

Werner Stenzel

Grundlagen der mesoamerikanischen Religion



I. EINLEITUNG

Die vorliegende Abhandlung soll die konstitutiven Konzepte der mesoamerikanischen Religion herausarbeiten. Das kann nur aufgrund einer die amerindinischen Vorstellungen und Bräuche herausfilternden Quellenkritik geschehen. Die Quellen des sechzehnten Jahrhunderts haben trotz ihrer kostbaren Einmaligkeit schwer unter den vorgefassten Meinungen ihrer meisten Autoren, nämlich katholischen Bettelmönchen und deren jungen Schülern unter den indianischen Adeligen, zu tragen. Ihre Aussagen wörtlich zu nehmen, ist daher auch im Sinne der historischen Quellenkritik und des kulturellen Subjektivismus unzulässig. Der anscheinend einzige völlig untendenziös über die alte Kultur berichtende Autor des sechzehnten Jahrhunderts war der Oidor (Oberstrichter) Alonso de Zorita, der sich aber auf die juristischen Aspekte beschränkte. Das macht auch den gelegentlichen Vergleich mit den Religionen der von Mesoamerika beeinflussten und ethnographisch sehr gut dokumentierten Kulturgebiete Nordamerikas unvermeidlich wie auch gelegentlich mit denen Altsibiriens. Der Rest Zentralamerikas und der Nordwesten Südamerikas waren stark mesoamerikanisch, aber auch von der Hochkultur des Zentralandenraums beeinflusst, weswegen diese hier nicht herangezogen werden. Die bisherige Forschung über die Religion Mesoamerikas, eines der wenigen ursprünglichen Hochkulturgebiete der Erde und auch eines der zwei der beiden Amerika, krankt an der Überschätzung und folglichem Überanwendung zweier sonst sehr erfolgreicher Methoden, der Altertumskunde und besonders der Ikonographie. Diese bezieht sich fast nur auf die Göttergestalten und dabei wird die Ritualistik weitgehend beiseite gelassen. Auch wurde die Religion dieser nordamerikanischen Hochkulturtradition mit sehr wenigen Ausnahmebereichen, die aus der rezenten Ethnographie inspiriert wurden, nicht eingehend ethnologisch analysiert, da der Vergleich mit den angrenzenden Kulturgebieten praktisch nicht erfolgte. Diese waren von Mesoamerika, dem nordamerikanischen Hochkulturgebiet, und dessen, altweltlich gesagt, neolithischer Vorläufertradition über Jahrtausende beeinflusst worden, was offensichtlich im Greater Southwest und beiderseits des Mississippials spätestens mit der Nordausbreitung des präkolumbischen Bodenbaus belegbar ist. So gibt es vorwegnehmend als das Auffälligste in den Prairiekulturen und bei den nicht so zahlreichen Pflanzenbauerkulturen des Greater Southwest Belege für die Existenz des "concepto de la guerra sagrada" (nach Caso 1958) oder des Heiligen Krieges. Der Vergleich mit den Überresten der ehemals mesoamerikanischen Tradition in den ethnographisch dokumentierten Peasant Cultures (Bauernkulturen) dieser Region erfolgte ebenfalls nicht umfassend.

In Mesoamerika gab es eine Vielzahl von Kulturen, jedoch waren alle diese nur Teil eines einzigen religiösen Systems einschließlich des grundlegenden Kalenders, auf dem es ja zu einem großen Teil auch ruhte. Dieses System ist ein breites diagnostisches Element der mesoamerikanischen Tradition, denn es ist allen ihr angehörenden Kulturen gemeinsam. Deren historische Basis bildete die prälklassische, erste mesoamerikanische Hochkultur der prähistorischen Olmeken (ca. 1400 bis 400 v. Chr.). Diese Kultur war während der frühen und mittleren Prälklassik geographisch auf den mexikanischen Isthmus, den von Tehuantepec, und dessen nächstes Umland beschränkt. In der mittleren Prälklassik kam es um das siebente Jahrhundert vor Christus zu einer Ausdehnung auf den Mayaraum und in der Endphase der Prälklassik auf eine Menge verschiedener und auch vieler sehr verschiedensprachiger Ethnien des gesamten tropischen Mexikos und des angrenzenden Zentralamerikas. Sämtliche dadurch entstandenen mesoamerikanischen Hochkulturen der Klassik und der Postklassik übernahmen und verbreiteten den Kalender und die grundlegenden Muster einer stratifizierten Gesellschaft, den Bau von Zeremonialzentren mit Pyramiden und vieles Andere. Sie erwarben so auch die den Kalender erst ermöglichende Schrift und andere konstitutive Elemente der mesoamerikanischen

Tradition. Die Sozialstruktur bestand aus einer Elite von Krieger, Priestern und Verwaltern in den um die Paläste und Zeremonialzentren entstandenen Städten, denen eine Mittelschicht von Handwerkern und Händlern zulierte, und der zumeist Mais bauenden Landbevölkerung im Umland dieser Städte, die zu diesen gemäß religiöser und politischer Verpflichtung wie auch bei Bedarf eilte und die Versorgung mit Nahrungsmitteln bieten musste. Diese politischen Einheiten waren Stadtstaaten vergleichbar den Poleis des klassischen Griechenland und wurden auf Nahuatl "altepetl" genannt. Ihre endogamen Stadtteile wurden "calpultin" genannt (Einzahl: calpulli). Mittelpunkte der Städte waren die Paläste, die Zeremonialzentren und danach die Märkte. Die für die Hofhaltung der Paläste und Tempel werkende Mittelschicht von Handwerkern und Händlern lebte zumeist in nach Berufen gesonderten Calpultin oder Stadtteilen. Das Ausmaß des Fruchtbodenbesitzes verschiedener Calpultin und somit die Existenz von Pfahlbürgern ist nicht geklärt. Erfolgreiche Adelige verfügten jedenfalls über solchen in eroberten Territorien.

Typisch für die mesoamerikanische Religion ist eine rasche Abfolge immer wieder neu entstehender Kulte, die ganz in dieses System eingepasst waren und es in ihrer Summe ausmachten. Anscheinend rekombinierten sie altbekannte Elemente. Die schnelle Übernahme von neuen Kulturen wird einerseits durch die archäologisch belegten ethnischen Überschichtungen und Akkulturationen erhärtet. Dazu zählen z.B. die weite teotihuacanische Dominanz über große Teile des klassischen Mesoamerika und besonders über die Filialstadt Kaminaljuyú im heutigen Randbereich der Hauptstadt von Guatemala, andererseits die Präsenz von Maya, die wahrscheinlich den historischen Olmeca Uixtotin des zehnten und elften Jahrhunderts entsprechen, in Cacaxtla, Tlaxcala, und dessen Umfeld. Sie sollen nach der Historia tolteca-chichimeca zeitweise auch die Delphi vergleichbare Stadt Cholula beherrscht haben. Das Selbe belegen die Wanderungen von nahuasprachigen Zentralmexikanern nach Yukatan, wo sie Chichén Itzá erbauten und in einigen Stadtstaaten zeitweise die Elite bildeten, wie auch in das Hochland von Guatemala, wo sie die Eliten vieler Hochlandmayanationen bildeten wie besonders die der Quiché und der Cakchiquel. Einige von diesen besiedelten danach die Kordillere mit der Pazifikküste des anschließenden Zentralamerika bis nach Costa Rica und etablierten dort so die mesoamerikanische Tradition. Bezeichnend sind auch die Übermalungen von teotihuacanischen Tempelpyramiden der Phase III mit einer Abfolge von agrarischen und marinen Motiven, die einen ideologischen Umschwung wahrscheinlich ohne Kampfhandlungen belegen, denn solche sind erst zum dortigen Ende der Klassik um A.D. 650 mit der Brandschatzung eines Teiles Teotihuacans belegt.

Über den durch religiöse Streitigkeiten erfolgten Verfall der Stadt Colhuacan berichtet Fernando de Alva Ixtlilxochitl sehr sachlich, wohl da es nicht Texcoco betraf, aus dem er stammte und das er durch seine Geschichtsschreibung eingeständenermaßen begünstigen wollte. Unter den Culhuas habe es Gruppenbildung und Streit über ihren "Götzenkult und das Alter ihrer Götter" gegeben. So bemächtigte sich Acamapichtli dieses Reiches (recte Stadtstaates) ohne Widerspruch irgendeiner Seite und die besiegte Partei unter Coxcoxtzin ging nach Coatlican, um sich dort anzusiedeln (Alva 1,120; 2,78). Acamapichtli stammte aus einer Unterlinieage der zerstrittenen Colhuadynastie und begründete damit die Dynastie der Tenochca, während Culhuacan zur Bedeutungslosigkeit herabsank und im Codex Mendoza etwas verzeichnet als erste Eroberung dieses ersten Tlatohuani oder Stadtfürsten von Mexiko Tenochtitlan vermerkt ist, obwohl es sich ja um einen religiösen Bürgerkrieg gehandelt hatte und keine Eroberung von außen.

Unter den Gründen für einen gerechten Krieg des Dreibundes erwähnt Motolinia gleich nach der Ermordung von wandernden Kaufleuten die Ablehnung der Angebote zur Übernahme des Kultes des Dreibundes und somit zur Anerkennung von dessen Hegemonie (Motolinia 293). So behauptet die Relación geográfica von Coatepec, dort habe es richtigen Götzendienst erst

ab der Ankunft der Mexica gegeben, die ein Steinidol namens Huitzilopochtli brachten. Damit begannen dort auch die Selbstopfer (Relaciones geográficas 6,133). Diese vorgegebene Existenz einer ursprünglich nicht polytheistischen Religion entspringt natürlich der “captatio benevolentiae” oder dem Suchen der Gunst der Spanier, der Beleg der Aufzwingung des Huitzilopochtlikultes ist jedoch verlässlich.

Die Relación geográfica de Tequizistla berichtet über die Gemeinde San Juan Teotihuacán, dort hätten sie als Hauptidol Huitzilopochtli gehabt. “Sie hatten dort als Hauptidol den Huitzilopochtli, der zur höheren Verehrung in der Stadt México auf dem Berg von Chapultepec war”. Auf einem hohen Cu oder Pyramide hatten sie ein drei Klafter hohes und je ein Klafter breites und tiefes Steinidol des Tonacateuctli auf einem hohem Cu, das nach Westen gewandt war. In der Nähe hatten sie ein etwas niederes Cu des “Mictlanteuctle” und im Norden den “Berg des Mondes” mit einem ebenfalls drei Klafter hohem Idol. Zu allen diesen kamen alle zwanzig Tage Priester mit Motecuzoma zum Opfern (Relaciones geográficas 7,235f). Das bezeugt eine politisch-militärisch fundierte Überschichtung durch den Huitzilopochtlikult der Mexica.

Von Atlitlalaquia ist bekannt, dass bei der Anerkennung der Hegemonie Tenochtitlans die Verpflichtung übernommen wurde, die Götter der Mexica anzunehmen, denn die Eroberungen der Mexica gründeten sich auf der Anbetung ihrer Idole (Relaciones geográficas 6,63). Nach der Relación des nordpoblanischen Tetela verehrte man auch dort ein aus Mexico gebrachtes Idol genannt Huitzilopochtli (Relaciones geográficas 5,405f). Das erinnert an die Errichtung von Satellitenstaaten in Osteuropa zuerst durch die Nazi und dann durch die Bolschewiken, was auch die Auferlegung von fremder Ideologie mit der Bildung neuer Eliten bedeutete.

In der Relación geográfica de Ichcateopan wird über dessen untertanen Ort Teloloapan berichtet, der Kazike Tletecuhtli habe keinen festgelegten Tribut bekommen. Der war ein Chontal und sohin kein Nahua. Der Ort hatte Itzcoatl's Tributwunsch angenommen und dort verehrte man seitdem Huitzilopochtli. Dieser war dort auf einen Stein gemalen wie in Mexico und hatte einen Tempel mit Alten als Priestern (Relaciones geográficas 6,324). Der Titel Kazike war von den Spaniern als “cacique” Taino, der Aruaksprache Kubas, entnommen worden und wurde im amtlichen Gebrauch der Kolonialzeit für die Fürsten verwendet.

Die wie in vielen anderen so auch in der Relación geográfica de Coatepec ausgedrückte Meinung, nach der Ankunft der Culhuas, womit sicher die Mexica samt ihren Dreibundpartnern gemeint sind, hätte die Idolatrie begonnen (Relaciones geográficas 6,136), bezieht sich offensichtlich auf die Oktroyierung des Huitzilopochtlikultes. Das Huitzilopochtlifest sei im ganzen Land gleich gewesen, da er sehr gefürchtet und verehrt war (Alvarado 1975: 101). Auch das bedeutet wohl politisch-militärischen Druck. Die selbe Meldung, erst die Mexica hätten den bösen Götzendienst des Teufels mit Selbst- und Menschenopfer gebracht, findet sich auch in der Relación geográfica de Chicoloapan (Relaciones geográficas 6,169). Für einen Kult Huitzilopochtli's in den nicht vom Dreibund eroberten Enklaven wie Tlaxcallan und Metztitlan gibt es keine Hinweise, die ja nur überraschen müssten. Bezeichnend ist auch, dass die Relación geográfica de Tezcoco vorgibt, das Menschenopfer sei von Mexica erfunden worden (Relaciones geográficas 8,61).

Auch über Mexicaltzingo wurde berichtet, das Menschenopfer sei von “mexicanos” erfunden worden, nachdem die Chichimeken von Azcapotzalco ihre Niederlassung zugelassen hatten. Das Menschenopfer sei dargebracht worden, da Menschen das Kostbarste waren. Es wurde immer häufiger und verbreitete sich. Die Conquistadores hätten achzig Jahre früher kommen müssen, um diese Entwicklung zu verhindern (Relación geográfica 8,61). Nachdem Menschenopfer mit der typischen Pose selbst in Sgraffiti des frühen Uxactún festgestellt wurden, ist diese Datierung nicht haltbar. Weitere Beispiele werden darzulegen sein.

Die Zähigkeit der mesoamerikanischen Kulte ist besonders gut an Hand der geistigen Folgen der spanischen Eroberung im frühen sechzehnten Jahrhundert zu belegen. Die völlig diesseitsorientierten Zentralmexikaner strömten in einer sehr frühen Phase zu den Riten der militärisch und politisch erfolgreichen Spanier. So wollten oft Tausende auf der Stelle getauft werden, was die Kräfte der wenigen Bettelmönche, die im sechzehnten Jahrhundert niemals mehr als tausend in ganz Neuspanien waren, überstieg. Sie wollten offensichtlich ehest der von ihnen als entscheidend erachteten Riten der erfolgreichen Spanier teilhaftig werden. Die dem zu Grunde liegende Diesseitsorientiertheit der mesoamerikanischen Religion wird wie die Offenheit für neue Kulte unbedingt zu erörtern sein. Sie fiel den erlösungsorientierten Bettelmönchen besonders stark auf. Die Unterschichten blieben trotzdem den mesoamerikanischen Kulturen verhaftet und nahmen nur äußerlich einen christlichen Firnis an, indem sie zum Beispiel Götter durch Heilige ersetzten. Die dadurch entstandene hybride Religion erscheint an der Oberfläche ziemlich katholisch-monotheistisch, im Kern ist sie aber mesoamerikanisch-polytheistisch (Stenzel 2006: 213ff).

Die Akten der Inquisitionsprozesse gegen Martín Ucello und Andrés Mixcoatl aus den Jahren 1536 und 1537 belegen außerdem die Schnelligkeit, mit der diese beiden nativistischen "Propheten" bei einem Teil des schon größtenteils christianisierten Adels der Region vom Osten und Nordosten der Hauptstadt bis in die Sierra de Puebla zu Ansehen und Macht kamen und einen Aufstand gegen die spanische Herrschaft und die Vernichtung des Christentums vorbereiten wollten. Beide waren getauft, weswegen sie unter die Inquisitionsgerichtsbarkeit fielen, und hatten sich einige Jahre zuvor darauf verlegt, der alten Religion wieder zur Geltung zu verhelfen. Sie hoben auch hohe Tribute für ihre rituellen Tätigkeiten wie die einst den Tempeln zustehenden ein. Dabei führten sie sich auch auf, als ob sie göttliche Eigenschaften hätten. Bei einer Vernehmung zitterte ein getaufter, aber traditionell eingestellter, indianischer Stadtfürst noch vor der Inquisition wegen des so gefährlichen "Propheten" und gab bei seiner Einvernahme nur eine sehr zurückhaltende Aussage ab. Ucello wurde vom Vizekönig und dem von diesem präsidierten Höchstgericht, der Real Audiencia, in einer Beratung mit der Inquisitionsbehörde als so gefährlich eingestuft, daß er darauf vom ersten Bischof und Chefinquisitor Fray Juan de Zumárraga nach Sevilla verbannt wurde (AGN 3,55ff). Diese erwiesene Gefährlichkeit belegt die Dynamik der mesoamerikanischen Religion bei der offensichtlich proliferierenden Hervorbringung neuer Kulte auch noch während ihres letzten Abwehrkampfes. Das Wort Prophet ist übrigens nicht nur für Protagonisten nahöstlicher Erlösungsreligionen, sondern auch für die abrupt auftretender nativistischer Bewegungen unter Indianern in den heutigen USA gebräuchlich wie besonders die des Shawneepropheten vor 1812, der Ghost-dancer und einiger anderer.

Die vorliegende Abhandlung über die mesoamerikanische Religion erörtert einen grundlegenden Bereich nicht, obwohl seine religiösen Funktionen unbedingt zu behandeln sein werden: der Kalender ist trotz Problemen wegen seiner Korrelation mit der julianischen Zeitrechnung in seiner Struktur und für Zwecke der Religionsethnologie zur Genüge erhellt. Wohl auf Grund seiner mathematisch nachvollziehbaren Organisation ist es den modernen Angehörigen westeuropäischer Kulturen trotz mancher Fehlverständnisse früherer Autoren weitaus leichter gefallen, sich in dieses System hineinzudenken als in die anderen Bereiche der Religion, deren Verständnis ein dem kulturellem Subjektivismus entsprechendes Eingehen auf eine sehr fremde Denkungsart voraussetzen. Es ist nicht erforderlich, hier das größtenteils gefestigte Wissen über diesen Bereich zu wiederholen, da man es getrost voraussetzen kann. Auf einige Hinweise zur Korrelation wird punktuell einzugehen sein.

Dem erforderlichen Hineindenken steht auch die kritiklose Übernahme von Feststellungen mancher Autoren des sechzehnten Jahrhunderts, insbesondere betreffend die Existenz eines vorkortesischen Monotheismus, im Wege. Deren Meinungen wurden von einigen darauf auf-

bauenden Autoren der Kolonialzeit weitergetragen und staffettenartig von manchen rezenten Wissenschaftlern übernommen. Das wird bei der Zusammenfassung über die Mythologie zu erörtern sein. Vergleiche mit den Religionen verschiedener nordamerikanischer Kulturgebiete soll dagegen eine Absicherung der Feststellung des indianischen Charakters ermöglichen. Beispielhaft ist hier Ruth Underhills Abhandlung über den Zeremonialismus im Greater Southwest oder dem Arid North America. Sie bietet eine taugliche, da den von ihr besprochenen Traditionen entnommene, Systematik, die für eine weitere Analyse auch der weitaus komplizierteren mesoamerikanischen Ritualistik wohl verwendbar ist, obwohl ihre Beispiele aus Mesoamerika eher eine Anregung zur besseren Bearbeitung darstellen und etliche Bereiche wie die Schutzgeistsuche und die "rites de passage" von ihr völlig unberücksichtigt blieben. Die Bedeutung des Kalenders zu den Riten war ihr nicht geläufig.

Der Greater Southwest war teilweise so wie auch die Waldlandindianer samt deren ursprünglich bodenbauenden armen Verwandten in den Great Plains oder Prairien zwischen Mississippi und Rocky Mountains an die dreitausend Jahre lang unter dem Einfluß Mesoamerikas gewesen. Deren Vorläufer hatten dabei aus dem tropischen Mexiko den Bodenbau übernommen. Da von einigen dieser submesoamerikanischen Völkern auszeichnete ethnographische Befunde aus den heutigen USA vorliegen, muss bei einer Rekonstruktion der vor-kortesischen mesoamerikanischen Religion auf diese bedarfsweise hingewiesen werden.

Die Mexikanistik leidet unter einer traurigen Tradition, nahe Culture Areas ob deren Rückständigkeit zu verachten, so wie Spezialisten der mittelmeerländischen Hochkulturen Europas die bronze- und eisenzeitlichen Kulturen Mittel- und Nordeuropas wie z.B. Hallstatt oder Montelius unterschätzen. Der sonst hochverdiente mexikanische Historiker Alfredo Chavero, mit Joaquín García Icazbalceta der größte seines Faches über die Jahrhunderte, sprach so von den an Mesoamerika anschließenden nordamerikanischen Kulturen gar nur als die von "trog-loditos" (Múñoz 19ff; FN über mehrere Seiten). Diese Selbstbeschränkung verhinderte allerdings vielen entscheidenden Informationsgewinn, den auch in der Mexikanistik nur die damals dort nicht gepflegte Ethnologie bieten kann.

Erklärungsversuche der Psychologie und Soziologie erfordern erhöhte Vorsicht, da diese entweder vom Individuum oder von der Sozialorganisation zu direkt auf die Gesamtkultur schließen. Von der zweiten wird z.B. häufig die Mythologie zu einer Funktion des gruppenbildenden Zeremonialismus reduziert. Dagegen werden hier wie in der gesamten modernen Anthropologie der kulturelle Subjektivismus und der moderne umfassende Kulturbegriff als Grundlage vorausgesetzt. Das überfordert Vertreter dieser beiden Disziplinen sehr häufig, darf aber ihre Resultate nicht aprioristisch ausschließen.

II DIE THEOLOGISCHEN VORSTELLUNGEN

Die Quellen des sechzehnten Jahrhunderts über Mesoamerika bieten keine Belege für die Existenz einer komplexen Theologie, die ja auch erst im Frühchristentum um die Zeit des irrliehrenden Kirchenvaters Sostigenes von Alexandrien durch die Kombination der messianischen Botschaft mit der griechischen Philosophie im östlichen Mittelmeerraum entstanden war und zu vielfachem Sektenstreit führte, der sich grundlegend um die Stellung der Dreieinigkeit im Monotheismus drehte. Diese Problematik betraf die erst viel später mit der griechischen Philosophie konfrontierten anderen Monotheisten nicht. Ein überragendes religiöses und intellektuelles Zentrum wie Jerusalem, Delphi oder das spätklassische und das mittelalterliche Rom ist für Mesoamerika nicht greifbar, was dessen politischer Struktur mit autonomiebedachten Stadtstaaten entspricht. Dessen Struktur war eindeutig polyzentrisch. Cholula war zwar ein spätestens für die Postklassik belegtes Zentrum für Wallfahrten und Akkreditierungen von Stadtfürsten (oder Königen) Zentralmexikos, über einen von dort regulierten religiösen Kanon ist jedoch nichts bekannt geworden, eher Entscheidungen über völkerrechtliche Streitigkeiten. Die Bedeutung dieser Stadt ruhte zumeist auf der ihres göttlichen Patronen Topiltzin Ce Acatl Quetzalcoatl, dem Gott des Planeten Venus. Ihre Bauten der klassischen Periode sind zwar sehr beeindruckend, geben aber nur wenig über ihre religiösen Funktionen preis. Möglicherweise haben auch die innere Dynamik der mesoamerikanischen Religion und die mit dem Wechsel von militärisch-politischen Hegemonien wechselnden Kulte einen Kanon nicht aufkommen lassen. Die Spekulationen der Mayapriester über riesige Zeitzyklen in hohen Potenzen von zwanzig Jahren zu 360 Tagen legen auch sehr nahe, dass diese Spezialisten eher über die Beziehungen zwischen Zeitrechnung und Divination spekulierten. Die Schriften der Chilam Balam belegen solche beeindruckende Anstrengungen für die Katune zu 7200 Tagen, mehr als ein zyklisches Weltbild ist davon aber für eine Philosophie leider nicht ableitbar.

Nur wenige der kastilisch- und indianischsprachigen Quellen der frühen Kolonialzeit gehen mit Verständnis auf die alte Religion ein und wenn, dann häufig sehr vordergründig oder zu sehr distanziert. Kompakte Eigenaussagen von kundigen ehemaligen Trägern der alten mesoamerikanischen Elitekultur finden sich fast nur in einer einzigen Quelle, Sahagúns *Primeros coloquios*. Weitere verwendbare Elemente konnten und können nur durch Analyse verstreuter Stellen in den besten Quellen erschlossen werden und sind dadurch nur begrenzt erhellbar. Die Darstellungen in Handbüchern von Indianerpriestern für andere Indianerpriester aus der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts kommen dieser Quelle in Vertrauenswürdigkeit am nächsten und haben nahezu ethnographischen Dokumentationswert.

Wie die frühen spanischen Geistlichen in México ihre Erörterungen der alten Kulturen und besonders Religion zu verfassen hatten und verfassten, ist beispielhaft dem "Prolog an den christlichen Leser" zur Einleitung in das der alten Religion gewidmete zweite Buch von Mendieta "Historia Eclesiástica Indiana" zu entnehmen: "Es ist zu wissen, daß im Jahre 1533, als Präsident der [zweiten] Real Audiencia von México Don Sebastián Ramírez de Fuenleal (der damals Bischof der Insel Hispaniola war) und Kustos des Ordens unseres Vaters Sankt Franziskus der heilige Mann Pater Martín de Valencia war, durch diese beiden der Pater Andrés de Olmos vom besagten Orden (da er der beste Sprecher des Mexikanischen [Nahuatl] war, den es damals im Land gab, und ein gelehrter und diskreter Mensch) beauftragt wurde, ein Buch über die Altertümer dieser indianischen Eingeborenen, besonders der von México, Texcoco und Tlaxcala, anzufertigen, damit es davon Aufzeichnungen gäbe, und das Schlechte und Ungehörige könnte man widerlegen und, wenn es etwas Gutes gäbe, könnte man es vermerken, wie man von anderen Heiden viele Sachen in Erinnerung behält" (Mendieta 75).

Danach wird die ansonst korrekte Vorgangsweise des Fray Andrés de Olmos bei der Erhebung der primären Information, die Traditionsträger mit ihren alten Schriften zu versammeln und dazu zu befragen, kurz dargelegt. Sein Buch wurde von französischen Piraten geraubt und ist trotz mehrerer erwähnter Abschriften leider bis auf die Übernahme von wichtigen Teilen durch spätere Autoren, nämlich durch André Thévet in die *Histoyre du Mechique* und durch Fray Gerónimo de Mendieta in die *Historia Eclesiástica Indiana*, in Frankreich verloren gegangen. Die hier belegte wohlmeinende, aber sehr einseitige, Vorgangsweise gemäß der kulturellen Suprematie der monotheistischen Eroberer behinderte trotz ihrer Wertschätzung der besiegten Tradition eine im Sinne der Ethnologie korrekte Aufnahme von Eigenaussagen der alten Religion, obwohl die eben dokumentierte grundlegende Einstellung gegenüber dem lokalen Polytheismus als für damalige Vorstellungen offen und liberal zu bewerten ist. So entstandene Dokumentationen sind aber prinzipiell bedenklich und erfordern vor ihrer Verwendung eine korrekte Quellenkritik, häufig auch die Zurückweisung des Inhalts bestechend anmutender Texte, deren Entstehung jedoch ein wichtiges Bild auf die Einstellung ihrer Autoren wirft und eine Vertiefung der Quellenkritik ermöglicht. Selbst die unter der Leitung Fray Bernardino de Sahagúns erstellte *Historia general de las cosas de la Nueva España* geht auf die Hintergründe der detailliert dargestellten großen Zeremonien, besonders der Monatsfeste, sehr wenig ein. Dass diese sicher etwas einseitigen Texte Olmos', soweit sie eben noch erhalten sind, trotzdem von der Forschung als kostbarste Zeugnisse zu behandeln sind, ist jedoch unbestreitbar. Die entsprechenden Texte Fray Diego Duráns über die Monatsfeste sind zwar durch etwas Respekt gegenüber den eingeborenen Vorstellungen gekennzeichnet, bieten aber auch keine Gebetstexte und keine tiefgehenden Eigenaussagen zur religiösen Philosophie.

Anders einzuschätzen sind die "Coloquios de los primeros doce" über das erste Zusammentreffen der im Frühjahr 1524 eingetroffenen ersten zwölf Franziskaner mit nahuasprachigen Würdenträgern, die im Auftrag Sahagúns von dessen Informanten und Schülern am Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco auf Nahuatl angefertigt und dann von ihm mit einer spanischen Übersetzung versehen wurden. Diese im Sinne Erasmus' humanistisch hochgebildeten Söhne des Adels des Hochtales, von denen einige später am selben Kolleg lehrten, verwendeten die ursprünglichen Aufzeichnungen wohl nur als Stichwortbringer und präsentierten nach der Mitte des Jahrhunderts einen ausgefeilten Nahuatltext, der dem eigentlichen Verhandlungswortlaut kaum entsprochen haben kann. Die ethnologische Bedeutung liegt in jenen Nahuatltexten, die den aztekischen Adeligen und besonders den Priestern unter diesen in den Mund gelegt werden. Die Informanten Sahagúns konnten diese Texte aber nicht selbst in einem Calmecac oder Priesterschule gelernt haben, da sie sonst für das Colegio de Santa Cruz, das 1536 eröffnet worden war und an dem Fray Bernardino viele Jahre lehrte, zu alt gewesen wären. Daher holten sie wohl authentische Aussagen in ihren teilweise regierenden Familien ein, denn die von ihnen dargebotenen sind wie aus einem Guß und allem Anschein nach ausnahmsweise nicht durch den von Mendieta beschriebenen Filter gegangen. Darauf beruht ihre überragende Bedeutung. Sahagún selbst bezeichnet in seiner Vorrede 1564 als Jahr der Redaktion (QAGA 3,49), also über vier Dezennien nach der militärischen Eroberung durch die Spanier und vier Dezennien nach der Zerstörung der Tempel durch die ersten Franziskaner, die eine Zerstreuung oder das in den Untergrund Gehen der einheimischen Priesterschaften zur Folge gehabt haben muss. Die folgende Zusammenfassung und die wörtlichen Übernahmen benützen die Übersetzung von Walter Lehmann (QAGA 3).

Die erste Antwort auf die Bekehrungsaufforderung der Franziskaner durch den Sprecher der hier Satrapen genannten einheimischen Priester, einen Quetzalcoatl oder Oberpriester, lautet: "Sollen wir dem Herrn des Lebens widersprechen? Vielleicht rufen wir dann seinen Zorn gegen uns hervor und wir stürzen uns die Felsen hinab! Unsere Worte werden vielleicht unser

Untergang.“ Die Leugnung der Götter sei ein Skandal, denn der Kultus sei von den Vorfahren aus der Zeit vor dem ersten Sonnenaufgang gekommen. Die Götter geben die Lebensmittel, die Pflanzen. An sie gehe die Bitte um Regen. Die Götter hätten alle Reichtümer und Vergnügungen; sie lebten an einem Ort, der ganz grün sei. Der Beginn des Götterkultes sei nicht bekannt; er sei schon lange weitergegeben worden, über berühmte und heilige Orte, wo Wunder geschehen und Antworten gegeben worden seien: Vapalcalco, Xuchatlapan, Tamoanchan, Youallichan, Teutiucan. Die religiöse Tradition komme von den Erstbesiedlern des Landes, Chichimeken, Tulanern (Tolteken), Colhuaque, Tepaneken. Dann folgt eine Warnung vor dem Zorn der Götter und des gemeinen Volkes. Der Verlust der politischen Unabhängigkeit sei schon genug; vor der Aufgabe des Götterkultes wollten sie eher sterben: “Wohlan, lasst uns sterben! Sind doch die Götter (auch) gestorben” (QAGA 3,62ff; 3,101). Das sich Hinabstürzen von Felsen ist von den Eroberungen indianischer Widerstandsnester auf Bergflächen in historischen Quellen, besonders im Mixtonkrieg, sehr gut belegt. Zuerst nehmen im von den Informanten Sahagúns nachgeformten Text die Patres ein Argument der einheimischen Herren vorweg. Diese könnten sagen, sie hätten auch einen Gott, von dem alles abhängig sei. Deren Antwort wieder lautet nach Lehmanns in der Folge wiedergegebener Übersetzung so:

- L. 375 “Denn wir sind es, die dort auch unsern Gott,
 auch dort unsern Herrn
 ebenfalls kennen,
 wir zollen ihm Achtung,
 wir erweisen ihm Ehrfurcht
- L. 380 und wir gehorchen ihm,
 wir dienen ihm,
 auch von ihm sagen wir 'der, durch den man lebt'.
 Und vor ihm essen wir Erde (unterwürfig),
 büßen wir, legen wir drinnen Copal nieder,
- L. 385 wird Papier verbrannt, fasten wir,
 und machen wir (blutige) Menschenopfer, geben wir ihm
 Menschenlebern, Herzen
 und anderes sehr vielfaches,
 alle 20 Tage gehen wir es zu machen,
- L. 390 so feiern wir die Feste.
 Was besonderes ist das, was ihr kamet, uns zu lehren?
 Es ist noch nicht das, was uns hinterließen
 als Sitte die, welche dahingegangen sind,
 die auf Erden gewandelt haben,
- L. 395 die Fürsten, die Könige,
 unsere Erzeuger.”

Diese Passage bringt jedoch schon der Anpassung verdächtige Details wie den Hinweis auf “einen” Gott, an den die Eroberten geglaubt hätten, was sich schon durch die hier folgende Erörterung der Mythologie leicht entkräften lässt. Der Beiname “ipalnemohuani” oder “der, durch den man lebt,” ist laut mehrfachen Darstellungen Sahagúns und seiner Informanten wie auch anderer Autoren ein Beiname zumeist des Gottes Tezcatlipoca, aber auch anderer Götter. In der Folge werden mehrere gleiche, andere Götter betreffende Stellen zitiert werden müssen. Hier wurde offensichtlich von den adeligen Informanten als Kindern von Konvertiten ihr Streben, den Glauben ihrer Vorfahren als an einen einzigen Gott gerichtet darzustellen, angedeutet. Ihre Darstellung ist daher anachron, da die laut Text eben eingetroffenen Patres solche Kenntnisse über die lokale Religion noch nicht haben konnten. Trotzdem wird dieser “ipal-

nemohuani“ hier als Empfänger von Menschenopfern ausgewiesen. Der Leser ist für die hier nicht erfolgte Purgierung sehr dankbar. Nicht sehr prominent erscheint in Zeile 384 der Hinweis auf “wir büßen” vor den Göttern, der auch ein Hauptkonzept dieser Religion darstellt. Das hier verwendete Nahuatlwort bedeutet aber: “wir bezahlen”. Daneben werden aber die wichtigsten kultischen Handlungen wohl nach ihrer Bedeutung gereiht aufgezählt: Erdessen oder Unterwerfungsgeste, “Büßen” (oder korrekt “Bezahlen”), Opfer des Räucherharzes Copal und von Papier, Fasten, Menschenopfer und Abhaltung von Festen alle zwanzig Tage. Die Zeilen 392 bis 396 belegen den Primat der Fürsten über den Kultus. Das erwähnte Opfern von Lebern ist hier allein stehend, da es keine andere Erwähnung solcher Opfer durch andere Quellen gibt. Die entscheidenden Eigenaussagen beginnen nach Lehmanns Zeileneinteilung ab L. (Zeile) 946. Nach einer großen Entgegnung der Patres folgt die große Darstellung der alten Religion durch die einheimischen Priester:

- | | | |
|--------|--|---|
| | “Sie [die Vorfahren] gaben uns
ihre Sitte (ihr Gesetz),
sie glaubten an sie (die Götter),
sie dienten, | iehoantin quj [^] neltocatiuj,
quintlaiecultituij,
quin maviztilituij in teteu |
| L. 950 | sie erwiesen Ehrfurcht den Göttern.
Sie lehrten uns
insgesamt das, womit gedient wird,
was in Ehren zu halten ist:
so essen wir vor ihnen Erde, | in ixquich in tlaiecultiloca
in immaviztililoca |
| L. 955 | so zapfen wir uns Blut ab,
so büßen wir,
so legen wir Copal-Harz nieder,
und so veranstalten wir (Menschen-)Opfer.
Sie [die Vorfahren] sagten: | inic titoxtlava |
| L. 960 | Es sind sie die Götter, durch die alles lebt,
sie erwiesen uns Gnade.
Wann? Wo? Noch die Zeit der Nacht war es.
Und sie sagten:
Es sind sie, die uns geben | ca iehoantin teteu ipalnemoa
iehoantin techmaceuhque |
| L. 965 | unseren Unterhalt (unser Abendessen, unser Frühstück),
und insgesamt Trank (und) Speise,
die Lebensmittel, Maiskörner, Bohnen,
Melden, Salbei.
Sie sind, die wir bitten um | |
| L. 970 | Wasser, um Regen,
wodurch es gedeiht auf Erden.
Dieselben sind reich,
gesegnet,
im Besitz der Güter, der Habe. | |
| L. 975 | Immerdar, ewig /
sprießen die Bäume, im Grün prangend
(ist) ihr Heim.
Wo? wie? Im Reich des Regengottes Tlalocan.
Nie etwas von Hungersnot herrscht dort, | |
| L. 980 | nichts von Krankheit,
nichts von Armut.
Nur dieselben geben den Leuten | |