

INDIANA

BEIHEFT
SUPLEMENTO
SUPPLEMENT

4



ANNCHARLOTT ESCHMANN

DAS RELIGIÖSE GESCHICHTSBILD
DER AZTEKEN

GEBR. MANN VERLAG · BERLIN

INDIANA

BEIHEFT / SUPLEMENTO / SUPPLEMENT 4

IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ



GEBR. MANN VERLAG BERLIN · 1976

INDIANA

BEIHEFT
SUPLEMENTO
SUPPLEMENT

4



ANNCHARLOTT ESCHMANN

DAS RELIGIÖSE GESCHICHTSBILD
DER AZTEKEN

BEITRÄGE ZUR VÖLKER- UND SPRACHENKUNDE,
ARCHÄOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE
DES INDIANISCHEN AMERIKA

APORTES A LA ETNOLOGIA Y LINGÜISTICA,
ARQUEOLOGIA Y ANTROPOLOGIA FISICA
DE LA AMERICA INDIGENA

CONTRIBUTIONS TO ETHNOLOGY AND LINGUISTICS,
ARCHAEOLOGY AND PHYSICAL ANTHROPOLOGY
OF INDIAN AMERICA

Herausgegeben von / Editado por / Edited by Gerdt Kutscher
in Zusammenarbeit mit / en colaboración con / in collaboration with
Jürgen Golte, Anneliese Mönnich und Heinz-Jürgen Pinnow

FÜR ANTON UND LOLO

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist eine etwas überarbeitete Fassung meiner Dissertation, welche 1969 von der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen wurde.

Herr Prof.Dr.G. Lanczkowski hat diese Arbeit angeregt und wesentlich gefördert: ihm und Herrn Prof.Dr.E.W. Palm, der so freundlich war, das Korreferat zu übernehmen, habe ich an erster Stelle zu danken.

Sehr herzlich möchte ich weiterhin Herrn Prof.Dr.G. Kutscher und Frau Dr.A. Mönnich für ihre vielfältige Hilfe und für die Aufnahme in die Beihefte von *Indiana* danken. Ebenso gilt mein besonderer Dank Herrn Prof.Dr.C. Colpe, der sich dieser Studie auf das freundlichste angenommen hat.

Großen Dank schulde ich außerdem den unermüdlich hilfsbereiten Bibliothekaren und Angestellten des Ibero-Amerikanischen Institutes (Stiftung Preussischer Kulturbesitz) zu Berlin. Schließlich möchte ich noch der Stiftung Volkswagenwerk, die mir ein Doktorandenstipendium gewährte, und dem Ibero-Amerikanischen Institut, das die Drucklegung entscheidend förderte, meinen Dank sagen.

Inhalt

EINLEITUNG

I.	DIE DARSTELLUNG DER GESCHICHTE	
1.	Der aztekische Geschichtsbegriff	23
2.	Gattungen und Kompositionsprinzipien	28
3.	Das Verständnis von Raum und Zeit	39
4.	Die Darstellung eines Ereignisses im Spiegel der einzelnen Quellen	50
II.	DIE GESCHICHTSBILDER DER EINZELNEN QUELLEN	
1.	Zur Fragestellung und zur Auswahl der Quellen	58
2.	Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana	62
3.	Relación de la Genealogía und Orígen de los Mexicanos	65
4.	Historia de los Mexicanos por sus Pinturas	68
5.	Historia Tolteca-Chichimeca	71
6.	Die Geschichte der Königreiche von Mexiko und Colhuacan	74
7.	Codex Aubin 1576	78
8.	Muñoz Camargo: Historia de Tlaxcala	80
9.	Das Geschichtswerk des Tezozomoc	86
10.	Ixtlilxochitl: Historia Chichimeca	92
11.	Das Geschichtswerk des Chimalpahin	101
12.	Zusammenfassung und Ergebnisse	113
III.	SCHÖPFUNG UND GESCHICHTE	
	Vorbemerkung	117
1.	Die Darstellung der Schöpfung	117
2.	Die Nationalgötter und ihr Wirken in der Schöpfung	125
3.	Die Creatio Continua	142
4.	Kosmische und innerweltliche Eschatologie	149

IV.	DAS WIRKEN DER GÖTTER	
1.	Das Wirken der Götter aus der Transzendenz	162
2.	Das Wirken der Götter durch kultische Präsenz	169
3.	Das Wirken der Götter in der Immanenz	
	Vorbemerkung	179
	a. Huitzilopochtli	179
	b. Tezcatlipoca	190
	c. Quetzalcoatl	196
	d. Mixcoatl-Camaxtli	203
	e. Das immanente Wirken der Götter: teixiptla und nahualli	206
4.	Die Nationalgötter und ihr Wirken in der Geschichte	215
V.	DAS WIRKEN DER MENSCHEN	
1.	Der Herrscher: Platzhalter und Widerpart der Götter	220
2.	Die Vorzeichen der Conquista: Deutung und Gegen- maßnahmen	229
3.	Das Verhalten des Moteuczoma während der Conquista	
	a. Moteuczoma versucht, die Conquistadoren von Mexico fernzuhalten	241
	b. Moteuczoma übergibt den Thron an den vermeintlichen Quetzalcoatl	247
4.	Die Maßnahmen Cuauhtemocs während der letzten Kämpfe gegen die Spanier	253
VI.	TYPOLOGIE UND STRUKTUR DER GESCHICHTE	262
	SCHLUSSBEMERKUNG	272
	ANMERKUNGEN	277
	RESUMEN	317
	ABKÜRZUNGEN	325
	BIBLIOGRAPHIE	327
	ABBILDUNGEN UND ÜBERSICHTEN	359
	NAMENREGISTER	361

Einleitung

Die Beziehung einer Religion zur Geschichte, deren positive oder negative Wertung, die jeweilige Deutung und die Rolle, die man, wenn überhaupt, göttlichen Kräften dabei zuschreibt, ist ein wichtiges Element in jeder Weltanschauung. Wichtig in doppelter Hinsicht: diese Beziehung sagt einmal etwas über die betreffende Religion selbst aus und vermag darüber hinaus bestimmte Eigenarten des Lebens und des tatsächlichen geschichtlichen Geschehens in der jeweiligen Kultur zu erklären. Angesichts der allgemeinen Bedeutung dieser Frage ist es bemerkenswert, daß sich die Einzeluntersuchungen zu diesem Problemkreis im Bereich des Alten Testaments, des Christentums und der entsprechenden religiösen Umwelt - vorderer Orient und Antike - geradezu häufen (1), während sie für die anderen Kulturen und Religionen auffallend spärlich bleiben (2).

Dieses Ungleichgewicht ist zum großen Teil wohl darauf zurückzuführen, daß das Christentum, speziell das Alte Testament, aber auch der Islam, als *die* geschichtlichen Religionen *par excellence* galten und gelten. Diese Auffassung hat die Diskussion in gewisser Weise monopolisiert und eine unbefangene Untersuchung der Geschichtsbilder anderer Religionen blockiert.

Die Frage nach der Geschichte, ihrem Verhältnis zur Offenbarung, ihrer Bedeutung und Stellung im Heilsplan Gottes ist seit jeher ein zentrales Thema der christlichen Theologie gewesen (3), und gerade in jüngster Zeit ist "Offenbarung als Geschichte" wieder zu einem umstrittenen, auch apologetisch wirksamen Leitmotiv einer theologischen Schule geworden (4). Nach außen gewirkt hat allerdings weniger die - oftmals subtile - innertheologische Diskussion, als vielmehr ihre - notwendigerweise etwas vereinfachte - apologetische Anwendung. Die Erkenntnis der besonderen Rolle, welche die Geschichte als Medium des Heilshandelns Gottes in der israelitischen und der christlichen Religion spielte, hat teilweise dazu geführt, alle Religionen, die nicht unmittelbar eine ähnliche, nämlich linear-

teleologische Sicht der Geschichte aufweisen konnten, kurzerhand für "ungeschichtlich" oder doch nur für "zyklisch" zu erklären. Damit war für die christliche Theologie gleich ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegeben, das die Einzigartigkeit des Christentums sozusagen beweisen konnte. Dieses Argument hat z.B. in der Missionswissenschaft bemerkenswert lange eine grosse Rolle gespielt (5) und hat auch die Forschung zumindest indirekt beeinflußt. Gerade Untersuchungen zur Geschichtsauffassung der vorderorientalischen Kulturen etwa standen allzuoft unter dem Vorsatz, diese grundsätzliche Andersartigkeit von Judentum und Christentum beweisen zu wollen - ein Ansatz, der ihre Betrachtungsweise von vorneherein einengen mußte.

Die Auffassung von der einzigartigen Bedeutung der Geschichte in Christentum und Judentum wurde unwillkürlich noch verstärkt durch die jüngeren Untersuchungen zur abendländischen Geschichtsphilosophie und ihren Auswirkungen (6), für die natürlich die "theologischen Voraussetzungen" (7) im Christentum wichtig sind und entsprechend herausgestellt werden. So stellt z.B. Löwith die Abhängigkeit der gesamten abendländischen Geschichtsphilosophie von der biblischen - linearen - und der antiken - zyklischen - Geschichtsauslegung dar und grenzt diese beiden Grundtypen scharf voneinander ab.

So verständlich, ja folgerichtig die apologetische Betonung der besonderen Rolle der Geschichte von Seiten der christlichen Theologie, so entscheidend der Einfluß dieser Geschichtsauffassung für die abendländische Geistesgeschichte auch sein mag - es bleibt eine erstaunliche Tatsache, daß die Religionswissenschaft im zwanzigsten Jahrhundert diese Auffassung zum Teil weitgehend unkritisch übernommen hat - was wiederum zur Verstärkung dieser Auffassung selbst beigetragen hat. Die relativ große Anzahl detaillierter Untersuchungen zu dieser Problematik im abendländischen und vorderorientalischen Bereich hat zunächst weniger dazu geführt, ähnliche Detailstudien im großen Maßstab nun auch für andere Religionen und Kulturen zu unternehmen, sondern vielmehr eine Art von Zirkel-

schluß bewirkt: Allgemeinere Darstellungen nahmen die Sicht von der Einmaligkeit der linearen Geschichtskonzeption auf, - die allenfalls noch auf die historisch verwandten Religionen wie die iranischen oder den Islam ausgedehnt wurde -, und eben- diese allgemeinen Darstellungen wurden dann von theologischen Einzeluntersuchungen wieder zitiert und als Beweis angeführt.

Ein wichtiges Beispiel für diesen Vorgang ist das 1949 erschienene Werk "Der Mythos der ewigen Wiederkehr" (8) von Mircea Eliade, das sehr weit gewirkt hat. Eliade erweitert darin die Frage der Geschichtsauffassung zum Ontologieverständnis: Es geht ihm darum, eine allgemeine, für alle "frühen" bzw. "archaischen" Kulturen gültige "archaische Ontologie" zu entwerfen. Der Begriff der "archaischen Kultur" wird allerdings nirgends definiert, sondern umfaßt vielmehr die verschiedensten Stadien der verschiedensten Kulturen. Das Hauptmerkmal der "archaischen Ontologie" ist das zyklische Element: Nur in der kultischen Wiederholung der ewigen urbildhaften Handlungen und der periodischen Vernichtung von Geschichte als persönlicher "neuer", d.h. nicht urbildhafter Handlungen erfahre der "primitive" Mensch sein eigentliches Sein, nur sie seien tatsächlich "wirklich". Die "historischen Religionen", Christentum und Judentum, sind als Gegenpol hingestellt: In ihnen werde die "neue", nicht archetypische, nicht zyklische, sondern lineare Geschichte als Handeln Gottes anerkannt. Dies aber bewirke eine totale Unsicherheit der betroffenen Menschen, die nur durch den Glauben überwunden werden könne und dennoch die alte Sehnsucht nach der Sicherheit der archaischen Ontologie und ihren beständigen Wiederholungen nicht gänzlich ausschalten könne. Bezeichnenderweise stehen die zyklische und die lineare Sicht nicht gleichberechtigt nebeneinander, vielmehr bleibt nach Eliade dem modernen Menschen keine Wahl; der "Fall in die Geschichte" ist endgültig, ein Zurück in das "Paradies der Archetypen" nicht mehr möglich. Die Alternative ist nur Verzweiflung oder Glaube, ein Glaube, welcher die Gültigkeit der archaischen Ontologie aufgehoben, aber gleichzeitig zum Schutze gegen die Schrecken der Geschichte die monotheistische Gottesidee entwickelt hat: "In diesem Betracht

erweist sich das Christentum zweifellos als die Religion des 'gefallenen Menschen': und zwar insofern, als der moderne Mensch unrettbar der *Geschichte* und der *Fortentwicklung* angehört, und dann insofern, als die Geschichte und die Fortentwicklung einen Fall bedeuten, und beide das endgültige Verlassen des Paradieses der Archetypen und der Wiederholung einschließen" (9). Es verdient nochmals hervorgehoben zu werden, daß Eliade das Vorhandensein einer religiösen Bedeutung von Geschichte grundsätzlich mit der Vorstellung des "Falls" aus einem Paradies verbunden sieht. Diese Verbindung stimmt natürlich für die "historischen Religionen", wo die Geschichte mit dem Sündenfall beginnt, aber es ist die Frage, ob sie derart verallgemeinert werden kann, ob es nicht vielmehr Religionen gibt, in denen die Bedeutung und Funktion der Geschichte sich unmittelbar aus der Schöpfung ergibt, ohne in irgend einer Form die Restitution eines Urzustandes oder ein anderes soteriologisches Ziel erreichen zu müssen.

Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Vorläufer der Eliadeschen Sicht, die über Spengler (10) und die offensichtliche Verbindung zur *myth and ritual* Schule (s.u.S.174) weit hinausgehen, näher zu untersuchen. Im Zusammenhang dieser Arbeit können nur kurz die Wirkungen des Eliadeschen Werkes erwähnt werden. Da es Beispiele "archaischer Ontologie" aus den verschiedensten Kulturen bringt und daher die Einzigartigkeit der historischen Religionen in einem größeren Rahmen zu bestätigen scheint, hat es im Sinne des oben erwähnten Zirkelschlusses auf die Theologie zurückgewirkt. Wie sehr, zeigt z.B. die Antrittsvorlesung des Alt-Testamentlers Wolff, der unter ausdrücklicher Berufung auf Eliade und Löwith Interesse an der Geschichte überhaupt geradezu als Erfindung des Alten Testamentes herausstellt: "... Darum ist es notwendig, daß wir nach den Ursprüngen des Interesses an geschehener Gesamtgeschichte als einem elementaren Lebensbedürfnis fragen. Es muß hier als von einem Forschungsergebnis davon ausgegangen werden, daß sie im Alten Testament zu suchen sind" (11). Eliades Werk ist außerdem zum Ausgangspunkt für kleinere Untersuchungen zum Geschichtsbild einzelner "archaischer" Religionen geworden. So sind z.B. die

einzigsten beiden bisher erschienenen Aufsätze zum aztekischen Geschichtsbild von Eliade beeinflusst (s.u.S. 20 f). Schließlich ist, wie bereits bemerkt, die Polarität von teleologisch-linearem und zyklischem Geschichtsbild überhaupt typisch für die Problemstellung der größeren religionsgeschichtlichen Forschungen zu Fragen des Verhältnisses zwischen Religion und Geschichte. Für die allgemeinere Forschungsrichtung ist entscheidend geworden, daß die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Geschichte weitgehend unmittelbar mit der Frage nach der Teleologie und der Erlösung verbunden wurde. Da im Christentum, Judentum und in den abendländischen Geschichtsphilosophien der Sinn der Geschichte in ihrem Ziel liegt, welches die Erlösung bringt, lag der Schluß nahe, die Vorstellung einer sinnvollen, gottgelenkten Geschichte oder auch nur einer religiösen Bedeutung der Geschichte sei überhaupt ohne derartige eschatologische Vorstellungen nicht möglich (12). Diese Verbindung ist für die abendländische Geschichtsphilosophie selbst einleuchtend, doch scheint es, als sei sie unmittelbar auch auf andere Religionen und Kulturen übertragen worden - das wäre zumindest eine Erklärung für die Beachtung, welche die Erforschung von "Propheetismus", Messianismus, Chiliasmus und eschatologischen Zeitvorstellungen in den letzten zwanzig Jahren gefunden haben.

Eine bemerkenswert umfassende Literatur befasst sich mit Heilserwartungsbewegungen in außer- und nachchristlichen Religionen (13) und zeigt besonders deutlich die Bedeutung der Frage nach dem heilsgeschichtlichen Telos als der Bewertungskategorie für die religiöse Relevanz der Geschichte. Fast alle Studien zu diesem Problemkreis gehen so vor, daß sie zunächst - meist recht kurz - nach Ansätzen von Heilserwartungs- und messianischen Vorstellungen in den jeweiligen traditionellen Religionen fragen, um dann ausführlich das Entstehen, um nicht zu sagen Aufbrechen neuer derartiger Bewegungen im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert unter dem Einfluß des Christentums und der westlichen Zivilisation zu beschreiben.

Keineswegs soll hier die Bedeutung, die diesen Bewegungen zu-

kommt, bestritten werden. Entscheidend im vorliegenden Zusammenhang ist vielmehr ein Nebeneffekt dieser Forschungsrichtung: Obwohl sie sich mit außereuropäischen Phänomenen befassen, vermögen sie doch in den allermeisten Fällen das Bild vom Gegensatz zwischen linearem und zyklischen Geschichtsbild nicht zu erweitern oder zu ergänzen, denn sie behandeln ja vorwiegend die Reaktion auf das Eindringen eines bestimmten, des abendländisch-christlichen Geschichtsdenkens. Messianische Elemente der traditionellen Religionen, die dabei übernommen werden, sind ja jeweils nur ein Teil des religiösen Geschichtsbildes der betreffenden Kulturen, das aber als Ganzes kaum berücksichtigt wird. Erst eine genaue Analyse des jeweiligen traditionellen Geschichtsbildes selbst, sowohl in seiner theoretischen Konzeption als auch in seiner praktischen Anwendung, z.B. in der Geschichtsschreibung, im politischen Leben usw., kann den jeweiligen Stellenwert etwaiger messianischer Vorstellungen genau bestimmen und - in einem weiteren Schritt - auch die tatsächliche Bedeutung der neuen chiliaistischen Bewegungen ihren "Mutterreligionen" gegenüber genauer herausstellen.

Dieser Aufgabe kann auch eine andere Forschungsrichtung, die sich mit der Darstellung und dem Vergleich verschiedenartiger Eschatologien bzw. Zeit- und Geschichtsauffassungen befaßt, nicht nachkommen. Ein Beispiel dieser Richtung ist S.G. Brandon: "History, Time and Deity. A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice" (14), ein Buch, das die verschiedenen Zeitvorstellungen der Religionen und ihre Beziehung zur individuellen und zur allgemeingeschichtlichen Eschatologie untersucht. Es scheint zunächst, als könnten derartige vergleichende Studien den Antagonismus zwischen zyklischen = ahistorischen und linearen = heilsgeschichtlichen Geschichtsbildern entweder überwinden oder aber tatsächlich beweisen. Doch ist dies weitgehend nicht der Fall, denn die überwiegende Betrachtung der eschatologischen Zeitvorstellungen liefert ja sozusagen nur den Rahmen der jeweiligen Geschichtsbilder, deren Einzelheiten an der Rolle, welche die Götter im politischen Geschehen spielen, an den Einzelheiten der Geschichtsschreibung usw. erst genauer dargestellt werden

müssen. Dennoch hat Brandon derartigen präzisen Einzeluntersuchungen durch seine grundsätzliche Kritik an Eliade den Weg gewiesen. Gegenüber einem Geschichtsbild der "archaischen Kulturen", das fast ausschließlich auf einer, auch von der *myth and ritual* Schule beeinflussten Interpretation des Kultes beruht, betont Brandon, daß die Darstellung des Geschichtsverständnisses einer Religion nicht ausschließlich auf einer Untersuchung ihres Kultes beruhen darf, sondern vor allem auch die jeweilige geschichtliche Überlieferung berücksichtigen muß. Darüberhinaus stellt er ganz konkret fest, daß gerade die von Eliade als "archaisch" bezeichneten "frühen Kulturen" durchaus ein historisches Bewußtsein kannten und schätzten: "... Commencing our enquiry with the evidence of ancient Egyptian culture, we are at once impressed by the apparent desire to make permanent records of their activities manifested both by kings and private persons in Egypt. Far from Egyptian archaeology attesting a 'terreur de l'histoire', it shows us that the ancient people rejoiced in the definitive nature of historic events and was greatly concerned that the memory of what were deemed to be notable achievements should not be lost" (15).

Es ist wohl bemerkenswert, daß die ersten Untersuchungen, welche Folgerungen aus der bisherigen Forschungsgeschichte und erste Ansätze zu einer Korrektur der starren Einteilung linear = heilsgeschichtlich, zyklisch = ungeschichtlich bringen, aus eben dem Bereich kommen, der diese Einteilung wenn nicht eingeführt, so doch verursacht hat: aus dem Bereich der christlichen Theologie, speziell der alttestamentlichen Forschung. Schon 1930 hat G. Hempel betont, die Auffassung von historischen Ereignissen als Ergebnissen eines göttlichen Handelns sei kein Spezifikum des Alten Testaments, sondern vielmehr im gesamten Vorderen Orient verbreitet gewesen (16). Diese Auffassung ist zwar in der weiteren alttestamentarischen Forschung gelegentlich aufgegriffen worden (17), so hat Viktor Maag, ebenfalls vom Alten Testament ausgehend, die lineare Sicht der Geschichte überhaupt als typisch für Nomadenvölker dargestellt, die Zeit und Geschichte als einen Weg erleben, auf dem "das Morgen erst Sinn für das Wagnis von heute ist" (18).

Doch hat sich insgesamt die Erkenntnis, daß auch die religiöse Umwelt des Alten Testaments bzw. auch andere, bisher meist als "nicht historisch" klassifizierte Religionen ein Handeln der Götter in und durch die Geschichte kennen, in größerem Maßstab bisher nur sehr langsam durchgesetzt.

Ein entscheidender Schritt in dieser Richtung ist die 1967 erschienene Arbeit von B. Albrektson (19), welche die altorientalische Auffassung vom Wirken der Götter in der Geschichte an Hand aller verfügbaren Quellen ihrem Selbstverständnis entsprechend darstellt. Ohne die Brille des Schemas linear - nicht linear gesehen, ergibt sich, daß im alten vorderen Orient auch die Geschichte und geschichtliche Ereignisse als von den Göttern bewirkt angesehen wurden, daß auch hier durchaus geschichtliche Ziele bestehen, die nicht ohne weiteres in ein zyklisches oder ein lineares Schema eingeordnet werden können, und daß bei aller Verschiedenheit: *"... the Old Testament idea of historical events as divine revelation must be counted among the similarities, not among the distinctive traits: it is part of the common theology of the ancient Near East"* (20).

Man könnte also fast sagen, daß die bisherigen Untersuchungen zur Beziehung zwischen Religion und Geschichte eine Art Zirkel umschritten haben, von dem sie nun gerade sich zu lösen im Begriff stehen.

Angesichts dieses Tatbestandes dürfte die Notwendigkeit weiterer eingehender Untersuchungen zum Geschichtsbild einzelner Religionen augenfällig sein. Weitergehende Vergleiche und Abgrenzungen verschiedener religiöser Geschichtsbilder werden wohl erst möglich sein, wenn mehrere derartige Untersuchungen vorliegen.

In den altmexikanischen Religionen spielt die Geschichte und ihre Deutung eine bedeutende Rolle. Die Tatsache, daß es sich hier um ein auffallend starkes und eigenwilliges Geschichtsbewußtsein handelt, hat H.B. Nicholson 1963 in einem kurzen Referat zu den Geschichtsvorstellungen des vorspanischen Mesoamerika (21) herausgestellt. Das gedruckte Resumé differenziert

in knaptester Form die vier wichtigsten Geschichts-Traditionen Mesoamerikas: die zentralmexikanische (starke Beziehung zur toltekischen Tradition, ausführliche Darstellung der Wanderungen, Eroberungen und dynastisch-genealogischer Fragen), die mixtekische (ausschließlich piktographische Darstellung, Inhalt ähnlich wie die zentralmexikanische, aber meist ohne Wanderungsberichte), die yukatekische (Verbindung zwischen dem toltekischen Typ und "*a native Maya tradition of prophetic literature apparently unique in Mesoamerica*") und die taraskische (sehr detailfreudig, ausschließlich mündlich überliefert und nur in spanischer Version erhalten). Ausdrücklich stellt Nicholson fest, daß, obwohl diese Quellen ihrem historischen Inhalt nach bereits ausgiebig ausgewertet worden sind, doch die Vorstellung von Geschichte, die sich in ihnen ausdrückt, bisher noch nicht untersucht worden ist (22).

In der vorliegenden Arbeit soll versucht werden, zunächst das religiöse Geschichtsbild *einer* der vier mesoamerikanischen Traditionen zu erfassen, nämlich der zentralmexikanischen, d.h. der aztekischen.

Die aztekischen Texte fordern eine Untersuchung ihres religiösen Geschichtsbildes geradezu heraus: ein großer Teil der überlieferten Quellen ist historischen Inhalts, wobei sich die geschichtlichen Erzählungen mit der Darstellung vom Wirken der Götter in verschiedenartiger Weise verbinden. Es handelt sich dabei um Texte in aztekischer und spanischer Sprache, die nach der Conquista an Hand von piktographischen Vorlagen und mündlichen Überlieferungen etwa in der Zeit zwischen 1524 und 1610 aufgezeichnet wurden. Dieses Material wird ergänzt von piktographischen Aufzeichnungen, deren Aussagemöglichkeiten allerdings begrenzt sind (s.u.S.36ff), und von weiteren literarischen Quellen nicht primär historischen Inhalts, wie z.B. Sammlungen aztekischer Lyrik oder den ethnographischen Textsammlungen Sahagúns, sowie den Werken späterer spanischer Chronisten.

Es ist erstaunlich, daß diese Herausforderung der Texte bisher noch kaum entsprechend aufgenommen worden ist. Zum aztekischen Geschichtsbild im allgemeinen liegen bisher zwei Auf-

sätze vor. Die Studie von E. Hornung "Der Untergang Mexikos im indianischen Geschichtsbild" (23) ist ein deutliches Beispiel für den unmittelbaren Einfluß des Eliadeschen Schemas auf die Darstellung eines bestimmten religiösen Geschichtsbildes. Schon der Titel des Bändchens, in dem er enthalten ist: "Geschichte als Fest . Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit" und die Tatsache, daß die altägyptische ebenso wie die altmexikanische Kultur der "frühen Menschheit" zugerechnet werden, zeigt diese Abhängigkeit deutlich. So kann es nicht erstaunen, daß das Resultat der Analyse der sehr genauen Texte über die Conquista, welche gerade Einzelheiten berichten, sie analysieren und im Rahmen des speziellen altmexikanischen Geschichtsdenkens interpretieren (vgl. u.S.229ff), genau dem Eliadeschen Bild des Geschichtsdenkens "archaischer Kulturen" entspricht: ".. Aus der Fülle des wirren, erschreckenden Geschehens wird Geschichte nicht aus Ereignissen zusammengestückt, sondern in großen Linien festlich geordnet. Nicht Daten und Details interessieren, sondern das dramatische Gegeneinander der Spieler und ihrer Rollen, die vom Menschlich - Zufälligen freie Objektivität des Kultes. Nur das Notwendige geschieht (24)."...."Denn Geschichtsschreibung ist in den frühen Hochkulturen kein Bericht darüber, wie es geworden ist. Diese Funktion hat die mythische Erzählung. Sie kündigt vom Ursprung aller Dinge und vom Werden der Welt, sie kleidet die Entwicklung des Menschengeschlechtes von seiner Erschaffung bis zum Erwachen des Geschichtsbewußseins in archetypische Bilder. Die Geschichte findet das gewordene Sein bereits vor; an ihrem Anfang steht die bleibende Form, welche die Welt in der Schöpfungszeit erreicht hat. So wird Geschichte zum Kult, der dieses vom Schöpfer geordnete Sein aufrecht erhält, zum Fest, welches das mythische Geschehen der Urzeit immer wieder erneuert und vergegenwärtigt. Begriffe wie Fortschritt und Entwicklung haben in dieser nicht-linearen Geschichtsauffassung keinen Platz; für sie ist die Welt im Gang der Geschichte ebenso eingespielt wie im Gang der Gestirne, der, ohne Ziel und Ende zu haben, nach festen Regeln verläuft" (25).

Der zweite Aufsatz, M.A. Bottiglieri: "Die Geschichtsauffassung bei den Azteken", 1970, d.h. nach dem ursprünglichen Abschluß dieser Arbeit erschienen, beschreibt an Hand einer einzigen Quelle, des Codex Rios, die chronologischen und kosmologischen Zeitvorstellungen der Azteken. Auch hier ist der Einfluß Eliades, der auch zitiert wird (26), deutlich spürbar: die lineare Auffassung vom Zeitablauf wird *a priori* mit der Vorstellung einer letztgültigen, allgemeinen Erlösung in der Geschichte gleichgesetzt, die zyklische mit der Flucht *aus* der Geschichte und der Sehnsucht nach der ewigen Wiederkehr. Bottiglieri gelangt, was die Struktur des aztekischen Geschichtsbildes, welches zyklische mit linearen Elementen verbindet, betrifft, zu ähnlichen Ergebnissen wie diese Arbeit (s.u.S. 269 ff). Doch kommt er dadurch, daß er die vorher festgelegten inhaltlichen Bestimmungen der Begriffe zyklisch - linear unmittelbar auf das aztekische Denken überträgt, zu Aussagen über die aztekische Geschichtsauffassung, die, wie er auch selbst anzudeuten scheint, von keinerlei Textaussagen gestützt werden (27).

Das Geschichtsbild der aztekischen Quellen zu erfassen ist vor allem ein hermeneutisches Problem. Die Vorstellung von Geschichte und von der Art der Beziehung zwischen Religion und Geschichte darf nicht vorschnell nach den Maßstäben moderner Begriffsbildungen oder nach Denkmodellen aus der abendländischen Tradition beschrieben werden, sondern muß vielmehr dem Selbstverständnis der Texte entsprechend dargestellt werden, d.h. aus der Eigenbegrifflichkeit (28) der aztekischen Religion und Sprache herausgearbeitet werden. Diese Aufgabe erfordert eine philologische Untersuchung einzelner Begriffe und eine eingehende Analyse der Selbstinterpretation der Quellen im Sinne der religionswissenschaftlichen Methodik (29). Hierbei ist im Gegenüber zu einem Geschichtsverständnis, das Wunder und Zauberei für das historische Geschehen als konstitutiv ansieht, besonders auf die Haltung der *Epochē* zu achten, "welche auch eine immanente Kritik ausschließt. Es ist keine legitime religionswissenschaftliche Frage, welche rationalen Hintergründe ein rechnerisch-naturwissenschaftliches Weltbild etwa beim Phänomen des Wunders ent-

decken könnte. Damit würde gerade das Verständnis derer, die Wunder als Wunder erleben, verbaut; und deswegen gehört eine 'Entmythologisierung' nicht zu den Aufgaben der Religionsforschung" (30).

In der folgenden Arbeit sollen die historischen Texte zunächst einzeln auf ihre Kompositionsprinzipien und auf ihre spezielle Geschichtsauffassung hin untersucht werden, wobei auf die Stellung zum Christentum hier besonders zu achten sein wird. Aus dem Vergleich der verschiedenen Geschichtsbilder der einzelnen Quellen läßt sich entnehmen, welche Faktoren das altmexikanische Geschichtsbild entscheidend bestimmten. Diese Grössen sollen dann anhand erneuter Textanalysen und mit Hilfe der weiteren aztekischen und piktographischen Quellen und der Werke der spanischen Chronisten näher bestimmt werden.

Das Geschichtsbild, das sich auf diese Weise ergibt, ist aus der Sicht der Texte, die sich - wenn auch in ganz verschiedener Art und Weise - zum größten Teil auch mit der neuen Zeit nach der Conquista auseinandersetzen, "altmexikanisch", jedoch im Verhältnis zur vorspanischen indianischen Geschichte nicht sehr alt. Der mexikanische Herrscher Itzcoatl (1426 - 1440) ließ die zu seiner Zeit vorhandenen historischen Aufzeichnungen mit dem Hinweis auf ihre theologische Bedeutung vernichten (31). Daher enthalten die heute vorliegenden piktographischen und literarischen Quellen zwar Schilderungen der frühen mexikanischen Geschichte und ihrer bedeutsamsten Ereignisse, doch stammt die theologische Sicht und die Bewertung der Geschichte im wesentlichen aus der Zeit nach Itzcoatl und dem großen Ratgeber der mexikanischen Herrscher, Tlacaelel (32). Das Geschichtsverständnis dieser Zeit, wie es sich in den vorliegenden Quellen ausdrückt, soll im Folgenden dargestellt werden. Abschliessend sei noch erwähnt, daß diese Darstellung eine Monographie ist: um sie als Dissertation vorlegen zu können und sie nicht übermäßig auszuweiten, ist bewußt weitgehend darauf verzichtet worden, die Fülle der sich anbietenden Parallelen und Vergleiche heranzuziehen.

I. Die Darstellung der Geschichte

1. DER AZTEKISCHE GESCHICHTSBEGRIFF

Die häufigste allgemeine Bezeichnung für "Geschichte" in den historischen Quellen aztekischer Sprache lautet *tlatolli*. Neben *tlatolli* findet sich auch das Verbalnomen *itolloca* (1). Beide Bezeichnungen gehören zum Wortfeld des Verbums *itoa.tla* "etwas sagen" (2).

"Yzcatqui yn intlatollo ŷ tolteca chichimeca"

"Dies ist die Geschichte der Tolteca Chichimeca..." (3),

beginnt in der Historia Tolteca-Chichimeca der Bericht über die Wanderungen und Kämpfe dieses Stammes.

*"achtopa yehuantin yn acxoteca yn oncan ahcico auh
gatepan oquinhualtoquillique yn Teotenanca Chichimeca
auh yehuatl ypampa ynic ga nican mocentlalia
mocemicuilohua yn intlahtollo ŷ <i>montlamanixtin...."*

"Es waren zuerst die Acxoteca, die dort ankamen, und sodann folgten ihnen die Teotenanca Chichimeca, und aus diesem Grunde wird hier zusammengefaßt, als eins geschrieben, die Geschichte aller beiden Gruppen," (4)

rechtfertigt Chimalpahin seine Darstellung in der zweiten Relation.

Der Begriff *tlatolli* umfaßt die Grundbedeutungen "Wort, Rede, Botschaft, Erzählung, Sprache" (5). In den angeführten Beispielen steht *tlatolli* jedoch nicht für eine Erzählung beliebigen Inhalts, sondern bezeichnet genauer die Überlieferung der zusammenhängenden Folge von historischen Ereignissen, welche ein Volk beziehungsweise einen Ort betreffen. In diesem Sinne bezeichnet Cristóbal del Castillo seine historiographische Tätigkeit als *tlatemoliztlatolli* "Erforschung der Geschichte" (6). In seinem *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* gibt Molina für den Be-

griff *ystoria* auch das Abstraktum von *tlatolli*, *tlatollotl* und unterscheidet zwischen *quinaxcan tlatolli* "Geschichte der Gegenwart" und *yeue tlatolli* bzw. *yeuecauh tlatolli* "Geschichte der Alten" bzw. "Geschichte der alten Zeiten" (7). Das Gegenteil von *tlatolli* bezeichnen Wörter wie *tlaquetsalli*, "Märchen" bzw. "Ammenmärchen" (Molina übersetzt *conseja*) (8); *camanalli*, "Prahlererei", "Witz" (9), oder *gaganilli*, von *gagan*, "grundlos", "vergebens", "Scherz", "Schwank" (10), die von den Texten häufig gebraucht werden, um die Bedeutung des Begriffes *tlatolli* in der Gegenüberstellung hervorzuheben (s.u.S.26 u.S.118).

Der aztekische Begriff der Geschichte orientiert sich nicht, wie etwa das deutsche Wort "Geschichte", an der Vorstellung des Geschehens, noch wie im Begriff der Historie an der Idee des Forschens (11), sondern bezieht sich auf das gesprochene Wort. Diese Verbindung zeigt unmittelbar die Relevanz der mündlichen Überlieferung, welche den geschichtlichen Stoff als gesprochenen Kommentar zu den piktographischen Aufzeichnungen oder in Form von selbständigen Erzählungen und Gesängen bewahrte (12). Diese Funktion der mündlichen Tradition kommt auch in Redewendungen wie der folgenden zum Ausdruck:

"ca cenca ytolloca cecni amoxpan moaquiz"

"Sehr viele Geschichten von ihm sind in verschiedenen Büchern zu hören" (13).

Die große Bedeutung der mündlichen Überlieferung und die etymologische Beziehung der Worte *tlatolli* und *itoloca* zu *itōa* hat Garibay veranlaßt, die aztekische Gattung der selbständigen geschichtlichen Erzählung mit dem isländischen Terminus *Saga* zu benennen, da dieser sich ebenfalls etymologisch vom Verbum *Sagen* ableite und auf die mündliche Überlieferung beziehe (14). Jedoch erscheint diese Bezeichnung zu fest mit einer bestimmten altnordischen Literaturgattung verbunden, die neben Erzählungen anderen Inhalts auch geschichtliche Berichte umfaßt, um als allgemeiner typologischer Begriff Verwendung zu finden. Auch haben neuere Untersuchungen zur isländischen Literaturgeschichte gerade den Zusammenhang zwischen *Saga* und mündlicher Überlieferung in Frage gestellt (15).

Der Begriff *tlatolli* ist durch seine Etymologie nicht nur mit der Vorstellung des Sprechens, sondern in besonderer Weise auch mit der Idee des Herrschens verbunden. Vom Verbum *itoa* leitet sich auch ein Titel des mexikanischen Herrschers ab, *tlatoaui* "derjenige, der spricht" (16), sowie der Fürstentitel *tlatouki* "Sprecher" (17) und der abstrakte Begriff für "Macht, Herrschaft, Staat", *tlatocayotl* (18).

Die beiden Bedeutungen "sprechen" und "herrschen", treten im Kompositum *tlatocatlatoalli* "Herrscherwort, Befehl" (19), das zweimal das gleiche Etymon enthält, zusammen und "vereinen sich im Wort *tlatocan*, das den hohen Rat bezeichnet, den Ort wo man spricht, von dem die Staatsgewalt ausgeht" (20). In ähnlicher Weise verbinden sich die Vorstellungen von Herrschaft und Geschichte in der Bezeichnung *tlachtolloyan*, die sowohl "Herrschaftsbereich" als auch "Schauplatz der Geschichte" bedeuten kann (21).

Die Begriffe des Herrschens und der Geschichte sind nicht nur etymologisch, sondern auch inhaltlich mit dem Vorgang des Sprechens verbunden. Reden zu halten, wird als ein wesentlicher Teil der Aufgabe des Herrschers beschrieben. Die Texte schildern z.B. ausführlich seine Ansprachen an das Volk oder an einzelne Standesgruppen wie Krieger und Kaufleute, Beratungen mit Ratgebern und Würdenträgern, Verhandlungen mit Gesandten und feierliche Adressen an andere Fürsten (22). All diese Herrscherworte hatten den Maßstäben aztekischer Rhetorik zu genügen, welche unter dem Namen *huehuetlatolli* "Reden der Alten" in vielen Vorlagen für die Reden von Persönlichkeiten unterschiedlichen Ranges zu den verschiedensten Gelegenheiten vorgezeichnet waren (23).

Weite Teile der aztekischen Geschichtsberichte bestehen aus der Wiedergabe von derartigen Reden, Ansprachen, Beratungen und Dialogen, die ebenfalls als *tlatolli* bezeichnet werden (24) (s.u.S. 35).

Das Reden der Fürsten bestimmt also nicht nur die Politik und damit den Gang der Geschichte, sondern auch unmittelbar die

Darstellung der Geschichte. Diese wiederum ist auch eine politische Größe: Die geschichtliche Überlieferung bezeugt den Herrschaftsanspruch bestimmter Dynastien und Gemeinwesen. Sie ist in gewisser Weise ein Instrument der Macht, dessen Verwaltung daher vornehmlich den Fürsten zukommt. So berufen sich etwa die Chronisten Ixtlilxochitl, Tezozomoc und Chimalpahin zur Rechtfertigung ihrer Darstellungen der Geschichte auf das Zeugnis der "Könige und rechtmäßigen Prinzen":

"Aber das ist nicht bloß Fabel (*tlatlaquetzalli*) , nicht bloß Scherz (*camanalli*) oder Kurzweil (*gaganilli*). Es wird Rechenschaft darüber abgelegt werden, daß es sich wirklich bewahrheiten wird. Denn alle erweisen so als wahr das Fernvergangene, die alten Mexica Tenochca und die Könige, die rechtmäßigen Prinzen" (25).

Das Reden des Herrschers hat jedoch noch einen weiteren Aspekt: Es ist Ausdruck und Abbild des Redens der Götter, welche die Macht der Herrscher legitimieren, "in ihnen wohnen" und "durch ihren Mund sprechen". Jeder neugewählte mexikanische Herrscher erbittet "das Wort und die Erleuchtung" des Gottes, um das Werk seiner Vorfahren fortsetzen zu können, welche ebenfalls Sprachrohr der Götter waren. Das Wirken und insbesondere das Sprechen der Götter ist Begründung und Garantie für die Kontinuität der Herrschaft (26). Daher ist es geradezu zwingend, daß die historische Überlieferung nicht nur die Reden der Menschen, sondern auch die Reden der Götter enthält, welche ihre Völker in schwierigen historischen Situationen führen und beraten. Das Sprechen der Götter wird meist mit den Verben *notza nite*, "jemanden rufen", und *ilhuia nite*, "sprechen, sich an jemanden wenden", bezeichnet (27), seltener mit *itoxa* (28). *Yn itlahtol yn toteuh*, "das Wort unseres Gottes" (29), ist der bestimmende Faktor für die Geschichte der Stämme, die das Land erobern und die Herrschaft errichten, in der dann der *tlatoni* das Sprechen der Götter bis zu einem gewissen Grade stellvertretend übernimmt. Der aztekische Geschichtsbegriff bezieht sich also nicht nur auf historisches Geschehen im Sinne von diesseitigen, immanenten Vorgängen und Tatsachen, sondern umfaßt auch das Reden und Handeln der transzendenten Götter,

soweit es für den Gang der Geschichte konstitutiv ist. Von der aztekischen Eigenbegrifflichkeit aus ist daher eine Einteilung der geschichtlichen Quellen in mythische und historische Teile (30) nicht denkbar.

Die Begründung im Reden der Götter verleiht der Geschichte und ihrer Überlieferung neben der politischen auch eine theologische Bedeutung, welche Itzcoatl und Tlacaelel (s.o.S.22) veranlaßte, historische Aufzeichnungen über die Wanderzeit zu vernichten:

"Es gibt keine Erinnerung mehr daran, es kann durch keine Nachforschung mehr festgestellt werden, wie lange Zeit man in Tamoanchan zurückgelassen wurde... Die Geschichte davon wurde aufbewahrt, aber (die Schriften) wurden verbrannt zur Zeit, als Itzcoatl König von Mexico war. Eine Beratung fand statt der mexikanischen Fürsten. Sie sprachen: Es ist nicht nötig, daß alles Volk kenne die schwarze und die rote Farbe (die Schrift), die Untertanen, die Hörigen. Herabwürdigung wird die Folge sein, und das Land in einen Zustand der Verstellung (der Verzauberung) gebracht werden. Viele Lügen sind darin enthalten, und viele (zu Unrecht?) angebetet..... worden" (31).

Der aztekische Begriff der Geschichte ist also nicht nur etymologisch, sondern unmittelbar mit der Ausübung herrscherlicher Macht verbunden: Indem die Geschichte das Reden der Götter und Fürsten überliefert, beglaubigt sie den Herrschaftsanspruch einzelner Völker, Dynastien und Herrscher ebenso wie den der Götter.

2. GATTUNGEN UND KOMPOSITIONSPRINZIPIEN

In seiner *Historia de la Literatura Náhuatl* unterscheidet Garibay drei Grundtypen der historischen Darstellung. Zwei davon geben Gattungen aus der mündlichen Überlieferung wieder, nämlich Dichtungen historischen Inhalts, welche z.B. die Taten berühmter Fürsten besingen, und epische Prosaerzählungen, die in geschlossener, zusammenhängender Form über einzelne historische Ereignisse, z.B. Kriege, berichten (32). Der dritte Typ besteht aus ganz kurzen, annalistischen Notizen, die unmittelbar von den entsprechenden Bilderschriften (*tlacuilolli*) abgelesen zu sein scheinen. Es sind knappe Angaben, die nur enthalten, was auch die piktographischen Vorlagen mit ihren begrenzten Aussagemöglichkeiten (s.u.S.36) darstellen können: Ankunft und Aufbruch der wandernden Stämme in verschiedenen Ortschaften; Geburt, Heirat, Einsetzung und Tod von Herrschern; Kriege und Eroberungen; außergewöhnliche Bauten; Naturkatastrophen; Hungersnöte sowie alle Erscheinungen, die als Vorzeichen (*tetzahuitl* s.u.S.189f) gedeutet werden können.

Diese Notizen, von Garibay als "eine der verehrungswürdigsten Formen der alten Prosa" bezeichnet (33), sind das eigentliche Gerüst der aztekischen Geschichtsdarstellung und erscheinen meistens als Annalen, d.h. sie schließen sich unmittelbar an die fortlaufend aufgeführte Reihenfolge der Jahre an. Z.B.:

"11 calli. nioan polihque Poctepeca".

"11 Haus...Hier wurden unterworfen die Leute von Poctepec" (34).

Es ist also nicht verwunderlich, daß der aztekische Terminus *xihuitlapohualli* "Jahreszählung" sowohl "Kalender" als auch "Annalen" bedeutet. In der Geschichte der Königreiche und bei Tezozomoc und bei Chimalpahin wird dieses Wort, das in den Wörterbüchern von Molina und Siméon fehlt, in beiden Bedeutungen aufgeführt. Bei der Beschreibung des aztekischen Kalenders und seiner immer wiederkehrenden Folge von zweiundfünfzig Jahren heißt es:

"quicuecuetihua yn inxiuhtlapohuallamauh
onpohual xiuitica om matlatlactica ypan on xiuitica
in quiyācuilliaya in cecentetl temallacachtic
xiuhtlatlapohualli."

"Immer wieder wendet sich um das Buch über die
Zählung ihrer Jahre. Nach zweiundfünzig Jahren
begannen sie (die Rechnung) von neuem. Jede
(einzelne) Jahreszählung war wie ein Mühlstein
gerundet" (35).

An anderer Stelle, in der Einleitung zur siebten Relation,
übersetzt Chimalpahin selbst *xiuhtlapohualli* mit "Annalen":

"Yeman nican y cuiliuhtoc yn inxiuhtlapohual motenehua
Anales, yn yn oquitlalitiaque huehuetque".

"Hier ist aufgezeichnet die Jahreszählung, die
Anales genannt wird, wie sie die Alten fest-
gelegt haben" (36).

Als weitere Bezeichnungen für die Jahresannalen nennt Siméon
xiuhamatl bzw. *xiuhtlacuilolli*, "Buch" bzw. "Aufzeichnung der
Jahre" (37), und *ceriuhamatl* bzw. *ceriuhtlacuilolli*, "Buch" bzw.
"Aufzeichnung eines Jahres" (38). Neben den Jahresannalen gab
es auch Tagesannalen, *cecemilhuimoxtli* bzw. *cecemilhuiltlacuilolli*,
"Buch" bzw. "Aufzeichnung der einzelnen Tage" genannt (39).

Die Mehrzahl der literarischen als auch der piktographischen
Geschichtsdarstellungen sind als Jahresannalen gegliedert.
Reste davon haben sich sogar in den späteren spanischen Wer-
ken einheimischer Autoren erhalten (40), welche sich im Übri-
gen von der annalistischen Darstellungsweise bereits gelöst
hatten (s.u.S. 80 ff).

Gerade das Vorherrschen der Jahresannalen macht die Tatsache
umso bemerkenswerter, daß Teile der annalistischen Darstel-
lungen ohne die Nennung von Jahres- oder Tagesdaten auskommen.
Eine nähere Betrachtung zeigt - und das ist für die Einschät-
zung des Geschichtsbewußtseins von einiger Bedeutung -,

daß die annalistische Geschichtsdarstellung keineswegs ausschließlich an die zeitliche Abfolge einer äußeren, durch die Benennung der Jahre oder Tage vorgegebenen und damit nach aztekischem Verständnis auch inhaltlich bestimmten Datierung gebunden ist. Sie kann vielmehr auch einer inneren Chronologie folgen, die sich aus der Berechnung der Dauer einzelner Ereignisse ergibt. Zweierlei Geschehen ist dabei bestimmend: Die Dauer des Aufenthaltes der Stämme an den verschiedenen Stationen ihrer Wanderung und die Regierungszeit der einzelnen Herrscher. Die erste Art der Darstellung folgt einer Ortsliste mit der Grundform:

- a. "Dann brachen sie aus und ließen sich in nieder.
- (b. Dort errichteten sie einen Steinsitz für das Götterbild)
- c. Und blieben Jahre" (41).

Die zweite Art der Darstellung folgt einer Herrscherliste, deren einfachste Grundform lautet:

- a. "X regierte Jahre.
- b. Als er starb, setzte sich Y als Herrscher hin" (42).

Die aztekischen Herrscherlisten berücksichtigen nicht nur die Amtsjahre der regierenden Fürsten, sondern oft auch diejenigen anderer, selbst spanischer, Würdenträger (43). Es scheint daher nicht zweckmäßig, diese Listen wie Seler und nach ihm Mengin als "Königslisten" (44) zu bezeichnen, zumal das Aztekische selbst terminologisch zwischen *tlacatlacuilolli*, "Personenlisten", und *cuauhxoomatl* bzw. *tecumatl*, "Fürstenlisten" bzw. "-büchern", unterscheidet (45).

Von der Herrscherliste, welche im Prinzip nur die regierenden Fürsten bzw. amtierenden Würdenträger berücksichtigt, ist die Genealogie zu unterscheiden, welche den gesamten Stammbaum einer Dynastie mit allen Nebenlinien darstellt. Diese Gattung heißt im Aztekischen *tlacamecayotl*, etwa "Personenkette", von *tlacatl*, "Mensch" und *mecayotl*, dem von *mecatl*, "Schnur", abgeleiteten Abstraktum für "Familie" bzw. "Verwandtschaft" (46), und ist auch piktographisch belegt. Z.B. entspricht die Genealogie von Tlatelolco, die sich in den *Anales Históricos*

findet, im wesentlichen der piktographischen Genealogie im Codex Mexicanus (47). In den mexikanischen Quellen, piktographischen wie literarischen, steht die Genealogie meist für sich, und erscheint nicht wie die Herrscherliste als historischer Aufriß, in den einzelne Ereignisse eingeordnet werden können. Damit ist ein grundlegender Unterschied zu den mixtekischen Codices gegeben, in denen eine bestimmte Art der Genealogie, *tonindeye*, das Grundschema der meisten historischen Codices bildet (48).

In den aztekischen Quellen können Orts- und Herrscherlisten ebenso wie die Reihenfolge der Jahre und Tage zum Leitfaden der annalistischen Geschichtsdarstellung werden. Die gleichen Notizen, die an die Namen bzw. Glyphen der einzelnen Jahre angeschlossen werden, finden sich auch - oft mit den gleichen Worten, da die entsprechenden Adverbien *nican*, "hier", "da", und *ompan*, "dort", "dann", Ort und Zeit bezeichnen (49) - in diese Listen eingefügt. Die vermerkten Ereignisse werden dabei wie auch sonst gelegentlich nach Herrschafts- und Aufenthaltsjahren datiert. Es heißt dann z.B.:

"Die Mexikaner brachten 42 Jahre in Chapoltepec zu.

Es war im 43. Jahre, daß sie geplündert wurden" (50).

oder:

"Als Mexiko überschwemmt wurde, vergingen noch vier Jahre, bis Ahuitzotl starb" (51).

Diese Form der Geschichtsdarstellung und -datierung könnte an sich mit einem einzigen Datum auskommen. In den Quellen ist das jedoch nicht immer der Fall, oft wird die relative mit der absoluten Chronologie kombiniert, z.B.:

"Nach 23 Jahren seiner Regierung wurden die Mexikaner das Opfer eines Überfalls im Jahre *ce tochtli*" (52).

Ebenso wie die Jahresannalen gehen auch die beiden Typen der annalistischen Darstellung nach Orts- und Herrscherlisten unmittelbar auf bilderschriftliche Vorbilder zurück. Piktographische Darstellungen von Herrscherlisten finden sich z.B. in der Mapa de Teozacoalco (53) und im Codex Azcatitlan (54). Die Ortsliste

ist eine Wiedergabe derjenigen *tlacuilotli*, welche den Weg der wandernden Stämme schildern und dabei, wie z.B. der Codex Xolotl, mehr Wert auf die geographische als auf die chronologische Einordnung der Ereignisse legen: nicht die Folge der Jahresglyphen, sondern die Folge der durchwanderten Orte bzw. ihrer Glyphen bestimmen die Darstellung (55). Diese Art der "ortsbezogenen" piktographischen Geschichtsdarstellung (*place sign governed history*) entwickelte sich, wie Robertson herausgestellt hat, in Tezcoco zu einer eigenen Schule, aus der in frühkolonialer Zeit die erste Landschaftsmalerei hervorging. Dagegen hielt sich in Mexiko selbst auch nach der Conquista eine vorwiegend von Jahresannalen geprägte (*time sign governed history*) piktographische Geschichtsdarstellung (56).

Die aztekische Geschichtsdarstellung hat also drei Möglichkeiten der Gliederung: die Reihenfolge der durchwanderten Orte, die Reihenfolge der Herrscher, die Reihenfolge der Jahre. Ortslisten und Herrscherlisten können für sich stehen (57), sozusagen als historische Zusammenfassungen, in die nur die allerwichtigsten Ereignisse aufgenommen werden; sie können aber auch mit Jahresannalen kombiniert erscheinen. In den piktographischen Darstellungen können dabei - und das ist meistens der Fall - die Herrscher- und Ortslisten als Prinzip der Gliederung erhalten bleiben, indem die Jahresglyphen nicht fortlaufend, sondern in jeweils zu einem Orte oder zu einem Herrscher gehörigen Abschnitten dargestellt sind (58).

Diese drei Kompositionsprinzipien sind aber nicht beliebig anwendbar. Nur die Jahresannalen - das zeigt auch schon die Tatsache, daß sie mit anderen kombiniert auftreten - werden durchgehend zur Beschreibung verschiedener Epochen verwendet. Dagegen stehen die nach Orts- und Herrscherlisten gegliederten Annalen in einem inhaltlich bestimmten Verhältnis zu ihrem Gegenstand. Ortslisten können ihrer Natur gemäß nur zur Beschreibung der Wanderungen in Frage kommen. Herrscherlisten - und auch Genealogien - kommen ihrerseits erst für die Zeit der Seßhaftigkeit zur Anwendung, obwohl auch die wandernden

Stämme Führer hatten, deren Amtszeiten man ohne weiteres als Herrscherliste hätte darstellen können. Die Ansiedlung der wandernden Stämme (59), mit der das "eigentliche Königtum beginnt", stellt offenbar einen Wendepunkt dar und teilt die mexikanische Geschichte in zwei Hauptperioden, die sich auch formal in der Art der Darstellung voneinander unterscheiden.

Wie schon eingangs erwähnt, ergänzen die aztekischen Texte, die nach der Conquista aufgezeichnet wurden, die annalistische Darstellung durch Elemente aus der mündlichen Tradition. Dadurch verändern sich jedoch die eben herausgestellten Kompositionsprinzipien nicht: Gesänge und Erzählungen werden nur jeweils an der entsprechenden Stelle in den Text eingeschoben (60).

Die Frage nach der Stellung dieser Gattungen im Selbstverständnis der Quellen hat Garibay nur für die Lyrik untersucht, die er in zwei, auch im Aztekischen belegte, Kategorien teilt: *xochicuicatl*, "Blumengesang", d.h. Gesänge mit fröhlicher Grundstimmung, und *icnocuicatl*, "Waisengesang", d.h. Trauergesang (61). Beide Arten von Gesängen finden sich an den entsprechenden Stellen - Siege, Niederlagen, besondere Taten eines Fürsten usw. - häufig in den historischen Texten aufgezeichnet und auch eigens angekündigt. Z.B.:

"Yzcatqui yacocoa cuicatl ynic poliuhque tepaneca"

"Im folgenden ist zu hören der Gesang (das Lied) aus Anlass der Vernichtung der Tepaneken" (62).

Ixtlilxochitl beruft sich ausdrücklich auf derartige Gesänge als historische Quellen:

".... wie es weit ausführlicher darstellen die Gesänge, welche von dieser Tragödie handeln" (63).

Neben diesen Gesängen findet sich in den historischen Texten jedoch noch eine besondere Art von hymnenartigen Versen, die vor allem zur Beschreibung bestimmter wichtiger Orte dienen, die bei der Nennung dieser Orte immer wieder erscheinen. Z.B. heißt es in der Historia Tolteca-Chichimeca:

"Im Jahre 1 Feuerstein gelangten die Tolteca nach Tlachialtepec, an den Ort des Wassers und des Nebels, wo der Quetzalvogel steht, wo die weiße Wachtel aufwacht, wo sich das Wasserbett dehnt, wo die große Blütenschlucht abfällt, wo der weiße Adler frißt, an der Steintreppe" (64).

Derartige Ortshymnen scheinen, das zeigt z.B. der Vergleich dieses Textes mit der entsprechenden Illustration in der Historia Tolteca-Chichimeca (65), daraus entstanden zu sein, daß die piktographischen Darstellungen mit allen Attributen "vorgelesen" wurden.

Die Prosaerzählungen, die sich neben den Gesängen in den historischen Texten finden, fallen im Aztekischen natürlich unter den Begriff *tlatolli*, da es sich ja um Geschichten handelt. Es sind gerade auch diese Geschichten, die Garibay in seiner Gleichsetzung der Begriffe *tlatolli* und *saga* (s.o.S.24) bestärkt haben. Denn sowohl in den isländischen, als auch in den aztekischen historischen Erzählungen, bestehen weite Teile der Darstellung aus der Wiedergabe von Dialogen (66). Im aztekischen Bereich scheint es sich dabei jedoch um zwei verschiedene, auch unterschiedlich benannte, Gattungen zu handeln, die allerdings auch kombiniert auftreten können.

Die längeren Prosateile in den historischen Texten bestehen einmal aus zusammenhängenden biographischen Erzählungen vom Leben oder von einzelnen Taten eines "Helden", z.B. eines Prinzen oder Fürsten. Für diesen Typ von in sich geschlossenen biographischen Erzählungen gibt Siméon die aztekischen Bezeichnungen *nemilizamatl*, "Lebensbuch", *nemiliztlacuillo*, "Lebensmalerei" und *nemiliztlatollotl*, "Lebensgeschichte" (67). Derartige "Lebensgeschichten" sind oft durch einen eigenen Vorspruch eingeleitet und dadurch von der übrigen Darstellung abgehoben. Z.B. heißt es in der Geschichte der Königreiche zur Einleitung einer sehr ausführlichen derartigen Geschichte:

"Hier wird erzählt die Geschichte des Teçocōmoctli von Azcapotzalco, die Art und Weise wie er regierte" (68).

Solche Erzählungen können auch die Wiedergabe von Dialogen enthalten; z.B. besteht die Geschichte von den Taten des jungen Prinzen Iztac Tototl zum größten Teil aus den Worten, die er mit seinem Großvater, dem Fürsten von Colhuacan, und dessen Abgesandten wechselt (s.u.S.223).

In den historischen Texten finden sich aber auch unabhängig von "Lebensgeschichten" häufig Partien, die fast ausschließlich Dialoge in direkter Rede wiedergeben, z.B. die Berichte über die Einholung der restlichen Chichimeken-Stämme aus Chicomoztoc, die Auseinandersetzungen der neuankommenden Stämme mit den Einheimischen in der Historia Tolteca-Chichimeca und die Darstellung der Conquista in den Anales Históricos de la Nación Mexicana (69). Die Ereignisse werden in dieser Form der Geschichtsdarstellung nicht eigentlich beschrieben, sondern indirekt dargestellt: Der Handlungsablauf, der Charakter einzelner Persönlichkeiten oder ganzer Völker wird nicht unmittelbar geschildert, geschweige denn bewertet, sondern muß vom Leser bzw. Hörer aus den verschiedenen Reden erst erschlossen werden, die im wahrsten Sinne des Wortes für sich selbst sprechen. In vielen Fällen sind es nicht nur Einzelne, die sich untereinander besprechen, sondern ganze Parteien, Stämme, Bevölkerungen, die sich gegenseitig feierliche Reden halten und rhetorisch ausgefeilte Adressen austauschen, ein Vorgang, den Lehmann treffend "Wechselreden" genannt hat (70). Die Praxis, vor versammeltem Volk derartige Reden zu halten, muß sehr verbreitet gewesen sein und wurde auch von den Spaniern geübt (71).

Die aztekische Bezeichnung für diese politisch relevanten Reden, die als Gattung unmittelbar zum Bestandteil der Geschichtsschreibung wurden, ist nach Siméon *axoan tlatolli*, "Reden der Gegenwart" (72), im Gegensatz zu den *huehue tlatolli*, "Reden der Alten", in denen die ethischen Normen für die verschiedenen Lebensalter und -situationen festgelegt waren (73).

Bei den *axcan tlatolli*, die sich in den historischen Texten finden, handelt es sich natürlich nicht um wortgetreue Protokolle, sondern um sinngemäße Nacherzählungen. Es wäre aber sicherlich falsch, ihnen vor allem denjenigen aus jüngerer Zeit deshalb einen zu geringen historischen Wert beizumessen, oder sie gar als Fiktion abzutun. Die grundlegenden stilistischen Regeln aztekischer Rhetorik mit ihren feststehenden Formeln wurden durch die Erziehung im *calmecac* vermittelt (74), waren also den Sprechenden ebenso geläufig wie den Nacherzählenden. Eine gewisse Stilisierung und Vereinheitlichung der Ansprachen muß daher nicht notwendig ausschließlich die Konsequenz der mündlichen Tradierung und der verspäteten Aufzeichnung sein.

Die Gattung der Wechselreden gibt jedoch nicht nur die Ansprachen von menschlichen Würdenträgern wieder. Fast ebenso wichtig für den Gang der Geschichte sind die Reden, die zwischen den Göttern und ihren Völkern gewechselt werden. Die Ansprachen der Götter, ihre Antworten auf die entsprechenden Anrufungen, Bitten und Fragen der Menschen in bestimmten Situationen werden von den historischen Texten ebenfalls ausführlich als direkte Reden wiedergegeben (s.u.S. 162ff).

Ebenso wie für die verschiedenen Typen der annalistischen Darstellung finden sich auch für diese "dialogisch-deskriptiven" Gattungen Geschichtsepochen und Ereignisse, die für diese Art der Darstellung besonders geeignet zu sein scheinen, z.B. die Zeit der Wanderungen, wichtige Kriege mit den dazugehörigen Verhandlungen usw.

Die eben besprochenen Gattungen stammen alle aus der mündlichen Überlieferung, stehen aber gleichzeitig doch in einer Beziehung zu den piktographischen Aufzeichnungen historischen Inhalts. Denn mit piktographischen Mitteln können nur jeweils das Ereignis, von dem ein Gesang handelt - z.B. Sieg oder Niederlage - sowie die äusseren Daten der Ortshamnen, der "Lebensgeschichten" und der "Wechselreden" angegeben werden(75).

In den Codices wird z.B. stets die Situation geschildert, in der solche Reden stattfinden: wer, wo und wann mit wem spricht. Der Inhalt der ausgetauschten Reden hingegen muß der mündlichen Kommentierung, der späteren literarischen Aufzeichnung überlassen bleiben. Die piktographischen Aufzeichnungen liefern also den äußeren Rahmen, bzw. den Anknüpfungspunkt für die entsprechenden Elemente der mündlichen Tradition. Z.B. stellt der Codex Mexicanus mit piktographischen Mitteln detailliert einige Situationen dar, die in den Anales Históricos mit den entsprechenden Wechselreden und Erzählungen literarisch ausgeführt sind, etwa die Niederlage in Chapoltepec, die Opferung Huitzil-iuhitls, den Dialog zwischen Quaquaupitzahuac und Tezozomoc.

Es ist naheliegend, daß sich diese Teile am ehesten von der piktographischen Darstellungsweise lösten, in der sie nie ganz enthalten waren. Ein gutes Beispiel für diesen Vorgang ist der Codex Aubin 1576. Er stimmt inhaltlich bis auf die Nennung eines Ortes (76) mit dem Codex Boturini überein, dem er auch in der Art der piktographischen Darstellung sehr ähnlich ist, nur ist die Ausführung im Aubin etwas gröber (77). Der Codex Aubin unterscheidet sich aber vom Boturini dadurch, daß er neben die bilderschriftliche Darstellung jeweils den aztekischen Kommentar in lateinischer Umschrift setzt (s.u.S.78). Während beide Darstellungen sonst völlig parallel laufen, sind die dialogisch-deskriptiven Teile wie der Aufbruch aus Aztlan usw. ausschließlich literarisch dargestellt und unterbrechen als reine Textseiten die piktographische Darstellung (78). Diese Seiten sind nur noch von einer Art dekorativem Fries begleitet, der gar nicht mehr den Versuch macht, alle Fakten der Erzählung mit piktographischen Mitteln darzustellen, ein Prinzip, das der Codex sonst für die nicht dialogisch-deskriptiven, annalistischen Teile durchaus durchhält.

Dieses Beispiel bestätigt die enge Beziehung zwischen piktographischer Aufzeichnung und mündlichem Kommentar, deren Aussagen in den aztekischen Texten, welche die hauptsächlichen Quellen dieser Untersuchung sind, zu Recht verbunden sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die aztekischen Geschichtsdarstellungen einesteils annalistisch aufgebaut sind, was an sich, wie Lehmann festgestellt hat, "eine zusammenhängende Schilderung komplex zusammengehöriger Begebenheiten verhindert" (79), andererseits aber durch die der mündlichen Tradition entnommenen, die Annalen kommentierenden und ergänzenden Gesänge, Lebensgeschichten und Wechselreden differenzierte Möglichkeiten zur Darstellung größerer Zusammenhänge besitzen. Vergleicht man den Inhalt und den Aufbau der historischen Quellen, so zeigt sich überall im wesentlichen die gleiche Korrelation zwischen Form und Inhalt der Darstellung, welche den selben Kompositionsprinzipien folgt.

3. DAS VERSTÄNDNIS VON RAUM UND ZEIT

Die annalistische Darstellung der Geschichte orientiert sich, wie im vorigen Abschnitt dargelegt, nicht ausschließlich an der Reihenfolge der Jahre. Vielmehr sind Zeit (Jahresannalen), Raum (Ortslisten) und Herrschaft (Herrscherlisten) gleichermaßen formale Bezugspunkte der Geschichtsdarstellung. So einleuchtend diese Bezugspunkte auch scheinen mögen, bedürfen sie doch einer näheren Untersuchung. Es muß gefragt werden, ob ein besonderes Verständnis dieser drei Größen in den aztekischen Quellen vorausgesetzt wird, und wieweit sich der Einfluß dieses Verständnisses erstreckt.

Die besondere Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Herrschaft und ihre Verbindung zum Begriff der Geschichte sowie zu deren Darstellung wurde schon bei der Analyse des *tlatolli*-Begriffes und seiner verschiedenen Bedeutungen deutlich. Da außerdem über den Herrscher und seine Rolle noch ein eigenes Kapitel folgt (Kap. V), sei hier zunächst nur die Auffassung von Raum und Zeit analysiert.

Grundlage der aztekischen Zeitrechnung, welche Sonnen-, Mond- und Venusjahre kannte, ist die "Tageszählung", *tonalpohualli*, von *tonalli*, wörtlich "Sommer", "Hitze", im übertragenen Sinne "Tageszeichen", aber auch "Schicksal", "Seele" (80). Diese "Tageszählung" umfaßt 260 verschiedene Tagesnamen, die sich aus der Kombination der zwanzig Tageszeichen mit den dreizehn Zahlzeichen ergeben. Sie sind im Wahrsagekalender des *tonalamatl*, "Buch der Tage" (81), aufgezeichnet und in ihren positiven und negativen Aspekten erklärt.

Schultze Jena hat die altmexikanische Auffassung der Zeit, wie sie im *tonalpohualli* dokumentiert ist, folgendermaßen charakterisiert: "An Stelle der uns geläufigen Vorstellung einer kausalen Abhängigkeit alles Geschehens, das in der Zeit als einem neutralen Medium abläuft, stellt der Indianer in seinem Wahrsagekalender das zeitliche Moment als das Entscheidende in den Vordergrund und läßt von ihm Ursache und Wirkung beherrscht

sein" (82). Dieses Verständnis der Zeit als kausal wirkende Größe ist von zwei weiteren Momenten entscheidend bestimmt: Die Zeit wird eng mit dem Raum verbunden gedacht und untersteht in besonderer Weise dem Einfluß der Götter. Die Tageszeichen gelten - auch grammatikalisch - als lebende Wesen. Ihre Reihenfolge, welche den mexikanischen Kalender bestimmt, ist nicht zufällig: "Ihr Zusammentritt in Reihen wird nicht als Menschenwerk, sondern als eigenem inneren Ordnungstrieb entsprungen aufgefaßt. Sie stellen sich zu ihrer Zeit an ihren Plätzen ein und lösen einander nach eigenen Gesetzen mit ihrer Aufgabe ab... Der Mensch hat die Harmonie der Tagesfolgen nicht geschaffen, aber er erkennt sie und zeichnet sie nach im Kalender, in dem die Tage wie Edelsteine in einem Schmuckstück stehen: Schmuck und Ordnung ganz in dem Doppelsinn des griechischen Kosmos empfunden" (83).

Die Tagesreihen werden von verschiedenen Göttern regiert, sie stehen in besonderer Beziehung zu den einzelnen Himmelsrichtungen und bestimmten Farben. Dadurch hat jeder Tag, je nach seiner Stellung in einer Reihe, gewisse Qualitäten, die nicht ohne Einfluß auf das an ihm sich vollziehende Geschehen sind. Zum Beispiel prädestiniert der Tag der Geburt bis zu einem gewissen Grade den Charakter und die Zukunftsaussichten eines Kindes, die wiederum durch das Datum der "Taufe" modifiziert werden können (84).

Die Auffassung der Zeit als einer inhaltlich bestimmten, kausal wirkenden Größe gilt aber nicht nur für den Wahrsagekalender des *tonalpohualli*, d.h. für die 260 Tage des Mondjahres, sondern ebenso für die Sonnenjahre, welche die geschichtliche Zeitrechnung bestimmen.

Das Sonnenjahr von 365 Tagen wird in 18 "Monate" von je 20 Tagen eingeteilt. Die restlichen fünf Tage, die zur Vollendung des Sonnenjahres bleiben, haben keine Namen. Es sind die *nemontemi*, "unnütz gefüllt", die als leer, weil ohne Träger und daher als äußerst unglücksverheißend angesehen wurden. An

diesen Tagen ist die im aztekischen Weltbild ständig gegenwärtige Katastrophe, daß nämlich die Sonne nicht wieder aufgehen und ihre Arbeit, die Welt zu erleuchten, nicht mehr verrichten könnte, besonders nahe. Die Jahre werden nach dem ersten bzw. letzten benannten Tag bezeichnet, wobei sich immer nur vier Tageszeichen als Jahresträger ergeben: nämlich *acatl* ("Rohr"), *tecpatl* ("Steinmesser"), *calli* ("Haus") und *tochtli* ("Kaninchen") (85). Da diese Jahresträger ebenso wie die Tageszeichen mit 13 Zahlzeichen kombiniert werden, ergibt sich erst nach $4 \times 13 = 52$ Jahren eine Wiederholung der gleichen Kombination. Dieser Zyklus von 52 Jahren, das "indianische Säkulum", wurde *xihmolpilli*, "Jahresverknüpfung", genannt und umfaßte 73 vollständige *tonalpohualli*.

Außer mit Sonnen- und Mondjahren rechneten die Azteken auch noch mit Venusjahren von 584 Tagen. Läßt man alle drei Zählungen bei dem gleichen Punkt beginnen, so treffen sie sich erst nach zwei *xihmolpilli* d.h. 104 Sonnenjahren wieder. Die größte Periode der aztekischen Zeitrechnung heißt *huehuetiliztli*, "Greisenalter", und umfaßt 146 *tonalpohualli*, 65 Venusperioden und 104 Sonnenjahre. Doch läßt sich ein Einfluß oder auch nur eine Berücksichtigung der Venusjahre in der Darstellung der Geschichte nicht nachweisen. Jeweils am Ende eines "indianischen Säkulums" und besonders, wenn es noch mit dem Ende eines *huehuetiliztli* zusammenfiel, waren die *nemontemi* besonders gefürchtet.

Die vier Zeichen, welche zu Jahresträgern werden können, stehen wiederum in besonderer Beziehung zu Göttern und Himmelsrichtungen:

"Eins Kaninchen" (*ce tochtli*) nennt sich die südliche Jahresgruppe oder Summe von Jahren. Dreizehn Jahre nimmt (dieses Zeichen) mit sich, läßt sie verstreichen, regiert sie als ihr Beschützer immerdar während der Dauer eines jeden Jahres.

Und es schreitet ganz voran, es führt, es leitet den Anfang der Folge ein, es gibt den Jahresgruppen, so viele ihrer sind, den Ursprung: dem 'Rohr', dem 'Steinmesser' und dem 'Haus'.

'Das Rohr' (*acatl*) nennt sich der Ostteil oder, wie sie auch heißt, die Jahrgruppe des Lichts, weil von dort ja das Licht, der Glanz erscheint.

Die dritte Jahresgruppe aber ist 'Das Steinmesser' (*tecpatl*). Sie wird als der Nordabschnitt bezeichnet, das heißt, nennt sich, 'In Richtung des Totenlandes', wie denn die Alten berichten: Man sagt, daß, wenn Menschen tot sind, sie ihre Blicke dorthin lenken, daß sie geradewegs dorthin sich begeben, wo die Toten wandeln....

Und die vierte, die die vierte Stelle einnehmende Jahresgruppe ist 'Das Haus' (*calli*) und wird als der Westabschnitt bezeichnet, das heißt, wie sie berichten, 'In Richtung des Ortes der Frauen': Man sagt, daß es lauter Frauen sind, die dort liegen, daß es keine Männer dort gibt" (86).

Die Südgruppe der *tochtli*-Jahre wird von den Göttern Huitzilopochtli und Macuilmochitl beherrscht, die Ostgruppe der *acatl*-Jahre von Quetzalcoatl, Xipe Totec und Tlaloc, die Nordgruppe der *tecpatl*-Jahre von Tezcatlipoca, Mixcoatl und Mictlantecutli, die Westgruppe der *calli*-Jahre von den Erdgöttinnen und von Quetzalcoatl. Zu diesen Bestimmungen gehören noch weitere Zuordnungen der einzelnen Gruppen zu bestimmten Farben, Gestirnen und Windrichtungen (87).

Da auch die Zahlen eine eigene Bedeutung haben, die sich je nach ihrer Zuordnung zu verschiedenen Zeichen noch verändern kann (88), hat jedes Jahr innerhalb des "Säkulums" einen eigenen, unverwechselbaren Charakter, der die Ereignisse dieses Jahres bestimmen kann. *Ce tochtli*-Jahre etwa sind für Hungersnöte prädestiniert:

"Und gleich kommt daraufhin (wieder das Jahr) 'Eins Kaninchen' heran von der südlichen Gruppe. Wenn das an die Reihe kam, wenn das seine Aufgabe in Angriff nahm, ein Jahr heranzubringen und in Gang zu setzen, ängstigte man sich sehr.

Man erwartete, man war darauf gefaßt, daß nun um
seinetwillen eine Hungersnot ausbrechen würde, die man
'Das von Eins-Kaninchen' nannte. Über alle Maßen er-
regte es Schrecken, wurde es gefürchtet, wenn
'Eins Kaninchen' an der Reihe war, wenn man an dieses
herankam, ihm sich näherte und nicht einem (Jahre)
'Zwei' - oder 'Drei-(Kaninchen)'" (89).

Die annalistische Art der Darstellung, in der das Geschehen
nicht nach seinem sachlichen Zusammenhang, sondern nach der
zeitlichen Abfolge der Jahre und Tage dargestellt wird,
entspricht dieser Auffassung von der Zeit als einer kausal wir-
kenden Größe, die auch direkt zum Ausdruck kommt. Manchmal ge-
nügt z.B. die bloße Nennung eines Jahres, um ein Geschehen zu
bezeichnen: Die Angabe "da erfüllte sich das Jahr *ce tochtli* "
etwa beschreibt eine Hungersnot (90). Möglicherweise ist die-
ses Zeitverständnis auch mit ein Grund dafür, daß in vielen
Annalen alle Jahre aufgeführt werden, auch diejenigen, für die
es nichts zu berichten gibt. Der Name des Jahres determiniert
die Möglichkeit dessen, was in diesem Jahre geschehen kann,
stellt also wie im Fall des Jahres *ce tochtli* eine Art abgekürzte
Geschichtsschreibung dar.

Das Vorherrschen der zeitbezogenen über die handlungsbezogene
Darstellungsweise zeigt sich dann besonders deutlich, wenn die
Datierung eines Ereignisses fraglich ist und von den einzelnen
Lokaltraditionen verschieden angegeben wird. Es wäre denkbar,
daß solch ein Ereignis in dem Jahr, das der Chronist für wahr-
scheinlich hält, genannt würde und gleich anschließend die an-
deren Möglichkeiten der Datierungen. Das ist jedoch kaum je
der Fall. Vielmehr werden Ereignisse, die nach verschiedenen
Traditionen unterschiedlich datiert werden können, in den An-
nalen mehrmals genannt, jeweils unter dem entsprechenden Jahr.
So berichtet z.B. die Geschichte der Königreiche:

"13 tecpatl. Es sagen die Colhua, da wurde
Teçoçomocitli von Azcapotzalco geboren...."

"10 tochtli. Es sagen die von Cuitlahuac, da wurde
Tezozomoc in Azcapotzalco geboren" (91).

Selbst Chimalpahin, der sich am stärksten von allen Chronisten mit seinen Quellen auseinandersetzt und in Zweifelsfällen die verschiedenen Datierungen gegeneinander abwägt, um sich für eine zu entscheiden, geht nicht so weit, die Daten im Anschluß an die Ereignisse zu nennen, sondern nennt ebenfalls die betreffenden Ereignisse mehrfach, an den entsprechenden Daten. Diese Eigenheit der Geschichtsschreibung geht jedoch nicht nur vom Zeitverständnis aus, sie spiegelt ebenso die aztekische Auffassung vom Raum und seiner Beziehung zur Zeit: Die unterschiedlichen Datierungen beziehen sich immer auf die Traditionen verschiedener Orte.

Raum und Zeit gehören im altmexikanischen Verständnis untrennbar zusammen. Das zeigt sich schon in der Zuordnung der vier "Jahresträger"-Zeichen zu den vier Himmelsrichtungen, die in dem oben zitierten Sahagún-text beschrieben ist. Die gleiche enge Verbindung zwischen Raum und Zeit gilt für alle Tageszeichen: Jeder Tag wurde als einer anderen Himmelsrichtung zugehörig betrachtet, so daß jeweils fünf Tageszeichen, d.h. ein Viertel des Jahres, zu einer Himmelsrichtung gehörten. Ebenso waren die fünf Weltalter (s.u.S. 142) mit den Himmelsrichtungen verbunden, wobei die fünfte Himmelsrichtung des aztekischen Weltbildes, die Mitte, eine Rolle spielt. Diese fünfte Himmelsrichtung galt als der eigentliche Lebensraum des Menschen, in dem sich alle anderen Himmelsrichtungen und die ihnen entsprechenden Einflüsse treffen. Daher war diese Himmelsrichtung auch mit dem gegenwärtigen fünften Weltalter verbunden. Diese sinnbildliche Einteilung des Raumes scheint auch politisch bzw. verwaltungstechnisch eine Rolle gespielt zu haben. Paul Kirchhoff hat es naheliegend erscheinen lassen, daß das Reich Tollan nach diesem Schema aufgebaut war: die Hauptstadt Tollan in der Mitte, von vier Provinzen umgeben (92).

Doch spielt die enge Verbindung zwischen Raum und Zeit keineswegs nur symbolisch eine Rolle. Raum und Zeit bilden nach der Formulierung Soustelles "Raum-Augenblicke" (*instant-lieu*), indem sie die Qualitäten, welche jedem Ort und jedem Augenblick

eigen sind, annehmen" (93). Diese Auffassung erklärt wohl die zunächst erstaunliche Tatsache, daß Ortslisten, d.h. die Reihenfolge der durchwanderten "Raum-Augenblicke", die gleiche Funktion wie die Reihenfolge der Jahre annehmen und zur Grundlage der annalistischen Geschichtsdarstellung werden können (s.o.S.31).

Die Vorstellung des "Raum-Augenblickes", in dem sich Zeit und Raum zu einer Einheit *sui generis* verbinden, impliziert überdies die Existenz einer eigenen Zeit für jede räumliche Einheit. Dieser Folgerung entspricht es, daß an verschiedenen Orten unterschiedliche Chronologien geherrscht zu haben scheinen. Seit Paso y Troncoso 1889 zuerst auf die Möglichkeit eines unterschiedlichen Jahresanfangs in einzelnen Orten hinwies, hat die Diskussion um das Ausmaß dieses Phänomens nicht aufgehört und wird grade zur Zeit heftig geführt (94). Die enge Verbindung zwischen Raum und Zeit, Chronologie und geographisch lokalisiertem Ort zeigt sich besonders deutlich in der Geschichte der Königreiche. In diesem Text wird der Unterschied zwischen den chichimekischen und den toltekischen Jahresbindungen daraus erklärt, daß die Zeitrechnung (*xihuitlapohualli*), und damit die Geschichte, in Quauhtitlan und in Tollan zu verschiedenen Zeitpunkten begann:

*"Yn yuh quimatia yn ypan ce acatl xihuitl peuh yn
inxihpohual chichimeca quauhtitlan calque."*

"So wie sie es wußten, im Jahre 1 Rohr begann
die Jahreszählung der chichimekischen Bewohner
von Quauhtitlan.

*"Ce tochtli ypan in tsintique yn tolteca. Onoan
opeuh yn inxihpohual yn ipan yn ce tochtli."*

"1 Kaninchen... In dem (Jahre) begannen die
Tolteken. Da fing ihre Jahreszählung an, in
dem Jahre 1 Kaninchen" (95).

Die Existenz eigener "Jahreszählungen" im Sinne von geschichtlichen Aufzeichnungen für die verschiedenen Orte erweist sich auch durch die geschichtlichen Berichte selbst, welche sich

meist hauptsächlich auf die Geschichte eines Ortes, seiner Besiedlung und Eroberung, d.h. die Geschichte eines *altepetl* konzentrieren.

Altepetl ("Wasser-Berg") heißt "Ansiedlung", "Stadt" sowohl im geographischen als auch im politischen Sinne. *Altepetl* bezeichnet ebenso den Ort und die räumliche Ausdehnung einer Ansiedlung, als auch die Gesamtheit der Menschen, welche sie bewohnen, und ihr Gemeinwesen (96). Die Einheit des *altepetl* ist stammesmäßig konstituiert, sie besteht schon vor der Errichtung einer Ansiedlung an dem dazu bestimmten Ort: In der Historia Tolteca-Chichimeca heißen die späteren Einwohner von Quauhtinchan schon in ihrem "Ursprungsort" (s.u.S. 124), der Höhle von Chicomoztoc, *quauhtinchantlaca* und werden als *altepetl* bezeichnet (97).

Der Raum als Schauplatz der Geschichte ist ebensowenig wie die Zeit eine neutrale Größe, sondern inhaltlich mit dem Geschehen, das sich in ihm abspielt, verbunden: Die Orte, an denen sich die Stämme niederlassen und ihre Städte gründen, sind nicht beliebig gewählt, sondern von den Göttern vorherbestimmt. Die Geschichtsberichte erzählen, wie die Götter die wandernden Stämme führen, ihnen Land verheißen und es nicht zulassen, daß sie sich an anderen als den von ihnen bestimmten Orten niederlassen.

Die Landnahme selbst ist also ein religiöser Akt. Dieser Vorgang wird durch das Verb *maceua.nitla* terminologisch bezeichnet. Z.B. heißt es zu Beginn der Historia Tolteca-Chichimeca:

"...zan oncan xixique yn ivey cā tollan ynic
quitlamagevito yn imaltepeuh..."

"Nur zerstreuten sie sich dort in Gross-Tollan,
als sie gingen, ihre Städte in Besitz zu
nehmen" (98).

Maceua erscheint in drei Grundbedeutungen: "erhalten" bzw. "verdienen", "büßen" und "berauben" (99). In den Texten wird es häufig für das Vollziehen von Bußübungen und Kasteiungen bzw. religiös verdienstvoller Handlungen im weiteren Sinne verwendet (100). Diese Bedeutung ist, wie der folgende Text zeigt, eng mit der Vorstellung der Landnahme als religiösem Vorgang verbunden:

*"auh nimā yc valpeuhq̃ ḡ covenan tlamacazq̃ ynic
ya tlamacevaquih yn tlachivaltepetl... ynic
ya quitlamaceviquih yn ialtepeuh."*

"Darauf brach der Priester Couenan auf, um
am Orte des Tlachivaltepetl... Buße zu tun
und seine Ansiedlung dadurch zu erlangen" (101).

Aber auch die Bedeutung "berauben" stimmt zu dem Vorgang der Landnahme, die geradezu als erhalten bzw. in Besitz nehmen durch Büßen und Berauben definiert werden kann. Die Ortsansässigen müssen beraubt werden, damit die neueinwandernden Stämme das Land erhalten und dort ihre Ansiedlungen errichten können. Das geschieht, wie die Kapitel III und IV noch deutlicher zeigen werden, durch das Zusammenwirken von göttlicher Führung und menschlicher Bemühung im Sinne religiöser Anstrengung.

Der Begriff der Landnahme, der eben eingeführt wurde, bedarf noch einer kurzen Erläuterung. Er ist bewußt aus dem Bereich des Alten Testamentes übernommen worden, wo er eine ähnliche Vorstellung bezeichnet, daß nämlich ein bestimmtes Land von einem Volk eingenommen wird, auf Grund der Verheißungen seines Gottes, der dieses "sein" Volk dorthin führt und dort gegen die ursprünglichen Einwohner siegreich sein läßt. Im Alten Testament steht diesem Gedanken noch eine andere Auffassung gegenüber, die Jahwe als den eigentlichen Eigentümer des verheißenen Landes ansieht. Doch scheint diese Vorstellung diejenigen der Landverheißung und -nahme nicht beeinflußt zu haben: "Nicht ein einziges Mal ist in den fast unzählbaren Apokalyptischen Visionen der Landverheißung dieses Land als Jahwes Eigentum bezeichnet; es ist vielmehr das Land, das ehemals anderen Völkern gehört hat und das Jahwe in der Verwirklichung seines Geschichtsplanes Israel zum Besitz gegeben hat" (102).

Die Landnahme, deren kriegerischen Charakter besonders der Deuteronomist betont, wird als entscheidende Heilstat in der Geschichte Israels empfunden (103), welche das "kleine geschichtliche Credo" folgendermaßen formuliert:

"Ein umherirrender Aramäer war mein Vater;
der zog hinab mit wenig Leuten nach
Ägypten und blieb daselbst als Fremdling
und ward daselbst zu einem großen,
starken und zahlreichen Volke.
Aber die Ägypter mißhandelten uns
und bedrückten uns und legten uns
harte Arbeit auf. Da schrien wir zu
dem Herrn, dem Gott unserer Väter, und
der Herr erhörte uns und sah unser
Elend, unsre Mühsal und Bedrückung
und der Herr führte uns heraus aus
Ägypten mit starker Hand und ausgerecktem
Arm, unter großen Schrecknissen,
unter Zeichen und Wundern,
und brachte uns an diesen Ort und
gab uns dieses Land" (104).

Die Landnahme bildet den Abschluß der großen Hexateuchquellen, sie ist die "letzte Heilstat Jahwes" in einem entscheidenden Abschnitt der israelitischen Geschichte, auf die die Propheten später zurückgreifen (105). Auch in den aztekischen Texten bildet die Landnahme einen deutlichen geschichtstheologischen Einschnitt, der sich schon in der äußeren Darstellung der Geschichte manifestiert.

Auf dem Hintergrund der Auffassung von Raum und Zeit als zusammengehöriger kausal wirkender Mächte ist die Feststellung, daß die Darstellung der Geschichte nicht ausschließlich von Jahresannalen bestimmt ist, entscheidend. Denn eine nur von der Abfolge der Jahre bestimmte Darstellung würde ein bzw. mehrere, jeweils mit einem Ort verbundene zyklische Geschichtsbilder bedingen, da sich die Konstellation der Jahre ja nach 52 Jahren wiederholt. Die Tatsache, daß auch

Orts- und Herrscherlisten zur Datierung und Gliederung geschichtlicher Darstellungen verwendet werden, relativiert den Einfluß der Zeit als kausal wirkender Größe und bietet Ansatzpunkte auch für eine handlungsbezogene Darstellung. Ausdrücken wie "da erfüllte sich das Jahr *oe tochtli*", wo die Nennung des Jahres das Geschehen ausdrückt (s.o.S.42 f), stehen andere Redewendungen wie "als die Tepaneken zu Grunde gingen" oder "als Quetzalcoatl Herrscher war" gegenüber, in denen das Geschehen für den Zeitpunkt steht (106). Daraus läßt sich bereits schließen, daß das aztekische Geschichtsbild nicht rein zyklisch ist, jedoch zyklische Elemente enthält.

4. DIE DARSTELLUNG EINES EREIGNISSES IM SPIEGEL DER EINZELNEN QUELLEN

Aus der Tatsache, daß die meisten Geschichtsberichte die Geschichte eines *altepetl* in den Mittelpunkt stellen (s.o.S.46), ergibt sich die Frage, ob und in welchem Maße diese verschiedenen Ausgangspunkte der einzelnen Quellen auch die Schilderung und Bewertung historischer Ereignisse und damit auch den Inhalt der Darstellung geschichtlicher Überlieferungen beeinflussen. Zur Beantwortung dieser Frage soll im folgenden untersucht werden, wie die einzelnen Quellen einen bestimmten historischen Tatbestand beschreiben. Als Beispiel ist der endgültige Sieg von Mexico-Tenochtitlan über die ältere, unmittelbar benachbarte Stadt Tlatelolco im Jahre 1473 (107) gewählt, den alle grösseren Quellen, mit Ausnahme der *Historia Tolteca-Chichimeca*, wiedergeben.

Tezozomoc schildert den Vorfall in der *Crónica Mexicana* am eingehendsten (108). Er beginnt mit dem aktuellen Anlaß für den Konflikt, der aus unwichtigen, ja kindischen Querelen zwischen den jungen Männern von Mexiko und Tlatelolco bestand. Jedoch hält Tlacaelel, der weise alte Ratgeber, diese Auseinandersetzungen für nicht unwesentlich und ermahnt den jungen König von Mexiko, Axayacatl, nicht zuzulassen, daß die Ehre Mexikos beleidigt werde. Axayacatl hält daraufhin eine zündende Rede an seine Heerführer, und auch Tlacaelel ergreift noch einmal das Wort, um zu betonen, daß dieser Kampf ein Befehl ihres Gottes Huitzilopochtli sei.

Inzwischen wird in Tlatelolco schon beraten, wie die Kriegsbeute verteilt werden soll. Die Schilderung Tezozomocs läßt die ungeheuerliche Leichtfertigkeit Tlatelolcos als krassen Gegensatz zu dem würdigen und ernsten Verhalten der Mexikaner erscheinen. In Tlatelolco ereignen sich Vorzeichen, die alle unzweideutig auf eine bevorstehende Niederlage hindeuten. Aber Moquihuix, der Herrscher von Tlatelolco, will sie einfach nicht

beachten, womit er gegen die Pflichten eines Herrschers gröblich verstößt (s.u.S.226),und bleibt auch den Vorhaltungen seiner Frau gegenüber uneinsichtig, welche die Vorzeichen richtig interpretiert. Die Tlatelolca glauben weiterhin fest an ihre Überlegenheit und vereinbaren, den Huitzilopochtli-Tempel in Mexiko zum Zeichen des Sieges anzuzünden; dann sollen die Frauen aus Tlatelolco nachkommen, um beim Tragen der Beute zu helfen. Die Mexikaner hingegen sind sich des Ernstes der bevorstehenden Schlacht voll bewußt, Tlacaelel spricht dem jungen Axayacatl noch einmal Mut zu, und der Kampf beginnt. Die Tlatelolca schlagen weiterhin alle Friedensangebote aus und werden schließlich, vor allem durch die persönliche Tapferkeit Axayacatls, vernichtend geschlagen:

"So wütig gingen die Mexikaner vor, voller Zorn über die vielen Scheußlichkeiten, die ihnen angetan worden waren, daß Axayacatl als erster auf den Tempel des Idols Huitzilopochtli stieg und nach ihm der Hauptmann Tlacochealcatl Cacamatzin, und als sie auf der Höhe des Tempels standen, ergriffen Axayacatl selbst und Tlacochealcatl den König Moquihuix und stürzten ihn von der Höhe des Tempels herab, so daß er in Stücken unten ankam, und nach ihm Ateconal, seinen Schwiegervater, und viele andere Würdenträger Tlatelolcos. Daraufhin stiegen zwölf oder fünfzehn Greise, Greisinnen und Kinder hinauf, knieten vor Axayacatl nieder und sprachen 'Unser Herr und König, laß es genug sein..... es genügt, daß soviel Blut vor Euch vergossen liegt; die Kühnen, welche dies alles verschuldet haben, sind schon tot, mit ihrem Leben haben sie ihre Vermessenheit bezahlt...' Axayacatl antwortete: 'Diesen Morgen habe ich dreimal mit der Bitte um Frieden zu euch geschickt, und ihr habt keinmal zugestimmt, folglich werde ich jetzt nicht aufhören, bis ich nicht vollends mit euch fertig bin.' Ein zweites Mal kam Cuacuauhtzin zurück, um Axayacatl mit Tränen in den Augen anzuflehen, und sagte, warum er denn seine eigenen Untertanen

und Väter vernichten wolle und daß sie beitragen wollten zu den Kriegen gegen die Einwohner der Meeresküsten und sich selbst zum wöchentlichen Frondienst in Tenochtitlan anböten. Da ließ Axayacatl den Kampf einstellen" (109).

Tezozomocs Darstellung spiegelt die Sicht des mexikanischen Siegers am ausführlichsten: Geführt von ihrem tapferen jungen Fürsten und von dem weisen Tlacaelel beraten, sind die Mexikaner würdig, besonnen, kühn und schließlich sogar großherzig; trotz aller erlittenen Beleidigungen verzichten sie darauf, den besiegten Gegner völlig niederzumachen. Dagegen sind die Tlatelolca von prahlerischer Leichtfertigkeit, ihr Fürst ist ebenso unfähig, die Vorzeichen kommender Ereignisse richtig zu deuten, wie den Zweikampf mit Axayacatl zu bestehen. Sie sind insgesamt siegestrunken schon vor der Schlacht, im Kampf aber schwach und auf die Milde des Gegners angewiesen.

Die übrigen Texte, die sich primär auf die Geschichte Mexikos beziehen, schildern diese Episode knapper, aber aus der gleichen Sicht. Der Codex Aubin 1576 berichtet den Vorfall, seiner streng annalistischen Darstellungsweise entsprechend kurz, beschreibt ihn jedoch ebenfalls als einen entscheidenden Sieg Axayacatls:

"Da gingen die Tlatelolca zugrunde. Es ist noch nicht lange her, daß Axayacatzin den Moquihuix zusammen mit Teconal vernichtete, welche vorgaben, Männer zu sein. Aber Quaquahtzin sprach für sie.." (110).

In der dritten Relation übernimmt Chimalpahin diesen Abschnitt fast wörtlich und ergänzt ihn um einen weiteren kurzen Absatz, der die Szene auf dem Tempel noch näher beschreibt. Diese Szene und damit den Triumph des Axayacatl stellen auch der Codex Azcatitlan und der Codex Mexicanus piktographisch dar (111). Die Herrscherliste von Mexico-Tenochtitlan, welche in den Anales Históricos de la Nación Mexicana (s.u.S. 62) enthalten ist, vermerkt den Sieg ohne weitere Zusätze, jedoch

zeigt die umfangreiche Liste der eroberten Orte seine Bedeutung (112). Die Herrscherliste von Mexiko im achten Buch Sahagúns vermerkt:

"Axayacatl war der sechste, er regierte Tenochtitlan 14 Jahre. Da geschah es, daß die Tlatelolca mit den Tenochca Krieg führten: Als sie kämpften, ging die Herrschaft Tlatelolcos unter. 46 Jahre lang herrschte niemand in Tlatelolco. Und derjenige, der Tlatelolco beherrschte, als der Krieg geführt wurde, hieß Moquihuixtli" (113).

Alle auf Mexiko bezogenen Darstellungen - zu denen auch diejenige des Codex Cozcatzin gehört (114) - heben also den endgültigen Sieg Mexikos über Tlatelolco hervor; die meisten stellen auch noch den persönlichen Triumph Axayacats über Moquihuix heraus.

Dagegen vermitteln die auf Tlatelolco bezogenen Darstellungen ein recht anderes Bild dieser Ereignisse. So schildert die ebenfalls in Sahagúns achtem Buch enthaltene Herrscherliste von Tlatelolco den Kampf folgendermaßen:

"Moquihuixtli war der vierte und regierte Tlatelolco neun Jahre. Da ging die Herrschaft von Tlatelolco zugrunde; denn er und sein Schwager Axayacatl, der Herrscher von Tenochtitlan, haßten sich, so daß er Moquihuixtli und die Tlatelolca bekriegte. Und Moquihuixtli selbst stieg auf die Spitze des Tempels, um sich von dort herunterzustürzen, so daß er dort starb" (115).

Hier wird Moquihuix also nicht, wie in den vorigen Darstellungen, von dem Sieger Axayacatl schmählich die Treppen des Tempels hinuntergestürzt. Vielmehr erscheint sein Sturz als eine freiwillige, irgendwie großartige Tat angesichts einer ausweglosen Situation. Damit wird die Niederlage Tlatelolcos nicht geleugnet, aber doch heroisiert. Die von Mengin "Königsliste von

Tlatelolco" benannte Herrscherliste aus den Anales Históricos geht in dieser Richtung noch weiter. Sie betont die Tapferkeit der Tlatelolca und erklärt, daß deren Niederlage nur durch Verrat und Agententätigkeit möglich war:

"Diese sind die Verräter, alle diese die Agenten. Sie redeten doppelzüngig. Sie, die hingingen nach Tenochtitlan und die auch eintraten hier in Tlatelolco. Sie beunruhigten Axayacatzin und sagten zu ihm: 'Möge er auf Moquihuix Acht haben!' Und nachdem sie von Axayacatzin weggegangen waren, gingen sie nach Tlatelolco ... und sagten...:'O verehrter Herrscher Moquihuix, wir gingen nach Tenochtitlan, um die Dinge zu ordnen. Der Herrscher Axayacatzin ist bestürzt. Und nun, was tust Du? Möge man Schilde herstellen und möge man Schwerter anfertigen... Wir sagen es Dir im Voraus, o Herrscher! Möge kein Unheil über uns kommen!' Auf diese Weise nur sollten sie den Staat Tlatelolco zu Grunde richten" (116).

Die Mexikaner sind nach diesem Bericht von sich aus gar nicht fähig, die Tlatelolca zu schlagen, sie müssen Söldner anheuern und dafür sogar die Kronjuwelen aussetzen. Nur widerwillig und recht unvermittelt gibt der Chronist schließlich das Ergebnis der Schlacht zu, das er mit einer Versicherung des Gegenteils einleitet:

"...Aber Tlatelolco ging nicht unter. Sie vernichteten es nicht, vielmehr mußten sie hier viele als Gefangene zurücklassen. Und allein die Frauen machten überall Gefangene, wo wir hinkamen... Damit ging für immer unter die Herrschaft, das Königtum von Tlatelolco"(117).

Der Hauptbericht der Anales Históricos über die Geschichte Tlatelolcos geht auf dieses entscheidende Ereignis gar nicht mehr richtig ein und verlegt es überdies auf ein falsches Datum, nämlich in ein Jahr, in dem noch nicht Axayacatl, sondern noch Tizoc König von Mexiko war:

"Im Jahre 7 Haus, da stritten sich die Tenochca in Tlatelolco. Da starb Moquihuixtin. Nur im Jahre 7 Haus war Moquihuixtin Herrscher. Dann setzte sich Tlauelloctzin als Herrscher hin" (118).

Hier wird im Stil einer Herrscherliste ohne jede zusätzliche Erläuterung von der Einsetzung des Nachfolgers Moquihuixtlis berichtet, als ob es sich um einen legitimen Fürsten, nicht um einen von Mexiko eingesetzten Statthalter handele. Die Kürze der Darstellung hat an dieser Stelle keinerlei stilistische Legitimation. Bezeichnenderweise ist kurz vorher der Sieg des Moquihuix über die Cuetlaxteca ausführlich beschrieben (119).

Während die Darstellung aus der Sicht Mexikos, d.h. des Siegers, in den verschiedenen Quellen weitgehend übereinstimmt, schildern die auf Tlatelolco bezogenen Texte das Ereignis recht unterschiedlich. Die Möglichkeiten steigern sich von der Betonung des Mutes von Moquihuix und seinem Volk bis zur tatsächlichen Negierung oder zumindest sehr verschleierten Wiedergabe der Niederlage und des Endes von Tlatelolco als selbständiger Monarchie.

Mit der unterschiedlichen Darstellung aus der Sicht des Siegers und des Besiegten sind aber die möglichen Varianten noch nicht erschöpft. Die ganze Vielfalt der Möglichkeiten kommt eigentlich erst in der Darstellung aus der Sicht Dritter zum Tragen.

Nach der Geschichte der Königreiche ist der Sieg über Tlatelolco vor allem das Verdienst der Einwohner von Quauhtitlan (120). Der Text berichtet zunächst Skandalgeschichten vom Hof Tlatelolcos, die drastisch illustrieren, welch ein lasterhafter und selbstherrlicher Fürst Moquihuix war, der seine mexikanische Gattin, die Tochter Axayacatls, abscheulich mißhandelte, so daß die Tenochca, indem sie ihn angriffen, eigentlich eine moralische Pflicht erfüllten. Im Verlauf des Krieges spielt Quauhtitlan die entscheidende Rolle, denn an diese Stadt wenden sich sowohl die Tlatelolca als auch die Tenochca um Hilfe. Quauhtitlan entscheidet sich, ohne auf die Drohungen der Tlatelolca zu

hören, für Tenochtitlan, und damit ist der Sieg garantiert, an dem die Krieger aus Quauhtitlan größten Anteil haben.

Nach dem Bericht der siebten Relación Chimalpahins hingegen ist der Sieg Mexikos das Werk der Chalca:

"Und sie haben es uns überliefert, die Fürsten, unsere Ahnen, daß zu ihnen der Befehl Axayacatzins kam, daß die Chalca den Mexica-Tenochca helfen möchten, und sogleich vernichteten die Chalca das Tlatelolcatum in dem genannten Jahre" (121).

Diese schnelle Reaktion der Chalca zu Gunsten von Mexiko kommt im Zusammenhang der siebten Relation nicht unerwartet. Kurz vorher wird eingehend geschildert, wie die Chalca schon fünf Jahre vor diesem Sieg es ablehnten, sich mit den Tlatelolca zu verbünden, deren Abgesandte töteten und ein großes Fest veranstalteten, auf dem Moquihuix selbst vom Fleisch seiner Abgesandten essen mußte, während Axayacatl tanzte.

Für Muñoz Camargo ist die Eroberung Tlatelolcos ein weiterer Beweis für die unersättliche Machtgier Mexikos, die er auch sonst immer hervorhebt. Die Mexikaner unterwarfen die Tlatelolca "ohne jedes Recht, nur damit sie Ahuitzotl (!) als Herrn und König anerkannten" (122).

Ixtlilxochitl hingegen hält das Vorgehen des Axayacatl für durchaus berechtigt. In seiner Sicht war Moquihuix ein Rebell, der den günstigen Augenblick politischer Führungslosigkeit nach dem Tode des großen Herrschers von Tezcoco skrupellos ausnutzte:

"Sobald Nezahualcoyotl gestorben war, begannen einige der Herrscher des Reiches, wie Moquihuitzin von Tlatelolco, Xilonatzin von Colhuacan und andere..., aufzubegehren und dem König Axayacatzin, ihrem Herrn, den Gehorsam zu verweigern (und obwohl es stimmt, daß sie ihm keinerlei Tribut noch Lehnzins zahlten, waren sie doch abhängig vom Befehl des mexikanischen Namens)" (123).

Der Nachsatz in Klammern zeigt die offensichtliche **Fragwürdigkeit** dieser Deutung. Ixtlilxochitl betont die Bedeutung seiner Vaterstadt Tezcoco auch für dieses Ereignis, indem er den Beginn der Aufstände mit dem Tod des Herrschers von Tezcoco in Verbindung bringt, was den Gedanken impliziert, daß dieser der eigentliche Garant für Ruhe und Ordnung im mexikanischen Großreich war. Folgerichtig stellt Ixtlilxochitl auch den Sieg in der Schlacht nicht als persönliche Leistung Axayacatl's oder der Mexikaner dar, sondern vielmehr als Ergebnis des Zusammenwirkens im Dreibund von Tenochtitlan, Tezcoco und Tlacopan.

Die Zusammenstellung der verschiedenen Darstellungen eines Ereignisses zeigt, daß die Verbindung der historischen Quellen mit einem *altepetl* einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die Art der Darstellung hat. Der Sieg Mexikos über Tlatelolco wird von den einzelnen Quellen ganz verschieden dargestellt, je nachdem welcher *altepetl* im Mittelpunkt ihrer Darstellung steht, und dient in jedem Falle dazu, die Bedeutung dieses Gemeinwesens herauszustreichen. In einigen Texten, wie in den Anales Históricos und bei Camargo, zeigt sich bei der Schilderung dieses Sieges zusätzlich die Tendenz, die Haltung und Politik Mexikos negativ zu bewerten (124).

Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, den tatsächlichen historischen Gehalt der verschiedenen Darstellungen **weiter zu verfolgen** und gegeneinander abzuwägen (125). Vielmehr muß im vorliegenden Zusammenhang jeweils die Tendenz, die in den unterschiedlichen Darstellungen der einzelnen Texte zum Ausdruck kommt, analysiert und nach einer möglicherweise dahinterstehenden Gesamtkonzeption befragt werden.

II. Die Geschichtsbilder der einzelnen Quellen

1. ZUR FRAGESTELLUNG UND ZUR AUSWAHL DER QUELLEN

Nachdem im vorigen Kapitel die allgemeinen Prinzipien der aztekischen Geschichtsdarstellung betrachtet worden sind, sollen nun die wichtigsten Quellen einzeln im Hinblick auf ihre Gesamtkonzeption und die mit ihr möglicherweise verbundenen Absichten und Tendenzen analysiert werden. Zwei Fragenkreise sind dabei entscheidend.

Erstens, wie sich der jeweilige Text zur Conquista, zur Herrschaft der Spanier und zum Christentum stellt und ob er irgend einen besonderen Zweck verfolgt, z.B. die Legitimierung von Besitzansprüchen, welcher die Darstellung tendenziös beeinflussen könnte. Damit verbunden ist die Frage, ob sich in den verschiedenen Quellen eine christliche Vorstellung nachweisen läßt und ob bzw. wie weit sie möglicherweise die Darstellung und Bewertung der alten aztekischen Religion beeinflussen. Da alle literarischen Quellen erst nach der Conquista abgefaßt sind, ist dieser erste Fragenkomplex von großer Bedeutung für eine richtige Einschätzung der religiösen Aussagen.

Erst nach Beantwortung dieser Fragen, d.h. nachdem ein möglicherweise christlich beeinflusstes Geschichtsbild sozusagen abgehoben ist, kann die zweite Frage untersucht werden, nämlich inwieweit die im vorigen Kapitel festgestellte Polarität der Darstellung, die Beschränkung der Texte auf die Geschichte eines *altepetl*, sich auch allgemein auf die Bewertung der Geschichte und auf die Darstellung der Religion auswirkt, ja möglicherweise sogar jeweils einem bestimmten geschichtstheologischen Entwurf entspricht.

Es ist erstaunlich, wie sehr die Relevanz dieser beiden Fragen bisher übersehen worden ist. So wurde z.B. die singuläre Darstellung, die Ixtlilxochitl von Quetzalcoatl und dessen Religion gibt, immer wieder kritiklos übernommen, ohne zu bemerken, daß diese Darstellung offensichtlich sehr stark von dem geschichtstheologischen Entwurf des Autors geprägt ist (s.u.S. 92 ff).

Diese Fragestellungen sind natürlich von viel größerer Bedeutung für die literarischen als für die piktographischen Quellen mit ihren begrenzten Aussagemöglichkeiten. Daher sollen hier nur die Texte historischen Inhalts einzeln betrachtet werden. Sie teilen sich in zwei Gruppen. Während die frühen Texte in aztekischer Sprache meist anonym überliefert sind und sich, wie schon festgestellt wurde, inhaltlich und formal recht eng an die piktographischen Vorlagen halten, beginnt ziemlich genau mit dem Jahre 1590 eine neue Epoche der Geschichtsschreibung, in der einzelne, namentlich bekannte Einheimische teils auf Spanisch, teils auf Aztekisch größere Geschichtswerke verfassten. Zu dieser Zeit gab es wohl auch kaum mehr Informanten, die noch eine altaztekische Erziehung genossen hatten, und die Historiographen konnten sich bereits auf frühere, inzwischen zum Teil verlorene, aztekische Texte stützen. Garibay hat die Autoren dieser Epoche als *historiadores mestizos* bezeichnet, womit er weniger ihre rassische Herkunft als vielmehr ihren Stil und ihre Einstellung (*mestizaje literal*) kennzeichnen will, in der sich verschiedene Möglichkeiten der bewußten Auseinandersetzung mit den Spaniern und mit dem Christentum zeigen (1). Zu dieser Gruppe gehört auch Cristóbal del Castillo (2), dessen Werk hier jedoch nicht eigens betrachtet werden kann, da es so fragmentarisch überliefert ist, daß sich die ursprüngliche Gesamtkonzeption im einzelnen nicht mehr rekonstruieren läßt. Die wenigen erhaltenen Kapitel zeigen, mit Ausnahme einer konventionell und aufgesetzt wirkenden Anmerkung über die Schlechtigkeit der aztekischen Götter, keinerlei christlich inspirierte Tendenz, sondern im Gegenteil das Bestreben, Geschichte und Religion der Mexica vom einheimischen Standpunkt aus zu schildern, ein Standpunkt der sich auch in der Wahl des von Carochi gerühmten Aztekischen und einigen abfälligen Bemerkungen über die Conquista äußert (3).

Darüberhinaus sollen noch drei weitere Texte behandelt werden, die zwar nicht der Sprache nach, wohl aber nach Form und Inhalt zu den frühen aztekischen Texten gerechnet werden müssen, nämlich die *Relación de la Genealogía*, der *Origen de los Mexicanos* und die *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*. Das Datum ihrer Abfassung sowie die annalistische Darstellungsweise, die offensichtlich unmittelbar auf piktographische Vorlagen zurückgeht, geben diesen Texten einen Quellenwert, der demjenigen der aztekischen kaum nachsteht: Verwandt mit dieser Textgruppe ist die *Histoyre du Mechique*, eine zu Beginn der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts von dem "königlichen Kosmographen" André Thevet angefertigte Übersetzung eines spanischen Textes, der eine gewisse Ähnlichkeit mit der *Historia de los Mexicanos* gehabt haben muß und vermutlich auch ungefähr zur gleichen Zeit abgefaßt worden ist (4). Die *Histoyre du Mechique* ist vor allem wegen des in ihr enthaltenen ausführlichen Schöpfungsberichtes wichtig (s.u.S.117), soll aber dennoch hier nicht im einzelnen untersucht werden. Denn der Text zeigt einerseits keinerlei Anhaltspunkte für irgendeine apologetische oder tendenziöse Darstellungsweise im Sinne des ersten Fragenkreises und ist andererseits trotz grosser Treue in den Details durch geographische und ethnographische Einschübe zu sehr erweitert und verändert, als daß eine Analyse des Gesamtentwurfes gerechtfertigt wäre.

Um dieses Kapitel nicht unnötig aufzublähen, sind hier auch die Geschichtswerke der späteren spanischen Chronisten, wie Durán, Pomar und Mendieta nicht berücksichtigt. Da ihr Ausgangspunkt von vornherein ein christlicher sein muß, kann eine Analyse ihrer jeweiligen religiösen Geschichtsentwürfe zur Bestimmung der altaztekischen Geschichtstheologie kaum beitragen. Es wäre allerdings eine reizvolle Aufgabe, die aber im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann, die historischen Gesamtkonzeptionen auch der spanischen Chronisten zu untersuchen, welche in ihren theologischen Ansätzen und demzufolge auch in ihrer Darstellung und Bewertung der mexikanischen Religion stark von einander differieren.

Es mag vielleicht dennoch sonderbar erscheinen, daß das Werk Sahagúns in den folgenden Abschnitten fehlt. Doch ist auch Sahagúns Werk der Gesamtkonzeption, nicht dem Inhalt nach, zu den Werken der spanischen Chronisten zu zählen. Die *Historia General de las Cosas de Nueva España* folgt in ihrem Aufbau einem festen enzyklopädischen Plan, der sich, wie Garibay herausgestellt hat, an das Vorbild der *Naturalis Historia* Plinius' des Älteren anlehnt (5). Allerdings waren die Informanten nicht immer in der Lage, diesem Plan zu folgen und gerieten offenbar gelegentlich auch auf andere Gebiete. Z.B. folgt bei der Aufzählung der Gestirne, der Beschreibung von Sonne und Mond, recht unvermittelt eine ausführliche Darstellung ihrer Schöpfung, die an dieser Stelle ursprünglich nicht geplant schien (s.u.S. 118). Der überragende Wert des Sahagúnschen Werkes liegt in der ethnographischen Treue, mit der Einzelheiten festgehalten sind. Diese Einzelheiten, nicht aber die Gesamtkonzeption, kann zum aztekischen Geschichtsbild beitragen, zumal das Werk, seinem Plan entsprechend, kaum zusammenhängende historische Darstellungen bringt. Daher finden sich Berichte, die in den anderen historischen Quellen zusammenstehen, bei Sahagún verstreut an verschiedenen Stellen: die Schöpfung bei der Beschreibung der Gestirne im siebten Buch (6), das geschichtliche Wirken Huitzilopochtli und Quetzalcoatl bei der Beschreibung dieser Götter im dritten Buch (7), die Wanderungen der Stämme bei der Beschreibung der Völker im neunundzwanzigsten Kapitel des zehnten Buches (8), einige Herrscherlisten verschiedener Städte im achten Buch (9) und eine ausführliche, dialogisch-deskriptive Darstellung der Conquista im zwölften Buch (10). Diese Schilderung (s.u.S. 229 f) läßt in ihrer schonungslosen Beschreibung der Grausamkeit der Spanier den Standpunkt der Besiegten sprechen und verdeutlicht exemplarisch die objektive Haltung der Sahagúnschen Schule.

2. UNOS ANALES HISTORICOS DE LA NACION MEXICANA

Die *Anales Históricos de la Nación Mexicana* entstanden, zumindest teilweise, bereits 1528, also noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Conquista, deren Schilderung einen großen Raum einnimmt (11). Der aztekische Text ist seiner Form, nicht aber seinem Inhalt nach eine Einzelurkunde. Denn er setzt sich "in Wirklichkeit aus einer großen Haupt- und vier kleinen Nebenurkunden zusammen, stellt also eine kleine, in sich geschlossene Handschriftengruppe dar" (12). Die einzelnen Urkunden unterscheiden sich nach den Prinzipien der Darstellung und nach ihrem Gegenstand. Zwei der kleineren Dokumente behandeln die Genealogie der Könige von Azcapotzalco (13), eines ist eine Herrscherliste von Mexico-Tenochtitlan (14).

Die erste "Nebenurkunde", von Mengin "Königsliste von Tlatelolco" überschrieben, enthält eine Herrscherliste von Tlatelolco und eine Beschreibung der Conquista aus der Sicht dieser Stadt, wobei der Gegensatz zwischen Tlatelolco und Mexico-Tenochtitlan deutlich zum Ausdruck kommt. Die Mexikaner werden als feige und gemein dargestellt. Es wird z.B. geschildert, wie ein Mexikaner seinen eigenen Fürsten Cuauhtemoc an die Spanier verrät. Die Tat erscheint besonders infam, weil der Text die Zusammenkunft Cuauhtemocs mit den Fürsten von Tezcoco und Tlacopan nicht als Verschwörung gegen die Spanier, sondern als ganz harmloses Treffen schildert und dessen rein gesellschaftlichen Charakter betont (15).

Tlatelolco steht auch im Mittelpunkt der "Haupturkunde", welche in Jahresannalen einen Abriss der gesamten mexikanischen Geschichte gibt. Im Unterschied zu den kleineren Dokumenten berichtet dieser ausführlichere Text auch vom Wirken der Götter und ihrem Eingreifen in das historisch-politische Geschehen. In diesem Text kann der Gegensatz zwischen Tlatelolco und Mexico geradezu als Leitmotiv der ganzen Darstellung bezeichnet werden, immer wieder wird die Tapferkeit und Überlegenheit der Tlatelolca gegen die Feigheit der Mexikaner hervorgehoben (16).

Zur Zeit der Conquista erreicht dieser Gegensatz seinen Höhepunkt. Die Mexikaner müssen nach Tlatelolco fliehen und übergeben dort den Staatsschatz:

"Damals geschah es, daß das ganze Volk seine Siedlung in Tenochtitlan aufgab. Sie traten in Tlatelolco ein, machten da Halt, um in unseren Häusern zu leben... Und sie jammern, daß man ihre Edlen aufgehängt hat und sagen: 'O Herren, o Mexikaner, o Tlatelolca! In keiner Hinsicht sind es nur (noch) unsere Staatsmagazine. In eure Hände gingen über die Staatsmagazine und das Land. Hier ist es, euer Eigentum: Die Kriegerdevisen, die auch der König bewahrte, die Schilde, die Kriegerdevisen, die Handgelenkriemen, die Bandriemen mit Quetzalfederquasten, die goldenen Ohrpflocke, die Jadeitperlen; denn alles ist (nun) eure Habe, euer Besitz... Wohin ist es mit uns gekommen, daß wir (nun) Mexikaner, daß wir Tlatelolca sind?' Alle Redner brachen in Weinen aus" (17).

Die Tenochca beteiligen sich anschließend auch kaum noch an den Kämpfen.

"Und die ganze Zeit, während wir kämpften, erschienen die Tenochca nirgends auf einem der Wege" (18).

Sie wagen es überhaupt nicht mehr, sich zu ihrer Nationalität zu bekennen:

"Man stahl sich heimlich weg, man nannte sich nicht mehr Tenochcatl" (19).

Die Tlatelolca aber haben "den Mut, sich Tlatelolca zu nennen" (20). und sogar die Frauen Tlatelolcos kämpfen:

"Es war auch damals, daß die Frauen der Tlatelolca kämpften, sie versetzten (den Feinden) Hiebe und machten Gefangene; sie gingen bekleidet mit Kriegerdevisen, sie schürzten ihre Röcke hoch, um sie besser verfolgen zu können" (21).

Der unbeugsame Widerstand Tlatelolcos gegen die Spanier, deren Grausamkeit und Goldgier sehr anschaulich geschildert werden (22),

ist religiös begründet. Denn mit dem Staatsschatz wird auch das Huitzilopochtlibild von Mexiko nach Tlatelolco überführt (23), und der Orakelspruch des Huitzilopochtli wird als Ursache für den fortgesetzten Widerstand gegen die Conquistadoren angeführt, der unter den ausdrücklichen Schutz Huitzilopochtlis gestellt wird: "Für Tetzahuitl, ihm, dem Herrn zuliebe, kämpfte man" (24).

Huitzilopochtli erscheint bereits zu Beginn des gesamten Textes und verheißt dem wandernden Volk seine Führung:

"Da erscheint dem Tlotepetl der Gott Uitzilopochtli, den die Mexikaner göttlich verehren, am Tage vier Adler, ruft ihn und sagt zu ihm: 'O Tlotepetl! Sei nicht traurig! Sei nicht niedergedrückt! Ich weiß es schon. Ich werde dich führen und leiten'" (25).

Auch im weiteren Verlauf der Geschichte berät Huitzilopochtli die Mexica (26). Neben Huitzilopochtli erscheint auch der höchste Gott, Ipalnemoa, als oberster Lenker der Geschichte. Die Niederlage der Mexica bei Chapoltepec wird auf den Willen dieses Gottes zurückgeführt. Ipalnemoa selbst erscheint, tröstet die Mexica und fordern sie zum Opfer auf (27). Außer Huitzilopochtli und Ipalnemoa erwähnt der Text keine weiteren einheimischen Götter und geht auch nicht, wie spätere Quellen, in irgendeiner Form auf das Christentum und die heilsgeschichtliche Bedeutung der Conquista ein.

In den Anales Históricos de la Nación Mexicana findet sich ein durchweg von der altmexikanischen Religion bestimmtes, einheitliches Geschichtsbild: Huitzilopochtli und der höchste Gott Ipalnemoa haben die mexikanische Geschichte von Anfang an geleitet, auf Huitzilopochtli beruft sich auch der Widerstand gegen die Conquistadoren, der sich in Tlatelolco konzentriert.

3. RELACION DE LA GENEALOGIA UND ORIGEN DE LOS MEXICANOS

Die *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España...* (28) und der *Origen des los Mexicanos* sind zwei spanische Texte, die zwischen 1530 und 1532 von franziskanischen Mönchen verfasst wurden (29), um dem Kaiser vorgelegt zu werden. Sie geben einen knappen Abriss der mexikanischen Geschichte, der mit einer Schilderung der Lebensweise der Chichimeken beginnt, dann die Wanderungen der Stämme und die Geschichte der Stadt Mexico-Tenochtitlan an Hand von Orts- und ausführlichen Herrscherlisten beschreibt. Die Ereignisse werden dabei jeweils nach Aufenthalts- und Herrschaftsjahren datiert (s.o.S.31). Die Art der Darstellung entspricht also ganz den vergleichbaren frühen aztekischen Texten und hält sich offenbar ebenso eng an die Vorlage der *tlamilolli*. Zu Beginn des *Origen de los Mexicanos* wird betont, daß alte historische Bilderschriften (*los libros de la cuenta de los años, meses é días é de los años*) tatsächlich vorlagen und erklärt, daß man diese bewahren und wiedergeben wolle, da sie, im Gegensatz zu allen anderen Aufzeichnungen, vor allem denjenigen astrologischen Inhalts, die zu Recht verbrannt wurden, "nicht verworfen sind, wenn sie auch immer irgend eine verdächtige Kleinigkeit enthalten" (30).

Die Darstellung des Alters und der Würde des mexikanischen Herrscherhauses ist, wie die Titel schon andeuten, das eigentliche Anliegen der beiden Texte, die sich ausdrücklich für die legitimen Ansprüche der aztekischen Adligen (*piles* vom aztekischen *pilli*) verwenden, welche zu Unrecht gedemütigt würden. Beide Texte schließen mit einem leidenschaftlichen Appell zu Gunsten der Tochter von Moteuczoma II, Doña Isabel und betonen sowohl die Tatsache, daß ihr Vater seine Treue zur kaiserlichen Majestät mit dem Leben habe bezahlen müssen und daß sie seine legitime Erbin sei, als auch die Reinheit ihrer christlichen Gesinnung (*la pureza de sus consciencias*) (31).

Beide Berichte betrachten, wie schon die Einschätzung der nicht historischen Aufzeichnungen zeigt, die mexikanische Religion als

Teufelswerk, das nun auch von den Eingeborenen als solches erkannt worden sei, und berichten daher kaum etwas darüber (32). Hingegen schildern sie mit einer gewissen Ausführlichkeit die Religion der Chichimeken und die toltekische Gottesverehrung, welche sich dadurch auszeichnet, daß sie nur einen Gott kannte und keine Opfer. Daher kann die *Relación de la Genealogía* feststellen, daß die christliche Verkündigung den Mexikanern letztlich gar nicht unbekannt vorkam:

"... sie riefen einen Gott an, und als wir kamen und sie uns einen Gott verkünden hörten, tönte das ihren Ohren wie von weither und sie entsannen sich dessen, was ihre Ahnen und Vorfahren gehört hatten" (33).

Auch der *Orígen de los Mexicanos* stellt das ursprüngliche Vorhandensein einer monotheistischen Gottesverehrung heraus, indem er von den Chichimeken berichtet:

"... Sie hatten keine Opfer, ihren Aussagen nach überhaupt keine, noch ist durch die Schriften zu ermitteln, wen sie verehrten, oder ob sie überhaupt eine Form der Anbetung kannten. Doch steht zu vermuten, daß dies der Fall war. Da sie Menschen waren, und da die natürliche Vernunft (*instinto natural*) ihnen den Gehorsam dem Herrn gegenüber und die Vereinigung von zwei Menschen in Treue zeigte, welches natürliche Dinge sind, ist um so mehr Grund vorhanden zu glauben, daß diese selbe natürliche Vernunft sie lehrte, einer anderen, übermenschlichen Gegebenheit Verehrung und Gehorsam zu erweisen. Und zur Bestätigung dieser Tatsache will ich erzählen, was ich gehört habe... Ein Alter aus der Stadt Coyohuacan..., der unter den Spaniern wohlbekannt war, eine wichtige Persönlichkeit..., sagte mir einmal in der Beichte, er habe sagen hören, seine Vorfahren, die, wie auch er, Verwandte der Chichimeken, der ersten Einwohner dieser Länder, waren, hätten nicht viele Götter, sondern einen Gott gehabt..." (34).

Hier wird ganz ausdrücklich die Religion der Chichimeken, gerade weil der Verfasser wenig über sie weiß, mit der Gotteserkenntnis, wie sie im Sinn der natürlichen Theologie auch ohne Offenbarung aus der Vernunft allein möglich ist, gleichgesetzt. Diese positive Natur der chichimekischen Religion, die fast als eine Art *praeparatio evangelica* erscheint, findet in der Darstellung dieser Texte eine sehr konkrete heilsgeschichtliche Erfüllung in der Conquista: Die Hilfe Tlaxcalas bei der Eroberung Mexikos wird hervorgehoben und gleichzeitig betont, daß die Tlaxcalteken unmittelbare Nachkommen der Chichimeken seien (35).

Es ist offensichtlich die Tendenz dieser beiden Texte, welche zur Lektüre des Kaisers bestimmt waren und sich zum Anwalt der Eingeborenen machten, diese Eingeborenen sozusagen auch theologisch aufzuwerten; das geschieht durch die Feststellung, daß die Bewohner Mexikos ursprünglich und historisch nachweisbar die natürliche Gotteserkenntnis hatten und eine gewisse Erinnerung daran auch in späterer Zeit, als sie den Verführungen des Teufels erlegen waren, bewahrten.

Dieser geschichtstheologische Entwurf, der von den Franziskanern schon sehr früh - fünf bis sieben Jahre nach ihrer Ankunft - entwickelt wurde, wird in einigen der folgenden einheimischen Geschichtsdarstellungen aufgenommen und teilweise ausgebaut, da er die Möglichkeit einer wenigstens partiellen, positiven Wertung der einheimischen Religion bietet.

4. HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS

Dieser anonyme Text entstand wohl im gleichen Jahrzehnt, d.h. nach Garibay etwa zwischen 1530 und 1540 (36), und in ähnlicher Weise wie die *Relación* und der *Origen*, mit denen die *Historia de los Mexicanos* eng verwandt ist. Sie unterscheidet sich aber in einem Punkt ganz wesentlich von den anderen beiden Werken: Die *Historia* geht ausführlich auf die aztekische Religion ein, verzichtet dabei aber völlig darauf, sie in irgend einer Weise erklären oder bewerten zu wollen. Zu Beginn des Textes heißt es, daß die mündlich und bilderschriftlich tradierte Überlieferung von der alten Zeit wiedergegeben werden soll:

" Por los caractéres 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 á quien se enseñaba la ley y criaban en los templos para que la deprendiesen, juntados ante mí traídos sus libros y figuras que según lo que demostraban eran antiguas, y muchas dellas teñidas, la mayor parte untadas con sangre humana, parece que..."(37).

Die Treue zu diesen Vorlagen ist die einzige Tendenz, die sich in dem gesamten Text nachweisen läßt. Es handelt sich um eine außerordentlich genaue Wiedergabe von frühen, noch unmittelbar aus vorspanischer Zeit stammenden historischen *tlacuilolli*, auf deren Darstellung sich der Text auch weiterhin immer wieder bezieht (38).

Der Schwerpunkt der *Historia de los Mexicanos* liegt in der Geschichte Mexico-Tenochtitlans, die zweimal dargestellt ist. Der Hauptteil verbindet Jahresannalen mit Orts- und Herrscherlisten. Er beginnt mit einem ausführlichen Schöpfungsbericht (s.u.S.117ff) der in eine Beschreibung der Wanderungen der Stämme an Hand von Ortslisten übergeht. Es folgen einige Begebenheiten der Landnahme und - in Form von Jahresannalen - die Geschichte der Stadt Mexico-Tenochtitlan bis zur Conquista, die sehr sachlich, um nicht zu sagen trocken beschrieben wird (39). Daran schließt

unmittelbar ein weiterer Geschichtsbericht an, eine Art Kurzfassung der mexikanischen Geschichte, die mit einer Darstellung der dreizehn Himmel beginnt, die während der Wanderungen passierten Orte nennt und dann eine Herrscherliste von Mexiko und Tlatelolco bringt, welche auch Ausführungen über die jeweils von den verschiedenen Königen eingeführten Gesetze enthält (40). Die *Historia de los Mexicanos* schließt mit einer kurzen Herrscherliste von Xochimilco (41). Der gesamte Text zeigt also eine ganz ähnliche Zusammensetzung wie die *Anales Históricos*, die auch aus einem ausführlichen Hauptbericht und mehreren kürzeren Darstellungen an Hand von Herrscherlisten besteht.

Die fortlaufende Geschichtsdarstellung vor allem des ersten Teiles der *Historia* ist gelegentlich durch Erläuterungen - z.B. über den Kalender - ergänzt. Diese Einschübe sind manchmal streng logisch in den Handlungsablauf eingeordnet - z.B. folgt die Erläuterung des Kalenders dem Beginn der Jahreszählung in der Schöpfung (s.u.S.122) -, manchmal jedoch auch frei assoziiert. Z.B. wird das Vorzeichen für den Untergang Chalcos, in dem der Regengott Tlaloc eine Rolle spielt, unvermittelt mitten in der Schöpfung, als von Tlaloc die Rede ist, erzählt (42).

Trotz dieser Einschübe entsprechen bei der *Historia de los Mexicanos*, wie auch schon bei der *Relación* und dem *Origen*, der gesamte Aufbau der einzelnen Berichte, die darin auftretenden Gattungen und Kompositionsprinzipien den aztekischen Texten und damit auch den piktographischen Vorlagen, allerdings mit einer Ausnahme. Während der Hauptbericht für die Zeit vor der Landnahme das aztekische System der Jahreszählung anwendet und erklärt (s. u.S. 122), beginnt er von der Gründung der Stadt Mexico-Tenochtitlan an, die Jahre fortlaufend zu zählen, sozusagen *ab urbe condita* (43). Eine derartige Zeitrechnung von einem geschichtlichen Ereignis aus ist ohne Zweifel ein neues Element in der aztekischen Geschichtsschreibung, ein Element, das später Chimalpahin

aufgenommen und seinem geschichtstheologischen Entwurf dienstbar gemacht hat (s.u.S. 108).

Insgesamt bemerkenswert an der Darstellung der Historia de los Mexicanos ist die Betonung des genealogischen Elementes. Es wird großen Wert darauf gelegt darzulegen, daß die meisten Fürsten aus dem Herrscherhaus von Mexico-Tenochtitlan stammen, und die vielfältigen Verbindungen dieses Hauses mit den herrschenden Familien anderer Orte werden herausgestellt. Möglicherweise geht diese Betonung auf den Versuch, die Ansprüche bestimmte Linien oder Einzelpersonen zu unterstützen, zurück, doch läßt sich das, im Gegensatz zu der Relación und dem Orígenes aus dem Text selbst nicht weiter belegen. Die Genealogie ist auch für die Darstellung des Pantheons bestimmend. Der Schöpfungsbericht beginnt mit einer Theogonie der Schöpfungsgötter und fährt mit einem komplizierten System fort, in dem sich Schöpfung und Zeugung verbinden (s.u.S.120 ff). Durch dieses System erscheint indirekt die Vielfalt der Götter, die deutlich beschrieben wird (44), letztlich als Einheit. Jedoch ist diese Folgerung nirgends im gesamten Text auch nur angedeutet und kann also, da sie im übrigen, wie schon der nächste Abschnitt und die folgenden Kapitel (s.a.u.S.139) zeigen werden, aztekischer Anschauung durchaus entspricht, nicht als irgendwie tendenziös angesehen werden.

5. HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA

Die *Historia Tolteca-Chichimeca*, ein aztekischer Text, der von Bildern unterbrochen und begleitet ist (45), ist nach Garibay wohl um 1545 entstanden (46). Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Geschichte der Chichimeca-Quauhtinchantlaca und ihrer Stadt Quauhtinchan. Besonders ausführlich ist die Epoche bis zur Gründung der Stadt mit den Wanderungen und Kämpfen der Chichimeca, Tolteca und Nonohualca geschildert. Dabei wird betont, daß diese Epoche nur die Vorgeschichte der Landnahme ist, dem eigentlichen, von den Göttern verheißenen Ziel der wandernden Stämme.

Die Orte, an denen sich die Stämme endgültig niederlassen, werden geradezu hymnisch (s.o.S. 34) mit den Attributen, mit denen sie auch bildlich dargestellt sind, beschrieben:

"Im Jahre 8 Rohr erlangten die Chichimeca Moquiuixca und Quauhtinchantlaca ihre Ansiedlung, wo der Berg geborsten ist, am Berge der alten Matte und Agave, wo das trübe Wasser fließt, am Berge des jungen Maiskolbens. [Sie erlangten] das Adler- und Jaguarhaus, ihren Schild und ihre Waffen, die Ansiedlung der Kinder der Chichimeca in der roten Felshöhle, am Orte des Ruhmes und der Auszeichnung, im Angesicht der Herrschaft. Hier ist ihre Ansiedlung, die sie erlangten, dargestellt" (47).

Landbesitz und Flurgrenzen spielen eine große Rolle; sobald ein Volk sich niedergelassen hat, werden die Gemarkungen genauestens aufgezählt (48). Besonderen Wert legt der Text auf die Gültigkeit dieser Grenzen auch nach der Conquista (49), welche als historisches Ereignis allerdings nur knapp in einem Satz erwähnt wird (50). Die wenigen annalistischen Notizen aus frühkolonialer Zeit beziehen sich fast ausschließlich auf Angelegenheiten des Landbesitzes und der Grenzziehung und enden bezeichnenderweise mit dem Hinweis darauf, daß man sich nach verschiedenartigen Bemühungen um die Grenzbestimmung unter dem Vizekönig Mendoza der alten Grenzen Quauhtinchans wieder erinnerte (51).

Die ausführliche Darstellung der Landnahme verfolgt also den Zweck, Landansprüche zu legitimieren. Die Landnahme selbst wird jedoch nicht nur als politisch-kriegerischer Akt geschildert, sondern in erster Linie als religiöses Ereignis. Ausdrücklich wird betont, daß die Chichimeca ihre Ansiedlung nicht aus eigener Kraft erlangten:

"Sie gaben den anderen gutes Beispiel, indem sie ihre Siedlung und Herrschaft nur errichteten und bewahrten mit Hilfe dessen 'durch den alles lebt' (Ipalnemovani), des Herrn der Erde" (52).

Die Hilfe der Götter bei der Landnahme wird in der "Historia Tolteca-Chichimeca" besonders eingehend dargestellt; ausführlich werden immer wieder die Reden der Götter und die Gebete der Menschen zitiert. So betet der Priester der Nonohualca zu Beginn der Wanderung:

"'Unser Herr, wird vielleicht schon dort dein Herz Hilfe spenden, und wirst du uns deine (uns zugedachte) Ansiedlung geben, der du unser Schöpfer und Gestalter bist, der du uns zu unseren Wünschen verhilfst, (da) wir deine Diener und Geschöpfe sind?'... Als bald antwortete ihm der, 'durch den alles lebt', und sprach: 'Dort wird dein Wohnsitz sein. Gehe hin und geleite die Nonohualca! Mögen sie nicht in Ängsten sein! Sie werden nun alle von hier fortziehen!' (53).

Die Weisung der Götter dient als Rechtfertigung und Begründung für die Taten der Menschen. So sprechen die Tolteca, als sie die in Chicomoxtoc zurückgebliebenen Chichimeca abholen, damit sie beim Kampf gegen die ansässigen Völker helfen:

"Unser Vater, unser Herr, Chichimecatl! Arbeite angestrengt! Nicht wir wollten dich. Es suchte dich Dein Schöpfer und Gestalter. Nicht wir wollten es. Für dich erlangt er weiße Kreide und Federn, Speer, Schild und Pfeil, weil du deinem Schöpfer und Gestalter helfen sollst" (54).

Verschiedene Götter leiten die einzelnen Stämme: Die Nonohualca werden von Ipalnemoa geführt, die Tolteca-Chichimeca zunächst von Quetzalcoat1, dann, als die in Chicomoztoc zurückgebliebenen Chichimeken abgeholt werden, von Tezcatlipoca-Tlanextilia (s.u.S. 124). Aber nur ein einziges Mal antwortet ein Gott auf eine Anrufung, die seinen Namen ausdrücklich nennt (55). In allen anderen Fällen antworten die Götter sozusagen abwechselnd auf Anreden ganz allgemeiner Art, die verschiedene Apellativa enthalten, zu denen die Bezeichnung Ipalnemoa "der, durch den alles lebt" gehören kann, aber nicht muß. Dies bedeutet nicht nur, daß "die Stammesgottheit für die Nonohualca wie für die Tolteken und Chichimeken... dieselbe Bezeichnungen hat" (56), sondern beruht auf der Vorstellung, daß die Geschichte der Tolteca-Chichimeca durch das Zusammenwirken der Götter gelenkt wird. Der historische Prozeß, der zu dieser Vorstellung geführt hat (57), interessiert im vorliegenden Zusammenhang weniger als die Tatsache, daß sich in den Historia Tolteca-Chichimeca eine Theologie darstellt, nach der verschiedene Götter zur Gestaltung der Geschichte zusammenwirken und in engster Verbindung zum höchsten Gott, Ipalnemoa stehen, ohne daß die geringste Beziehung zum Christentum erkennbar wäre, das im ganzen Text überhaupt nicht erwähnt wird.

6. DIE GESCHICHTE DER KÖNIGREICHE VON MEXIKO UND COLHUACAN

Die *Historia de los Reynos de Mexico y Colhuacan* stammt aus dem Umkreis des Sahagúnschen Wirkens: Garibay nimmt an, daß sie zwischen 1560 und 1570 von den aus Quauhtitlan stammenden indianischen Mitarbeitern Sahagúns, Pedro de S. Buenaventura und Alonso Vejerano, in Quauhtitlan verfaßt wurde (58). Auch dieses Werk besteht aus zwei Hauptteilen und enthält außerdem noch verschiedene Herrscher- und Tributlisten (59). Der eigentlichen "Geschichte der Königreiche" folgt die sogenannte *Leyenda de los Soles*. Dieser Text gibt eine ausführliche Darstellung der Schöpfung (s.u.S.118), der weiteren Schicksale Quetzalcoatl und Mixcoatl-Camaxtlis sowie des Untergangs von Tollan. Es folgt ein kurzer Abriss der Geschichte der Mexica, die mit einer Herrscherliste Mexico-Tenochtitlans endet (s. u.S. 119).

Die Geschichte Tollans und die Gestalten von Mixcoatl-Camaxtli und Quetzalcoatl spielen auch in dem Hauptteil eine wichtige Rolle. Die Darstellung der Geschichte der Königreiche ist ungewöhnlich breit angelegt: Die fortlaufenden Jahresannalen, in denen jedes einzelne Jahr genannt wird, geben die Geschichte der Orte Quauhtitlan, Chalco, Colhuacan, Cuitlahuac, Mexico-Tenochtitlan, Tezcoco und Tollan ausführlich wieder und berücksichtigen daneben noch weitere Lokaltraditionen (60). Ein wesentlicher Schwerpunkt ist die Geschichte der Vaterstadt der beiden Chronisten, Quauhtitlan.

Das ehrwürdige Alter dieser Stadt wird betont und auch die Tatsache, daß ihr Königtum älter als das von Tollan ist: Quauhtitlan hat schon den zweiten Herrscher, als in Tollan gerade der erste König eingesetzt wird (61).

Auch in religiöser Hinsicht stehen Quauhtitlan und Tollan mit den Gestalten des Chichimeken-Gottes Mixcoatl und Quetzalcoatl im Mittelpunkt der Darstellung. Andere Götter werden - mit einer Ausnahme: die Gottheit von Xaltocan erscheint ihrem Volke (62) -

nur erwähnt, wenn sie mit Mixcóatl oder Quetzalcoatl in Verbindung treten. Die Göttin Itzpapalotl wird von Mixcoatl besiegt, ihre Asche wird zu seinem Wanderbündel (63). Tezcatlipoca tritt als Widersacher Quetzalcoatl's auf, der Tollan zu Grunde richtet und nur "seine Freunde" aus dem Debakel rettet (64). Es ist auffallend, daß Huitzilopochtli außer in der Rede der sogenannten Tzompanfürsten (s.u.S. 76) im ganzen Text überhaupt nicht vorkommt, obwohl die Ereignisse der mexikanischen Geschichte, an denen dieser Gott nach dem Zeugnis anderer Quellen entscheidenden Anteil hatte, z.B. die Wanderung der Mexica und der Tepaneken-Krieg, durchaus geschildert werden (65).

Quetzalcoatl wird nur einmal als Gott bezeichnet (66). Er tritt in erster Linie als menschlicher Fürst und als Exponent der toltekischen Religion auf, der zum "Innern des Himmels" betet und die Menschenopfer ablehnt (67). Die Darstellung hebt überhaupt hervor, daß die Menschenopfer erst nach dem Sturz Tollans eingeführt wurden (68). Ebenso wird geschildert, daß auch die Chichimeken von Quauhtitlan ursprünglich keine Opfer kannten, sondern ihren Gott Mixcoatl in einem sehr einfachen Kult ohne Tempel verehrten (69). Das Menschenopfer in seinen verschiedenen Formen sowie den "ganzen Götterkult" und "die vielen Gottheiten" übernehmen die Chichimeken erst von den Colhua. Die Chichimeken weigern sich sogar zunächst, die neuen Riten einzuführen, und werden deshalb von den Colhua in Mexiko verklagt, woraufhin einige namentlich aufgezählte Chichimeken in Mexiko getötet werden und ihr Land eingezogen wird (70).

Die toltekische Religion und auch die Verehrung des Mixcoatl wird also in einem gewissen Gegensatz zur mexikanischen Religion mit ihren vielen Göttern dargestellt. Dieser Gegensatz scheint nicht ohne Beziehung zur christlichen Zeit hin so scharf akzentuiert zu sein. Die Rede des sogenannten Tzompanfürsten an Moteuczoma II., in der er sich auf eine ursprüngliche, monotheistische Frömmigkeit bezieht, verdeutlicht diese theologische Tendenz. Moteuczoma schlägt dem Tzompanfürsten vor, den Tempel des Huitzilopochtli ganz aus Gold zu bauen, mit Jade

und Quetzalfedern inkrustiert, um damit den Tribut der Küstenländer sinnvoll zu verwerten. Der Tzompan-Fürst aber antwortet:

"O unser Fürst, o König! Nein! Geruhe es zu vernehmen!: Damit wirst du beschleunigen den Untergang deines Reiches. Zudem wirst du dich versündigen an dem Über uns im Himmel, (den) wir zu sehen gekommen sind. Behalt' es für dich,.... geruhe zu vernehmen!: Mit nichten wird er (Huitzilopochtli) unser Gott sein. Denn noch ist vorhanden der Herr der Habe, der Herr des Tributs... der Herr des Erschaffenen. Der kommt, der schickt sich an, (sein Reich) zu verlassen.' Nachdem Motecuzoma das gehört hatte, war er sehr zornig; er sprach zum Tzompan-Fürsten: 'Geh! Erwarte meinen Befehl!' - Auf diese Weise fanden den Tod der Tzompanfürst (und) alle seine Söhne" (71).

Diese Ablehnung der mexikanischen Religion im allgemeinen und der Huitzilopochtli-Verehrung im besonderen und der Hinweis auf die bevorstehende Conquista, der sich in dieser Form in keiner anderen Quelle findet (72), ist indirekt mit Mixcoatl und der alten Chichimeken-Religion verbunden. Denn der Tzompan-Fürst ist, wie die unmittelbar auf dieses Gespräch folgende Herrscherliste, die bis zur Schöpfung zurückgeht, berichtet, ein Nachkomme jener Fürsten von Cuitlahuac, die von dem Gott der Chichimeken, Mixcoatl, erschaffen wurden (73). Bezeichnenderweise schließt die Geschichte der Königreiche praktisch mit dieser Erzählung, auf die nur noch zwei Notizen zu den Jahren 1517 und 1518 folgen (74), ohne die Conquista erreicht zu haben.

Der theologische Ansatz, den Unterschied zwischen der chichimekischen und der mexikanischen Religion zu betonen und die chichimekische Religion in eine gewisse Verbindung zum Christentum zu bringen, findet sich, wie schon gesagt (s.o.S.66), erstmalig in der Relación de la Genealogía und dem Orígen de los Mexicanos, die 1530 und 1532, also vor der "Geschichte der Königreiche", verfaßt wurden. Die von Lehmann herausgestell-

te inhaltliche Verwandtschaft dieser beiden Texte zu dem Vorliegenden (75) erweist sich also auch theologisch.

Die "Geschichte der Königreiche" übernimmt, wenn auch mit anderen Mitteln und wesentlich detaillierteren Angaben über die Religion der Chichimeken, einen apologetischen Topos der franziskanischen Theologie. Damit ist dieser Text in der chronologischen Folge der erste einheimische Geschichtsbericht, welcher, wenn auch erst ansatzweise, die religiöse Haltung des *altepetl*, der im Mittelpunkt der Darstellung steht, und seine theologischen Differenzen zu Mexiko in eine Beziehung zum Christentum setzt. Ein direkter Einfluß dieser Verbindung auf die Darstellung der alten Religion im Sinne einer möglichen Umformung ist jedoch nicht ersichtlich.

7. CODEX AUBIN 1576

Der *Codex Aubin* stammt aus dem Jahre 1576 und behandelt die Geschichte Mexikos von Beginn der Wanderungen der Mexica bis zum Jahre 1596. Ein kurzer Anhang von anderer Hand führt noch weiter bis zum Jahre 1606 (76).

Der knappe aztekische Text der Jahresannalen ist von einer entsprechenden piktographischen Darstellung begleitet und nur zur Schilderung des Aufbruchs aus Aztlan, des Kampfes mit den Tepaneken und der Conquista von längeren dialogisch-deskriptiven Teilen unterbrochen. Die Darstellung legt großen Wert auf das Herrschertum; am Schluß des Textes erscheint die im Text der Jahresannalen (s.o.S. 32) enthaltene Herrscherliste noch einmal für sich, sozusagen als Aufriß des gesamten Textes (77). Die Herrscherlisten werden auch für die frühkoloniale Zeit weitergeführt, und zwar nicht nur wie etwa bei Chimalpahin in der siebten Relation für die letzten Herrscher aztekischer Abstammung, sondern auch für die spanischen Würdenträger, für Vizekönige, Statthalter, Alkalden und Bischöfe (78).

Die Kämpfe, die während der Conquista in Mexiko stattfanden, sind recht eingehend geschildert, vor allem der Überfall der Spanier während des Festes *toxoatl* (79), das kurz beschrieben ist. Die Verehrung des Huitzilopochtli spielt im ganzen Text eine bestimmende Rolle. Ausführlich wird geschildert, wie Huitzilopochtli die Mexica aus Aztlan-Colhuacan herausführt (80) und schließlich in Mexico-Tenochtitlan von Tlaloc mit folgenden Worten willkommegeheißt wird:

"Angekommen ist mein Sohn Huitzilopochtli. Hier wird sein Haus sein, dort wird er dienen, damit wir zusammen auf Erden leben werden"(81).

Auch die Tatsache, daß Huitzilopochtli das Menschenopfer einführt, wird erwähnt und das Opfer selbst an anderer Stelle kurz dargestellt (82).

Die Theologie des Huitzilopochtli ist ohne jede erkennbare tendenziöse Absicht dargestellt. Weder ist die Grausamkeit und Teufelei der alten Religion in irgend einer Weise betont, noch sind dem Christentum verwandte Elemente herausgestellt. Das ist besonders bemerkenswert, weil die Conquista auch als religiöser Vorgang dargestellt ist, der von Anfang an auf die Missionierung der Heiden ausgerichtet war. Die Annalen berichten, daß der Papst "auf Geheiß unseres Herrn" die Ritter zur Conquista auffordert, um die Ankunft der 12 *Frayles* vorzubereiten (83).

In den Annalen der ersten Zeit unter spanischer Herrschaft sind Nachrichten aus dem kirchlichen Bereich sehr häufig. Doch werden auch Ereignisse vermerkt, denen nach den Maßstäben der aztekischen Religion besondere Bedeutung zukommt, nämlich alle Ereignisse, die als *tetsahuitl* ("Vorzeichen", s.u. S. 189) gedeutet werden können, wie z.B. astronomische Erscheinungen, aber auch die Tatsache, daß ein Adler sich auf dem Dach einer Kirche niederließ (84), ein Vorgang, der eine Theophanie ankündigen kann (s.u.S.185). Der Gegensatz zwischen dem Christentum und der alten Religion scheint sich im Codex Aubin nicht auf die Darstellung des Heidentums im Sinne einer Umdeutung oder Bewertung aus christlicher Sicht, sondern vielmehr auf das Verständnis des Christentums auszuwirken, in dem weiterhin alte Vorstellungen und Mächte wirksam bleiben.

8. MUÑOZ CAMARGO: "HISTORIA DE TLAXCALA"

Diego de Muñoz Camargo, der Sohn eines Conquistadoren und einer tlaxcaltekischen Adligen, war in der Zeit zwischen 1581 und 1613 mehrfach Gouverneur von Tlaxcala (85). Seine *Historia de Tlaxcala* wurde 1576 begonnen und nach Carrera Stampa zwischen 1590 und 1595, unter der Herrschaft des Vizekönigs Luis de Velasco II, vollendet. Wahrscheinlich handelte es sich um eine Auftragsarbeit, dazu bestimmt, Philipp II., an den das Originalmanuskript gesandt wurde, der tlaxcaltekischen Bevölkerung und der Person des Camargo gegenüber günstig zu stimmen und ihn zu veranlassen, Steuererleichterungen zu gewähren und eine einheimische Verwaltung zu gestatten (86). Der Text ist auf spanisch abgefaßt und spiegelt kaum noch etwas von den für die aztekische Darstellung der Geschichte typischen Zügen.

Der rote Faden in Camargos Darstellung der Geschichte Tlaxcalas ist der Gegensatz zwischen Tlaxcala und Mexiko. Ausführlich wird geschildert, wie es Tlaxcala stets von Neuem gelingt, die Mexikaner zurückzuschlagen und unbesiegt zu bleiben (87). Mexiko dagegen wird durchgehend als hochmütig und unersättlich in seinen Machtansprüchen dargestellt (88):

"Verhaßt und entsetzlich war ihnen der Name der Mexikaner, ebenso wie diesen der Name der Tlaxcalteken" (89).

Camargo betont den radikalen Ernst dieser Feindschaft und bekennt, er könne nicht an die Institution eines rein formellen Krieges, womit er wohl den Blumenkrieg meint, glauben (90). Diese Feindschaft ist jedoch nicht mit einem religiösen Gegensatz verbunden. Überraschenderweise geht Camargo auf die Religion Mexikos überhaupt nicht ein.

Aus der politischen Gegnerschaft zwischen Mexiko und Tlaxcala ergibt sich als logische Folge die Haltung Tlaxcalas während der Conquista. Die aufrichtige Freundschaft und tapfere Waffenbrüderschaft der Tlaxcalteken mit den Spaniern zu beschreiben, ist wohl eines der Hauptanliegen Camargos (91). Ausführ-

lich berichtet er die Kampfhandlungen während der Conquista und die Reden des Cortés an die Tlaxcalteken, in denen er ihnen unter anderem einen Teil der Kriegsbeute verspricht (92).

Immer wieder, auch in den mehr ethnographischen Teilen des Werkes, hebt er die Waffengewandtheit der Tlaxcalteken und der mexikanischen Völker im allgemeinen hervor, die derjenigen der Conquistadoren letztlich ebenbürtig ist:

"Obwohl sie Barbaren waren, erhielten sie sich auf ihre Weise mächtig und gewaltig durch militärische Disziplin, welche die universale Weltmonarchie erhielt und noch erhält" (93).

Camargo ist bemüht, auch in religiöser Hinsicht den Standpunkt der Conquistadoren einzunehmen. Er bezeichnet die Conquista als ein heilsgeschichtliches Ereignis, welches das mexikanische Land, ein besonderes Meisterwerk des Schöpfers, "dem wahren Gott und seiner militanten Kirche" zurückgegeben hat:

"Wer empfindet nicht höchste Freude über so berühmte Wunder, so ruhmreiche Taten, welche nach so vielen Jahrtausenden unserem Herren dazu gedient haben, so viele, so unzählige Menschen und Völker zur Kenntnis seines heiligen Glaubens zu führen?" (94).

Die Vorzeichen, welche der Conquista vorausgingen (s.u.S. 229ff), sind in der Interpretation Camargos nicht, wie in allen anderen mexikanischen Geschichtswerken (s.u.S. 228ff), die Vorboten des Unterganges, sondern vielmehr positive, heilsgeschichtliche Ankündigungen:

"Da der Teufel, der Feind des Menschengeschlechtes, so machtvoll unter diesen Menschen lebte, täuschte er sie fortwährend, und niemals leitete er sie auf rechtem Wege... Doch da unser höchster Gott schon Mitleid und Erbarmen mit so vielen Völkern hatte, begann er in seiner unermeßlichen Güte, Boten und Vorzeichen vom Himmel zu senden, welche großen Schrecken in dieser neuen Welt verbreiteten...." (95).

Als Träger dieses heilsgeschichtlichen Ereignisses erscheint Cortés, auf dessen religiöse Mission Camargo ausführlich eingeht. Er lobt die Frömmigkeit, ja Demut des Cortés (96) und betont in ähnlicher Weise wie Díaz del Castillo (97), daß die eigentliche Absicht des Cortés die Ausbreitung des wahren Glaubens war und nicht die Eroberung. In einer der Reden des Cortés an die Tlaxcalteken, die Camargo anführt, heißt es:

"Und so, meine Freunde, will ich diesen Krieg mit eurem Rat beginnen und diesen Feldzug mit der größtmöglichen Mäßigung unternehmen. Gott möge mich erleuchten, um so viele Tote zu rechtfertigen. Denn ich komme nicht, um die Leute zu erschlagen noch um Feinde zu schaffen, sondern um (mir) Freunde zu schaffen, und ihnen ein neues Gesetz und einen neuen Glauben zu geben im Auftrag jenes großen Herrn und Kaisers, welcher mich gesandt hat" (98).

Das Bestreben, sich den christlichen Standpunkt der Conquistadoren zu eigen zu machen, führt Camargo zu einer ambivalenten, in gewisser Weise widersprüchlichen Bewertung der alten Religion. Einerseits versucht er, die Religion seiner Vorfahren und das Menschenopfer aus einer euhemeristischen Theorie als Teufelswerk zu erklären:

"Persönlichkeiten von hohem Wert begannen, den wichtigen Männern, die starben, Statuen zu setzen. Da sie denkwürdige Ereignisse und Taten zum Besten des Staates hinterließen, setzten sie ihnen Statuen zur Erinnerung an ihre guten und berühmten Taten; später verehrten sie sie als Götter; und auf diese Weise gewann der Teufel Kraft, sich tiefer zwischen diese Leute einzunisten, die einfach und von wenig Talent sind".

"Und durch die Leidenschaften, welche sie untereinander hatten, begannen sie ihr eigenes Fleisch zu essen, um sich an ihren Feinden zu rächen, und wütend fuhren sie damit fort, bis es Sitte wurde, sich gegenseitig aufzuessen wie die Teufel" (99).

Im Sinne dieses Erklärungsversuches für das Heidentum beurteilt Camargo auch den Gott Mixcoatl-Camaxtli als vergöttlichten Heros (s.u.S. 203), der zum Werkzeug des Teufels wurde. Camargo schildert mit einiger Ausführlichkeit das Wirken dieses Gottes, der sein Volk während der Wanderung lenkte, erklärt seinen Einfluß auf die Geschichte Tlaxcalas aber als Teufelswerk: Camaxtli konnte "kein anderer sein, als der Teufel selbst, denn er sprach mit ihnen und enthüllte ihnen, was geschehen sollte, und welche Gegenden sie zu bevölkern und zu besetzen hätten" (100).

Die euhemeristische Theorie, aus der die Verehrung Camaxtlis erklärt wird, erscheint bei Camargo als ein Teil der Selbstdarstellung der alten Religion. Er läßt die tlaxcaltekischen Fürsten selbst diese Theorie in einer eindrucksvollen Rede vortragen, mit der sie Cortés bitten, ihre alte Religion behalten zu dürfen. In dieser Ansprache, welche den Reden der mexikanischen Fürsten in den *Colloquios y doctrina christiana* durchaus ebenbürtig ist, erklärt die euhemeristische Theorie jedoch nicht, wie in dem oben angeführten Passus, das Wirken des Teufels, sondern wird im Gegenteil zu einer Rechtfertigung der alten Religion, die sie auch neben dem Christentum bestehen lassen könnte:

"Diese Bündel und Statuen, denen wir dienen und die wir verehren, sind Bilder, Ebenbilder und Darstellungen der Götter, welche auf Erden Menschen waren und wegen ihrer heldenhaften und berühmten Taten dorthin emporstiegen, wo sie in ewiger Seligkeit leben, wie jetzt (auch) ihr, die ihr wie Götter seid. Sie ließen hier unter uns ihre Statuen zurück und ließen sich an ihren Aufenthaltsorten der Freude nieder, wo sie selig leben. Und von dort aus senden sie uns durch ihre göttlichen Gnadenwirkungen, durch ihre Kraft und ihre große Macht alles Notwendige, da sie sehen, daß ihre Bündel und Statuen von den Leuten verehrt werden. Und so wissen wir nicht, Capitán, aus welchem Grunde du gegen sie eingenommen bist, da du uns sagst und einschärfst, daß es nur einen Gott gibt, der Schöpfer Himmels und der Erden ist..." (101).

Diese Erklärung soll doch wohl andeuten, daß die Vorwürfe der Conquistadoren gegen die heidnische Religion gar nicht zutreffen: Es werden keine falschen Götter verehrt - impliziert der Text - , sondern hilfreiche Verstorbene, Heilige sozusagen, worin kein Widerspruch gegen die christliche Religion gesehen zu werden braucht.

Dies ist nicht der einzige Versuch Camargos, die alte Religion aus christlicher Sicht positiv zu werten. Er bemüht sich, die christlichen Elemente in ihr herauszustellen; bemerkt z.B.:

"Ebenso ahnten sie verschwommen, daß es Engel gebe, welche in dem Himmel wohnen, und hielten sie für Götter der Luft" (102).

Deutlich zeigt sich diese Tendenz in seinem Versuch, die Verehrung des höchsten Gottes Tloque Navaque als monotheistischen Glauben im Sinne einer natürlichen Theologie zu erklären und mit scholastischen Begriffen zu beschreiben:

"Bevor wir fortfahren, ist es angebracht, daß wir von der Kenntnis handeln, die sie von einem einzigen Gotte und einem Grunde (*causa*) hatten, was bedeutet, daß er Substanz und Prinzip aller Dinge war. Da alle Götter, die sie anbeteten, Götter der Quellen, Flüsse, Felder und andere falsche Götter waren, und sie jedem Ding seinen Gott zuschrieben, schlossen sie damit, zu sagen, 'oh Gott, in dem alle Dinge enthalten sind', was bedeutet Teotl Tloquenavaque..., jene Person, in der alle Dinge enthalten sind, jene Ursache aller bedingten Erscheinungen, welche nur ein Wesen (*esencia*) hat" (103).

Die Einstellung Camargos gegenüber der alten Religion ist also nicht, wie Carrera Stampa annimmt (104), durchweg negativ. In ihrer Bewertung vereinen sich vielmehr drei Gesichtspunkte: Die alte Religion wird erstens als Teufelswerk bewertet; sie wird zweitens als ein natürlicher Irrtum des Menschen erklärt, der ohne das Korrektiv der Offenbarung dazu gelangt, Menschen

und Naturmächte zu vergöttlichen; sie wird aber drittens in einer positiven Wendung dieses Gedankens als die Gotteserkenntnis beschrieben, welche im Sinne einer natürlichen Theologie ohne und vor der Offenbarung möglich ist.

Camargo übernimmt im Positiven wie im Negativen christliche Kriterien zur Darstellung, Bewertung und Erklärung der alten Religion. Er ist derjenige der einheimischen Historiographen, der sich, auch in der Art der Darstellung, am weitesten von der aztekischen Anschauungsweise entfernt und bemüht ist, die Geschichte seiner Heimat vom spanisch-christlichen Standpunkt aus zu betrachten. Im Rahmen eines christlichen Geschichtsbildes erhält die Geschichte Tlaxcalas und dessen Feindschaft gegen Mexiko eine heilsgeschichtliche Bedeutung, die sich während der Conquista erfüllt. Camargo bezeichnet die Hilfe der Tlaxcalteken bei der Eroberung Mexikos als einen Vorgang, "den man eher als ein Werk von Gott, unserem Herrn, als (ein Werk) von sterblichen Menschen" erklären müsse (105).

9. DAS GESCHICHTSWERK DES TEZOMOC

Von Fernando de Alvarado Tezozomoc, der in direkter Linie aus dem mexikanischen Königsgeschlecht stammte (106), sind zwei größere Werke historischen Inhalts überliefert: die aztekisch geschriebene *Crónica Mexicayotl* und die spanisch abgefaßte *Crónica Mexicana*. Daneben ist noch ein nur in italienischer Sprache erhaltenes Fragment, eine kurze Darstellung der mexikanischen Frühgeschichte, dem Tezozomoc zugeschrieben worden.

Der Text dieses Fragmentes geht wohl auf ein aztekisches Original zurück, das von Sigüenza y Góngora ins Spanische, 1828 in Mexiko weiter ins Französische und 1842 von A. Ceri ins Italienische Übertragen wurde. Dabei wurde der religiöse Gehalt so stark im Sinne einer aufklärerischen Religionsinterpretation verändert, daß er zur Erfassung des Geschichtsbildes Tezozomocs nicht mehr herangezogen werden kann. Die Führung, welche die wandernden Stämme durch ihren Gott erfahren, wird z.B. folgendermaßen dargestellt:

"Es heißt, es sei ihr Gott gewesen, der ihnen befahl, wegzuziehen, was überaus natürlich ist: Um einem barbarischen Volke große Entscheidungen einzuprägen, muß immer das Orakel sprechen; so ist die Geschichte fast aller Völker zu allen Zeiten" (107).

Die *Crónica Mexicana* entstand wohl um 1598, der erste Teil der *Crónica Mexicayotl* um 1609. Die Vollendung des zweiten Teils liegt wesentlich später, nach Garibay um 1660, und es ist fraglich, ob dieser Teil ein Werk des Tezozomoc ist, das von Chimalpahin abgeschrieben und kommentiert wurde, oder ob es ganz von Chimalpahin verfaßt ist (108).

Dieser zweite Teil behandelt die Geschichte Mexikos unter dynastischen Gesichtspunkten. In Form von Jahresannalen ist der Stammbaum der mexikanischen Fürsten dargestellt: Für jedes Jahr werden die entsprechenden Geburten, Heiraten, Thronbesteigungen und Todesfälle vermerkt. Durch die häufigen Verbindungen

mit den Dynastien anderer Orte ergeben sich daraus auch die nicht immer vollständigen Herrscherlisten der Orte Azcapotzalco, Itztapalapan, Tlacopan, Tlatelolco und Tollan. Die Darstellung der Deszendenz der mexikanischen Fürsten reicht bis zum Jahre 1578 und berücksichtigt auch ausführlich die Verbindungen der einheimischen Dynastien mit den Conquistadoren. Diese genealogischen Angaben ergeben jedoch keine Gesichtspunkte zum Geschichtsbild des Textes; die Frage der Verfasserschaft ist also für den vorliegenden Zusammenhang nicht relevant.

Zu Beginn des ersten Teiles der *Crónica Mexicayotl* stellt Tezozomoc die Geschichte des mexikanischen Volkes in den Zusammenhang der allgemeinen Geschichte aller Völker, welche ganz generell durch den Willen des christlichen Gottes, *Dios Jesu Christo*, geschah. Tezozomoc führt dann weiter aus, daß die Mexica den *Tetzahuitl* Huitzilopochtli zum Ratgeber hatten, durch den viele Seelen zu Grunde gingen, und daß aus diesem Grunde Gott auf Hilfe sann und zur rechten Zeit die Spanier ankommen ließ, um das wahre Licht des christlichen Glaubens zu verbreiten (109). Diese Einleitung hat aber keinen weiteren Einfluß auf die Darstellung, welche nicht, wie etwa bei Camargo, versucht, die mexikanische Geschichte in ein heilsgeschichtliches System einzuordnen. Nur die gelegentlichen Bezeichnungen des Huitzilopochtli als *tlapic teotl*, "falscher Gott", oder der Hinweis darauf, daß die Priester nur "so taten, als ob sie mit Huitzilopochtli sprachen" (110), stellen Konzessionen an das Christentum dar. Tezozomoc betont, er wolle von der Zeit, welche die Mexica unter der Herrschaft des "Teufels" verbrachten, erzählen und geht dann nicht weiter auf das Christentum oder irgendwelche christlichen Gesichtspunkte ein, sondern schildert besonders ausführlich das Wirken Huitzilopochtlis, welcher die Geschichte der Mexica auf der Wanderung lenkt und sein Volk zu einer universalen Mission ruft (111).

In dem großen Werk der *Crónica Mexicana*, die auf die Vorlage der sogenannten *Crónica X* zurückgeht (112), fehlt überhaupt jeder systematische Bezug auf das Christentum, das nur gelegentlich

und beiläufig erwähnt wird (113). Die Conquista ist auch ansatzweise nicht als Ereignis der christlichen Heilsgeschichte aufgefaßt, sondern als Ende der mexikanischen Geschichte dargestellt, das im religiösen Geschichtsbild Altmexikos vorhergesehen war. Tezozomoc erwähnt nicht nur die Verheißungen einer Wiederkehr Quetzalcoatl's (s.u.S.152), sondern berichtet auch, daß Huitzilopochtli selbst zu Beginn der mexikanischen Geschichte schon deren Ende prophezeit. Beide Vorhersagen gehören zusammen; in der von Tezozomoc überlieferten Inthronisationsformel heißt es, daß Huitzilopochtli im Namen des Quetzalcoatl kam und daß der jeweilige Herrscher den Thron im Namen Huitzilopochtli's bis zur Wiederkehr Quetzalcoatl's verwalte (s.u.S.156).

Quetzalcoatl wird in der *Crónica Mexicana* vorwiegend als Gott bezeichnet und geschildert: Er ist der Gott eines der wandernden Stämme (114); auch die Mexica errichten, als sie unter der Führung Huitzilopochtli's in Chapultepec angekommen sind, "eine kleine Kapelle, ganz aus Schilf und Rohr" für ihn (115). Später entsteht dort ein größerer Quetzalcoatl-Tempel, mit einer Statue aus Holz, welche "mit der Zeit verging, so daß jetzt keine Spur mehr von ihr erhalten ist. Jedoch wird sie erneuert werden, denn es ist der Gott, auf den wir alle hoffen, der über das Himmelsmeer floh" (116).

In der *Crónica Mexicana* werden viele der Götter des aztekischen Pantheons genannt, doch wird ihre Abhängigkeit von Huitzilopochtli stark betont (117). Z.B. vergleicht Tezozomoc die Bilder der Götter, die um den Altar des Huitzilopochtli herum aufgestellt sind, mit den Bildern christlicher Heiliger:

"Zu den Seiten des großen Diablo Huitzilopochtli stellten sie andere Dämonen in der Art von Heiligen auf., alles dem Huitzilopochtli untergebene Dämonen..., deren aller Oberhirt er war..." (118).

Wie schon in der *Crónica Mexicayotl* steht auch in der *Crónica Mexicana* die Theologie des Huitzilopochtli im Mittelpunkt der

Darstellung. Doch schildert die *Crónica Mexicana* nicht nur das Wirken Huitzilopochtli während der Wanderung der Azteken, sondern auch den Einfluß dieses Gottes auf die weitere Geschichte der Stadt Mexiko. Tezozomoc betont, daß Huitzilopochtli die Unterwerfung der Nachbarvölker und die Erhebung Mexikos zum Herrn der ganzen Welt fordert (119), stellt also einen gewissen missionarischen Zug der Huitzilopochtli-Verehrung heraus. Die neu eroberten Völker werden als Adoptivsöhne Huitzilopochtli angerechnet (120); sie werden immer wieder eingeladen, an Festen zu Ehren von Huitzilopochtli teilzunehmen, um ihn kennenzulernen (121); ein Aufstand gegen die mexikanische Herrschaft wird als Beleidigung des Gottes bezeichnet (122). In diesem Zusammenhang würdigt Tezozomoc ausführlich die Verdienste Tlacaelels um den Huitzilopochtli-Kult und die Ausbreitung der mexikanischen Macht (s.u.S. 150). Auch die Tatsache, daß oft berichtet wird, wie die Tempel der unterworfenen Völker angezündet werden, entspricht dieser missionarischen Tendenz (123).

Selbst Nezahualcoyotl, der von Ixtlilxochitl und einigen neueren Autoren als Reformator und Vertreter einer vergeistigten, monotheistisch orientierten, die Opfer ablehnenden Richtung herausgestellt wird (s.u.S.198), wird bei Tezozomoc zu einem Anhänger Huitzilopochtli. In der *Crónica Mexicana* verlangt Moteuczoma von ihm, er solle den Tempel "seines Gottes" anzünden, und Nezahualcoyotl fügt sich dem, als die Mexikaner beginnen, in Tezcoco einzumarschieren (124). Anschließend legt er sogar ein Bekenntnis ab, in dem er Huitzilopochtli als seine Mutter und seinen Vater bezeichnet und ihm zu dienen verspricht (125). Nach Tezozomoc ist es auch Nezahualcoyotl, welcher den Vorschlag, einen großen Tempel für Huitzilopochtli zu bauen, als erster aufnimmt und bei dieser Gelegenheit den Gott preist, "welcher uns durch seine Gunst und seinen Schutz beschirmt" (126).

Huitzilopochtli erscheint als oberster und letztlich einziger Gott der Mexikaner, dessen Verehrung fast monotheistische Züge trägt. Bei der Schilderung der Frömmigkeit der Mexikaner zeigt sich ein kleiner, aber bezeichnender Unterschied zur Darstellung

Duráns, dessen Werk ebenfalls auf die Crónica X zurückgeht. Durán schildert ethnographisch exakt die halb sitzende Haltung, welche die Mexikaner im Tempel einnehmen und fügt dann hinzu, diese Haltung entspräche als Andachtshaltung dem Knien der Spanier (127). Tezozomoc hingegen berichtet, wie die Mexikaner vor und nach jedem Kriegszug und bei allen anderen wichtigen Gelegenheiten ihre Andacht im Huitzilopochtli-Tempel verrichten, indem sie das Knie vor ihrem Gott beugen (128). In diesem Detail zeigt sich eine gewisse Tendenz, die Frömmigkeit der Mexikaner derjenigen der Conquistadoren anzugleichen. Diese Tendenz erweist sich auch generell aus Tezozomocs Darstellung. Er betont die Verbindung von Frömmigkeit und Tapferkeit bei den Mexikanern:

"Ehre gewinnen oder tapfer im gerechten Krieg sterben, denn ihr wißt, daß es dies ist, was der große Tetzahuitl Huitzilopochtli von uns erwartet" (129),

könnte als Motto der Darstellung Tezozomocs gelten. Der Krieg wird als "gerechter Krieg" (*justa batalla*) gefeiert, dessen religiöse Rechtfertigung darin liegt, daß er den Ruhm Mexikos vergrößert und Proselyten für Huitzilopochtli schafft. Demgegenüber tritt die Beziehung des Krieges zum Opfer (s.u.S. 146) zurück; bezeichnenderweise wird der Blumenkrieg als Bürgerkrieg gedeutet (130).

Die Auffassung von Krieg und Eroberung als Mission für den eigenen Gott und die Haltung frommer Tapferkeit entspricht ganz dem Ideal der Conquistadoren, wie es z.B. Díaz del Castillo, der selbst an der Conquista teilgenommen hatte, schildert (131). Die Darstellung des Tezozomoc, welche diese Tugenden bei den Mexikanern hervorhebt, zeigt eine überraschende Verwandtschaft zwischen der Haltung der ersten Conquistadoren und den Mexikanern. Der Gedanke einer solche Verwandtschaft muß nahegelegen haben, denn er findet sich schon in einem wesentlich älteren Text, ohne jedoch auch auf die Religion bezogen zu sein. In den *Anales Históricos de la Nación Mexicana* heißt es:

"Hier beginnt man (mit der Erzählung) davon, auf welche Weise die Mexikaner anlangten, als sie hier herkamen. Nur ebenso, wie die Spanier anlangten, als sie hier herkamen nach Mexiko, fristeten sie ihr Dasein allein durch den Krieg und Todesverachtung. Geradeso fristeten auch die Mexikaner ihr Dasein, nur durch Krieg und Todesverachtung" (132).

Das Geschichtswerk des Tezozomoc stellt den Versuch dar, die Geschichte und die Religion Mexikos dem Christentum und der Ideologie der Conquistadoren gleichwertig gegenüberzustellen, verzichtet jedoch darauf, die alte Religion in irgend einem Sinne positiv oder negativ umzudeuten. Nur wenige Einzelheiten erscheinen von dem Bemühen um eine Annäherung an die Haltung der Conquistadoren geprägt. Im Ganzen gesehen, entwirft Tezozomoc ein religiöses Geschichtsbild, das fast ausschließlich nach den Maßstäben der altmexikanischen Überlieferung, insbesondere derjenigen von Mexico-Tenochtitlan, gezeichnet ist.

10. IXTLILXOCHITL: HISTORIA CHICHIMECA

Fernando de Alva Ixtlilxochitl stammte aus dem Fürstengeschlecht Tezcocos. Sein Geschichtswerk ist wohl um 1612 entstanden und in spanischer Sprache überliefert (133). Es besteht aus einer Sammlung von kurzen *Relaciones* und dem größeren Werk *Historia Chichimeca*, das die Geschichte der Stadt Tezcoco behandelt. Da die *Relaciones* wenig Material zum religiösen Geschichtsbild liefern, soll im Folgenden nur die *Historia Chichimeca* analysiert werden.

Dieser Text beginnt mit einem Hinweis auf den universalen Gott, den Schöpfer aller Dinge, den Herrn Himmels und der Erden, der unter anderem *Tloque Navaque Ipalmemoani* heißt (134). Darauf folgt eine Schilderung der vier Weltalter (s.u.S. 142), welche aber, mit Ausnahme des ersten, *Atonatiuh*, das durch Sintflut endet, nicht als einzelne Schöpfungen, sondern nur als Geschichtsepochen aufgefaßt sind.

Im dritten Weltalter tritt Quetzalcoatl auf, den Ixtlilxochitl folgendermaßen beschreibt:

"Es kam in dieses Land ein Mann, den sie Quetzalcoatl, andere Huemac nannten. Um seiner großen Tugenden willen, hielten sie ihn für gerecht, heilig und gut. Er lehrte sie durch Werke und Worte den Pfad der Tugend, hielt sie von Lastern und Sünde ab, indem er Gesetze und gute Lehre gab. Und um sie von ihren Verbrechen und Unrechlichkeiten abzuhalten, richtete er das Fasten ein und (war) der erste, der das Kreuz verehrte und aufrichtete, welches sie *Quiahuiteotl chicahualixteotl*, andere *Tonacaquahuatl* nannten, was bedeutet: "Gott der Wasser und des Heils" und "Baum der Erhaltung des Lebens." Nachdem er die genannten Dinge in allen größeren Städten der Olmeca und Xicalanca verkündigt hatte, besonders Cholollan, wo er sich am meisten aufhielt, und nachdem er gesehen hatte, wie wenig Erfolg er mit seiner Lehre hatte, wandte er sich in die

gleiche Richtung, aus der er gekommen war, das war gegen Osten, und verschwand nach der Küste von Coatzacoalco. Und zu der Zeit, als er diese Leute verließ, sagte er ihnen, daß er in kommenden Zeiten, in einem *ce acatl* genannten Jahre zurückkehren werde, und dann seine Lehre aufgenommen werden würde, und seine Söhne Herren seien und das Land besitzen würden, und daß sie und ihre Nachkommen viel Ungemach und Verfolgung durchmachen müßten... Quetzalcoatl bedeutet wörtlich 'Schlange aus kostbaren Federn', im allegorischen Sinne 'außerordentlich weiser Mann'... Wenige Tage, nachdem er fortgegangen war, geschah die berichtete Zerstörung und Vernichtung des dritten Weltzeitalters; jenes so berühmte und prächtige Bauwerk, das wie ein zweiter Turm zu Babel war, wurde zerstört. Diese Völker hatten ihn, der vom Winde zerstört wurde, mit fast den gleichen Absichten errichtet.

Dann erbauten jene, die dem Untergang des dritten Weltalters entrannen, in seinen Ruinen einen Tempel für Quetzalcoatl, den sie zum Gott der Lüfte machten, weil die Zerstörung (des Turmes) durch den Wind geschehen war, ein Unglück, welches sie als von seiner Hand geschickt verstanden. Sie nannten ihn auch *ce acatl*, was der Name des Jahres seiner Ankunft war. Und nach dem, was aus den erwähnten Erzählungen und aus den Annalen folgt, geschah das Berichtete einige Jahre nach der Inkarnation Christi, unseres Herrn, und von dieser Zeit an begann das vierte Weltzeitalter... Quetzalcoatl war ein gut aussehender Mann, von ernstem Ausdruck, weiß und bärtig" (135).

Diese Darstellung Quetzalcoatl's weicht vom Zeugnis anderer Quellen entscheidend ab. Quetzalcoatl wird hier als weiser Prophet geschildert, der keinerlei politische Funktionen hatte. Ixtlilxochitl trennt die Persönlichkeit des toltekischen Herrschers Topiltzin von der Gestalt des religiösen Führers Quetzalcoatl. Topiltzin tritt erst im vierten Weltalter auf, als toltekischer

Fürst, dem keine besondere religiöse Bedeutung zukommt. Auch die Religion der Tolteken ist nicht weiter beschrieben; sie werden nur als "große Götzenanbeter" bezeichnet (136). Ixtlilxochitl trennt auch den menschlichen Quetzalcoatl vom Gott gleichen Namens, dessen Existenz er wieder euhemeristisch erklärt. Im Verlauf der Darstellung geht Ixtlilxochitl auf den Gott jedoch nicht weiter ein, kommt aber häufig auf den Menschen Quetzalcoatl und seine Prophezeiung zurück. Dabei bezeichnet er Quetzalcoatl immer als "Weisen" und als "Philosophen". Mit dieser Bezeichnung, die er auch anderen hervorragenden Gestalten zubilligt (137), soll doch wohl auf die Philosophen der Antike angespielt werden, welche vom Christentum im Rahmen der natürlichen Theologie als Vorboten der wahren Religion angesehen werden.

Die Historia Chichimeca scheint jedoch Quetzalcoatl in eine noch engere Verbindung zum Christentum zu bringen. Während alle anderen Quellen von einer Geburt Quetzalcoatl erzählen, berichtet Ixtlilxochitl, Quetzalcoatl sei "in dieses Land gekommen", und zwar im Jahre *ce acatl*, das sonst als das Jahr des Weggangs Quetzalcoatl gilt (138). Die Vorstellung von der Einwanderung Quetzalcoatl findet sich sonst an keiner Stelle, nur ein Satz bei Chimalpahin könnte sich auf sie beziehen:

"Aber nicht richtig ward er (Quetzalcoatl) geboren:

er ward nur gebracht, indem er dort zum Vorschein kam"(139).

Ixtlilxochitl betont weiter - wiederum ohne daß diese Angaben auch aus anderen Quellen belegt werden könnten - den Zeitpunkt des Kommens von Quetzalcoatl, "einige Jahre nach der Inkarnation Christi", und die Tatsache, daß Quetzalcoatl die Verehrung des Kreuzes gepredigt habe. Dies alles soll doch wohl die Möglichkeit implizieren, daß Quetzalcoatl tatsächlich ein Christ war, eine These, die wohl in Anlehnung an diesen Text immer wieder aufgestellt worden ist (140). Damit ist aber die Conquista als ein Ereignis der christlichen Heilsgeschichte doch auch in der mexikanischen Geschichte begründet, die nach der Darstellung des Ixtlilxochitl eben damit beginnt, daß Quetzalcoatl die Ankunft seiner "Söhne" verheißt.

Im weiteren Verlauf des Werkes schildert Ixtlilxochitl nun, wie sich etwas von dieser ursprünglichen Religion in Tezcoco erhält, beziehungsweise dort wieder auflebt. Nezahualcoyotl, dessen Gestalt und Gesetzeswerk ein Schwerpunkt seiner Darstellung ist, stellt sich gegen die traditionelle mexikanische Religion. In einer Notsituation, nach Hungersnöten und Niederlagen, läßt er sich "auf der Suche nach einem verlässlichen Heilmittel, das, wie er wohl wußte, nicht von Menschenhand kommen konnte", zu Opfern und Festen an die Überkommenen Götter überreden, die er vorher abgelehnt hat (141). Aber er erkennt schnell deren völlige Nutzlosigkeit:

"Alle diese Opfer und Dienste, die der König den falschen Göttern weihte, waren von so geringer Wirksamkeit, wie man es von Steinen und von stummen Holz, die nicht die geringste Macht haben können, nicht anders erwarten kann, so daß nicht nur seine Wünsche keine Erfüllung fanden, sondern vielmehr seine Lage sich noch zum Schlimmeren wandte. Auf diese Weise (!) erkannte er, daß seine frühere Überzeugung die richtige gewesen war und daß diese Götter Dämonen gewesen seien, Feinde des menschlichen Geschlechtes, die sich auch durch ungeheure Opfer nicht nötigen ließen. Er verließ daher die Stadt Tezcoco und begab sich in den Wald vom "kleinen Tezcoco," wo er 40 Tage fastete und Gebete aussandte zu dem unbekannten Gott, dem Schöpfer und Urbild aller Dinge"(142).

Diese Gebete helfen unverzüglich, und zum Dank für den Sieg über die Chalca errichtet Nezahualcoyotl "dem unbekannten Gott, dem Schöpfer aller Dinge", einen prächtigen Tempel gegenüber dem Huitzilopochtli-Tempel. Dieses neue Heiligtum enthält keine Bilder, dafür aber eine Glocke (143). In seinem Nekrolog auf Nezahualcoyotl geht Ixtlilxochitl nur kurz auf dessen politische Bedeutung ein, würdigt aber ausführlich seine religiöse Haltung:

"Er hielt alle Götter, welche die Einwohner dieses Landes verehrten, für falsche Götter und behauptete, dass sie nichts seien als Statuen von Dämonen, von Feinden des Menschengeschlechtes. Denn, er war, wie man aus der Darstellung seiner Geschichte ersehen kann

sehr bewandert in ethischen Angelegenheiten und suchte und forschte, woher er die Erleuchtung erhalten könne, um sich des wahren Gottes zu versichern, des Schöpfers aller Dinge. Und seine Gesänge, die er darüber verfaßte, bezeugen, daß es einen einzigen Gott gab, Schöpfer Himmels und der Erde, welcher die ganze Schöpfung erhielt, und daß er dort war, wo kein anderer sich aufhielt, über den neun Himmeln,... den man nie gesehen hatte, zu dem die Seelen der Tugendhaften kamen, während die der Bösen an einen anderen Ort, den tiefsten der Erde, einen Ort der Mühen und entsetzlichen Leiden gingen. Niemals (obwohl es viele Idole gab, die verschiedene Götter darstellten) benannte er die Gottheit, wenn er sich herbeilließ, sie zu erörtern, weder im allgemeinen noch im besonderen, er sagte nur *Tloque Navaque Ipalnemoani*..... Er sagte, er erkenne einzig die Sonne als Vater und die Erde als Mutter an, und viele Male pflegte er seine Söhne zu ermahnen, sie möchten jene Götzenabbildungen nicht verehren, oder doch nur zum Schein, da der Teufel sie durch jene Bilder im Irrtum halte. Obwohl es ihm nicht gelang, das Menschenopfer nach dem Ritus der Mexikaner ganz abzuschaffen, vereinbarte er doch mit ihnen, daß sie nur die im Kriege zu Sklaven und Gefangenen Gemachten opferten, nicht ihre Söhne und Verwandten, wie sie es gewohnt waren" (144).

Auch bei Ixtlilxochitl ist, wie schon in der Relación de la Genealogía, dem Orígen de los Mexicanos und der Geschichte der Königreiche, die Verehrung des höchsten Gottes besonders herausgestellt. Es soll nicht bestritten werden, daß Nezahualcoyotl diesen Gott tatsächlich in besonderer Weise verehrte und vielleicht sogar eine religiöse Reform intendierte. Unwahrscheinlich ist nur, daß Nezahualcoyotl wirklich, wie Ixtlilxochitl es hier darstellt, die mexikanische Religion, welche die Verehrung des Ipalnemoa doch auch kannte, als eine einheitliche Ganzheit ablehnte und dabei die Argumente der christlichen

Propaganda geradezu vorwegnahm (145). Ixtlilxochitl verwendet die religiöse Haltung des Nezahualcoyotl in seiner Darstellung dazu, die Religion Tezcocos gegen die Religion Mexikos abzugrenzen. Er erwähnt zwar, daß sowohl Nezahualcoyotl, als auch sein Sohn Nezahualpilli, in Tezcoco einen Huitzilopochtli-Tempel errichten (146), geht aber auf die Bedeutung der Verehrung dieses Gottes und auf die Tatsache, daß nach dem Zeugnis des Tezozomoc auch Nezahualcoyotl ihm huldigte (s.o.S. 89), mit keinem Worte ein, obwohl hier durchaus ein Anlaß zur Polemik gegen Mexiko gegeben wäre. In der Darstellung des Ixtlilxochitl erscheint die Religion Tezcocos als letztlich monotheistisch; sie ist opferfeindlich und kennt eine Art christliches Jenseits mit Himmel und Hölle. Huitzilopochtli hingegen wird als der Inbegriff der dämonischen Religion Mexikos geschildert, als falscher Götze und als Teufel bezeichnet, der vor allem in Mexiko "große Ernte" hielt.

Ixtlilxochitl betont, daß Nezahualpilli nach dem Tode seines Vaters dessen Politik unmittelbar fortsetzte (147), und impliziert damit eine Kontinuität auch im religiösen Bereich:

"Wenn man es recht betrachtet, verfolgte er die gleichen Ziele, war streng in der Erfüllung der Gesetze und glücklich in den Schlachten" (148).

Über die tatsächliche religiöse Haltung Nezahualpillis berichtet die Historia Chichimeca jedoch nichts. Sie betont nur den Gegensatz zwischen der Haltung von Nezahualpilli und Moteuczoma II. angesichts der Vorzeichen der Conquista. Während Nezahualpilli diese Vorzeichen richtig deutet und sich daraufhin von den Staatsgeschäften zurückzieht (149), zeigt sich in der Haltung Moteuczomas, der, wie Ixtlilxochitl ausdrücklich vermerkt, vor seiner Wahl Oberpriester am Huitzilopochtli-Tempel war (150), die wahre Natur der Religion Mexico-Tenochtitlans: Moteuczoma ist nicht imstande, die Vorzeichen richtig zu deuten, und benutzt die Tatsache, daß Nezahualpilli sich aus der Politik heraushält, nur dazu, sich zum Tyrannen aufzuwerfen (s.u.S. 230).

Nezahualpilli erkennt noch vor seinem Tode die wahre Natur des Moteuczoma und bereut, sich bei der Wahl für ihn eingesetzt zu haben:

Er erkannte,"daß er unrecht gehandelt hatte, als er dem rechtmäßigen Erben das Reich entzog, und es einem Menschen übergab, der unter einem Schafspelz ein räuberischer Wolf war" (151).

Diese negative Rolle des Moteuczoma, der sich so viele Feinde schafft, ist nach Ixtlilxochitl ein Teil des göttlichen Heilsplanes:

"Zu dieser Zeit lehnten sich viele Provinzen, vor allem die Einwohner von Totonacapan, die bis zu den Küsten des Nordmeeres wohnen, gegen die unerträglichen Tributlasten und die Tyrannei des Moteuczoma auf; alle diese Ereignisse lassen sich als Vorbereitungen deuten, die Gottes Majestät traf, um dem heiligen katholischen Glauben in diesem Lande Eingang zu verschaffen" (152).

Tezcoco hingegen hat nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht eine positive Funktion in dem Heilsplan, der zur Christianisierung Mexikos führt. Der Sohn Nezahualpillis, der Prinz Ixzlilxochitl, der den gleichen Namen wie der Verfasser der Historia Chichimeca trägt, wird zum Verbündeten des Cortés und stellt sich gegen den gewählten Herrscher von Tezcoco, Cacama, für dessen Wahl sich Moteuczoma eingesetzt hatte (153). Diese Tat wird in der Historia Chichimeca nicht als Verrat dargestellt, sondern als Ausführung des göttlichen Heilsplanes, dessen Werkzeug der tezcocanische Prinz ebenso ist wie Karl V. und Cortés:

"Ixtlilxochitl wurde genau zu der gleichen Zeit geboren, als in der Stadt Gent der glückliche und gewaltige Kaiser Don Carlos zur Welt kam. Sie beide waren ihm wichtige Werkzeuge, um die Macht des katholischen Glaubens auszubreiten. Und nicht weniger beachtenswert ist die außerordentlich segensreiche Geburt des Don Fernando Cortés