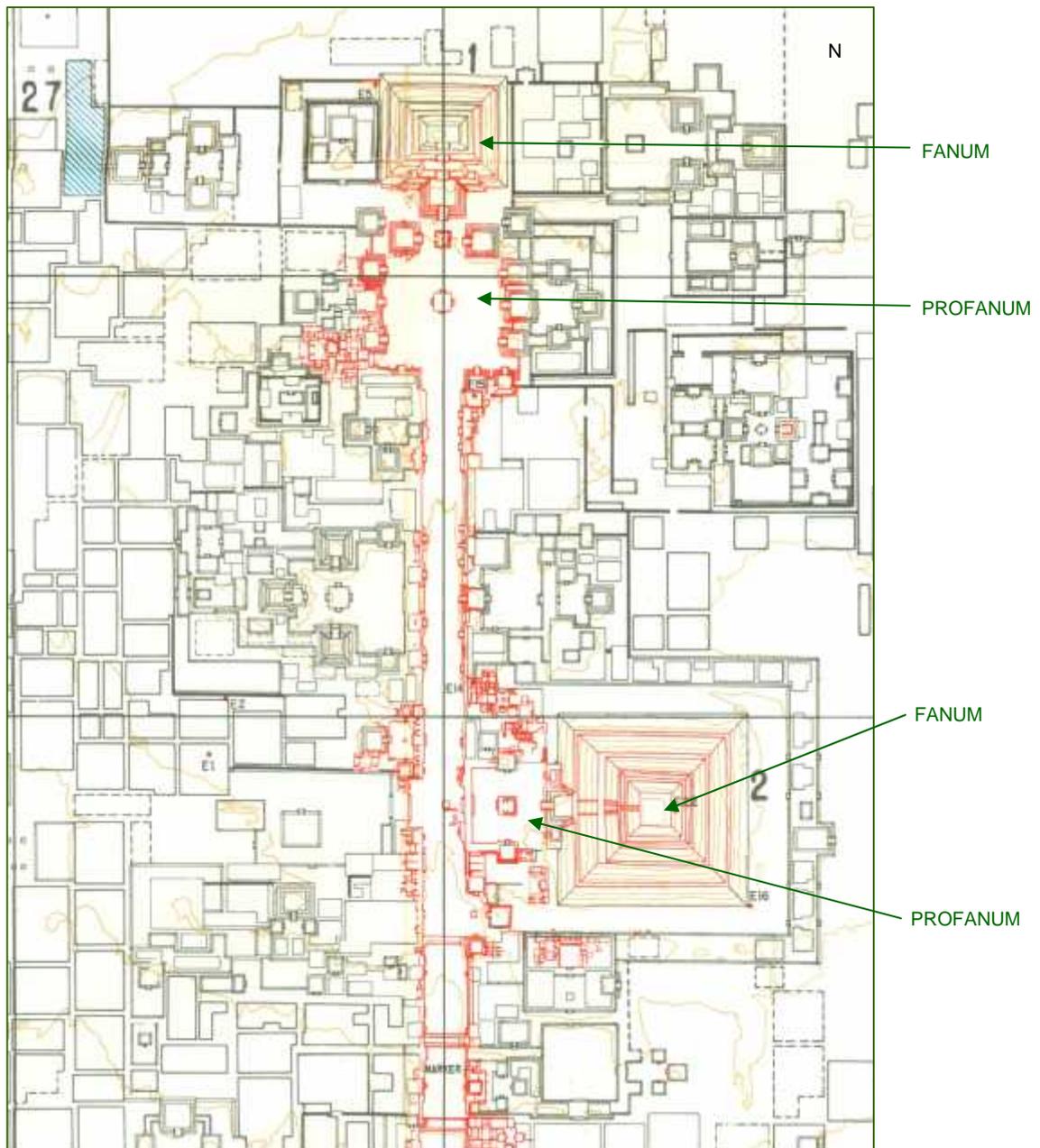
George F. Andrews 1977: Fig. 10

Kleines FANUM vor der sogenannten <Sonnepyramide> - großes FANUM vor der sogenannten <Mondpyramide>



b

Bernal 1968, Plate 8. Foto: I. Groth



Millon 1973: Vol. 1, Part 2, Map 1 (Ausschnitt)

Dig&Des: Jens Kremer Flores

Nach den COLLOQUIOS (Zeilen 989 -1004) spielte sich das kultische Geschehen in TOLLAN in fünf großen Kultensembles ab (Orthographie des Originaldokumentes):

VAPALCALCO

XUCHATLAPPÂ

TLAMOVANCHAN

IOALLI Y CHAN und

TEUTIVACÂ

Von diesen war TEUTIVACÂ (TEOTIHUACAN) offenbar das bedeutendste, das auch bis zur Kontaktzeit kultisch genutzt wurde, selbst wenn es um diese Zeit sicherlich bereits teilweise wüst gefallen war. Die Auswertung der verfügbaren Quelleninformationen nach religionswissenschaftlichen Kriterien ergab, dass es sich bei dem Kultensemble TEOTIHUACAN mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit um den Baukomplex der sogenannten <Mondpyramide> (1) gehandelt hat.



a

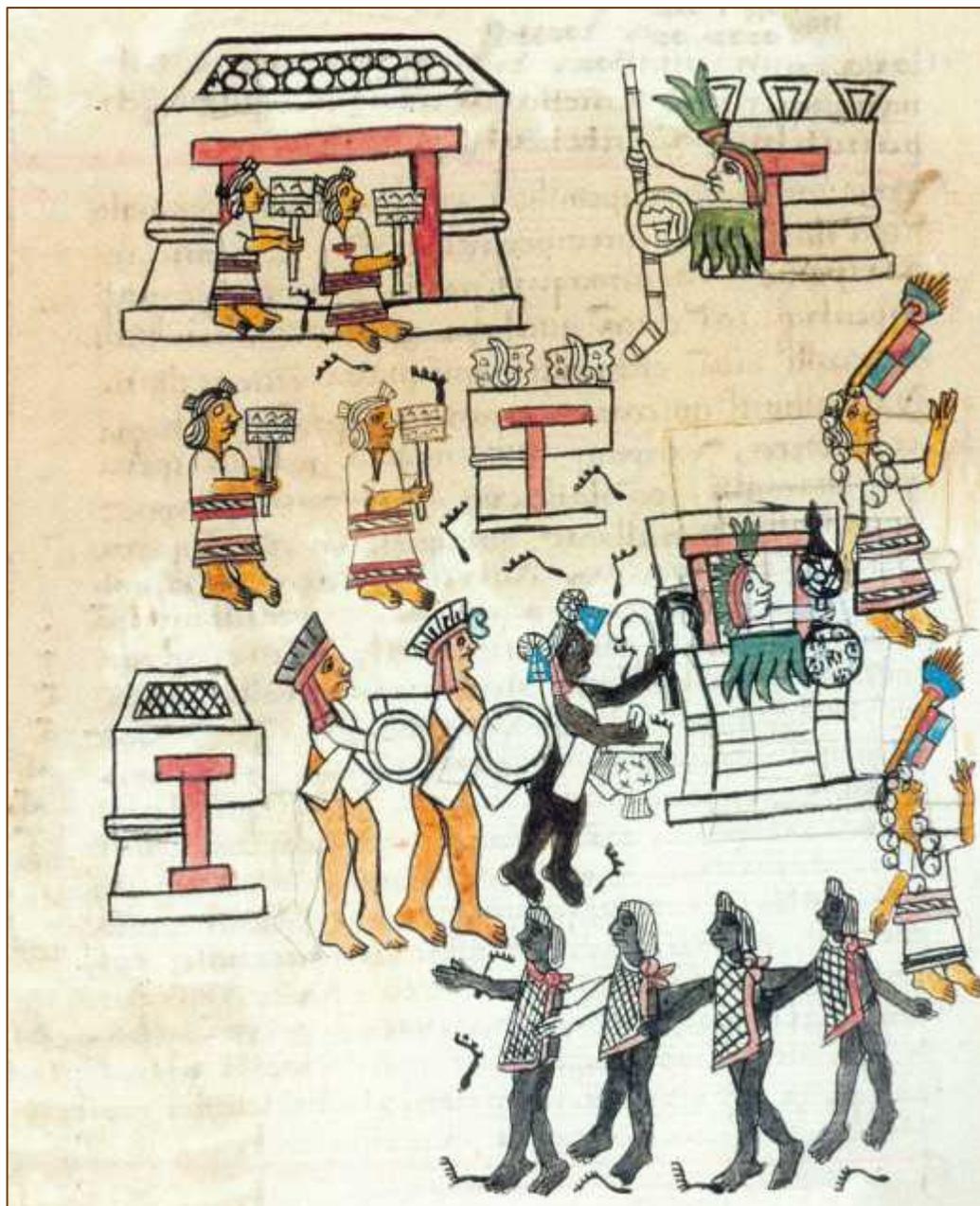
CodDurMS, fol. 245

links: das FANUM des Gottes TEZCATLIPOCA in MEXICO TENOCHTITLAN mit dem anthropomorphen Kultbild. Identifizierbar sind Teile seiner von DURAN beschriebenen Ausstattung

unten: das FANUM mit PROFANUM des TEZCATLIPOCA. Das Kultbild trägt Teile der bekannten Ausstattung, einschließlich des TLACHIALONI genannten Sichtgerätes. Im PROFANUM sind kleinere Zubauten, sowie ein CHACHALMECATL, zwei Prozessionen und ein Tanz von Männern erkennbar.

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

PrimMem, fol. 250v, Mitte



b

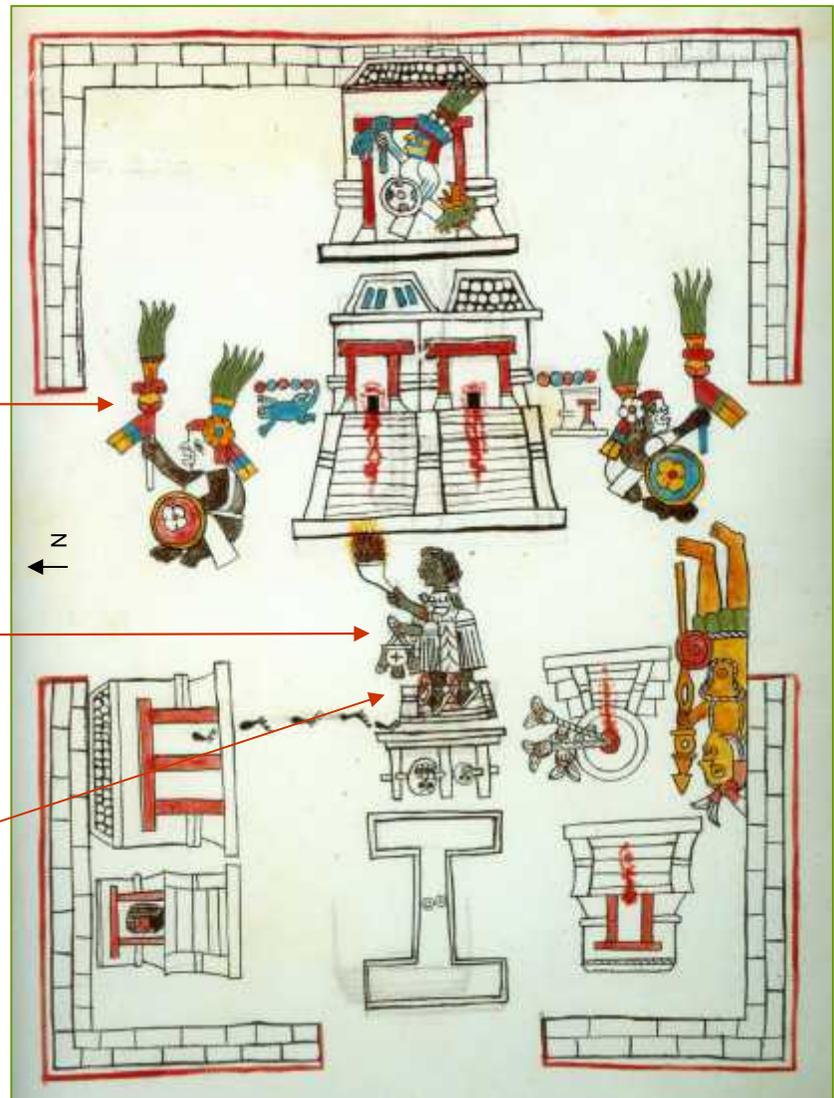
f
a

das FANUM und
PROFANUM des Clan-
Heiligtums der MEXICA
nach SAHAGÚN

Federbanner in den
Händen der beiden
Kultfunktionäre zeigen
die Schlachtung von
Artgenossen an.

TLENAMACAC mit
Räucherpfanne,
glühender Holzkohle
und aufgestreutem
Räucherharz (nahuatl:
COPALLI)....

zugleich TLAMACAZQUI,
wie an dem Blut erkennbar
ist, das nach der Gewebe-
perforation aus beiden
Waden austritt.



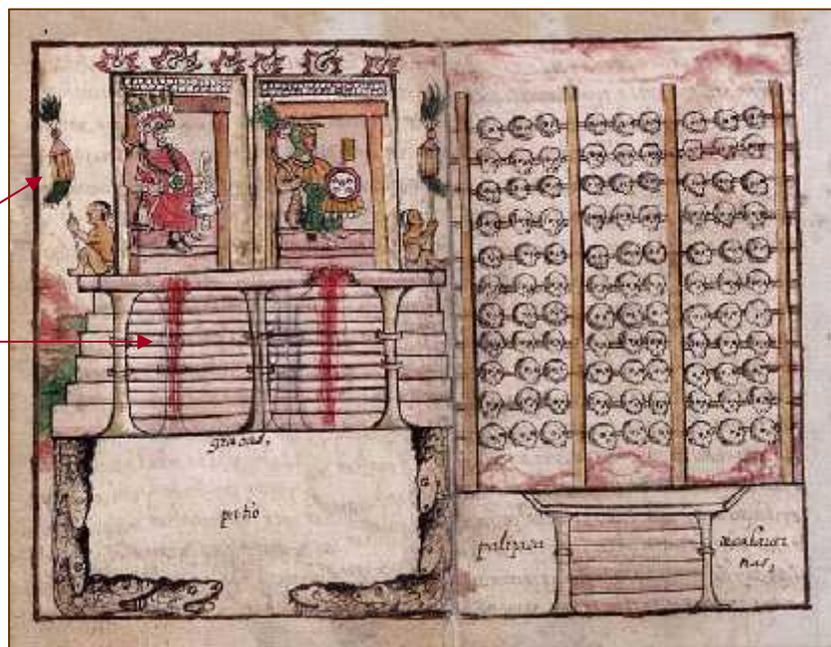
a

(PrimMem, fol. 269r)

Sakrarium mit Cella des
TLALLOC im Norden und
Cella des HUITZIL-
OPOCHTLI Im Süden
des Ensembles

Federbanner zeigen
die Schlachtung von
Artgenossen an

das FANUM und
PROFANUM des Clan-
Heiligtums der
MEXICA nach DURÁN



b

Geöffnetes Bündel. Inhalt, zugleich Kultempfänger ist der Steinmessergott ITZTLI



a

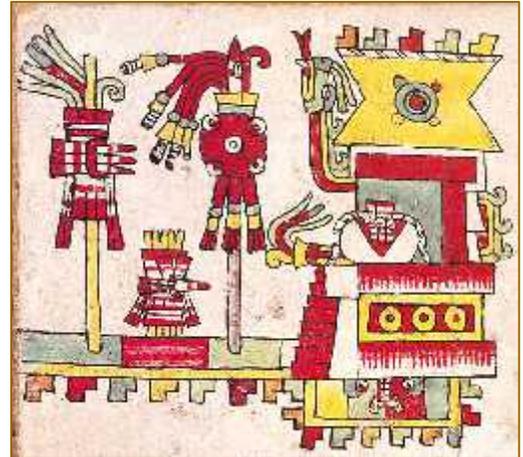
MICHLANTEUHCTLI, anthropomorph, als Kultempfänger



b

CodZouNutt, fol. 44

verschürtes Bündel in Position des Kultempfängers



c

CodZouNutt, fol. 18

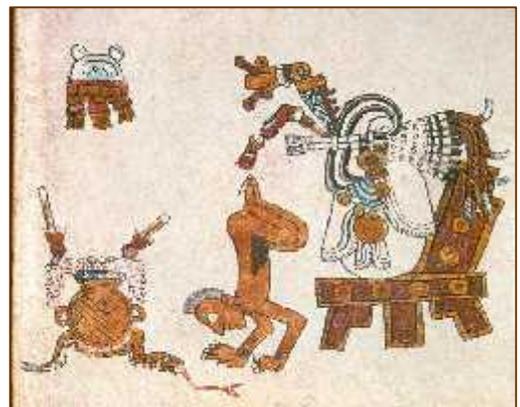
der Gott ITZTLACOLIUHQUI als Kultbild



d

CodBorb, fol. 12

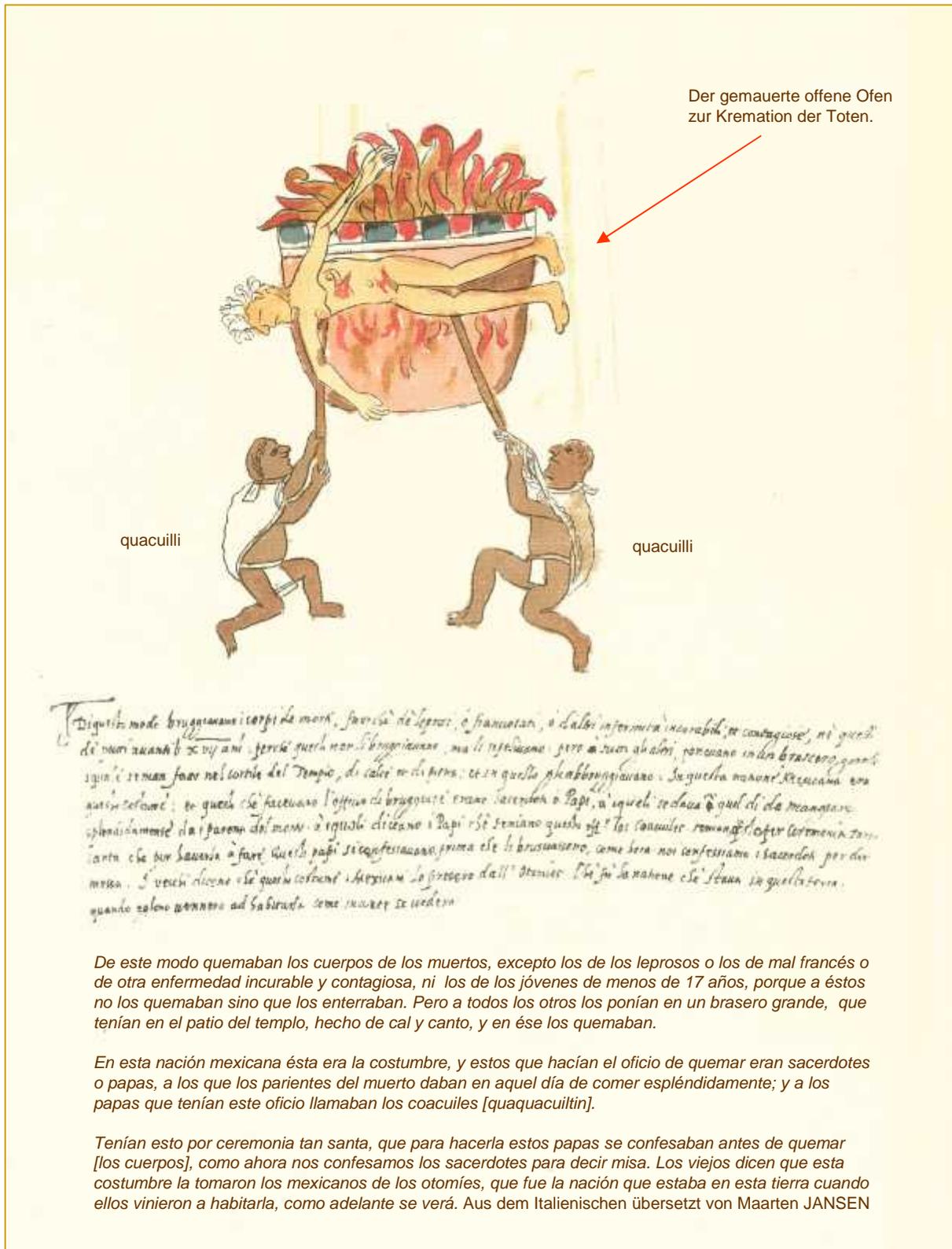
der Gott ITZTLACOLIUHQUI als Bündel



e

CodVatB, fol. 60

Feuerbestattung in einem öffentlichen Verbrennungssofen



sepultura de
un señor
por entierro

esta figura ponían
encima de la sepultura
de los señores , para
que se conociesen

Tränen ob des
bevorstehenden
Schicksals

Tränen ob des
bevorstehenden
Schicksals

desta manera enterraban a los señores o señoras q(ue) morían, con plumas e mantas envueltos y enterraban con ellos dos o tres o quatro yndios e yndias, o más, como era el s(eño)r, y enterraban estos indios bibos para q(ue) le hiziesen de comer allá dondiba

Transkribierter Text vom unteren Rand der Folioseite 58, CodTud.

a

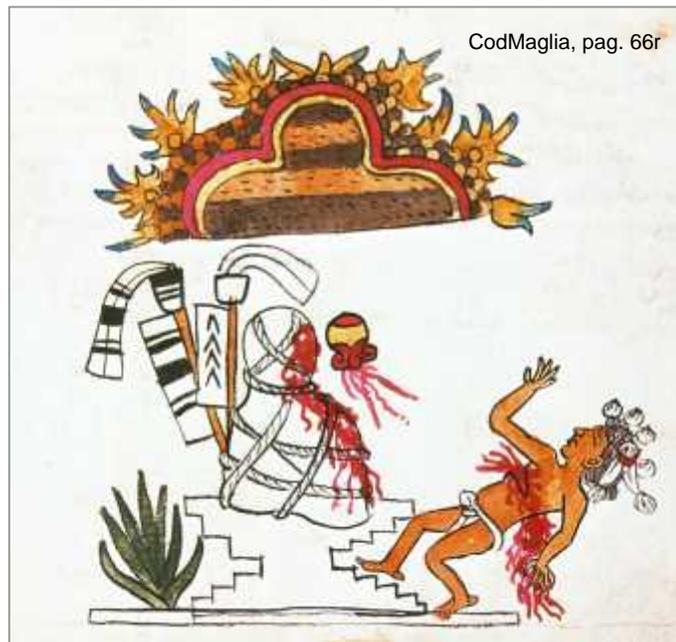
CodTud, fol. 58r

Dig&Des: Hans Juergen Kremer

esta figura es de quando algun señor o prencipal morja que luego le amortajauan. sentado en cuclillas. como los yndios se asientan y le ponian mucha leña sus parjentes. le hazian ceniza. como antiguamente lo solian hazer los Romanos. en t[tiem]po de su gentilidad. delante del sacre ficauan uno. o dos esclauos. para que con el le [e]nterrasen. despues de quemados. y tambien [hay] algunas partes donde se acostunbraua hazer esto: se [e]nterrauan con ellos sus mugeres. diziendo que alla les avian de servir. y enterrauan tambien su tesoro. si alguno tenian.

Text transkribiert von der gegenüberliegenden Folioseite: CodMaglia, pag. 65v.

b



CodMaglia, pag. 66r

esta figura es de algun gran s(eñor) o cacique que se moria, q(ue) le vestian despues de muerto desta manera e le ponian sobre un petate o estera, y le ponian delante muncha comida, y le daban fuego y se quemava ello y él y el pu(ebl)o estaba(n) en gran areyto y bayle en tanto q(uél) se quemaba y los polvos dél, despues de quemado, bevian en vino su muger y hijos y parientes mas cercanos

Transkribierter Beginn des Textes auf folio 55
Codex Tudela



a

Ein Angehöriger der oberen Führungsschicht, erkenntlich u.a. am Türkisdiadem XIUHTZONTLI. Er war im Besitz der kultischen Befähigung zum CHACHALMECATL, worauf der Hinterkopfschild CUEXCUCHECHIMAL hinweist.

ACHCAUHTLI

CodTud, fol. 55

BOLON OKTE' K'U mit der vorn am Hals verknöteten *cinta colorada* eines ACHCAUHTLI oder TLAPALTECATL und dem Hinterkopfschild CUEXCUCHECHIMAL eines CHACHALMECATL



b

Hinweis auf die Identität des Vasenmalers

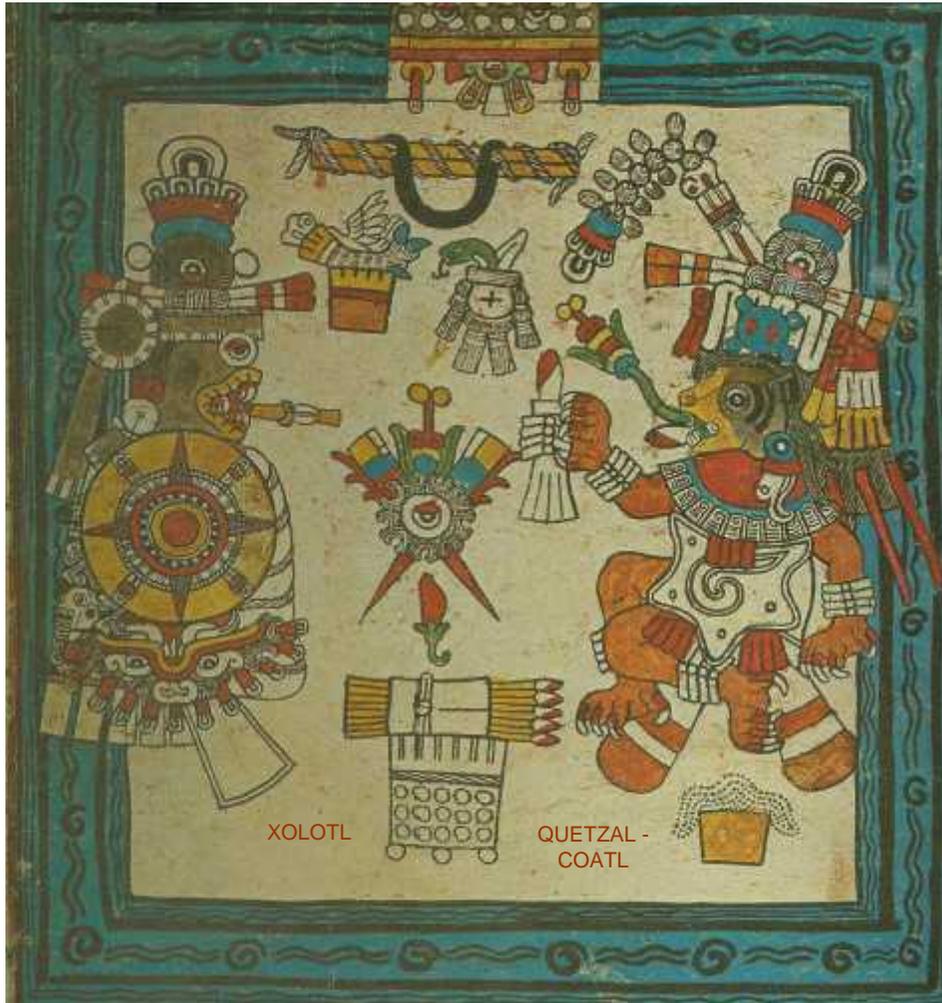
die *cinta colorada* eines ACHCAUHTLI oder TLAPALTECATL

Dig&Des:
Jens Kremer Flores

Designgrundlage:
K7750, Side 2.
Foto und Copyright:
Justin Kerr

BOLON OKTE' K'U - der auf der neunten und tiefsten Etage der Unterwelt <BOLON> für den Zugang <OK> rituell zuständige <-TE> Gott <K'U> - in anthropomorpher Gestalt mit dem Kopf eines Hundes. Im Nahuatl Zentralmexikos hieß dieser hochrangige Gott XOLOTL.

Dig&Des: Jens Kremer Flores



a

Vorderseite: XOLOTL

Rückseite: QUETZALCOATL



b



c

Fotos: P. Frankenstein, H. Zwietasch - Landesmuseum Württemberg, Stuttgart

Dig&Des: Hans Juergen Kremer & Jens Kremer Flores auf der Grundlage einer Karte von stepmap.de



- a Die geographische Ausdehnung des mesoamerikanischen Polytheismus in Form des morphologischen Komplexes < Dioses - Templos - Ministros - Culto > gemäß LAS CASAS (LasCasApoSum I: 651)

Dig&Des: Hans Juergen Kremer & Jens Kremer Flores auf der Grundlage einer Karte von stepmap.de



- b Die geographische Ausdehnung eines Komplexes gleicher kultureller Errungenschaften, von Paul KIRCHHOFF 1943 erstmals mit < Mesoamerika > bezeichnet (KIRCHHOFF 1967: Einleitung)

Lebenslauf

entfällt aus datenschutzrechtlichen Gründen