

im Jahre 1485, fünf Jahre vor der Zeit, da der ruchlose Martin Luther geboren wurde: dieser um unseren heiligen katholischen Glauben und (unsere) ehrwürdige Religion zu beflecken und zu zerstören, jener, um sie zu verbreiten, wie man aus der Darstellung dieser Geschichte sehen wird" (154).

Das heilsgeschichtliche Ereignis der Conquista ist also nicht ausschließlich von Cortés getragen, dessen religiöse Mission betont wird (155), sondern vollzieht sich erst durch die Zusammenarbeit von Cortés und Ixtlilxochitl. Ixtlilxochitl wird als bester Freund des Cortés geschildert, der ihn 'wie einen Bruder' liebt (156); seine Klugheit und Besonnenheit werden ausführlich gewürdigt. Nach dem Kampf um Tezcoco, dessen Ausmaß die Historia Chichimeca bagatellisiert, setzt sich Ixtlilxochitl für die Bevölkerung Tezcocos ein, versucht Plünderungen zu vermeiden und lehnt es ab, sich zum König wählen zu lassen, um nicht als Tyrann zu erscheinen (157).

Die besondere Bedeutung des Ixtlilxochitl für die Geschichte seines Volkes kündigt sich schon bei seiner Geburt an, wird aber nur von Nezahualpilli richtig gedeutet. Astrologen sagen voraus, daß "der Prinz ein Freund fremder Völker sein und sich gegen sein eigenes Blut wenden werde" (158). Nezahualpilli aber weigert sich mehrfach, dem Rat der Astrologen zu folgen und den Prinzen, der Unglück über sein Volk bringen wird, zu beseitigen. Denn er ahnt, daß die scheinbar verräterische Haltung des Ixtlilxochitl in einem positiven heilsgeschichtlichen Zusammenhang steht, und darum:

"weigerte (er) sich, dem Plan des Schöpfers aller Dinge zuwiderzuhandeln, da er ihm nicht ohne geheime Absicht einen solchen Sohn gegeben habe, zu einer Zeit, da nach den Prophezeiungen seiner Vorfahren die Söhne Quetzalcoatls vom Osten kommen würden, um das Land in ihren Besitz zu bringen" (159).

In diesem Ausspruch des Nezahualpilli kommen die drei Schwerpunkte des Geschichtsbildes der Historia Chichimeca zusammen:

die Darstellung Quetzalcoatl's als Vorboten des Christentums, die Verehrung eines einzigen Schöpfergottes in Tezcoco und die Hilfe des Prinzen Ixtlilxochitl bei der Conquista.

Die Intentionen von Camargo und Ixtlilxochitl sind ähnlich: Beide stellen die Mitwirkung ihrer Vaterstädte an der Conquista heraus und rechtfertigen sie durch die Betonung eines schon immer bestehenden Gegensatzes dieser Städte zu Mexiko. Bei Camargo hat dieser Gegensatz ausschließlich politische Ursachen und wird daher nur indirekt zu einem heilsgeschichtlichen Instrument. Ixtlilxochitl hingegen geht es darum, einen grundsätzlichen religiösen Antagonismus zwischen Mexiko und Tezcoco herauszustellen. Er begnügt sich nicht damit, die zeitgenössische christliche Auffassung der Conquista als Sieg über das Heidentum zu übernehmen, wie es Camargo weithin tut. Vielmehr ergänzt Ixtlilxochitl diese Sicht der Geschichte durch einen heilsgeschichtlichen Plan, der von Anfang an der altmexikanischen Geschichte zu Grunde lag und von den Fürsten Tezcocos gegen den Widerstand Mexikos erkannt und gefördert wurde. Die Historia Chichimeca stellt den Versuch dar, die vorspanische Geschichte der Neuen Welt heilsgeschichtlich mit dem Christentum zu verbinden.

11. DAS GESCHICHTSWERK DES CHIMALPAHIN

Wie schon Camargo, Tezozomoc und Ixtlilxochitl war auch Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin durch seine Abstammung in besonderer Weise der Geschichte einer Landschaft verpflichtet. Seine beiden Eltern entstammten bedeutenden Herrscherfamilien der Chalca-Dynastie (160). Mit der Wahl seiner indianischen Namen, die er den in der Taufe erhaltenen hinzufügte, betonte er demonstrativ seine Verbundenheit zu den Ahnen: Chimalpahin und Quauhtlehuanitzin hießen die beiden letzten selbständigen Chalcaherrscher, beide in direkter Linie seine Vorfahren, welche emigrierten, als Chalco 1565 von Mexiko unterworfen wurde (161). Die mexikanischen Herrscher Tizoc und Ahuitzotl stellten später die Chalcaherrschaft zumindest teilweise wieder her, indem sie Angehörige der Seitenlinien einsetzten. Nach der Conquista erhoben direkte Nachkommen der 1465 verdrängten Chalcafürsten erneute Ansprüche und stützten sie mit Zusammenstellungen ihrer geschichtlichen Überlieferungen. Diese Materialien dienten Chimalpahin unter anderem als Quellen vor allem zur Geschichte Chalcos (162). Die Geschichte dieser Landschaft ist ein Schwerpunkt des Chimalpahinschen Werkes, das jedoch außerdem auch die Geschichte Mexikos und der Azteken, der Stadt Colhuacan sowie eine Fülle von verschiedenen Lokaltraditionen systematisch berücksichtigt, sich also durch eine für die aztekische Geschichtsschreibung ungewöhnliche Breite der Darstellung auszeichnet (163).

Chimalpahins Geschichtswerk entstand zwischen 1620 und 1631 (164). Es gliedert sich in *relaciones*, einzelne in sich zusammenhängende historische Berichte, welche mit Ausnahme der achten Relation, die Herrscherlisten und Genealogien umfaßt, nach Jahresannalen gegliedert sind (165). In der zweiten, vierten, fünften und siebten Relation ist die Geschichte der Landschaft Chalco und der Völker, die sie im Laufe der Geschichte besiedelten, am stärksten berücksichtigt. In diesen Abschnitten sind manche Ereignisse von der Sicht der Stadt Chalco aus bewertet (s.o.S. 56), und immer wieder wird der Ruhm ihrer Herrschaft dargestellt, welche älter als diejenige von Mexiko war und sich auch länger erhielt (166).

So betont Chimalpahin in der siebten Relation, daß mit Don Luis de Santa María Nanacipatzin im Jahre 1565, also hundert Jahre nach dem Sieg Mexikos über Chalco, die legitime Herrschaft in Mexiko endet, während in den verschiedenen Ortschaften Chalcos weiterhin Fürsten der alten Dynastien herrschen und eingesetzt werden (167).

Vornehmlich die zweite und dritte Relation behandeln die Geschichte der Mexitin und der Stadt Mexiko, welche Chimalpahin, wie Zimmermann herausgestellt hat, aus älteren Geschichtswerken kompiliert hat. Seine Quellen waren der Codex Aubin 1576, die Crónica Mexicayotl, das Werk des Cristóbal del Castillo sowie weitere Unterlagen, deren Angaben inhaltlich, ohne daß eine wörtliche Identität der Texte festzustellen wäre, mit den Anales Históricos de la Nación Mexicana übereinstimmen, mithin auf eine sehr frühe Quelle zurückgehen (168). Chimalpahin übernimmt von diesen Quellen nicht nur die Fakten der mexikanischen Geschichte, sondern auch eine mexikanische Sicht der Geschichte. Das zeigt sich programmatisch bei der Darstellung des Sieges über Tlatelolco, der in der siebten Relation in erster Linie auf die Aktivität der Chalca zurückgeführt wird, in der dritten Relation jedoch, noch ausführlicher als im Codex Aubin, der als Vorlage diente, als Werk Axayacatl's verherrlicht wird (s.o.S. 52).

Chalco und Mexiko sind auch theologisch die Schwerpunkte des Chimalpahinschen Werkes. Es enthält jedoch für die Religionsgeschichte Mexikos und für die Theologie des Huitzilopochtli keine wesentlich neuen Gesichtspunkte, denn Chimalpahin folgt seinen Quellen zur mexikanischen Geschichte, die ja alle eine Theologie des Huitzilopochtli vertreten, auch in seiner eingehenden Darstellung des Wirkens dieses Gottes (169). Nur in einem theologisch relevanten Punkt weicht Chimalpahin entscheidend von seinen Vorlagen ab: Er läßt die ausführliche Darstellung des Menschenopfers und seiner religiösen Begründung, die sich bei Cristóbal del Castillo findet, aus. Castillo berichtet eingehend, wie Huitzilopochtli sein Volk auf das Menschenopfer verpflichtet und dessen Notwendigkei-

ten in sechs Geboten erklärt (170). Chimalpahin jedoch sagt an der entsprechenden Stelle nur, Huitzilopochtli habe seinem Volke sechs göttliche Gebote gegeben, ohne auf deren Inhalt weiter einzugehen (171).

Das eigentliche theologische Interesse Chimalpahins gilt der Darstellung der religionsgeschichtlichen Bedeutung Chalcos und besonders des Ortes Amaquemecan-Chalco durch die Zeiten. Unter den Olmeca und den Xicalanca hieß Amaquemecan-Chalco, *Chalchiuhtemozco*, "Edelsteinaltar" (172), und wurde von den Olmeca als Wasserheiligtum verehrt. In dem Rückblick auf die Geschichte der Olmeca in der zweiten Relation heißt es:

"Und auf dem erwähnten kleinen Berg, bei dem sie (die Olmeca) ankamen, fanden sie ein Wasser, das Gott, unser Herr, dort sprudeln ließ. Und sie erwiesen dem Wasser göttliche Ehren, errichteten ein Haus, in dessen Inneren die Quelle verblieb... Und 'Edelsteinaltar' nannten sie den kleinen Berg aus dem Grunde, weil sie dort ihre Bußübungen verrichteten und dort Sühneopfer darbrachten. Ihm wurde jedoch noch ein zweiter Name gegeben, und zwar nannten sie ihn nach der Gegend, in der sie wohnten, Tamoanchan, d.h. 'dort ist unsere Heimat', 'das Land, wo man in Freuden lebt', 'das irdische Paradies' " (173).

Auch die Acxoteca, deren Gott Nahualtecutli heißt (174), besaßen wohl ein Wasserheiligtum, das aber am Ufer des Sees lag. Chimalpahin berichtet, daß sie sich an einem Ort namens *Chalchiuhtepec* "Edelsteinberg" niederließen, wo ein noch von den Tolteken stammendes "Edelsteinhaus" (*chalchiuhtcalli*) stand (175).

Auf diese einheimischen Völker stoßen die chichimekischen Stämme der Totollimpaneca und der Tenanca, die unter der Führung ihrer Götter *Tlacacauhtli nextic*, "aschenfarbener Menschenadler", der auch *Totollin*, "Truthahn", genannt wird (176), und *Nauhyoteuctli*, "Fürst der Vierheit", (177) nach Chalco einwandern. Die Tenanca haben ein friedliches Verhältnis zu den in Chalco ansässigen Völkern (178),

geraten jedoch in kriegerische Auseinandersetzungen zu den Tolteken, welche religiös begründet werden. Es kommt zum Krieg, weil Quetzalcoatl auf die Edelsteinhäuser des Nauhyoteuctli neidisch ist und, allerdings vergeblich, versucht, sie zu erobern (179). Die Beschreibung der Edelsteinhäuser des Nauhyoteuctli entspricht der Darstellung der Fastenhäuser des Quetzalcoatl in der Geschichte der Königreiche (180). Mit Ausnahme dieser Episode berichtet Chimalpahin nur knapp über Anfang und Ende der Herrschaft Quetzalcoatl's. Nähere Angaben über die toltekische Religion fehlen fast völlig, doch ist die Hoffnung auf die Rückkehr Quetzalcoatl's stark betont (s.u.S.160).

Die Totollimpaneca hingegen erobern Chalco nach den Weisungen ihres Gottes mit Waffengewalt:

"Und als die Chichimeca Totollimpaneca fortgingen,
sprach zu ihnen der, den sie als Gott verehrten:
'Wohlan, an einer Stätte möget ihr euch niederlassen,
(die) ich euch gebiete.
Dort lasst uns (mit Zauberei) überlisten die Stelle
wo der Gott der Acxoteca steht,
der 'Schultermensch', der 'Zauberfürst'" (181).

Dieser Befehl wird wörtlich ausgeführt. Die Acxoteca, vom kriegerischen Auftreten der Neuankömmlinge eingeschüchtert und von ihrem eigenen Gott Nahualtecutli (182) auf die Ankunft der Fremden hingewiesen, geleiten sie zum Heiligtum des Acollacatl, wo das Wanderbündel der Totollimpaneca seinen Platz bekommt (183).

Nach einigen Jahren ruft jedoch Totollin sein Volk erneut zum Aufbruch und die Totollimpaneca begeben sich nach Chalchiuhmomozco. Darüber sind die Acxoteca erfreut, denn sie halten den Ort Chalchiuhmomozco für sehr gefährlich und die Olmeca für große Zauberer, welche leicht mit den Totollimpaneca fertig werden können. Es gelingt aber im Gegenteil den Totollimpaneca, die Kraft des Ortes Chalchiuhmomozco und damit den Widerstand der Olmeca zu brechen. Während die Olmeca Kulthandlungen verrichten, schießt der Fürst der Totollimpaneca, Atonaltzin, auf das Heiligtum. Sein Pfeil trifft die Quelle, die aufschäumt, bitter wird und später versiegt. Damit ist den Olmeca ihre Zauberkraft ge-

nommen; sie sind, wie ausdrücklich vermerkt wird, nicht mehr "Inhaber des Regenzaubers", vermögen es nicht mehr, sich in wilde Tiere zu verwandeln, und so siegen die Totollimpaneca ohne weitere Schwierigkeiten (184). Nach dem vollständigen Sieg der Totollimpaneca zeigt sich ihr Gott an dem neu eroberten Orte, auf dem Berg von Amaquemecan:

"Und dann hörten sie vom Himmel her ein Geräusch, als ob es donnert... Da kam ein weißer Adler, den die alten Chichimeca Totollin, d.h. Truthuhn nannten, herab, ließ sich auf dem roten Ocelot nieder und fraß von ihm. So tränkten und speisten sie den, den sie als ihren Gott verehrten" (185).

So beginnt der Kult des Gottes, und damit ist die Stadt Amaquemecan-Chalco endgültig gegründet, deren alter Name in Vergessenheit gerät. Die Zauberkraft des Ortes aber bleibt auch unter den neuen Herrschern erhalten und schützt nun sie:

"Und so wurde die Stadt Amaquemecan Chalco gegründet, deren Ruhm, Ruf und Ansehen später sehr groß und furchterregend wurde... niemals näherten sich ihr die Zauberer (*nahualli*), die sie *chichihuehuetque* ('die Alten, die durch Saugen Übles zufügen'), nannten die sehr mächtige Teufelszauberer waren, denn diese fürchteten die Stadt Amaquemecan Chalco sehr. Und wenn sie sich ihr nähern wollten, starben sie sogleich, kehrten nicht mehr dorthin zurück, wo sie wohnten; wenn sie aber doch umkehren konnten, so starben sie schließlich irgendwo unterwegs, oder selbst wenn sie noch heil zu Hause ankamen, so starben sie, bevor der Tag zu Ende ging" (186).

Wenige Jahre nach dem Sieg der Totollimpaneca kommen auch die Tenanca nach Amaquemecan-Chalco. Beide Stämme stellen fest, daß sie gleicher, chichimekischer Abstammung sind und teilen sich die Herrschaft (187). Die Tenanca errichten ein Heiligtum für ihren Gott Nauhyoteuctli am Ufer des Sees, in Tzacualtitlan Tenanco Chiconahuac. Auch dieser Ort muß bereits eine heilige Stätte gewesen sein, denn der Fürst der Tenanca findet dort, am "rauschenden Wasser", ein Bauwerk aus der Toltekenzeit und eine

Schlange, welche das Land hütet, und schließt aus diesen Zeichen, daß dies der rechte Ort für den Tempel Nauhyoteuctlis sei (188).

Die letzten Einwanderer nach Chalco, von denen Chimalpahin berichtet, sind die Nonohualca Teotlixca Tlacoachcalca, welche später Tlalmanalca Chalca heißen. Diese Gruppe wird ausdrücklich als nicht chichimekisch bezeichnet. Ihr Gott ist Tezcatlipoca, der sie aus Aztlan herausführt und nach Chalco geleitet. Chimalpahin schildert ausführlich den feierlichen Einzug des Tezcatlipoca nach Amaquemecan, der dort die Herrschaft über Chalco neu verteilt (189). Von diesem Zeitpunkt an spielt die Verehrung des Tezcatlipoca eine wichtige Rolle im Chimalpahinschen Geschichtswerk (190). Eine Randglosse zur siebten Relation stellt sogar die Überlegenheit des Tezcatlipoca heraus, vor dem sich selbst Huitzilopochtli beugen muß:

"Huitzilopochtli nannte, als er kam, 'königlichen Gott' (*tlahtocateotl*) den Tezcatlipoca, dem der Vorrang bleibt im Königtum, im Adel, in dem Herrscheramt" (191).

Auch nach der Ankunft des neuen Gottes blieb die Verehrung der vorher angekommenen Götter, Nauhyoteuctli und Totollin, wohl weiterhin erhalten, denn Chimalpahin berichtet, daß die Tempel dieser beiden Götter Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bei der Eroberung Chalcos zerstört wurden (192), der Berg von Amaquemecan jedoch auch in christlicher Zeit eine heilige Stätte blieb. Dort stand Ende des sechzehnten Jahrhunderts eine dem Heiligen Thomas geweihte Kapelle, in der Martín de Valencia, der in Chalco besondere Verehrung genoß, seine Bußübungen verrichtete und die Messe zu lesen pflegte (193). Nach seinem Tode wurde an dieser Stelle eine Nachbildung des Grabes Christi errichtet, ein Heiligtum, das Chimalpahin mit viel Bewunderung beschreibt (194). Damit endet Chimalpahins Darstellung der Geschichte dieses Ortes, dessen Bestimmung zur heiligen Stätte sich weiterhin erhalten hat. Auch heute ist der Berg von Amaquemecan unter dem Namen Sacromonte ein religiöses Zentrum (195).

Trotz seiner untendenziösen, geradezu referierenden Darstellung der alten Religion in ihren verschiedenen Strömungen, welche auf eine christliche Polemik gegen das Heidentum weitgehend verzichtet, enthält das Geschichtswerk Chimalpahins doch Ansätze zu einer im christlichen Sinne heilsgeschichtlichen Betrachtung der altmexikanischen Religion und Geschichte. Zimmermann hat herausgestellt, daß Chimalpahin nicht auf altmexikanische Schöpfungsberichte und die Lehre von den vier Weltaltern eingeht, sondern an deren Stelle "Berichte aus der christlichen Glaubenswelt oder Komputationen, die den alten mexikanischen Kalender mit wichtigen traditionellen Daten in einen eigentümlichen Zusammenhang mit dem Beginn christlicher Zeitrechnung bringen", setzt (196). Aus der Art und Weise, wie Chimalpahin diese Berichte und Komputationen einsetzt und bewertet, ergibt sich sein geschichtstheologischer Ansatz. Chimalpahin betont die Gültigkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte auch für die neue Welt, ist aber sehr vorsichtig, wenn es darum geht, die Art der Verbindung näher zu bestimmen:

"Aber man weiß nicht genau, welcher es ist von den drei Söhnen des Noah, von dem die alten Chichimeken abstammen ... Es ist jedoch ein fester Glaubenssatz, daß wir alle Kinder unseres ersten lieben Vaters Adam und Noahs sind. Es liegt(daher so),daß von ihnen abstammen, sie, die wir die alten Chichimeken nannten" (197).

Mit eben solcher Vorsicht behandelt er den Zusammenhang zwischen der Sprachverwirrung nach dem Turmbau zu Babel und den verschiedenen Sprachen Mexikos. Zwar setzt er die Tatsache, daß die Nonohualca eine fremde Sprache sprechen, in Beziehung zu der Geschichte vom Turmbau zu Babel, doch weist er auch gleich wieder darauf hin, daß die Nonohualca erst lange Zeit nach diesem Ereignis aus Tlapallan aufbrachen (198). Er zeigt sich sehr skeptisch gegen alle Theorien, welche den Zusammenhang der mexikanischen Völker mit denen der alten Welt näher zu bestimmen suchen. So kommentiert er den Versuch des Enrico Martínez (199), die Azteken als Kurländer zu identifizieren, mit den Worten:

"Nur Gott allein weiß, ob es richtig ist, daß die dortigen Bewohner ein Teil von uns sind... Von diesem Bericht weiß man nicht, ob er stimmt oder nicht..." (200).

Geradezu scharf verwahrt sich Chimalpahin gegen die Vorstellung, die Chichimeken seien die von Vespasian vertriebenen Juden (201) eine Theorie, die sich wohl an die von Durán vertretene anschließt, welcher die Azteken für einen¹ der verlorenen Stämme Israels hielt.

Chimalpahin scheint Umdeutungen der altmexikanischen Geschichte als solche zu erkennen und abzulehnen. Er ist bemüht, die altmexikanische Geschichte mit der christlich-abendländischen Geschichte in eine indirekte Beziehung zu setzen, die keiner solcher Umdeutungen bedarf, sondern sich vielmehr der entscheidenden historischen Ereignisse der altmexikanischen Geschichte bedient, die neben Fakten der biblisch-abendländischen Tradition zur Datierung verwendet werden. Vor allem in der zweiten und in der vierten Relation, die auch in ihrem ganzen Aufbau Ähnlichkeiten aufweisen, werden wichtige Ereignisse nicht nur nach Jahresannalen, sondern immer wieder auch nach diesem System der "Komputation", das sich in einem ersten Ansatz schon in seinen Vorlagen (202) findet, zeitlich fixiert (203). Nach dem Bericht der zweiten Relation zum Beispiel erfolgte die Ankunft der Mexica in Colhuacan:

6498 Jahre nach der Weltschöpfung, 4256 Jahre seit der Sintflut, 4099 Jahre nach dem Turmbau zu Babel, 236 Jahre nach dem Auszug der Mexica aus Aztlan Chicomoztoc, 650 Jahre seit der Gründung der Stadt Colhuacan, 624 Jahre nach der Gründung der Dynastie von Colhuacan, 610 Jahre nach der Gründung der Stadt Tollan, 603 Jahre nach Beginn des Königtums in Colhuacan und 284 Jahre nach dem Untergang Tollans und dem Weggang Quetzalcoatls (204).

Diese Art der Datierung nimmt das Prinzip der christlichen Zeitrechnung, die Zeit nach ihrem Abstand von einem gewissen Datum

aus zu bestimmen, auf und relativiert es doch gleichzeitig, da die Zeitrechnung eben nicht nur auf den einen, alleingültigen Fixpunkt der Geburt Christi bezogen wird, sondern auf mehrere Ereignisse verschiedener Kulturen und Religionen, unter denen die Geburt Christi nur ein wichtiges, nicht aber das allein entscheidende Datum ist. Charakteristisch ist der Beginn der zweiten Relation, wo Chimalpahin als erstes historisches Faktum die Geburt Christi berichtet, damit aber nicht die Zeitrechnung beginnen läßt, sondern dieses Ereignis zuerst nach dem mexikanischen Kalender, dann anhand einer Komputation datiert:

5199 Jahre seit Beginn der Welt, 2957 Jahre nach der
Sintflut, 2015 Jahre seit der Geburt Abrahams, 1510 Jahre
seit dem Auszug aus Ägypten, 1032 Jahre seit der Krönung
Davids, 194 Jahre seit der 'Klärung der Olympiade'
(durch Erathostenes), 752 Jahre nach der Gründung Roms,
im zweiundvierzigsten Jahre der Regierung Octavians (205).

Durch diese Art der Datierung wird die altmexikanische Geschichte und Religion, ohne umgeformt oder umgedeutet werden zu müssen, in den Kreis der Kulturen eingereiht, welche zwar heidnisch waren, aber doch dem Christentum nicht eigentlich entgegenstanden, nicht nur Teufelswerk darstellten, sondern, wie die Geschichte Israels, die Propheten und Sibyllen, heilsgeschichtlich bedeutsam waren. Daß Chimalpahin die Geschichte der klassischen Antike in diesem Sinne auffaßte, zeigt etwa seine Bemerkung, auch Ovid habe über den Turmbau zu Babel berichtet, "wenn auch in anderer Weise, da er noch nicht kannte den einen Gott" (206). In den Komputationen spielt der Weggang Quetzalcoatl's aus Tollan eine nicht unbeträchtliche Rolle; öfter wird auch auf die Möglichkeit seiner Wiederkunft hingewiesen (207). In der zweiten Relation steigern sich diese Angaben geradezu, bis ein Hymnus auf die Wiedерkehr Quetzalcoatl's (s.u.S.160), den "wohlkomponierten und sehr eindrucksvollen Schluß" des Textes bildet (208). Doch ergibt sich daraus keine nähere Bestimmung einer bestimmten Funktion der Gestalt Quetzalcoatl's im Geschichtsbild Chimalpahin's, wie sie sich etwa bei Ixtlilxochitl findet.

Neben Berichten aus der christlichen Glaubenswelt und Komputationen bringt Chimalpahin an relevanter Stelle, zu Beginn der zweiten und der vierten Relation, auch historisch-geographische Berichte über die vier Erdteile und setzt Asien, Afrika und Europa mit der neuen Welt in Verbindung, indem er vorsichtig die Möglichkeit erörtert, Aztlan, der Ursprungsort der Azteken, könne in einem dieser Erdteile gelegen haben (209). Diese historisch-geographischen Berichte sollen offenbar ebenso wie die Komputationen auf eine viel systematischere Weise, als dies schon in der Einleitung zur Crónica Mexicayotl der Fall ist (s.o.S.87), die altmexikanische Geschichte in den Rahmen der allgemeinen, von Gott gelenkten Weltgeschichte einordnen. Dem entspricht auch die Tatsache, daß immer wieder einzelne Ereignisse der altmexikanischen Geschichte auf den ausdrücklichen Willen des christlichen Gottes zurückgeführt sind. So heißt es mehrfach, daß der Untergang Tollans "auf Geheiß unseres Herrn Jesus Christus geschah" (210), und von den Chichimeken wird versichert: "Allein durch das Betreiben unseres Herrgottes kamen sie her" (211). Bezeichnenderweise gehört zu diesen Ereignissen jedoch nicht die Conquista, der in der Chimalpahinschen Darstellung überhaupt keine religiöse Relevanz zukommt. Die Darstellung der Conquista beschränkt sich auf die Wiedergabe der wichtigsten Vorfälle und beschönigt die Grausamkeit der Spanier in keiner Weise (212).

Der christliche Gott wird also von Chimalpahin nicht als Kontrahent der einheimischen Götter aufgefaßt, sondern als oberster Lenker der Geschichte Altmexikos, zu der auch die alte Religion gehört. Dieser theologische Ansatz ist in der Einleitung zur zweiten Relation deutlich angegeben:

"Hier beginnt das Buch... über die Jahreszählung der alten Mexica... In dieser Weise pflegten sie die Jahre zu zählen, indem sie hier auf Erden zu leben gekommen waren durch ihn, den 'Herrn des Mit und Bei' (*Tloque Navaque*), unseren Herrn Jesus Christus. Wahrhaftig verhält es sich so, daß es durch ihn ist. Vielleicht aber ist es wahr, (daß) es... in anderer Weise war, zu der Zeit da der Teufel lebte

In Irrtümer (verstrickt) lebten sie, - die sogenannten 'Alten', die unsere dahingegangenen Ahnen waren,.... Aber wahrlich wissen sie nicht, wer es ist, durch dessen Hilfe sie in Wahrheit leben... daß er wirklich nur der eine wahre Gott, der Gott Jesus Christus ist... Wirklich nur er allein (und) durch ihn ist es, daß man lebt (und) Kraft besitzt hier auf Erden" (213).

Hier klingt neben der Gewißheit, daß der christliche Gott seit der Schöpfung die Geschichte der Welt leitet, doch auch der Zweifel an, ob es nicht doch früher, "da der Teufel lebte", anders war; und das soll doch wohl heißen, daß die alte Religion damals legitime Gültigkeit besaß. Eine gewisse, fast unmerkliche Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruches kann auch in den Komputationen gesehen werden, welche das einzigartige Geschehnis der Geburt Christi mit Ereignissen aus der Geschichte anderer Völker und Religionen gleichsetzt.

Das Geschichtswerk des Chimalpahin nimmt unter den bisher untersuchten Werken der späteren Chronisten eine Sonderstellung ein, denn es enthält kein in irgend einer Weise abgerundetes oder von einer besonderen Tendenz ausgehendes religiöses Geschichtsbild. Obwohl zwischen dem rein historischen Aufriß der Werke des Ixtlilxochitl und des Chimalpahin Parallelen bestehen (214), so unterscheiden sich beide doch grundsätzlich in der Darstellung der alten Religion. Während Ixtlilxochitl die Religion Tezcocos als *praeparatio evangelica* beschreibt und den Gegensatz zu den teuflischen Kulturen der Stadt Mexiko herausstellt, berichtet Chimalpahin ebenso detailliert wie untendenziös über die Religion der Mexica-Tenochca wie über diejenige der verschiedenen Stämme, die nacheinander Chalco besiedelten. Daraus ergibt sich ein zusammenhängender Abriß der Geschichte der heiligen Stätten Chalcos. Die Intention des Autors richtet sich dabei auch nicht, wie das in den früheren Texten der Fall ist, auf die Darstellung des Wirkens eines bestimmten Gottes oder die Verherrlichung eines Volkes, das von bestimmten Göttern geführt wird, sondern bezieht sich vielmehr auf die religiöse Bedeutung des Ortes selbst, welche sich durch verschiedene Religionen und Kulte erhält. Damit ist ein

weiterer, wesentlicher Unterschied zu den früheren Quellen, namentlich der Historia Tolteca-Chichimeca, gegeben. In diesem Text hat das Land zwar auch eine religiöse Funktion, jedoch nicht *per se*, sondern nur durch seine Zuordnung zu einem bestimmten Volk und den Verheißungen seiner Götter.

Chimalpahins Darstellung der alten Religion ist frei vom Zwang heilsgeschichtlicher Systematik. Weder versucht er die mexikanische Religion in irgend einer Weise direkt dem christlichen Glauben und seiner Frömmigkeit anzunähern, noch verurteilt er sie als Teufelswerk, und er verzichtet völlig darauf, ihre Entstehung rational-philosophisch erklären zu wollen. Durch allgemeine historisch-geographische Berichte über die anderen Kontinente, eine Datierung anhand von Komputationen und durch Hinweise auf das unmittelbare Wirken des christlichen Gottes in der alt-mexikanischen Geschichte bemüht sich Chimalpahin, diese Geschichte systematisch in die allgemeine, von Gott in der Schöpfung begründete und weiterhin gelenkte Weltgeschichte einzuordnen.

12. ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNISSE

Die Betrachtung der einzelnen historischen Quellen zeigte, daß die bereits im ersten Kapitel festgestellten, unterschiedlichen Beschreibungen eines historischen Ereignisses in den verschiedenen Texten (s.o.S. 57) jeweils der Gesamtkonzeption der betreffenden Quellen entspricht, welche meist das Hauptgewicht ihrer Darstellung auf die Geschichte eines *altepetl* legen. Dennoch zeichnen sich die historischen Quellen durch eine gewisse Objektivität aus: Die Ereignisse sind zwar aus der Sicht des jeweiligen *altepetl* heraus dargestellt und in den einzelnen Quellen oft sehr unterschiedlich datiert (215), aber nur in den seltensten Fällen tatsächlich verfälscht. Eine regelrechte Umkehrung der historischen Realität, wie sie z.B. in den mixtekischen Volksdramen, in denen - nach der Beschreibung des Herzogs von Loubat - Moteuczoma als Sieger über die Spanier auftrat (216), findet sich in den mexikanischen Texten kaum, in denen bestimmte Ereignisse allenfalls ausgelassen werden. Die Polarität der Darstellung, je nach dem gerade im Mittelpunkt stehenden *altepetl*, läßt auch keine einheitliche Typisierung der Geschichte zu, sondern fördert im Gegenteil eine Betonung der jeweils einmaligen historischen Situation und ihrer verschiedenen Aspekte.

Diese Polarität der Darstellung im geschichtlich-politischen Bereich ist mit einer gewissen Einseitigkeit in der Auswahl der religiösen Fakten verbunden. In den Geschichtsberichten erscheinen meist nur diejenigen Götter, welche mit der Geschichte des jeweils hauptsächlich beschriebenen Volkes direkt verbunden sind. Das Eingreifen der Götter wird als konstitutiv für den Geschichtsablauf dargestellt. Doch sind es nur bestimmte Götter, von denen solches Eingreifen berichtet wird, nämlich Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl und Mixcoatl-Camaxtli, die auch als Stammes- und Schöpfungsgötter bezeichnet werden. Während nach der Darstellung einiger Quellen der geschichtswirksame Einfluß dieser Götter jeweils nur ein bestimmtes Volk erfaßt, schildern andere Texte, wie z.B. die Historia Tolteca-Chichimeca, wie sie zusammenwirken

und geradezu gegenseitig für einander einspringen, um die Geschichte ihrer Völker zu gestalten. Dabei steht ihr Wirken immer in einer besonders engen Beziehung zum höchsten Gott, der neben und sozusagen über ihnen als oberster Lenker der Geschichte verehrt wird. So wird in den *Anales Históricos Huitzilopochtli* als Lenker der mexikanischen Geschichte herausgestellt, aber auch Ipalnemoa als Verantwortlicher für die Niederlage der Mexica in Chapoltepec besungen, ein Ereignis, das bei Chimalpahin wiederum ausdrücklich als Werk Huitzilopochtli's bezeichnet wird.

Es ist bemerkenswert, daß die Geschichtsberichte trotz der konstitutiven Rolle, welche die Götter in ihnen spielen, doch kaum je eine religiöse Polemik gegen die Feinde des jeweils geschilderten *altepetl* enthalten. Während sich in manchen einzeln überlieferten Gesängen durchaus Abwertungen der feindlichen Götter und Kulte finden (217), werden diese Feinde in historischen Texten kaum je direkt beschimpft oder verächtlich gemacht. Ihre Bosheit und Niedertracht wird höchstens indirekt dargestellt, indem die Beratungen, mit denen sie ihre arglistigen Pläne schmieden, in wörtlicher Rede wiedergegeben werden. Die Religion der Feinde bzw. der ortsansässigen Völker gerät solchermaßen kaum je in den Gesichtskreis der Geschichtsberichte. Nur einige wenige einheimische bzw. "fremde" Götter, wie Tlaloc, der Huitzilopochtli in Mexico-Tenochtitlan willkommen heißt (s.o.S. 78), oder etwa Itzpapalotl, deren Reliquie zum "Wanderbündel" Mixcoatl's wird (s.o.S. 75), spielen sozusagen Nebenrollen im historischen Geschehen (s.u.S. 217ff). Eine Ausnahme bildet in dieser Hinsicht nur Chimalpahin, welcher die religiöse Bedeutung des Ortes Amaquemecan-Chalco in den verschiedenen Kulturen und Religionen schildert. Doch fehlt auch in seinem Werk fast völlig das polemische Moment: Selbst der Sieg der Chichimeca-Totollimpanecca über die feindlichen Acxototeca und deren Gott Acollacatl Nahualtecutli ist ohne eine direkte verbale Abwertung der Besiegten und ihres Gottes geschildert.

Wo sich dennoch eine gewisse Tendenz zeigt, bestimmte religiöse Strömungen und Kulte positiv hervorzuheben, andere dagegen negativ zu beurteilen, läßt sich als Ausgangspunkt immer eine schon

vom Christentum her bestimmte Intention feststellen. Hieraus entstehen jedoch erst relativ spät in sich geschlossene Geschichtsbilder. Während die *Anales Históricos* und die *Historia Tolteca-Chichimeca* das Christentum kaum erwähnen und der *Conquista* gegenüber betont einen einheimischen Standpunkt vertreten, ist die Geschichte der Königreiche der chronologischen Reihenfolge nach der erste aztekische Text, in welchem die Darstellung bzw. die Bewertung der einheimischen Religion, wenn auch kaum merklich, vom Christentum her beeinflußt erscheint. Dagegen findet sich im *Codex Aubin* 1576, obwohl großer Wert auf die kirchlichen Ereignisse der frühkolonialen Zeit gelegt wird, keinerlei Hinweis auf eine Prägung der Darstellung durch das Christentum, das im Gegenteil seinerseits mit Zügen der alten Religion durchsetzt wird.

Von den späteren Chronisten vertreten Tezozomoc und Camargo die extremsten Positionen. Tezozomoc entwirft noch einmal ein traditionelles, in der *Huitzilopochtli*-verehrung zentriertes Bild der aztekischen Nationalgeschichte und stellt es der Ideologie der *Conquistadores* gegenüber. Camargo hingegen bemüht sich, deren christliche Argumentation und Anschauungsweise möglichst weitgehend zu übernehmen und sieht nur in der politischen Geschichte *Tlaxcalas* eine Verbindung zwischen der alten und der neuen Zeit. Bei *Ixtlilxochitl* und *Chimalpahin* zeigt sich als Ansatz ein heute entscheidendes Problem in der sogenannten "einheimischen" Theologie der jungen Kirchen, nämlich die Frage nach der Stellung und Legitimierung der eigenen Geschichte im christlichen Heilsplan (218). Während *Ixtlilxochitl* das Problem dadurch löst, daß er die Religion *Tezcocos* sehr scharf von derjenigen Mexikos abhebt und sie ebenso wie die Gestalt und die Botschaft *Quetzalcoatl*s als *praeparatio evangelica* beschreibt, bemüht sich *Chimalpahin*, die mexikanische Geschichte in ihren typischen Elementen der christlich-abendländischen Geschichte auch theologisch gleichwertig gegenüberzustellen. Dabei wird andeutungsweise die Frage nach einer möglichen Legitimierung des Heidentums innerhalb der im Christentum vorgegebenen Einheit der Schöpfung gestellt.

In diesen Werken der späteren Chronisten tritt zu der Darstellung der Geschichte im Rahmen des altmexikanischen Geschichtsbildes der Versuch einer Auseinandersetzung oder zumindest einer Gegenüberstellung mit dem Christentum und seiner Geschichtstheologie. Es vollzieht sich hier also auf geistesgeschichtlichem Gebiet ein ähnlicher Vorgang wie in der darstellenden Kunst, wo aus der Verbindung zwischen mexikanischen und europäischen Stilmitteln für eine gewisse Zeit noch einmal ein eigener Stil entstand (219). Auch diese am Christentum und der Auseinandersetzung mit einem fremden Weltbild orientierten Intentionen äußern sich in erster Linie in der Auswahl des in die Darstellung aufgenommenen religionsgeschichtlichen Materials und in dessen Bewertung, die z.B. bei Tezozomoc und Camargo direkt ausgesprochen wird (s.o.S.87 und S.81). Eine tatsächliche Umformung der Überlieferung im Dienste eines bestimmten Geschichtsbildes, die z.B. bei Ixtlilxochitls Darstellung von Quetzalcoatl vorzuliegen scheint, ist die Ausnahme. Es läßt sich daher, wenn man die jeweils in den Quellen vorliegende Auswahl und Bewertung entsprechend berücksichtigt, eine weitgehende dokumentarische Treue der Texte auch im Bereich der Religion feststellen.

III. Schöpfung und Geschichte

VORBEMERKUNG

Wie schon die Untersuchung der Darstellung der Geschichte und stärker noch diejenige der Geschichtsbilder der einzelnen Quellen ergab, erscheint im aztekischen Geschichtsbild neben dem Einfluß von Raum und Zeit das Handeln bestimmter Götter als konstitutiver Faktor für den Ablauf der Geschichte. Dieses Handeln nimmt in der Schöpfung seinen Anfang und ist in gewisser Weise deren Fortführung. Die Untersuchung der vielfältigen Beziehungen zwischen Schöpfung und Geschichte ist über ihre grundsätzliche Bedeutung hinaus speziell zum Verständnis des geschichtlichen Wirkens der Götter notwendig, soll daher dem Kapitel über dieses Wirken hier vorangehen.

1. DIE DARSTELLUNG DER SCHÖPFUNG

Mehrere historische Quellen beginnen mit einer ausführlichen Darstellung der Schöpfung. Die meisten der übrigen Texte, soweit sie sich nicht auf die Darstellung der Geschichte eines *altepetl* nach der Landnahme beschränken, setzen mit einem Hinweis auf die Schöpfung ein, der schon mit der Erwähnung oder Beschreibung der "Ursprungsorte" der Völker gegeben ist, denn diese Orte sind Schöpfungsorte *par excellence*, an denen die jeweiligen Völker entstanden sind.

Vollständige Schöpfungsberichte finden sich in der *Historia de los Mexicanos*, der *Leyenda de los Soles* und in der *Histoyre du Mechique* (1). Eine knappe Zusammenfassung der Schöpfungsgeschichte und zwei Aufzählungen der Weltalter sind in der *Geschichte der Königreiche* enthalten (2).

Daneben werden in den Geschichtsberichten gelegentlich einzelne Episoden wie die Erschaffung der Menschen erwähnt oder es wird indirekt auf die Schöpfung verwiesen (3).

Bezeichnenderweise findet sich bei Sahagún ebensowenig wie ein ausführlicher Geschichtsbericht etwa ein vollständiger Schöpfungsbericht. Nur die Erschaffung von Sonne und Mond wird im Zusammenhang mit der systematischen Darstellung der Gestirne im siebten Buch erzählt; eine Art Kurzfassung dieser Erzählung findet sich bei der Beschreibung der Geburt Huitzilopochtli (4). Es ist bemerkenswert, daß die einzige Schöpfungsgeschichte nur als Einschub märchenhaften Charakters einen Platz im Sahagúnschen Werk finden konnte. Die Einleitung der Erzählung spricht nicht etwa von Schöpfung: vielmehr folgt auf die im Gesamtplan des Werkes vorgesehene Beschreibung des Mondes die Ankündigung einer Erzählung, die erklären soll, warum der Mond ein kleines Kaninchen im Gesicht trägt, dann aber, fast zur Überraschung des Lesers, den entsprechenden Schöpfungsbericht bringt, in dem das besagte Kaninchen eine ganz untergeordnete Rolle spielt (s.u.S. 136). Schon diese Einleitung macht das Bestreben deutlich, die Erzählung als Märchen einzuführen und dadurch sozusagen zu entschärfen. Dieses Bestreben zeigt sich auch am Schluß des Berichtes, wo er expressis verbis als "Märchen" bzw. "Schwank", *gaganilli*, bezeichnet wird (5), ein Begriff, den z.B. Chimalpahin zur Kennzeichnung der Überlieferung strikt ablehnt (s.o.S 26).

Alle ausführlichen Schöpfungsberichte stehen also in historischen Quellen. Dazu ist auch die Leyenda de los Soles zu rechnen. Wenn auch quantitativ die Beschreibung der Schöpfung und der Taten der Götter den größten Teil ihres Inhalts ausmachen, so zeigt doch der Vergleich mit der Historia de los Mexicanos, dem Origen de los Mexicanos und der Relación de la Genealogía, daß die Leyenda mit den genannten Texten nicht nur in der Darstellung der Schöpfung, sondern auch im weiteren Aufbau weitgehend übereinstimmt: Dem eigentlichen Schöpfungsbericht folgt die Erzählung von den Mimixcoa,

von Quetzalcoatl und dem Untergang Tollans (6). Daran schließt sich in anderen Texten die Schilderung der Wanderung der Mexica, der Landnahme und der weiteren Geschichte der Stadt Mexiko. Dem entspricht genau der Vorwurf zur Fortsetzung der Leyenda, nämlich der Inhalt von Fol. 83 Mitte bis Fol. 84, den Lehmann "Anhang zum II Teil. Bruchstücke eines Abrisses der mexikanischen Geschichte" überschreibt (7).

Auch von den mixtekischen Codices beginnen einige mit einer Darstellung der Schöpfung. Z.B. steht am Anfang des Codex Bodley eine Darstellung des Baumes von Apoala, von dem nach dem Schöpfungsbericht von Reyes die ersten Menschen stammten (8). Die Selden Rolle und der Codex Gómez de Orozco beginnen nach Caso beide mit einer Darstellung Quetzalcoatl's als Sohn des Schöpfergottpaars. Diese Interpretation, die sich eng an den Text von García hält, ist überzeugender als diejenige von Burland, der diese Darstellung als eine Art Investitur des Quetzalcoatl deutet (9). Weiterhin finden sich auch innerhalb der Codices Hinweise auf die Schöpfung, die in ähnlicher Weise wie in den mexikanischen Texten zur Einführung jeweils neuer, verkürzter Geschichtsberichte dienen (10).

Über die verschiedenen Versionen der aztekischen Schöpfungsberichte, ihre Übereinstimmungen und Differenzen gibt die beigelegte Tabelle Aufschluß. Es kann hier nicht weiter auf das Verhältnis der Versionen zueinander eingegangen werden, aber schon ein erster Blick auf die Tabelle zeigt, daß die Schöpfungsberichte der drei erstgenannten Quellen in den wesentlichen Zügen, im allgemeinen Aufbau und in der Reihenfolge der Ereignisse übereinstimmen, während die Geschichte der Königreiche eine eigene Anordnung trifft.

Die ausführlichste Beschreibung der Schöpfung, welche die anderen Schöpfungsberichte geradezu umfaßt, liegt in der Historia de los Mexicanos por sus Pinturas vor. Die syste-

matisierte Fassung dieses Berichtes sowie die Tatsache, daß er das aztekische Kriegerethos besonders hervorhebt, hat G. Dietrich vermuten lassen, daß dies die jüngste Fassung der überlieferten Schöpfungsberichte ist, in der die aztekische Interpretation der Schöpfung den anderen Berichten gegenüber, die noch in stärkerem Maße ältere, allgemein mesoamerikanische Elemente enthalten, besonders hervorgehoben wird (11). Sollte dies der Fall sein, so ist dieser Text für die vorliegende Untersuchung, in der es ja gerade um die aztekische Sicht geht, besonders wichtig, zumal er sich überdies durch das Fehlen von christlich inspirierten Darstellungstendenzen auszeichnet (s.o.S. 68).

Während die meisten anderen Texte nach einer mehr oder weniger schematischen Aufzählung der ersten vier "prähistorischen" Weltalter ausführlich erst den Beginn des gegenwärtigen fünften Weltalters und die damit verbundene Neuschaffung bzw. Neuordnung der Welt beschreiben, beginnt die *Historia de los Mexicanos* mit einer Art "Prolog im Himmel" und erklärt auch, warum die ersten Weltalter zu Grunde gingen. Am Anfang steht hier ein Theogonie. Dem höchsten Götterpaar, Tonacatecutli und Tonacacihuatl, entstehen vier Söhne: Tlatlauhqui Tezcatlipoca, der auch Camaxtli heißt, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcoatl und Huitzilopochtli (12). Nach sechshundert geschichtslosen Jahren schaffen Quetzalcoatl und Huitzilopochtli die ersten Voraussetzungen zur weiteren Schöpfung: das Feuer, eine halbe Sonne, die "Zauberer" Oxomoco und Cipactonal und die Zeit.

"Darauf schufen sie die Tage und teilten sie in Monate ein, indem sie jedem Monat zwanzig Tage gaben, hatte ein Jahr achtzehn (Monate) und dreihundert und sechzig Tage" (13).

Nach der Zeit erst werden die anderen Götter, die dreizehn Himmel, die Wasser und die Erde geschaffen. Die Gestalten von Oxomoco und Cipactonal gelten als Hüter des Kalenders, und zwar sowohl der Jahresrechnung als auch des *tonalpohualli*:

*"yn xiuhlapohualiztli yn tonallapohualiztli yn
pocempohuallapohualiztli huel yehuantin yn netlacuitlahuilliz
mochihua: yn motenehua oxomoco cipactonal".*

"Die Zählung nach Jahren, die Rechnung nach Tages-
zeichen (dem Tonalamatl von 260 Tagen), die Rechnung
nach einzelnen Abschnitten von 20(Tagen, d.h. nach
zwanzigtägigen Jahresfesten), das ward die Sorge derer:
die Oxomoco (und) Cipactonal hießen" (14).

Zeit und Kalender spielen in den Schöpfungsberichten eine
wichtige Rolle. Sie sind erste und entscheidende Ergebnis-
se, die den weiteren Verlauf der Schöpfung bestimmen und
gliedern. Die Historia de los Mexicanos berichtet weiter,
daß die zunächst geschaffene halbe Sonne nicht richtig
leuchtete. Daher machte sich Tezcatlipoca zur Sonne, und
damit beginnt das erste Weltalter, in dem Tezcatlipoca die
Sonne verkörpert. Mit der Existenz dieser ersten wirklichen
Sonne, die ihre Funktionen erfüllen kann, beginnt die -
bereits geschaffene - Zeitrechnung in Kraft zu treten, die
daher auch an dieser Stelle näher erklärt wird. Ausführlich
legt der Text den Zusammenhang dar:

"Alles dies wurde gemacht und geschaffen, ohne daß sie
dabei die Jahre zählten, ohne daß (die Jahre) verbunden
waren und ohne Unterscheidung der Zeit...." (15)

Es folgt die Beschreibung der Entstehung der ersten Sonne,
dann fährt der Text fort:

"Und da ihre Zählung von dieser ersten Sonne an beginnt,
und die Bilder der Zählung von dieser Sonne an fortge-
führt sind, wobei die sechshundert Jahre, zu deren Be-
ginn die Götter geboren wurden, weggelassen werden, wer-
de ich die Art und Weise, in der sie die Jahre zählen,
beschreiben" (16).

Zu diesem Zeitpunkt, an dem die Datierung beginnt, ist aber
die Schöpfung noch keineswegs abgeschlossen. Denn die Schöp-

fung ist im mexikanischen Verständnis kein zusammenhängender, einmaliger Prozeß, sondern erfolgt in verschiedenen Etappen. Die ersten vier Schöpfungen oder Weltalter werden wieder zerstört (17), daher folgt der Bericht über die für das gegenwärtige, fünfte Weltalter grundlegende Schöpfung erst auf die Schilderung der vorangehenden, unvollkommeneren Weltalter und ihren Untergang.

Die Darstellung dieser Ereignisse ist in der Historia de los Mexicanos vom Beginn des ersten Weltalters an nach Jahresannalen gegliedert. Die Jahre werden in der eigentümlichen Benennung dieses Textes (18) zunächst genannt, und dann wird jeweils vermerkt, welches Ereignis der Schöpfung in diesem Jahre stattfand, z.B.:

"Im dritten Jahr dieser zweiten Dreizehner-Rechnung, welches das sechsundzwanzigste Jahr nach der Sintflut ist,... wünschte Quetzalcoatl, daß sein Sohn zur Sonne werde".... (19).

Auch die Leyenda de los Soles, die in ihrem Aufbau an sich nicht den Jahresannalen folgt, datiert einige Ereignisse der Schöpfung. Der Beginn des ersten Weltalters, nach der Historia de los Mexicanos ebenfalls der Beginn der Zeitrechnung, wird vom Tage der Niederschrift an zurückdatiert, die Gründung des Himmels erfolgt im Jahr "eins Kaninchen", die Gabe des Feuers an den Menschen und die Episode der Anräucherung des Himmels im folgenden Jahr "zwei Rohr" (20).

Neben der Darstellung in Jahresannalen und der Datierung einzelner Schöpfungsereignisse nach absoluten Daten, erscheint noch ein anderes Datierungsprinzip in den Schöpfungsberichten: Die Epochen der einzelnen Weltalter, deren Dauer meist vermerkt ist, können wie die Regierungszeiten der Fürsten zur Datierung von Schöpfungsereignissen dienen. Z.B.: "*en el año postrero que fué sol Chalchiuhtlique*" (21). Diese Datierung der einzelnen Schöpfungsberichte ist die Voraus-

setzung für die Tatsache, daß in der Geschichte der Königreiche die Berichte über die Weltalter und die Schöpfung "in eine geschichtliche Annalenrechnung hineingewoben worden sind" (22), d.h. mit Angaben über Ereignisse wie z.B. Thronbesteigungen in Tezcoco, Quauhtitlan und Tollan abwechseln (vgl. die synoptische Übersicht).

Die Schöpfung ist jedoch nicht nur der Zeit, sondern teilweise auch dem Raum nach fixiert. Ebenso wie einzelne Akte der Schöpfung datiert sind, sind auch einzelne Handlungen der Schöpfung an bestimmte Orte gebunden. Die Erschaffung der Menschen findet in *Tamoanchan*, "dem Haus des Herabsteigens" statt (23). Dieser Ort ist aber auch eine entscheidende Station auf der Wanderung der Mexica, an der sie sich von den anderen Stämmen trennen, und nach einigen Traditionen (24) der Schauplatz der Vernichtung der feindlichen Centzon Huitznahua durch Huitzilopochtli (s.u.S. 76). Tamoanchan gilt auch als Region des Westens, Heimatort der Erdgöttinnen, Aufenthaltsort von Quetzalcoatl und Xolotl (25).

Neben dieser sozusagen allgemeinen Menschenschöpfung in Tamoanchan werden noch an anderen Orten bestimmte Menschengruppen erschaffen: In Cuitlahuac schafft Mixcoatl diejenigen Menschen, welche die Dynastie dieses Ortes begründen (26), hier besteht also eine ganz besondere Beziehung zwischen der Schöpfung und einem *altepetl*. Nach Mendieta zeugt Iztac Mixcoatl in Chicomoztoc die Stammesväter der sieben Stämme (27). Auch Chicomoztoc ist wie Tamoanchan nicht nur Ursprungs-ort der Völker, sondern gleichzeitig Station auf der Wanderung (28), wird gelegentlich sogar mit Tollan gleichgesetzt (29) und von Tezozomoc mit Aztlan, dem Ursprungs-ort der Azteken, in Zusammenhang gebracht (30).

Die Erschaffung der Sonne geschieht in Teotihuacan (31), dem "Kulturzentrum präaztekischer Zeit, dessen Ruinen von den Azteken als Grabstätten der Könige interpretiert wurden" (32)- ein Ort, der ebenfalls eine Station der mexikanischen Wanderung ist.

Die Tatsache, daß die Schöpfung auch geographisch lokalisiert ist, ermöglicht es, den Bereich der Schöpfung wieder aufzusuchen. So greifen die Tolteca in einer schwierigen historischen Situation einfach auf die Schöpfung zurück: ihr Gott empfiehlt ihnen, sich sozusagen Nachschub vom Ursprungsort her zu holen. Die Fürsten Ixcicouatl und Quetzalteuetyac machen sich auf nach Chicomoztoc-Colhuacatepec und holen die Chichimeken, die noch dort sind. Mit Hilfe dieser neuen Verbündeten gelingt dann, wie es der Gott verhieß, der Sieg über die Olmeca Xicalanca (33). Die geographische Fixierung einzelner Schöpfungsakte ist demnach keine Bestimmung einer vagen, "mythischen" Geographie. Entsprechend dem eigentümlichen mexikanischen Verständnis von Raum und Zeit (s.o. S.39 ff) sind diese Orte zwar mit bestimmten Göttern, Himmelsrichtungen, Jahresgruppen usw. verbunden, sie partizipieren jedoch ebenfalls an derselben geographischen und historischen Realität wie alle anderen Orte der Geschichte, die jederzeit wieder aufgesucht werden können. In diesen Zusammenhang gehört auch die Expedition nach Aztlan (s.u.S. 151), von der Durán berichtet (34).

Dieser Überblick über die Darstellung der Schöpfung zeigt, daß Schöpfung und Geschichte keineswegs nur dadurch miteinander verbunden sind, daß diese natürlichweise den Anfang von jener bildet: Nicht nur stehen alle überlieferten Schöpfungsberichte in historischen Quellen, die Darstellung der Schöpfung selbst folgt ebenfalls den Gattungen und Kompositionsprinzipien, die sich als typisch für die Geschichtsschreibung herausgestellt haben. Die Schöpfung ist ein Teil der historischen Berichte: sie geht unmittelbar in geschichtliche Darstellungen über und wird in gleicher Weise wie die historischen Ereignisse zeitlich datiert und räumlich lokalisiert. Die Zeit ist in ihrer kalendarischen Ordnung eines der ersten Schöpfungsergebnisse und beeinflußt als kausal wirkende Größe neben dem Handeln der Götter den weiteren Verlauf der Schöpfung ebenso wie den Ablauf der Geschichte (35).

SYNOPTISCHE ÜBERSICHT DER SCHÖPFUNGSBERICHTE

HISTOIRE DU MECHIQUE	HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS	LEYENDA DE LOS SOLES	HISTORIA DE LOS REYNOS DE COLHUACAN Y DE MEXICO
Beschreibung der dreizehn Himmel S. 22 ff.	Tonacatecutli u. Tonacacihuatl zeugen Tezcatlipoca-Mixcoatl, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl u. Huitzilopochtli. S. 228		
	Nach 600 Jahren schafften Q. u. H. das Feuer, eine halbe Sonne, Oxomoco u. Cipactonal, Tlaloc, Mictlantecutli u. die Zeit. S. 229 ff		
	Oxomoco u. Cipactonal zeugen Piltzintecutli u. Xochiquetzal.		
I. Chalchiuhtonatiuh. Feuerregen. Lebewesen werden zu Fischen. S. 23	I. Tezcatlipoca als Sonne, von Quetzalcoatl gestürzt. Zeitalter der Riesen S. 231	I. Nahui Ocelotl. § 1400 Lebewesen von Raubtieren gefressen.	I. Nahui Atl. § 32 Sintflut. Menschen werden zu Fischen.
	Erklärung des Kalenders S. 232		
II. Chalchiuhtonatiuh. Feuerregen. Lebewesen werden zu Hühnern und Hunden.	II. Quetzalcoatl als Sonne. Von Tezcatlipoca gestürzt. S. 233	II. (Totol) Edad § 25	II. Nahui Ocelotl. § 33 Riesen werden von Jaguaren gefressen.

ce tochtli.
Gründung von Himmel
und Erde § 28
Q. schafft Menschen
I. Nahui Atl. § 32
Sintflut. Menschen
werden zu Fischen.

III. Yohualtonatiuh S. 26 Erdbeben. Riesen werden von Raubtieren gefressen.	III. Tlaloc als Sonne. Feuerregen. S. 233	III. Nahui Quiyahuatl. Feuerregen. Lebewesen in Truthühner verwandelt.	III. Nahui Ehecatl § 26	III. Nahui Quiyahuatl. Sturmwinde, Feuerregen. Lebewesen werden zu Affen. § 35
IV. Ehecatonatiuh. Sturmwinde. Lebewesen werden zu Affen. Sintflut. Die Erde stürzt ein.	IV. Chalchiuhtlicue als Sonne S. 233 f Sintflut. Die Erde stürzt ein.	IV. Nahui Atl. § 1403 Sintflut. Lebewesen in Fische verwandelt. Der Himmel stürzt ein. Sintflut und Anräucherung des Himmels.		
Wiederaufrichtung der Erde durch Ehecatl u. Quetzalcoatl S. 25 Schaffung von Nacht und Regen S. 26	Wiederaufrichtung der Erde durch Quetzal- coatl u. Tezcatlipoca.		9 calli Gründung von Colhuacan. 1 tochtli § 27 f "Da begannen die Tolteken".	
(Cinteotl s.u.) Tezcatlipoca u. Ehecatl beschließen die Menschen zu schaffen.	Tezcatlipoca-Mixcoatl schafft das Feuer. Cinteotl geboren. S. 235 Alle Götter beschließen die Menschen und den Krieg zu schaffen.	Tezcatlipoca schafft Feuer. § 1413 Die Götter beraten die Erschaffung der Menschen. § 1417		
	Tezcatlipoca schafft 400 Männer u. 5 Frauen. Xochiquetzal stirbt als erstes Opfer. S. 235			
Ehecatl holt Knochen aus der Unterwelt. Alle Götter kasteien sich und schaffen in Tamoanchan die Men- schen. S. 27		Quetzalcoatl holt Kno- chen aus der Unterwelt. § 1417f Alle Götter kasteien sich und schaffen in Tamoanchan die Menschen. § 1439		(Quetzalcoatl schafft Menschen aus Asche s.o.)
Ehecatl u. Mayahuel schaffen den Wein. Ce Acatl u. Quetzalcoatl schaffen die Erde aus Tlaitecutli S. 29	(Camaxtli schafft den Wein s.u.)			

Nanahuatl opfert sich, um die Sonne zu schaf- fen. S. 30. Alle Götter kasteien sich.	Die "Söhne" von Quetzal- coatl und Tlaloc werden zur Erschaffung von Sonne und Mond geopfert. S. 235 f	Nahui Ollin. Nanahuatl opfert sich zur Erschaffung von Sonne und Mond. Alle Götter kasteien sich.	13 acatl IV. Nahui Ollin. § 37ff. Regierungswechsel in Quauhtitlan, u. Beginn der Herrschaft in Tollan. Itzpapalotl fordert die Chichimeken auf, in die 4 Himmelsrichtungen zu schießen.
BEGINN DES TEXTES			
		...Aufforderung in die 4 Himmelsrichtungen zu schießen. § 1 ff	
Camaxtli schafft 4 Männer, eine Frau u. 400 Chichi- meken. S. 236 Camaxtli schafft den Wein. S. 237		Ce tecpatl Geburt der 400 Mimixcoa u. der 5 Mimixcoa. S. 1496 ff Kampf der beiden Gruppen 2 doppelköpfige Hirsche kommen vom Himmel. Kampf zwischen Xiuhnel, Mimich u. Itzpapalotl. Itzpapalotl verbrannt, aus der Asche sprießen Steinmesser. § 1538ff Bereitung des Wander- bündels. § 1539	Die Chichimeken u. die 400 Mimixcoa kommen aus den neun Hügeln. § 4 Kampf der Mimixcoa mit Itzpapalotl. § 5 Itzpapalotl verbrannt. Die Mimixcoa bemalen sich mit der Asche. § 8 ff Bereitung des Wander- bündels. Beginn der Jahreszählung. Die Chichimeken kommen aus Chicomoctoc. Der Kalender. Oxomoco u. Cipactonal. Beginn der Jahreszählung in Tezcoco. § 14
			Die Wanderungen der Chichi-Die Chichimeken-Stämme meca. § 16 trennen sich. § 49ff Zeit des Nächtlichen Dunkels. § 22 Annalen von Quauhtitlan u. Tollan

Camaxtli zeugt mit
Chimalman Quetzal-
coatl. S. 34

Camaxtli zeugt mit
einer "Parienta de
Tezcatlipoca" Ce Acatl.

Eroberungszüge des
Mixcoatl § 1540

Mixcoatl zeugt mit Chimalman Quetzalcoatl. § 1544

Ce Acatl wird geboren.

Ce Acatl begleitet seinen
Vater auf Eroberungszügen.
§ 1557

seinen Söhne getötet.
S. 35

Mikcoatl wird von den 400
Mimixcoa getötet. § 1558

Ce Acatl bestattet die Gebeine seines Vaters.

Quetzalcoatl bestattet
die Gebeine seines
Vaters. § 55

Quetzalcoatl rächt
seinen Vater. S. 35

Wanderungen Quetzal-coatl's

Quetzalcoatl in Tollan.

Ce Acatl büßend auf
der Wanderung.

Ce Acatl in Tollan S.238

Tezcatlipoca vertreibt
Quetzalcoatl aus
Tollan. S.36

Quetzalcoatl auf der
Flucht. S. 37

Quetzalcoatl stirbt und
wird verbrannt. S. 38

Topiltzin stirbt in Tlapallan
und wird verbrannt. § 1586 ff

Auszug aus Aztlan.

Quetzalcoat1 auf der
Flucht. S 142 ff

Quetzalcoatl verbrennt
sich. § 147 ff

Wanderungen Quetzal-
costa 8 50 f

Die Herrschaft Quetzal-

Die Zauberer vertreiben
Quetzalcoatl. S 78 ff

Quetzalcoat1 auf der
Flucht. S 142 ff

Quetzalcoatl verbrennt
sich. § 147 ff

2. DIE NATIONALGOTTHEITEN UND IHR WIRKEN IN DER SCHÖPFUNG.

Die vier Nationalgottheiten, welche, wie die Analyse der historischen Texte ergab, vornehmlich die Geschichte gestalten, sind auch die hauptsächlichen Träger der Schöpfung. Das ist angesichts der festgestellten Einheit von Schöpfung und Geschichte, die, wie der vorige Abschnitt zeigte, schon in der Art ihrer Darstellung hervortritt, nur folgerichtig. Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli und Mixcoatl-Camaxtli bilden eine eigene Gruppe im aztekischen Pantheon, deren Charakteristika, soweit sie bisher herausgestellt wurden, hier noch vor der Darstellung ihres Schöpfungswirkens kurz angeführt werden sollen.

K. Th. Preuss hat diese Götter nach ihren wichtigsten Funktionen "Schöpfungs- und Stammesgötter" genannt und sie folgendermaßen charakterisiert: "Sie erheben sich... über die reinen Naturgötter dadurch, daß sie zugleich Schöpfungsgötter sind, sich nach Bedarf in verschiedene Objekte verwandeln können und ein Verantwortungsgefühl zeigen, sobald etwas nicht in Ordnung ist" (36).

Weitere typische Züge der Nationalgötter sind, wie Krickeberg herausgestellt hat (37), ihre persönliche Charakterisierung, die sie von den anderen Göttern abhebt, und ihre enge Beziehung zum höchsten Gott. Diese Verbindung zum höchsten Gott ist für Quetzalcoatl und Tezcatlipoca schon 1840 von Ternaux-Compans hervorgehoben (38) und neuerdings auch von Haekel wieder betont worden (39).

Die Zusammengehörigkeit der Schöpfungs- und Stammesgötter innerhalb des altmexikanischen Pantheons und ihre besondere Beziehung zum höchsten Gott zeigt sich auch in der Gliederung der Sahagúnschen Götterlisten.

Kirchhoff hatte 1961 darauf hingewiesen, daß die Auswahl dieser Listen nicht zufällig sei, vielmehr auf eine engere Be-

ziehung der aufgezählten Götter weise (40). Barthel hat dann diese Kriterien näher spezifiziert und die Listen im einzelnen aufgeschlüsselt. Der erste Block der aus Tlatelolco stammenden "Liste B" z.B. ist in dem Begriff des Himmels zentriert und umfaßt die höchsten Götter: Huitzilopochtli, Paynal (das "Abbild Huitzilopochtli's"), Tezcatlipoca, Tlaloc und Quetzalcoatl (41), i.e. die Schöpfungs- und Stammesgötter. Anstelle von Mixcoatl-Camaxtli, der bei Sahagún überhaupt nirgends erscheint, steht hier Tlaloc, der zu den Stammes- und Schöpfungsgöttern in einer besonderen Beziehung steht (s.u.S. 216). In der anderen Götterliste (Liste A aus Tepepulco) machen die Schöpfungs- und Stammesgötter und ihnen verwandte Götter die Hälfte des ersten Blocks aus: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Yacatecutli, Paynal, Quetzalcoatl, Otontecutli (42). Eine Verwandtschaft zwischen Quetzalcoatl und Yacatecutli ist von Acosta Saignes und Jiménez Moreno betont worden, der den Namen *Yacatecutli* als eine Kontraktion aus dem Beinamen Quetzalcoatl's, *ce acatl tecutli*, "Herr eins Rohr", deutet (43). Als Gott der wandernden Kaufleute steht Yacatecutli jedoch vor allem auch Huitzilopochtli nahe, da die fernreisenden Kaufleute auf die religiösen Formen der mexikanischen Geschichte vor der Landnahme zurückgriffen (44).

Von der naturmythologischen Schule, deren Interpretationsmethode sich gerade in der Amerikanistik besonders lange gehalten hat und immer noch fortwirkt (45), werden die Gestalten der National-Götter astralmythologisch gedeutet, i.e. als mythische Erklärungsversuche für den Umlauf der Gestirne angesehen (46). Unzweifelhaft besteht eine besondere Verbindung zwischen diesen Göttern und bestimmten Gestirnen, z.B. wird Quetzalcoatl von den Texten als Morgenstern bezeichnet, Tezcatlipoca als großer Bär (47). Doch werden im Verständnis der Texte selbst die Sterne als Erscheinungsweisen und Symbole der Götter erklärt und nicht umgekehrt als eigentliche Ursache ihrer Existenz.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit stellt sich vor allem die Frage, ob die nähere Betrachtung des Wirkens der Nationalgötter in Schöpfung und Geschichte weitere charakteristische Züge herausstellen wird, welche über die hier genannten allgemeinen Charakteristika hinaus gehen und diese Götter noch spezifischer von anderen Gottheiten, gerade auch den mit ihnen verbundenen, wie z.B. Tlaloc und der "historischen" Gruppe der Erdgöttinnen, unterscheidet. Diese Frage kann jedoch erst später, nach der Darstellung des Wirkens der Nationalgötter in Schöpfung und Geschichte, beantwortet werden (s.u.S.217 ff).

Wie schon der Abschnitt über die Darstellung der Schöpfung zeigte (s.o.), vollzieht sich die aztekische Schöpfung in mehreren Etappen. Die ersten vier Weltalter, in denen jeweils Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Tlaloc und Chalchiuhtlicue die Sonne verkörperten, endeten durch den Einfall wilder Tiere, durch Sturmwinde, Feuerregen und Sintflut (48). Die Schaffung und Einrichtung der gegenwärtigen Welt ist demnach keine eigentliche Neuschöpfung, sondern vielmehr die Wiederaufrichtung, Verbesserung und Gestaltung der durch die kosmischen Katastrophen am Ende des vierten Weltzeitalters zerstörten Welt. Die wichtigsten Schritte dieser Neuschöpfung, in deren Reihenfolge alle Versionen übereinstimmen, sind die Wiederaufrichtung der eingestürzten Erde, die Erschaffung des Feuers, die Erschaffung der Menschen, die Auffindung der Nahrungspflanzen, die Schaffung von Sonne und Mond und die Vorsorge für deren Funktionieren.

Es gibt also, wie A. Mönnich herausgestellt hat (49), zwei Erdschöpfungen: die ursprüngliche und die Wiederaufrichtung. Die erste wird nur in der *Historia de los Mexicanos* beschrieben: die vier Nationalgötter schaffen gemeinsam den großen Fisch Cipactli und lassen aus ihm die Erde bzw. die Erdgottheit Tlaltecuctli erstehen (50). Diese Erde stürzt in der Sintflut, die das vierte Weltalter beendet, ein und muß daher zu Beginn des fünften Weltalters wieder aufgerichtet werden. In der *Historia de los Mexicanos* tun dies Tezcatlipoca

und Quetzalcoatl, indem sie sich in Bäume verwandeln (51). Die Histoyre du Mechique berichtet den Vorgang zweimal. Zunächst wird beschrieben, wie Tezcatlipoca und Quetzalcoatl - Ehecatl vom Nabel der Erdgöttin Tlaltecuctli zu ihrem Herzen vordringen, welches der Mittelpunkt der Welt ist, und von dort aus den Himmel wieder emporheben (52). Weiter unten wird erzählt, daß die beiden Götter die Göttin Tlaltecuctli vom Himmel herabholen und sie zerreißen, wobei sie sich in Schlangen verwandeln. Der eine Teil der Göttin wird zum Himmel, der andere zur Erde, aus ihren Haaren und ihrer Haut entstehen die Bäume, Blumen und Kräuter, aus ihren Augen Brunnen und kleine Höhlen, aus ihren Schultern die Berge usw. Bei Mendieta findet sich eine ähnliche Episode, nur ist es dort statt Quetzalcoatl Huitzilopochtli, der mit Tezcatlipoca gemeinsam die Erde aufrichtet (53).

Auf die Wiederaufrichtung der Erde folgt die Erschaffung des Feuers durch Tezcatlipoca bzw. Mixcoatl (54).

Dann beraten und beschließen alle Götter die Erschaffung der Menschen:

"und darauf beraten sich die Götter, sie sagten:
'wer wird (auf der Erde) wohnen?
Gegründet worden ist der Himmel,
gegründet worden ist die Herrin Erde.
Wer wird (auf der Erde) wohnen, o Götter?'" (55)

Die Leyenda und die Histoyre du Mechique berichten, daß Quetzalcoatl, um die Menschen zu schaffen, einen Knochen bzw. Asche aus der Unterwelt holen muß (56). Das Unternehmen ist sehr gefährlich, und der Gott ist dabei auf die Hilfe seines *nahualli* angewiesen, der ihn während seines Gespräches mit dem Gott der Unterwelt, Mictlantecutli, berät.

Nahualli, "Zauberer", ist ein Begriff, der zum Verständnis des geschichtlichen Wirkens der Götter wie auch der Menschen von großer Bedeutung ist (s.u.S. 211 u. S. 223). Von diesem Wort leitet sich aber auch der Begriff des Nagualismus ab,

auf den Lehmann, indem er *nahualli* mit "Schutzgeist" übersetzt, zurückgeht (57). Nagualismus (s.u.S.207) bezeichnet die in Amerika, Afrika und Australien verbreitete Vorstellung einer besonderen Verbindung zwischen einem Menschen und einem anderen Wesen, meist einem Tier, das als eine Art *alter ego* aufgefaßt wird (58). Angesichts der Tatsache, daß andere Texte die Zauberer, die den Göttern bei der Schöpfung helfen, wie z.B. Oxomoco und Cipactonal, benennen und beschreiben (s.u.S.133), scheint es allerdings fraglich, ob es sich hier wirklich um einen "Schutzgeist" Quetzalcoatls oder nicht doch um einen solchen Zauberer handelt:

"Und wiederum sprach zu ihm der Herr der Unterwelt:

'Schon gut! Nimm ihn (den Knochen) fort!'

Und darauf sprach der Herr der Unterwelt zu seinen Boten, den Bewohnern des Totenreiches:

'Sagt ihm, o Götter, er soll ihn nur hier lassen (den Knochen)!'

Aber Quetzalcoatl antwortete darauf:

'Nein! Endgültig trage ich ihn mit mir.'

Und da sprach zu ihm sein Schutzgeist (*inahual*):

'Sprich nur zu ihnen: Ich habe ihn (den Knochen) doch eben hier gelassen.'

Darauf sprach er (Q.), er schrie sie an:

'Ich habe ihn doch hier gelassen!'

Aber da stieg er denn wirklich hinauf (aus der Unterwelt).

Dann fasst er den Edelsteinknochen.

An der einen Seite ist er voll Mannsgebein, an der anderen Seite ist er voll Weibsgelbein" (59).

Diesen Knochen, der sozusagen die Grundsubstanz der Menschen enthält, bringt Quetzalcoatl mit Hilfe des *nahualli* nach Tamoanchan, wobei sie nur mit knapper Not den Nachstellungen der Unterweltbewohner entgehen, die ihnen im wahrsten Sinne des Wortes Gruben graben. In Tamoanchan findet dann die eigentliche Menschenschöpfung statt. Dort wird unter Assistenz der Erdgöttin Cihua-coatl-Quilaztli der "Edelsteinknochen" zermahlen und in die "Edelsteinschale" (*chalchihupazco*) gelegt:

"Und darauf zapft sich (durch Stiche) Quetzalcoatl
Blut ab aus seinem Gliede
(und lässt es auf den zermahlernen Knochen tropfen).
Darauf verrichten alle die oben genannten Gottheiten
Bussübungen.....
Und da sagten sie:
'Geboren sind die Götter (und) die Menschen (die Unter-
tanen), weil sie über uns Kasteiungen vollbrachten'"(60).

Dieser letzte Satz (*otlacatque in teteo in maguehualtin, ye ica in otopotlamageihque*) (61), der davon spricht, daß sowohl die eben erschaffenen Menschen als auch die Götter selbst "geboren", d.h. wörtlich "Mensch geworden" (*tlacatque*) sind, ist ein Hinweis auf die - im weiteren Verlauf der Schöpfungsberichte noch deutlicher hervorgehobene - Tatsache, daß zum Schöpfungshandeln der Götter das Opfer gehört, das dabei den Menschen vorgemacht wird. Die Götter präfigurieren hier, indem sie sich kasteien, das spätere Handeln der Menschen, verhalten sich als Menschen und sind in diesem Sinne "Mensch geworden".

Die Erzählung der Menschenschöpfung in der *Histoyre du Mechique* stimmt mit diesem Bericht der *Leyenda* genau überein: Quetzalcoatl, hier Ehecatl genannt, begibt sich zu Mictlantecutli und erbittet "die Asche der Toten, um daraus weitere Menschen zu machen" (62), erhält aber nur einen kleinen Knochen und ganz wenig Asche. Zurückgekehrt ruft er die anderen Götter zusammen, bis nach vier Tagen der erste Mann und die erste Frau entstanden sind und von Xolotl mit Milch und eingeweich-tem Brot gefüttert werden (63). Ein Hinweis auf die Menschenschöpfung aus Asche findet sich auch in der Geschichte der Königreiche :

"... (aus) Asche machte sie, schuf sie er (die ersten Menschen), den sie ihren Gott nannten" (64).

Anspielungen auf diese Art der Schöpfungen sind auch die Bezeichnungen *estlapietin* "die aus Blut geschaffenen", die

sich bei Chimalpahin findet (65), und *nextlapicli* , "der aus Asche Geschaffene". So heißt im Lienzo de Jucutácato der erste Mensch, welcher aus der "Edelsteinschale" kommt (66).

Neben der bisher besprochenen "allgemeinen" Menschenschöpfung, an der alle Götter durch ihren gemeinsamen Beschluß und ihre Kasteiungen maßgeblich beteiligt sind, gibt es noch eine ganze Reihe weiterer, spezieller Menschenschöpfungen durch einzelne Nationalgötter.

Im Verlauf der Schöpfung werden einzelne Menschengruppen geradezu auf Bedarf erschaffen. Die *Historia de los Mexicanos* erzählt, daß zu Beginn des fünften Weltalters die vier Schöpfungsgötter zunächst vier Männer erschaffen, um bei der Aufrichtung des Himmels zu helfen. Es ist allerdings bei dieser Gruppe noch fraglich, ob es sich wirklich um Menschen handelt. Leider übernimmt der Verfasser der *Historia de los Mexicanos* die exakte Unterscheidung zwischen Mensch und Gott des Aztekischen (s.u.S. 175) nicht ins Spanische. Er bezeichnet gleichermaßen alle Wesen, die erschaffen werden als *hombre* oder *mujer*. Dabei handelt es sich sowohl um Götter als auch um Menschen, was der Verfasser aber nur in einem Fall spezifiziert (67). Doch heißt es wenig später, daß die Götter wiederum Menschen erschaffen "wie es sie vorher gab" (68). Tezcatlipoca schafft noch eigens 400 Männer und fünf Frauen zur Nahrung für die Sonne und auch Camaxtli schafft zum gleichen Zweck vier Männer und eine Frau und anschließend als erste Bevölkerung Mexikos die 400 Chichimeken:

"...im nächsten Jahr, es war das zweite der dritten dreizehner (Reihe), nahm derselbe Camaxtli oder mit anderem Namen Mixcoatl, einen Stab und schlug mit ihm an einen Felsen, aus dem vierhundert Chichimeken kamen, und dies, so sagen sie, war der Anfang der Chichimeken, welche wir Otomí nennen...

Wie später erzählt werden wird, waren sie die Einwohner dieses Landes, bevor die Mexikaner kamen, es zu erobern und zu bewohnen" (69).

Der Stammesgott, hier Camaxtli, erscheint also auch als besonderer Schöpfer seines Volkes. Dabei spielen zwei verschiedene Vorstellungen eine Rolle: daß der Gott sein Volk, oft mit Mitteln der Zauberei, erschafft und daß er die Menschen zeugt, also eigentlich der Stammvater seines Volkes ist. Von Mixcoatl wird berichtet, daß er sich kasteit und damit "ein lebendiges menschliches Wesen" schafft, das zum Gründer der Dynastie der Tzompanfürsten wird (70), die in der Geschichte der Königreiche eine gewisse Rolle spielt. Mixcoatl wird aber auch als Stammvater der Menschen beschrieben. So heißt es bei Mendieta:

"In Bezug auf die Abstammung und den Ursprung der Indianer, welche dieses Neu-Spanien bevölkerten... lassen sie ihre Geschichten bei einem Greis Iztac Mixcoatl beginnen, welcher in jenen sieben Höhlen, die Chicomoztoc heißen, wohnte. Sie sagen, er habe von seiner Frau, die Ilancuey genannt wurde, sechs Söhne gehabt. Den ersten nannten sie Xelhuan, den zweiten Tenoch, den dritten Olmecatl, den vierten Xicalancatl, den fünften Mixtecatl, den sechsten Otomitl" (71).

Hier werden also sowohl die Stämme als Ganzes unter einem Sammelnamen wie Xicalancatl und Olmecatl, als auch die einzelnen Führer der Stämme, Xelhuan, der Führer der Nonohualca (72), und Tenoch, der Priesterführer der Azteken (73), Söhne des Mixcoatl genannt.

Diese verschiedenen Weisen der Menschenschöpfung werden aber nicht als Widerspruch aufgefaßt. Die von einem Gott geschaffenen Menschen gelten als mit ihm verwandt, auch wenn sie nicht von ihm gezeugt worden sind. So wird die Mutter des *Ce acatl* als "Verwandte des Tezcatlipoca" bezeichnet, eine Verwandtschaft, die darin besteht, daß sie zu den von Tezcatlipoca geschaffenen Wesen gehört; und die fünf Menschen, die Camaxtli aus einem Felsen hat entstehen lassen (s.u.S. 145), werden seine Söhne genannt (74).

Die enge Beziehung der Stammesgötter zu ihren Völkern liegt in der Schöpfung begründet. Im Rahmen der allgemeinen Schöpfung, in der die Schöpfungs- und Stammesgötter zusammenwirken, ist der einzelne Gott jeweils der Erzeuger seines Volkes.

Auf diese Schöpfertätigkeit der Stammesgötter wird auch in den Geschichtsberichten Bezug genommen: z.B. lehnen die mexikanischen Krieger nach der Niederlage von Chapoltepec eine Begnadigung mit folgenden Worten ab:

"Denn auf Kreide, Federn, Papier (d.h. zum Opfertod) hat die Leute (uns?) erzeugt der Huitzilopochtli" (75).

Auf die Erschaffung der Menschen folgt die Auffindung bzw. Schaffung der Nahrungspflanzen. Die Leyenda berichtet, wie die Götter sich wiederum beraten:

"Wiederum (weiter) sagten sie: 'Was werden sie essen, o (ihr) Götter?' Nun mögen herabkommen (geboren werden) die Lebensmittel (der Mais)" (76).

Daraufhin fragt Quetzalcoatl die rote Ameise, woher sie den Mais genommen habe und läßt sich von ihr den Lebensmittelberg (*tonacatepetl*) zeigen, wobei er sich selbst in eine schwarze Ameise verwandelt. Gemeinsam holen sie entkörnten Mais und bringen ihn nach Tamoanchan, wo er den Menschen von den Göttern vorgekaut und auf die Lippen gelegt wird. Doch ist damit das Problem, den "Lebensmittelberg" im Ganzen heranzuschaffen, nicht gelöst. Quetzalcoatl ist dieser Aufgabe alleine nicht gewachsen. Er kann den Berg auf seinen Schultern nicht herbeitragen. Daraufhin wendet er sich an das Zauberer- und Loswerferpaar Oxomoco und Cipactonal, die er nach dem Bericht der Historia de los Mexicanos selbst geschaffen und mit der Fähigkeit zur Zauberei begabt hat (77).

Oxomoco und Cipactonal werden als *tonalpouhque*, "Tageszähler", bezeichnet und gehören daher einer besonderen Kategorie der Zauberer an (78). Die beiden befragen das Los und bestimmen,

daß der Gott der Syphilis, Nanahuatl, der später zur Sonne wird, den Berg mit einem Blitz spalten solle. Daraufhin können die Regengötter alle Nahrungspflanzen, die verschiedenen Sorten Mais, Bohnen usw. herausnehmen.

Eine andere Version läßt die Nahrungspflanzen aus dem Körper des Maisgottes entstehen. Die Histoyre du Mechique erzählt in einer auf Chalco zurückgehenden Tradition (79), daß Piltzintecutli und Xochiquetzal den Maisgott Cinteotl zeugten. Dieser legte sich in die Erde und ließ aus seinem Körper die Nahrungspflanzen sprießen, aus seinen Haaren die Baumwolle, aus den Augen verschiedene Samenarten, aus den Nägeln eine besondere Maisart usw. (80). Auf diese Episode spielt wohl die Historia de los Mexicanos an, wenn sie statt einer ausführlichen Beschreibung der Entstehung der Nutzpflanzen nur die Geburt Cinteotls vermerkt (81). Neben der Auffindung bzw. Entstehung der Nutzpflanzen wird noch die Erschaffung des Weines als ein eigener Schöpfungsakt erwähnt. Die Histoyre du Mechique schreibt diese Tat Quetzalcoatl und der Pulquegöttin Mayahuel zu, die Historia de los Mexicanos hingegen Camaxtli (82).

Erst nach den Menschen und den Nahrungspflanzen werden Sonne und Mond endgültig geschaffen. Dazu bedarf es eines größeren Opfers als bei der Menschenschöpfung: nämlich eines Selbstopfers der Götter.

Die Leyenda erzählt, daß Tonacatecutli und Xiuhtecutli dem verachteten, mit Pestbeulen übersäten Gott der Syphilis, Nanahuatl, befehlen, sich zu opfern. Tlaloc und Nappatecutli ("Herr der vier Richtungen") richten die gleiche Aufforderung an die Göttin "vier Feuerstein", d.h. die Erdgöttin Xochiquetzal. Beide Götter müssen sich vier Tage lang durch Fasten, Kasteiungen usw. auf ihr Opfer vorbereiten und stürzen sich dann ins Feuer: zuerst Nanahuatl, der zur Sonne wird, und dann Xochiquetzal, die "nur auf die Asche fiel" und daher weniger hell strahlt und zum Mond wird (83).

Nach dem Opfer wird Nanahuatl im höchsten Himmel von dem obersten Götterpaar, Tonacatecutli und Tonacacihuatl, feierlich empfangen und geehrt. Sie baden ihn, setzen ihn auf "einen roten Löffelreihfeder-Sitz" und binden ihm "ein mit rotem Rande versehenes Tuch" um die Stirn. Vier Tage lang bleibt er dort, dann steht die neue Sonne "Vier Bewegung" (*nahuā ollin*) am Firmament, die sich aber entgegen ihrem Namen zunächst noch nicht bewegt:

"Aber vier Tage dauerte es, daß sie sich nicht bewegte, sondern liegen blieb.

Da sagen die Götter:

'Weshalb bewegt sie sich nicht?'" (84)

Die Götter lassen daraufhin den Obsidianschmetterling bei der Sonne anfragen, weshalb sie sich nicht bewege, worauf sie antwortet, das sollten sich "die Vornehmen und die Könige" doch selbst fragen. Erzürnt versucht daraufhin Tlahuizcalpantecutli, der Gott des Morgensternes, der mit Quetzalcoatl identifiziert wird, auf die Sonne zu schießen, die ihrerseits mit roten Pfeilen zurückschießt und damit den Morgenstern in die Unterwelt wirft.

Möglicherweise enthält diese Episode des Schießens neben der Anspielung auf die Sonnenstrahlen, die den Morgenstern vertreiben, auch bereits einen Hinweis auf das Selbstopfer, dem sich alle Götter nun unterziehen müssen, um Sonne und Mond in Gang zu setzen:

"Und darauf werden in Reihen aufgestellt (wie beim Opfer)
die Götter:

Titlacauan (Tezcatlipoca), Huitzilopochtli und die weiblichen (Gottheiten): Xochiquetzal, die mit dem schwarzen Hemd (*Yap(p)alliique*), die mit dem roten Hemd (*Nochpalliique*). Darauf findet statt das allgemeine Menschenopfer dort in Teotihuacan.

Und als nun dadurch (infolge des Opfers) die Sonne am Himmel ging, da geht auch der Mond, der dort bloß auf die Asche... gefallen war" (85).

Die im Text erwähnten Göttinnen Yapalliicue und Nochpalliicue sind wahrscheinlich mit der Göttin Tlazolteotl zu identifizieren (86).

Bei Sahagún ist die Erschaffung von Sonne und Mond ausführlicher geschildert (s.o.S. 61). Auf die Frage der Götter, wer die Last, zur Sonne zu werden und Licht zu bringen, auf sich nehmen wolle, meldet sich Tecuciztecatl, "der aus dem Land der Meerschnecke". Nanahuatl wird von den Göttern bestimmt, was er freudig und als eine Ehre annimmt. Die Kasteiungen, denen sich beide Götter zur Vorbereitung ihres Opfers unterziehen, werden ausführlich beschrieben: während Tecuciztecatl die kostbarsten Requisiten aus Gold und Edelsteinen benutzt, sind Nanahuatls Andachtsübungen von großer Schlichtheit, ja Armut gekennzeichnet. Dieser Unterschied soll, wie der Text später ausdrücklich vermerkt, zeigen, das Tecuciztecatl zur Sonne, Nanahuatl aber nur zum Mond bestimmt war, doch kommt es genau wie in der Version der Leyenda umgekehrt, da Nanahuatl sich freiwillig als erster ins Feuer stürzt, Tecuciztecatl aber nur zögernd folgt. Während jedoch in der Leyenda dies der Grund für den geringeren Glanz des Mondes ist, entstehen bei Sahagún zum Erstaunen der Götter zwei gleich hell strahlende Gestirne, deren eines von ihnen erst geschwärzt werden muß. Dies geschieht dadurch, daß ihm ein Kaninchen ins Gesicht geschlagen wird (s.o.S. 118), "welches seinen Glanz tötet". Nun sind zwar Sonne und Mond differenziert, aber ganz wie in der Version der Leyenda bewegen sie sich nicht, woraufhin die Götter, deren Verzweiflung anschaulich geschildert ist, sich beraten und beschließen, selbst zu sterben, um der Sonne zum Leben zu verhelfen. Ehecatl übernimmt die Aufgabe, die Götter zu opfern, und verfolgt Xolotl, der sich dem Opfer - allerdings vergeblich - entziehen will. Von den Göttern, die sich opfern, werden ausdrücklich genannt: Quetzalcoatl, Ehecatl, Totec, der rote Tezcatlipoca, die Mimixcoa sowie "vier Frauen: Tiacapan, Teicu, Tlacoyehua und Xocoyotl" (87).

Die Historia de los Mexicanos schildert die Schaffung der endgültigen Sonne nur sehr kurz: hier sind es Tlalocantecutli, d.h. Tlaloc, der als Sohn Quetzalcoatl's bezeichnet wird, und seine Gattin Chalchiuhtlicue, die zur Sonne und Mond werden; Quetzalcoatl opfert sie (88).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß auch bei der Erschaffung der Sonne die Nationalgottheiten eine entscheidende Rolle spielen, denen dabei eine deutlich hervorgehobene Gruppe weiblicher Gottheiten zugesellt ist. Die Leyenda stellt dabei eine besondere Verbindung zwischen den weiblichen Gottheiten und der Erschaffung des Mondes her. Wichtig ist weiter, daß das erste Selbstopfer der beiden Götter, die sich in Sonne und Mond verwandeln, nicht genügt, sondern daß es vielmehr eines zusätzlichen Selbstopfers aller Götter bedarf, um die Sonne tatsächlich in Gang zu setzen.

Dieser Vorgang wird in einer Art Kurzfassung, die Sahagún von der Erschaffung der Sonne bei der Darstellung der Geburt Huitzilopochtli's gibt, besonders hervorgehoben:

"Wie die Götter entstanden sind ... weiß man nicht.
Nur soviel steht in Betreff ihrer fest,
daß es einen Ort Teotihuacan (gibt), wo,
zur Zeit als es noch dunkle Nacht war,
alle Götter sich versammelten
und berieten,
wer die Last des Regiments auf den Rücken nehmen solle,
wer Sonne sein solle ...
Und als die Sonne ihren Platz eingenommen hatte,
starben sie alle,
indem mit ihnen (mit ihrem Blute) die Sonne sich ernährte,
und niemand blieb, der nicht gestorben wäre.
wie ebenfalls schon gesagt ist" (89).

Wie schon bei der Menschenschöpfung präfigurieren die Götter, indem sie sich opfern, das spätere Handeln der Menschen, was sich auch darin ausdrückt, daß die Terminologie des

Menschenopfers auf die Götter selbst angewandt wird.

So heißt es in der Leyenda von den Göttern selbst, daß sie "als Götter sterben", *teomicohua* (Lehmann übersetzt "allgemeines Menschenopfer"), von *teotl* "Gott" und *micqui* "sterben", eine Anspielung auf die zum Opfer bestimmten Kriegsgefangenen, welche *teomicque* genannt wurden (90). Sahagún ist noch deutlicher, wenn er davon spricht, daß die Götter "als Sklaven arbeiten werden", *tlacotizque*, um "zu Göttern zu werden", *teutizque* (91). Das Verb *tlacoti.ni* ist, wie G. Dietrich bemerkt hat, in diesem Zusammenhang eine Anspielung auf die Tatsache, daß in der aztekischen Praxis des Menschenopfers an Stelle von Kriegsgefangenen auch gekaufte Sklaven (*tlacotli*) geopfert werden konnten (92).

Um ihre Funktion erfüllen zu können, braucht die Sonne aber auch weiterhin laufend Unterstützung und Kräftigung durch ständige Opfer. Den weiteren Vollzug dieser Opfer sicher zu stellen ist, wie der nächste Abschnitt noch eingehender zeigen wird (s.u.S.146ff), der eigentliche Schöpfungsauftrag der Menschen. Um diesen Auftrag ganz deutlich zu machen, finden im Schöpfungsbericht der Historia de los Mexicanos nach der Schaffung von Sonne und Mond die oben bereits beschriebenen speziellen Menschenschöpfungen durch einzelne Götter statt (s.o.S. 131). Diese Menschenschöpfung steht im Zusammenhang mit der ebenfalls zu diesem Zeitpunkt stattfindenden Einführung des Krieges, den die Götter schaffen, um sozusagen die Versorgung der Sonne sicher zu stellen, denn der Krieg steht, wie ebenfalls der nächste Abschnitt deutlicher zeigen wird, in einer unaufgebbaren Verbindung zum Opfer an die Sonne.

Auch in der Leyenda und der Geschichte der Königreiche folgt unmittelbar auf die Erschaffung der Sonne eine, allerdings etwas verschlüsselte, Erzählung von der Entstehung des Krieges (93), nämlich die Darstellung der Kämpfe zwischen den Mimixcoa und der Göttin Itzpapalotl (vgl. u.S. 156).

Mit der endgültigen Erschaffung der Sonne und der Sicherstellung ihres Funktionierens ist die eigentliche Schöpfung abgeschlossen. Die folgenden Berichte sind bereits historischer Natur, sie erzählen von den Wanderungen der Chichimeken und von Quetzalcoatl, den Kämpfen und Eroberungszügen, die er mit seinem Vater Mixcoatl-Camaxtli unternimmt, von seiner Rache an den Mördern seines Vaters sowie von seiner Herrschaft in Tollan, deren Ende und seinem Tode (vgl. die synoptische Übersicht). Auffallend an diesem Übergang von Schöpfung zur Geschichte ist, daß es wiederum zunächst die Götter sind, welche nun Geschichte machen. Die Nationalgötter werden nun nicht mehr in ihrer engeren Verwandtschaft zum höchsten Gott und in ihrem verschiedenen, einander ergänzenden Schöpferwirken, das die Präfiguration menschlicher Handlungen einschließt, beschrieben, sondern vielmehr als menschliche Krieger und Fürsten, deren Geburt und Tod, Kämpfe, Eroberungen, Niederlagen und Winkelzüge anschaulich geschildert sind.

Diese "historischen" Erscheinungsformen der Götter werden im nächsten Kapitel über das Wirken der Götter in der Geschichte näher betrachtet werden (s.u.S.179ff). Hier seien zunächst noch einmal kurz die Kennzeichen ihres Schöpfungswirkens zusammengefasst.

Die Darstellung der Schöpfung betont die enge Beziehung der Nationalgötter zum höchsten Gott in seinen verschiedenen Benennungen und Erscheinungsweisen: *Ipalnemoa*, "der, durch den alles lebt", *Tloque Navaque*, "Herr des Mit und Bei", sowie - doppel-geschlechtlich - *Ometeotli* und *Omecihuatl*, "Herr" bzw. "Herrin der Zweiheit", und *Tonacatecutli* und *Tonacacihuatl*, "Herr" bzw. "Herrin unseres Fleisches", d.h. der Nahrungsmittel. Dieser Gott gilt letztlich als der eigentliche Veranstalter der Schöpfung, wenn er sie auch nicht selbst ausführt. In der Historia Tolteca-Chichimeca wird *Ipalnemoa* als "Schöpfer", *teyooyani*, und als "unser Schöpfer und Erhalter", *totepecauh*, *toteyoxauh*, besungen. Seine ständige Sorge für die Schöpfung und für deren Erhaltung wird auch in den Gesängen an ihn oft gepriesen. So heißt es:

"*yn gan tiopictionemico in tlalticpac*"

"Du bist ständig dabei, die Welt zu schaffen" (94).

Das Verb *píquí*, das in diesen Bezeichnungen erscheint, ist ein Terminus-Technicus für das schöpferische Schaffen der Götter, das Molina mit: *crear o plasmar Dios alguna cosa* übersetzt (95). Die Tatsache, daß der höchste Gott letztlich hinter der Schöpfung steht, die von den Nationalgöttern sozusagen in seinem Auftrag ausgeführt wird, kommt am deutlichsten in der *Historia de los Mexicanos* zum Ausdruck, wo eine direkte Verwandtschaft zwischen dem höchsten Gott und den vier Nationalgöttern besteht, die als seine Söhne bezeichnet werden. Es ist wohl auf diese Verwandtschaft zurückzuführen, daß die Nationalgötter auch mit Beinamen bezeichnet werden, die sonst nur *Ipalnemoa* zukommen. Z.B. wird *Quetzalcoatl* "Nacht und Wind", *yohualli Ehecatl*, genannt und *Huitzilopochtli* "Herr der Zweiheit" (*Ometecutli*) (96).

Neben der Verbindung zum höchsten Gott betonen die Texte die Zusammengehörigkeit der Nationalgötter, aus deren Zusammenwirken die Schöpfung entsteht. Daher begründet die *Historia de los Mexicanos* den Zusammenbruch der ersten vier Schöpfungen bzw. Weltalter damit, daß diese Götter sich jeweils gegeneinander stellen und bekämpfen (97). Die Schöpfung wird von dem Konsensus der Götter getragen: Der Beschluß, sie überhaupt ins Werk zu setzen, wird von allen Göttern gemeinsam gefaßt. Ebenso erfordern die wichtigsten Schöpfungstaten - weitere Götter ins Leben zu rufen, die Erschaffung des Krieges, der Menschen und der Sonne - das Zusammenwirken oder zumindest eine gemeinschaftliche Beratung aller Götter.

Andere Aufgaben der Schöpfung werden von einzelnen Göttern übernommen, die dabei jedoch als Delegierte der anderen Götter handeln. So heißt es in der *Historia de los Mexicanos*:

".... alle vier (Götter) kamen zusammen und sagten,
daß es gut sei zu bestimmen, was sie zu tun hätten...
und alle beauftragten *Quetzalcoatl* und *Huitzilopochtli*,

daß sie beide es ausführen sollten, und diese zwei, im Auftrag der anderen beiden..... schufen sogleich das Feuer" (98).

Daneben scheinen bestimmte Götter auf gewisse Aufgaben geradezu spezialisiert zu sein, z.B. Tezcatlipoca bzw. Mixcoatl auf die Erbohrung des Feuers (s.o.S. 128).

Das eigentliche Schöpfungshandeln der Götter ist durch drei Züge gekennzeichnet:

1. Das Wort. Jeder wichtige Schöpfungsakt wird zunächst von den Göttern gemeinsam beraten, und der gemeinsam gefaßte Beschluß wird feierlich ausgesprochen.
2. Verwandlungskünste und Zauberei. Um bestimmte Dinge zu schaffen, müssen die Götter analog zum Wirken der Zauberer (s.u.S. 75ff) verschiedene Gestalt annehmen; so verwandeln sich Quetzalcoatl und Tezcatlipoca jeweils in Bäume, in Schlangen usw. Die Götter sind bei der Schöpfung überdies auf die Hilfe von professionellen Zaubern und Loswerfern wie Oxomoco und Cipactonal angewiesen, bzw. bedürfen des Beistandes eines *nahualli*, wie Quetzalcoatl bei dem Gang in die Unterwelt.
3. Präfiguration. Wesentliche Akte der Schöpfung bestehen darin, daß die Götter das spätere Handeln der Menschen präfigurieren. Dabei erhebt sich natürlich gleich die hier noch nicht beantwortbare Frage, ob diese Präfiguration sich ausschließlich auf kultische Handlungen bezieht.

3. DIE CREATIO CONTINUA

Nach mexikanischem Verständnis ist die gegenwärtige Welt und die in ihr sich vollziehende Geschichte nur eine Epoche der Schöpfung, die ebenso wie die vorhergehenden vier Perioden durch eine kosmische Katastrophe enden wird. Vom gegenwärtigen Weltalter, dessen Name *nahui ollin*, "vier Bewegung", ist, heißt es:

"Die fünfte Sonne.

'4 Bewegung' (*nahui ollin*) ihr Zeichen. Sie heißt Bewegungs-(Erdbeben-)sonne, weil es bebt, wenn sie ihren Weg verfolgt. Und so wie es die alten Männer erzählen, in diesem (Zeitalter) wird es geschehen, (daß) Erdbeben, Hungersnöte sein werden, wodurch wir zu Grunde gehen werden" (99).

Die Lehre von den fünf Weltaltern und die Notwendigkeit einer ständigen Erhaltung des Kosmos haben in Symbolik und Funktion des sogenannten Sonnensteines (vgl. Abb. 2) eine eindrucksvolle Darstellung gefunden. Dieser kreisförmige Stein, der 1870 bei Ausgrabungen an der *iglesia mayor* in Mexiko gefunden wurde, zeigt in der Mitte eine Darstellung des gegenwärtigen Weltalters: das Gesicht des Sonnengottes Tonatiuh blickt aus dem Zeichen 4 *ollin* hervor (100). Das *ollin* Zeichen enthält in seinen vier Enden, also entsprechend den Himmelsrichtungen, die Glyphen der ersten vier Weltalter: *nahui ocelotl* "4 Jaguar", *nahui Ehecatl* "4 Wind", *nahui quiahuitl* "4 Regen" und *nahui atl* "4 Wasser". Diese Reihenfolge, von Seler als "kanonische" und von Lehmann als "klassische" (101) bezeichnet, findet sich auch in der *Historia de los Mexicanos*, in der *Leyenda de los Soles* sowie auf anderen Denkmälern (102).

Die Darstellung der ersten vier Weltalter ist ergänzt von vier Symbolen, die nach der übereinstimmenden Interpretation von Beyer und Seler die vier Himmelsrichtungen, die zu den vier Weltaltern gehören, darstellen: "1 Feuersteinmesser"

ce teopatli bezeichnet den Norden, *tonatiuh ilhuicaac yauh* "der in den Himmel der Sonne geht" (die Seele des geopfertem Kriegers) (103) den Osten, *ce quiahuitl* "1 Regen" den Süden und *chicome ogomatli* "7 Affe" den Westen. Diese Himmelsrichtungen sind ihrerseits wieder, der Auffassung von der Einheit von Raum und Zeit entsprechend, den einzelnen Göttern, die in den verschiedenen Weltaltern die Sonne verkörperten, zugeordnet: Tezcatlipoca gehört zum Norden, Quetzalcoatl zum Osten, Tlaloc zum Süden, Chalchiuhtlicue zum Westen (104). Das fünfte, gegenwärtige Weltalter entspricht der fünften Himmelsrichtung, der Mitte, dem eigentlichen Lebensraum des Menschen, in dem sich alle Einflüsse der anderen vier Himmelsrichtungen treffen, ebenso wie das Zusammenwirken der Götter dieses Weltalter ermöglicht und erhält.

Die Darstellung der Weltalter ist umgeben von einem Kreis mit den Glyphen der 20 Tageszeichen, um den sich ein weiterer Kreis von verschiedenartigen Ornamenten schließt, die Beyer überzeugend als Federn und anhand eines Vergleiches mit der Ikonographie des Codex Nuttall als Blutstropfen gedeutet hat (105). Das Relief wird am Rand von zwei "Feuerschlangen" (s.u.S. 146) abgeschlossen, aus deren Rachen an der unteren Seite des Steines die Gesichter des Feuergottes Xiuhtecutli und des Sonnengottes Tonatiuh hervorschauen (106), während oben, wo die Körper der beiden Schlangen zusammenstoßen müßten, das Datum 13 *acatl* steht. Dies aber ist das Datum der Geburt der gegenwärtigen Sonne *nahui olin* (107).

Schon Seler und Beyer haben eine über diese Ergebnisse hinausgehende Interpretation der Ornamentik und jede weitere Zahlen- und Kalenderspekulation scharf abgelehnt: "Von einer geheimen Weisheit, von der verschiedene Autoren gefabelt haben, ist darauf (i.e. auf dem Kalenderstein) nichts zu sehen", lautet Selers sarkastischer Kommentar zu derartigen Versuchen (108).

An dieser Ablehnung ändern auch die seither erschienen Werke von Noriega und Cabrera, die auf dem Sonnenstein weitere kalendrische Angaben entdeckt haben, nichts.

Noriega berücksichtigt das Problem nur gelegentlich und in sehr großzügiger Art und Weise (109). So setzt er z.B. ohne weiteres das Zeichen, das von Förstemann und Seler als Darstellung des Planeten Venus im Codex Dresdensis identifiziert wurde (110), für die Zahl acht ein, da acht Sonnenjahre fünf Venusperioden entsprechen und dieser Tatbestand seiner Meinung nach hier ausgedrückt ist.

Cabrera tut Beyers Identifizierung eines Ornamentes als Blutstropfen mit dem Hinweis auf eine nicht näher ausgeführte "*corriente del pensamiento indígena*" leichthin ab. Um seine Deutung des Kalendersteines zu stützen, sieht er sich genötigt, die tatsächlich vorhandenen Zeichen noch zu ergänzen (111), wobei er davon ausgeht, daß der Inhalt der Darstellung auf dem Kalenderstein schwer zu entziffern sei, weil der gedankliche Gehalt formalen Darstellungsprinzipien untergeordnet worden sei. Diese Voraussetzung ist nicht sehr einleuchtend: Schon die glückliche Kombination des *ollin*-Zeichens mit den Glyphen der vier Weltalter zeigt, daß der Künstler - hätte er tatsächlich noch weitere Angaben über den Kalender darstellen wollen - dafür auch eine entsprechende Form gefunden hätte.

All diesen Untersuchungen ist ein grundlegender Mangel gemeinsam, nämlich das Fehlen einer exakten ikonographischen Untersuchung, die einzelne Zeichen als bloße Ornamentik oder als Zahlzeichen bestimmen und somit die Existenz weiterer kalendarischer Angaben auf dem Kalenderstein überzeugend begründen könnte.

Die Symbolik des Sonnensteines ist nicht der Ausdruck besonderer Geheimlehren, sie erläutert vielmehr seine Funktion. Der Sonnenstein diente als *quauhtlicalli*, als Opferstein für den Tag *nahui ollin*, nach dem das gegenwärtige Weltalter hieß, weil es an einem Tage dieses Namens untergehen werde (112). Das Opfer zur Kräftigung der Sonne, zur Existenzerhaltung des Kosmos wurde über der Darstellung dieses Weltalters vollzogen, über dem Datum der Entstehung der gegenwärtigen Sonne.

gleichsam als Wiederholung und Bekräftigung ihres ersten Erscheinens.

Das ständig drohende Ende des fünften Weltalters möglichst lange aufzuhalten, die Sonne mit Menschenblut zu nähren und dadurch die Schöpfung zu erhalten, ist nach mexikanischer Auffassung die eigentliche Aufgabe des Menschen, zu der er erschaffen wurde. Die *Historia de los Mexicanos* betont, daß Camaxtli Menschen schuf, damit es Krieg gebe und dadurch die Sonne ernährt werden könnte:

"... er schuf vier Männer und eine Frau... damit es Krieg gebe und Herzen für die Sonne vorhanden wären und Blut zum Trinken...."

"Er schlug an den Fels, auf daß die vier Söhne und die Tochter, die er im achten Himmel erschaffen hatte, herabstiegen und die Chichimeken erschlugen, damit die Sonne Herzen zum Verzehren finde" (113).

Die grundsätzliche Bestimmung des Menschen zum Opfer für die Sonne zeigt sich auch darin, daß ihr jedes neugeborene Kind geweiht wird. Zur sog. "Taufzeremonie" gehört die folgende Handlung des "Wahrsagers" (*tonalpouhqui*):

"Und danach, noch im Morgendunkel, als die Sonne noch nicht aufgegangen war, hebt er Weihend empor zur Sonne nach der Richtung, von wo sie kommen (soll). Und nachdem er Weihend emporgehoben, badet er (das Kind)" (114).

Das Baden des Neugeborenen ist wohl nicht nur als ein Symbol der Sühne zu verstehen (115), sondern ebenso als Hinweis auf den möglichen Opfertod, zu dessen Ritual auch das Bad gehörte. Weitere Einzelheiten der "Taufzeremonie" für männliche Kinder wie das Vergraben von Schild, Pfeil und Wurfbrett und der Name *Yaotl* ("Feind") weisen auf die Bestimmung des männlichen Neugeborenen zum Krieger hin (116).

Das Opfer, das die Sonne ernährt, ist grundsätzlich mit dem Krieg verbunden. Die im Krieg Gefallenen gelten als Opfer.

Daher zeigt der Sonnenstein die *xihcoatl*, die "Feuerschlange", die Waffe des Huitzilopochtli, welche das Symbol des Krieges ist (117). Die Verbindung zwischen Opfer und Krieg scheint unaufgebbbar zu sein, das zeigt auch die Institution der sog. Blumenkriege. Diese Kriege, die schon zur Zeit Moteuczomas I. (1440-1469) begannen (118), wurden unter der ausdrücklichen Voraussetzung geführt, daß mit dem jeweiligen Resultat keine politische Machtverschiebung oder territoriale Veränderung verbunden sein sollte. Sie dienten ausschließlich dazu, Kriegsgefangene zu machen, die dann geopfert werden konnten. Ixtlilxochitl nennt als Nutznießer dieser Kriege eben die Stammes- und Schöpfungsgottheiten, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Camaxtli und Quetzalcoatl (119).

Der Krieg ist, wie Caso in seinen Werken immer wieder herausgestellt hat, für das aztekische Weltbild eine kultische Notwendigkeit zur Erhaltung der Welt (120). Der Krieg ist aber ebenso eine politisch-geschichtliche Aufgabe, welche die Götter den Menschen stellen. Die doppelte Bedeutung des Krieges zeigt sich besonders deutlich in der folgenden Rede, die nach Castillos Bericht Huitzilopochtli vor Beginn der Wanderung an sein Volk und dessen Führer hält:

"Sei gewiß! Sei überzeugt! und zwar, daß ich euch begleiten werde, nicht ich euch vernachlässigen werde, ich mit dir sprechen werde, damit ich euch geleite, daß ich auch stütze, auf daß ihr nicht arm seid, auf daß ihr euch nicht ängstigt; denn ich werde mit euch gehen; nicht werde ich aufhören, euch zu trösten. Und folgendes ist es, was ich dir jetzt mit aller Strenge befehle: zu eurem ersten Schmucke machet: Das Kriegertum den Krieg, den Kampf.. Ihr werdet es nötig haben, daß ihr furchtbar macht eure Brust, euer Herz; das wird der Wert davon sein: daß ihr Eroberungen machen werdet, daß ihr unterwerfen, daß ihr vernichten werdet die gesamten Untertanen, die Bürger, die dort wohnen an sovielen Orten, wie ihr von einem zum anderen ziehen werdet. Und eure

Gefangenen, die ihr erlangen werdet, auf dem Opferstein sollt ihr ihnen die Brust aufschneiden, mit "Obsidian" Feuersteinmesser, und ihr Herz sollt ihr zur Spende machen in der Richtung nach der 'rollenden Bewegung' (der Sonne) die im Himmel wohnt (und) erscheint, da wird sie herauskommen im Süden" (121).

Hier steht der Krieg im Dienste der Landnahme und ihrer Erhaltung, die Huitzilopochtli seinem Volk zu Beginn ihrer Geschichte verheißt. Auch die anderen Nationalgötter geben derartige Verheißungen. Sie stehen, wie noch zu zeigen sein wird (s.u.S.162ff), meist völlig im Widerspruch zu der gegenwärtigen Situation der Völker, die sich während ihrer Wanderungen oft in scheinbar ausweglosen Lagen befinden. In diesen verzweifelten Momenten erscheinen die Götter und verheißten eine ganz andere und bessere Zukunft. Sie deuten die Gegenwart und zeigen ihren Völkern den Zusammenhang zwischen der jetzigen Situation und dem zu erlangenden Ziel, das vorerst nur sie, die allwissenden Götter, kennen. Im Hinblick auf dieses Ziel hin interpretieren und formen die Nationalgötter die jeweiligen historischen Situationen, wie das nächste Kapitel über das Wirken der Götter in der Geschichte noch im einzelnen zeigen wird. Damit setzen sie Geschichte im dialektischen Sinne, indem sie die differenten Glieder der Geschichte als eine Einheit interpretieren. Die Zukunft erscheint dabei als ein positiver religiöser Wert.

Innerhalb dieser Geschichtskonzeption ist der Krieg der von den Menschen zu leistende Beitrag zur Landnahme und zu den Eroberungen, welche die Stammes- und Schöpfungsgötter ihren Völkern verheißten. Er ist ein wesentlicher Teil der von den Göttern selbst geleiteten, zielgerichteten Geschichte und dient gleichzeitig zur Erhaltung der Schöpfung, zur Ernährung der Sonne. In dieser doppelten Bedeutung des Krieges zeigt sich die besondere Verbindung zwischen Schöpfung und Geschichte.

Die Sorge um das Weiterbestehen der Welt und ihr Wohlergehen gehört auch zu den vornehmsten Pflichten des Herrschers. In diesem Sinne heißt es in einer bei Torquemada überlieferten Rede an den neugewählten Moteuczoma II:

"Freue dich, o glückliche Erde, da dir der Schöpfer einen Fürsten gegeben hat, welcher dir eine feste Säule sein wird, auf die du dich stützt..." (122).

Der Welt eine Stütze zu sein kann jedoch, der doppelten Bedeutung des Krieges entsprechend, für den Fürsten nicht, wie man vielleicht annehmen könnte, ausschließlich eine rituelle Verpflichtung sein, sondern ist vielmehr vor allem auch eine politische Aufgabe. Denn entscheidend für die Erhaltung der Schöpfung ist nicht die periodische Wiederherstellung der Urzeit im Sinne Eliades, d.h. der Versuch, die mythische Urzeit der Schöpfung wieder zu aktualisieren, um die "abgelaufene Zeit (zu) annullieren, die Geschichte (zu) vernichten durch die andauernde Rückkehr in *illud tempus*, durch die Wiederholung des kosmogonischen Aktes" (123). Vielmehr ist die Erhaltung der Schöpfung und der Vollzug der entsprechenden kultischen Opfer gerade an Zeit und Geschichte geknüpft, an eine gewisse, noch näher zu bestimmende geschichtliche Evolution, die aus der Wechselwirkung zwischen göttlichem und menschlichen Handeln entsteht.

Es ist also kein Zufall, daß gerade die Nationalgötter, welche die Geschichte lenken, auch die Veranstalter der Schöpfung sind, da diese Geschichte die unmittelbare Fortsetzung und Sicherung der Schöpfung *creatio continua* im wahrsten Sinne des Wortes ist.

Bevor jedoch das hier nur angedeutete Wirken der Götter und der Menschen innerhalb dieser *creatio continua* näher analysiert werden kann, muß zunächst noch gefragt werden, ob und gegebenenfalls wie das ständig drohende Weltende, die kosmische Eschatologie, mit den innergeschichtlichen Zielsetzungen wie z.B. der Verheißung der Landnahme zusammenhängt.

4. KOSMISCHE UND INNERWELTLICHE ESCHATOLOGIE

Die Frage nach der Beziehung zwischen kosmischer und innerweltlicher Eschatologie, d.h. nach einer möglichen Verbindung der Vorstellung vom Weltende mit derjenigen eines Endes des aztekischen Imperiums, hat schon A.v. Gall gestellt. Er geht dabei jedoch nicht von der Verheißung der Landnahme aus, die, wie im vorigen Abschnitt dargestellt, durch die Verpflichtung zum Kriege den geschichtlichen Auftrag der Azteken unmittelbar zum Mittel der Welterhaltung macht. Vielmehr bezieht er sich auf eine weitere Verheißung, die mit der aztekischen Herrschaftsideologie verbunden war, nämlich die Vorhersage einer möglichen Wiederkehr Quetzalcoatl's (s.u.S.160).

In seiner Studie über "Das Weltende und seine Vorzeichen im Glauben der alten Azteken" vertritt er die These, die Erwartung des Weltendes sei mit der Erwartung der Wiederkehr Quetzalcoatl's verbunden gewesen: "Im Glauben Motecuhzomas mußte aber das Ende seines Königtums, das er an Quetzalcoatl abtrat, gleichbedeutend sein oder werden mit dem Ende dieser fünften Welt, in der er lebte. Hatte doch Quetzalcoatl diese selbst einst nach dem Untergang der vierten Welt begründen helfen; warum sollte er jetzt nicht eine neue, die sechste schaffen" (124). Für eine grundsätzliche Verbindung zwischen dem Weltende und dem Ende der aztekischen Herrschaft findet sich jedoch in den Texten keinerlei Anhaltspunkt, ebensowenig wie für die Möglichkeit einer oder gar mehrerer weiterer Weltschöpfungen.

Die Vorstellung von den fünf Weltaltern ist insgesamt nicht zyklisch. Damit unterscheidet sie sich grundsätzlich von anderen Vorstellungen von Weltperioden und Weltzeitaltern. Die mexikanischen fünf Weltalter sind nicht wie etwa die indische Yugalehre sozusagen eine Erweiterung des Kalenders ins Kosmische, in dem in ewig wiederkehrender Abfolge viele Menschenjahre einen Brahmatag ergeben usw. (125). Ebensowenig

enthält die mexikanische Weltaltervorstellung die Idee eines allmählichen Niederganges, wie sie in der Yugalehre ebenfalls gegeben ist (s.u.S. 212). Die Folge der mexikanischen Weltalter ist vielmehr einmalig und stellt einen Aufstieg dar: Die ersten Schöpfungen werden wieder zerstört, weil sie ungenügend waren. Z.B. waren die Menschen des zweiten Weltalters Riesen, deren Begrüßung "Fall nicht!" war, "weil der, welcher fiel, für immer fiel" (126). Die Zerstörung dieser Schöpfungen steht im Dienste eines gewissen Fortschrittes, der aber nicht ewig ist, sondern einem abrupten Ende entgegenläuft, einem endgültigen Welttod.

Damit verbinden sich in der Lehre von den fünf Weltaltern drei Momente, die sonst meist unabhängig voneinander auftreten: die Idee von kosmisch-geschichtlichen Weltperioden, der Gedanke einer Evolution der Schöpfungen und der Geschichte und die Vorstellung vom unwiderruflichen Welttod. Es bleibt die Frage, ob dieser Welttod notwendig mit dem Ende des mexikanischen Imperiums zusammenfallen muß, wie es v. Gall annimmt. Die enge Verbindung zwischen der Landnahme und der *creatio continua* in der oben angeführten Rede des Huitzilopochtli scheint zunächst darauf hinzudeuten, doch kann die Frage endgültig erst nach einer näheren Betrachtung aller innergeschichtlichen Verheißungen beantwortet werden.

Die Landnahme ist das erste geschichtliche Ziel, das die Götter ihren Völkern setzen. Das damit gegebene Bild einer progressiven, ja linearen Geschichte prägt aber auch die Geschichtsvorstellung der späteren Zeit. Die weitere Expansion des mexikanischen Reiches bzw. der einzelnen *altepetl*, steht ebenfalls unter der Leitung der Stammes- und Schöpfungsgötter, deren Ruhm und Wirkungsbereich ständig ausgedehnt werden muß. Der Gedanke der wachsenden Machtfülle der Götter findet sich immer wieder in den Reden der Fürsten. So beschreibt z.B. Tlacaelél die Vollendung des Huitzilopochtli-Tempels als ein vom höchsten Schöpfergott gewährtes unerhörtes und neuartiges Zeichen der mexikanischen Macht:

"Mächtiger Herr, König dieses mächtigen Reiches von Mexiko: halte dich für außerordentlich glücklich und gesegnet, da es dir der Herr der Schöpfung gewährt hat, dich an dieser Feierlichkeit zu freuen und daran, daß du sie veranstalten und daß du diesen hervorragenden und gut gebauten Tempel vollenden durftest. Das wurde nicht gewährt dem König Acamapich, weder Vitziliuitl noch dem König Chimalpopoca noch seinem Nachfolger...Itzcoatl, weder dem alten Montezuma, deinem Vater, noch einem deiner Brüder: nicht Axayacatl Tecutli (und auch) nicht Tiçocicatzin, welche mit viel Kummer und Sorge lebten und dieses Leben verließen, weil sie das nicht erleben durften, woran du dich an diesem Tage erfreust" (127).

Die mexikanische Geschichte, die Folge der Herrscher, erscheint hier als kontinuierliches Fortschreiten, das eine Veränderung, Vergrößerung und Neuerung beinhaltet, die über das hinausgeht, was die Vorfahren schon kannten.

Diese positive Wertung der mexikanischen Geschichte als progressiver Expansion ist aber von einer negativen Zukunftserwartung umgriffen. Huitzilopochtli selbst verheißt auch den Untergang des mexikanischen Reiches und das Ende seiner Macht. Bei Durán wird geschildert, wie Huitzilopochtli, bevor er mit den Mexica Aztlan-Colhuacan verläßt, sich von seiner Mutter Coatlicue mit der folgenden Rede verabschiedet:

"Ich werde nicht lange zögern, mich auf die Heimkehr zu begeben, nicht mehr als soviel, daß ich diese sieben Stämme wegführe und sie dort ansiedle, wo sie jenes Land zu bewohnen und zu bevölkern haben, das ihnen verheißen ist. Und nachdem ich sie sesshaft gemacht, angesiedelt und getröstet haben werde, werde ich sogleich umkehren, mich auf die Heimkehr begeben, wenn sich die Jahre meiner Wanderung und die Zeit, die mir bestimmt ist, vollendet haben werden. In dieser Zeit werde ich Kriege führen mit allen Provinzen, Städten, Ansiedlungen und Ortschaften

und sie alle meinem Dienste unterwerfen. Jedoch durch die gleiche Weisung, durch die ich sie besiegen werde... werden wiederum fremde Völker siegen und mich aus jenem Lande verjagen. Dann werde ich mich hierher wenden und zu diesem Orte zurückkehren, denn diejenigen, die ich mit meinem Schwert und Schild unterwerfen werde, diese selben werden sich gegen mich wenden und mich mit dem Kopf voraus zu Boden stürzen, ich und meine Waffen werden auf den Boden rollen; dann, Mutter, ist meine Zeit erfüllt, und ich werde fliehend zu deinem Schoße zurückkehren" (128).

Huitzilopochtli's Vorhersage über den Untergang seines Reiches wird auch von Tezozomoc erwähnt. Da sie sich bei Tezozomoc und Durán findet, ist anzunehmen, daß diese Verheißungen zum Überlieferungsgut der Crónica X und damit zu einer relativ frühen Tradition gehört (129). Bei Tezozomoc ist die Prophezeiung in eine Rede eingearbeitet, die Ahuitzotl an die unterworfenen Bewohner von Xocouchco richtet. Der König schildert dabei den neuen Vasallen die mexikanische Geschichte von Anfang bis Ende als das Werk des Gottes Huitzilopochtli:

"Durch ihn werdet ihr in jene Länder eindringen und sie unterwerfen, denn das ist sein eigentlicher Auftrag und Befehl: die Unterwerfung von Fremdlingen. Deswegen ist er von fernen Ländern hergekommen, um inmitten dieser Welt zu leben, um sie zu erobern und zu entdecken, damit alle Völker der Erde ihn anerkennen und ihm untergeben seien; und deswegen werden die (Angehörigen) des mexikanischen Volkes geschaffen und geboren, um jene uns und unserem Gott zu gewinnen und lehns pflichtig zu machen. Doch auch wir werden mit der Zeit unterworfen werden, denn so ist es von Huitzilopochtli selbst vorhergesagt, wie und wann weiß nur er und kein anderer" (130).

Diese beiden Texte zeigen, daß das negative Telos der Geschichte, der von Huitzilopochtli verheißene Untergang des Reiches, offenbar nicht mit der Vorstellung vom Weltende zusammenfällt. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß sich nach dem Untergang des mexikanischen Reiches andere Reiche erheben werden.

G. Dietrich hat in dieser Verheißung des eigenen Untergangs "eine nachträgliche Rationalisierung der Ereignisse der Conquista" sehen wollen, welche die Crónica X eingeführt habe, um das plötzliche Ende des aztekischen Reiches zu erklären (131). Angesichts der überraschend großen Treue, mit welcher vor allem die frühen literarischen Geschichtsquellen im allgemeinen der Tradition folgen (s.o.S. 116), erscheint es unwahrscheinlich, daß gerade ein so früher Text wie die Crónica X darin eine Ausnahme gemacht haben soll. Die Tatsache, daß die Mexikaner die Götter der Besiegten in das eigene Pantheon zu integrieren pflegten, welche nach Dietrich gegen die Authentizität der Beschreibung von Huitzilopochtli's Sturz spricht, heißt ja nicht, daß man im Augenblick des Sieges nicht mit deren Symbolen etwas grob umgegangen wäre. Das scheint im Gegenteil durchaus üblich gewesen zu sein, wie z.B. die Beschreibung des Sieges von Mexiko über Cuitlahuac in der Geschichte der Königreiche zeigt. Als erstes setzen die Sieger den Mixcoatl-Tempel in Brand und halten das dem besiegten Fürsten gebührend vor:

"Sie sprachen zu ihm:

'O geehrter Teçoçomocli:

Es verbrannte der Mixcoatl, der jüngstgeborene...

Sieh dich vor, daß du nicht mehr ergreifst

Pfeil und Schild (d.h. lass dich in keinen Krieg wieder ein)'" (132)

Danach erst fordern die Mexikaner von Teçoçomocli das "Abbild" des Mixcoatl, das im Tempel stand, aber inzwischen bereits in Sicherheit gebracht worden ist (s.u.S.177).

Mag schließlich auch die konkrete Beschreibung des Sturzes der Huitzilopochtli-Statue eine nachträgliche Ausschmückung sein, so sagt dies immer noch nichts gegen die Echtheit der Verheißung als solcher, welche ganz und gar in das auch sonst belegte aztekische Geschichtsverständnis paßt.

Die Möglichkeit der Vernichtung politischer Machtbereiche wird in den altmexikanischen Geschichtsberichten öfter erwähnt und auf den Willen der Götter zurückgeführt. Der Untergang des toltekischen Reiches und das Ende der Vormachtsstellung Azcapotzalcos z.B. werden als das Werk der Götter erklärt (s.u.S.192ff). Und dies gilt keineswegs nur für fremde Reiche, sondern auch und gerade für die Mexikaner selbst. Nach ihrer Niederlage in Chapoltepec bestehen sie ausdrücklich darauf, geopfert zu werden (s.o.S.133), sie erkennen auch in ihrer Niederlage den Willen ihres Gottes, der nunmehr sie zum Opfer bestimmt hat. Diese Passage zeigt besonders deutlich, daß die *creatio continua* nicht an das Bestehen eines besonderen Reiches gebunden ist, sondern vielmehr an das Auf und Ab der Geschichte im allgemeinen und der damit verbundenen Kriege.

Laut Aussage der Texte gehört es daher zu den wichtigsten Pflichten des Herrschers, ständig auf das mögliche Ende seiner Herrschaft gefaßt zu sein und alle *tetschuitl*, die darauf hindeuten könnten, zu erkennen und richtig zu interpretieren (vgl. u.S.225). Diese ständig imminente negative Zukunftserwartung entspricht der viel zitierten "pessimistischen" Komponente des aztekischen Lebensgefühls, das sich vor allem in der Lyrik ausdrückt, z.B. in dem Vers:

"Wer weiß denn, wer heute, morgen oder übermorgen die Herren sind?" (133)

Grade die Lyrik spricht es sehr deutlich aus, daß der höchste Gott Ipalnemoa, der eigentliche Veranstalter der Schöpfung, der "ständig dabei ist, die Welt zu gestalten" (134), auch über Niederlagen erfreut ist, da sie der Erhaltung der

Welt dienen:

"O in die tiefste Tiefe unseres Todes haben wir Çacateken unser Haupt gesenkt, unser Ruhm ist dahin. Gar zufrieden kannst Du, Ipalnemoa, mit uns sein im Anblick Chimaltepetl's. Den ganzen Tag feiert der alleinige Gott das Fest. In Wirrwarr liegt die Erde, es regnet Pfeile und Staub breitet sich über Chimaltepetl aus" (135).

Oder:

"Ach, Nichts geht über den Tod vor dem Feinde, Nichts über den Tod im Kriegsschmuck! Ihn (den Helden) hat Ipalnemoa geliebt" (136).

In diesen Gesängen drückt sich, wie G. Dietrich schön herausgearbeitet hat, ein "verunsichertes Lebensgefühl" aus, das einerseits an der eigenen historischen Mission und der Verpflichtung zur Erhaltung des Kosmos durch das Opfer des eigenen Lebens heroisch festhielt, dabei aber gleichzeitig von tiefer Trauer und Resignation über die Kürze und Nichtigkeit des menschlichen Lebens durchdrungen war (137).

Der von Huitzilopochtli verheißene Untergang des aztekischen Reiches ist demnach nicht mit dem Weltende verbunden, scheint jedoch in einem gewissen Zusammenhang mit der ebenfalls verheißenen Wiederkehr Quetzalcoatl's zu stehen.

Nicht als ob damit die Wiederkehr Quetzalcoatl's tatsächlich beschrieben wäre (138). Wohl aber insoweit, als die Verheissungen über Quetzalcoatl's Wiederkehr besagen, er könne eines Tages, ja eigentlich jeder Zeit, wieder selbst die Macht übernehmen und damit nicht nur den betreffenden aztekischen Herrscher, sondern möglicherweise auch Huitzilopochtli sozusagen entlassen.

Die Azteken waren sich ihrer eigenen Eroberer- und letztlich Usurpatorenrollen immer bewußt geblieben. Einerseits blieb die Überlieferung von der Vertreibung des toltekischen Herrschers Quetzalcoatl durch die aztekischen Götter Huitzil-

opochtli und Tezcatlipoca weiterhin lebendig (s.u.S.192f). Gleichzeitig jedoch wurde die Kontinuität zwischen Quetzalcoatl, Huitzilopochtli und den aztekischen Herrschern betont, die durch den Bezug auf Quetzalcoatl überhaupt erst ihre Legitimation erhielten.

In einer ebenfalls bei Tezozomoc überlieferten Inthronisationsrede heißt es, daß Huitzilopochtli im Namen Quetzalcoatl wirkte und die aztekische Herrschaft begründete, daß Quetzalcoatl selbst aber zurückkehren werde, um seinen Thron wieder einzunehmen. Nezahualcoyotl und Totoquihuaztli sprechen zu dem neugewählten Tīçoc:

"Seit heute bist du nun, o Herr, auf dem Throne, den zuerst aufrichtete *Cen acatl Nacxitl* Quetzalcoatl,... und in seinem Namen kam Uitzilopochtli, ihn setzte jener endgültig auf den Thron, der heute besteht, und in dessen Namen wiederum war König...Acamapichtli. Bedenke, daß es nicht dein Thron ist, daß er jenen gehört, von denen er entliehen ist, daß er wieder zurückgegeben werden wird,... daß du ihn nur entliehen hast. Darum Sorge, daß du ihn in Ehren hältst und ihn an Macht wachsen läßt, zum größeren Heil" (139).

Die Möglichkeit einer Wiederkehr Quetzalcoatl in ihrer ganzen Ambivalenz - es bleibt vor allem für den Herrscher immer zweifelhaft, ob er diese Möglichkeit begrüßen soll oder fürchten muß - ist ein wichtiger Bestandteil des aztekischen Geschichtsbildes, ohne den die einheimische Reaktion auf die Conquista sicherlich anders verlaufen wäre.

Auch diese Verheißung hat man versucht als späte, nachspanische Konstruktion zu "entlarven", wobei bezeichnenderweise das aztekische Material nur sekundär herangezogen wurde. Viktor Frankl hat auf Grund seiner Untersuchungen über die Ideologie der *cartas de relación*, der Berichte von Cortés an den spanischen Hof, diese Verheißung als eine von Cortés bewußt unternommene "Mystifikation" gedeutet, die dann von

den Tradenten Sahagūns als mythologischer Erklärungsversuch der Conquista übernommen worden sei (140).

Nach Frankl diene der Quetzalcoatl-Mythos Cortés dazu, seine Ankunft und die Herrschaftsansprüche der spanischen Krone mit einer aztekischen "Urgeschichte" zu verbinden und sie aus ihr zu legitimieren. Es ist nun aber die Frage, ob, wie Frankl meint, die Verheißung einer Wiederkehr Quetzalcoatl's von Cortés schlichtweg erfunden wurde oder ob Cortés diese Vorstellung nicht vielmehr in der einheimischen Tradition vorfand und in seine Rechtskonstruktion einbaute.

Die eigentümliche Verbindung zwischen dem "Urherrscher" Quetzalcoatl und der Einwanderung der Azteken aus einem fremden Land, die sich in den Cartas de Relación findet, steht im Gegensatz zu den Berichten der meisten mexikanischen Quellen, die, wenn auch mit unterschiedlichen Vorgeschichten, so doch übereinstimmend von einer Geburt Quetzalcoatl's im Lande selbst berichten (vgl. u. S. 200). Eine Darstellung, die Quetzalcoatl aus fremden, möglicherweise christlichen Ländern kommen läßt, findet sich nur bei Ixtlilxochitl, der allerdings eine sehr eigenwillige und von einem christlich orientierten Geschichtsbild geprägte Darstellung Quetzalcoatl's gibt. Die Gestalt Quetzalcoatl's scheint im Geschichtswerk des Ixtlilxochitl eine ähnliche, allerdings theologisch und nicht juristisch akzentuierte Funktion zu haben, wie die Konstruktion der "Urgeschichte" in den Carats de Relación, nämlich Mexiko mit Spanien oder doch einem christlichen Lande zu verbinden. Dabei bemüht sich Ixtlilxochitl besonders, den frommen "Propheten" Quetzalcoatl ganz ohne jede politische Funktion darzustellen. Dennoch sind es selbst bei Ixtlilxochitl nicht ganze Völkerschaften, die aus möglicherweise christlichen Ländern gekommen sind, sondern dies wird nur von Quetzalcoatl angenommen, dem Toltekenfürsten, der ja mit der Herkunft der Azteken gar nichts zu tun hat. Auch Tezozomoc, der immerhin davon spricht, daß Quetzalcoatl von den wandernden

Stämmen verehrt worden sei, bringt ihn doch niemals mit Aztlán oder anderen Ursprungsorten in Verbindung.

Die Vermutung, die Azteken selbst könnten aus einem möglicherweise christlichen Land kommen, findet sich in den einheimischen Quellen überhaupt nirgends. Sie ist, wie Frankl herausgearbeitet hat, offensichtlich eine Konstruktion des Cortés. Allerdings scheinen die Einzelheiten dieser Konstruktion darauf hinzudeuten, daß Cortés sich dabei auf Anhaltspunkte der altmexikanischen Tradition stützte bzw. stützen mußte. Denn um seinen Herrschaftsanspruch aus der sogenannten "Urgeschichte" der Azteken und der Herkunft aus einem gemeinsamen Ursprungsland zu legitimieren, hätte Cortés sich folgerichtig in irgend einer Weise mit Huitzilopochtli und mit Aztlán identifizieren müssen. Die Tatsache, daß Cortés die "Urgeschichte" der Azteken auf geradezu absurde Weise mit der Vorstellung eines wiederkehrenden "Urherrschers" Quetzalcoatl verbindet (141), zeigt, daß die Verbindung zu Quetzalcoatl vorgegeben ist.

Betrachtet man die Stellung des Quetzalcoatl-Mythos in den übrigen einheimischen Geschichtsberichten, so ergeben sich überdies keine Anhaltspunkte für Frankls These, daß der Quetzalcoatl-Mythos zur Erklärung des militärischen Versagens Mexikos (142) eingesetzt wurde. Bei Camargo wird die Gestalt Quetzalcoatl herangezogen, um die Haltung Tlaxcalas zu rechtfertigen. Bei Sahagún und bei Tezozomoc wird die Tatsache, daß Moteuczoma II. die Conquistadoren für den wiederkehrenden Quetzalcoatl hielt, nicht als unvermeidlicher, tragischer Irrtum beschrieben. Im Gegenteil wird eingehend das Fehlverhalten Moteuczomas geschildert, welcher die *tetzahuitl* von Anfang an nicht richtig erkennt und deutet (vgl. u.S.22off). Chimalpahin endlich erwähnt die mögliche Rückkehr Quetzalcoatl mehrfach, jedoch ohne jeden Zusammenhang mit der Conquista (143).

Die Vorstellung, daß Quetzalcoatl wiederkehren werde, um von den mexikanischen Herrschern Rechenschaft zu fordern,

bezieht sich eben nicht auf die Wanderungen der aztekischen "Urgeschichte", sondern auf die Tatsache, daß die mexikanischen Fürsten als Nachfolger und Sachverwalter des toltekischen Fürsten aufgefaßt wurden. Diese Verbindung ist vielfach belegt: die verstorbenen Herrscher wurden in die Tracht Quetzalcoatl gekleidet, die Reihe ihrer Statuen in Chapoltepec beginnt mit einem Bild Quetzalcoatl (s.u.S.261), die Inthronisationsformel bezeichnet den Thron als Lehen Quetzalcoatl.

Diese Inthronisationsformel, wie sie Tezozomoc, in dessen Werk die Gestalt Quetzalcoatl sonst kaum erwähnt ist, überliefert hat, entspricht in ihrer Gliederung genau der bei Sahagún wiedergegebenen Rede, mit der Moteuczoma Cortés als Quetzalcoatl begrüßt (vgl. u.S.247 f).

In der zweiten Carta de Relación berichtet Cortés, Moteuczoma habe ihn in einer Empfangsrede mit den Worten: "*Estais en vuestra naturaleza*" "Ihr seid in eurer angestammten Heimat" begrüßt. Diese Formulierung hatte nach Frankl "für das spanische Rechtsbewußtsein... auch streng juristisch-technische Bedeutung und konnte im Sinne einer Blutsverwandtschaft zwischen Spaniern und Azteken aufgefaßt werden" (144).

Es scheint also so zu sein, daß Cortés die Tatsache, daß Moteuczoma ihn für den wiederkehrenden Quetzalcoatl hielt und als solchen mit der vorgeschriebenen Formel begrüßte, schon durch die Übersetzung uminterpretierte und mit der Angabe der Azteken, sie stammten ursprünglich nicht aus diesem Land, die sich natürlich auf ihre Herkunft aus Aztlan bezieht, verband. Aus diesen zwei Momenten entwickelte er die These, die Azteken seien durch ihre "Urgeschichte" mit den Spaniern verwandt, um solcherart "ein zugleich nationales und feudales Band zwischen dem von ihm eroberten Mexiko und der spanischen Krone herzustellen" (145).

Demnach kann die Erwartung der Rückkehr Quetzalcoatl's nicht mit Frankl als "mythologischer Erklärungsversuch" (146) für die Conquista angesehen werden, sondern muß vielmehr als dritte innergeschichtliche Verheißung verstanden werden, welche das altmexikanische Geschichtsbild wesentlich bestimmte. Ihren sprachlich vollkommensten Ausdruck hat diese Erwartung in dem Hymnus auf Quetzalcoatl gefunden, mit dem Chimalpahin sein Memorial Breve schließt:

"Und in folgender Weise sprechen
die alten Männer der fernen Zeit:
'Er selbst lebt und ist,
der bis jetzt nicht stirbt,
und wiederum wird er zurückkehren,
der zu herrschen kommt'" (147).

Die Verheißungen über die Erweiterung des mexikanischen Reiches und über seinen Untergang sowie die Erwartung der Rückkehr Quetzalcoatl's zeigen, wie stark die Geschichte auch nach der Landnahme teleologisch bestimmt bleibt. Die Geschichtsberichte handeln auch weiterhin von innergeschichtlichen Zielsetzungen: Die Macht des nach der Landnahme gegründeten Staatswesens wird sich unter der Führung des Gottes weiterhin vergrößern, geht aber gleichzeitig ihrem Untergang entgegen, der mit einer Wiederkehr Quetzalcoatl's und der Errichtung neuer Reiche verbunden sein wird. Diese innergeschichtlichen Zielsetzungen sind dem Zeitpunkt nach unabhängig vom Weltende, das grundsätzlich jederzeit eintreten kann und an bestimmten Daten wie z.B. *nahui ollin* besonders nahe ist.

Ungehorsam gegen den Willen der Götter und die Möglichkeit des Herrschers, ihrem Wollen entgegenzuwirken bzw. es nicht zu erkennen, aber auch die Beschlüsse der Götter selbst können zum Ende einzelner Reiche führen, bedingen aber nicht notwendig auch das Ende der Welt, sondern bilden im Gegenteil geradezu einen Beitrag zur *creatio continua*.

Die Tatsache, daß das kosmische Weltende und die innergeschichtlichen Zielsetzungen aufeinander bezogen, aber nicht identisch sind, entspricht der dialektischen Beziehung zwischen dem Wirken der Götter und dem Handeln der Menschen, die in den folgenden beiden Kapiteln betrachtet werden soll.

IV. Das Wirken der Götter

1. DAS WIRKEN DER GÖTTER AUS DER TRANSZENDENZ

Immer wieder berichten die aztekischen Quellen vom Sprechen der Götter. Durch ihre Verheißungen leiten die Schöpfungs- und Stammesgötter die Geschichte ihrer Völker. In kritischen Situationen erscheinen sie den Führern und Priestern und zeigen ihnen einen Ausweg. So flehten im Kampf mit den Xicalanca und Olmeca die Tolteca weinend in Trauer und in Ängsten zu ihrem Gott und Herrn und sprachen:

'Unser Herr, Herr des Alls, durch den alles lebt, unser Schöpfer und Gestalter! Vielleicht wirst du uns schon hier deinen Schutz zu Teil werden lassen. Sehr bedrängen uns die Xochimilca und Ayapanca, weil sie uns und unsere Ansiedlung vernichten wollen. Du weißt genau, wir sind nicht sehr viele. Möchten wir nicht von Feindeshand fallen! Erbarme dich unser, die wir deine Knechte sind, und beseitige den Krieg! O, starker Gott, höre unser Weinen und Wehklagen! Möchten wir nicht zugrunde gehen! Möchte vielmehr die Macht unserer Feinde erdrückt werden und ihre Ansiedlung und Herrschaft, ihr Adel und Volk untergehen!'

Da antwortete er, und sie hörten von oben eine Stimme, die sprach zu ihnen:

'Seid nicht traurig, weinet nicht! Ich weiß es schon. Ich sage euch, Ixcicouatl und Quetzalteueyac, gehet dorthin nach Colhuacatepec! Dort sind noch mehr Chichimeca, große Helden und Sieger. Sie werden eure Feinde, die Xochimilca und Ayapanca vernichten. Weinet nicht! Gehet hin, stellt es den Chichimeken vor und bittet sie inständig! O, beachtet es wohl! Das alles befehle ich euch.' (1)

Derartige hilfreiche Erscheinungen sind von allen vier Stammes- und Schöpfungsgöttern überliefert. Einige charakteristische Beispiele seien hier angeführt.

Von Huitzilopochtli erzählen die Anales Históricos z.B. folgendes:

"Und sie (die Mexikaner) waren gerade (erst) 10 Tage da, als die Herren von Colhuacan die Mexikaner einberiefen und zu ihnen sagten: 'Schleppt ein umpfähltes Sumpfboot herbei, wo aufrecht zu stehen kommen soll der Reiher, wo sich hinlegen wird die Schlange, ein umpfähltes Sumpfgelände, das für Hasen geeignet ist. Ihr sollt es anbringen an der Tür des Palastes."

Die Mexikaner wissen sich nicht zu helfen, sie beginnen zu weinen und sagen:

"Wie unglücklich sind wir! Was sollen wir tun?"

Daraufhin erscheint ihnen Huitzilopochtli, "ruft sie", und spricht:

"Habt keine Angst. Ich weiß es schon. Es liegt Rohr für uns da. Ihr werdet gehen und es her-schleppen, ich werde es auch zeigen!" (2)

Von Tezcatlipoca, der auch den Namen *Yaotl*, "Feind", führt (3), heißt es in der Geschichte der Königreiche:

"Doch trat in Erscheinung auf einem Kugelkaktus der Dämon *Yaotl*... Dort rief er seine Freunde zusammen (und) sprach zu ihnen: 'Laßt euch (hier) nieder... Es mögen (weiter)gehen die Tolteken! Nicht sollt ihr (mit ihnen) gehen, ihr meine Freunde!'" (4).

Und Chimalpahin berichtet:

"Jahr 11 Feuerstein 1332. In diesem Jahre berief der Dämon Tezcatlipoca den Quetzalcanauhtli und sagte

zu ihm: "O Quetzalcanauhtli! Gehen wir! Geben wir die Siedlung in Chalco gänzlich auf! Ich empfinde Betrübniß. Es tut mir leid. Gehen wir dorthin nach Coyohuacan" (5).

Quetzalcoatl als Gott, der durch seinen Zuspruch die wandernden Stämme leitet und tröstet, wird in der Historia Tolteca-Chichimeca dargestellt. Der Eigenart dieses Textes entsprechend (s.o. S. 73) antwortet er dort auf das folgende Gebet des Priesters Couenan, das an keinen besonderen Nationalgott, sondern allgemein an den höchsten Schöpfergott gerichtet ist.

"'O Herr des Alls' , 'durch den alles lebt!' (*Ipalnemoq*), Ich flehe dich an. Würdest du nicht vielleicht uns Gutes tun und uns hier deine Ansiedlung geben, wie du es willst. Habe Mitleid mit uns, die wir deine Diener sind, die auf dich vertrauen!'
Der Gott Quetzalcouatl antwortete und sprach zu ihm:
'Priester Couenan! Schaffe nicht weiter! Schon hier wird unser Haus sein. Drinnen werden wir den Ansässigen die Ansiedlung streitig machen. Ich weiß es. Du sollst nichts von meinen Worten vergessen. Mache dich auf! Ixcicouatl und Quetzalteueyac mögen es hören!'" (6)

Hier bekommt der Priester, der die Weisungen empfängt, zusätzlich noch ausdrücklich den Befehl, sie den anderen Führern zu verkünden, was auch geschieht (7).

Das Wirken aus der Transzendenz von Mixcoatl-Camaxtli schildert Camargo (s.o.S. 83), wobei er betont, daß der Gott "leibhaftig mit den Menschen sprach", die daher "seine Anweisungen, Vorschriften und Verheißungen unverbrüchlich befolgten" (8). Der Gott treibt das Volk zunächst an:

"Weiterhin müßt ihr wandern, denn es ist nicht hier, wo aufgehen und wirken soll die Sonne, und mit ihren wohlthätigen und glänzenden Strahlen scheinen" (9).





Fig. 1

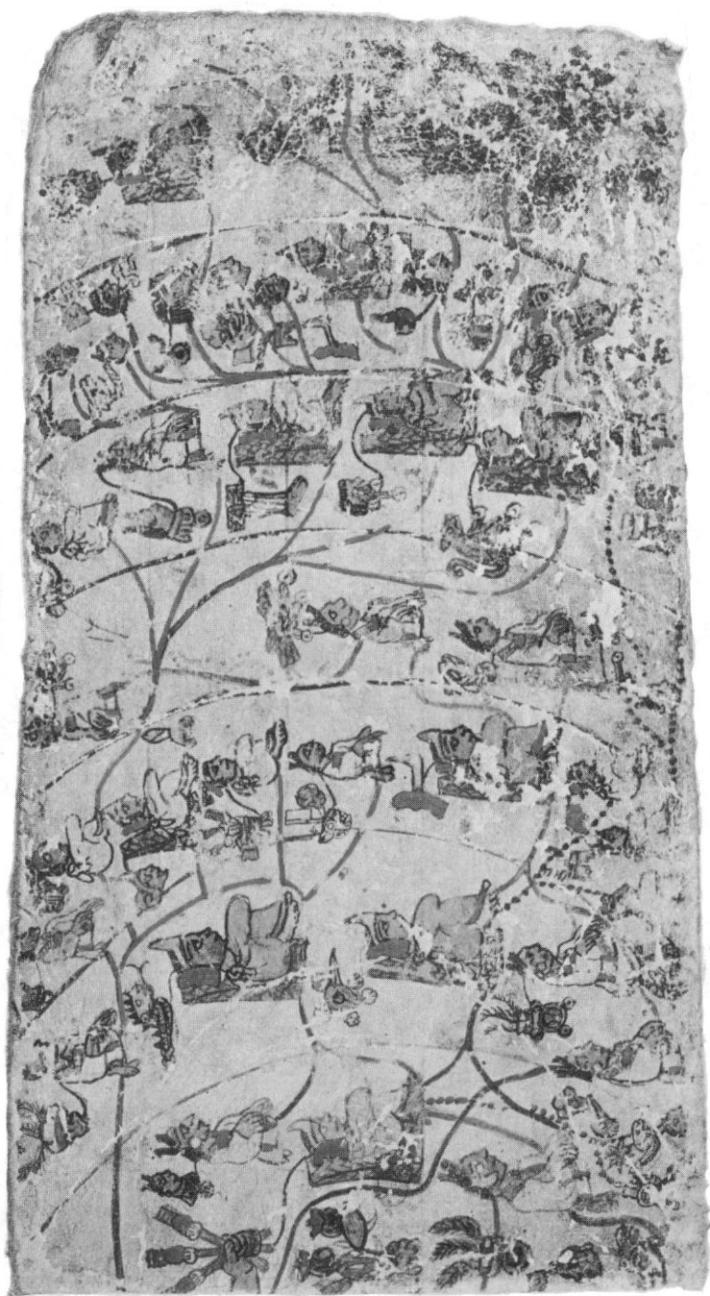


Fig. 2





Fig. 3

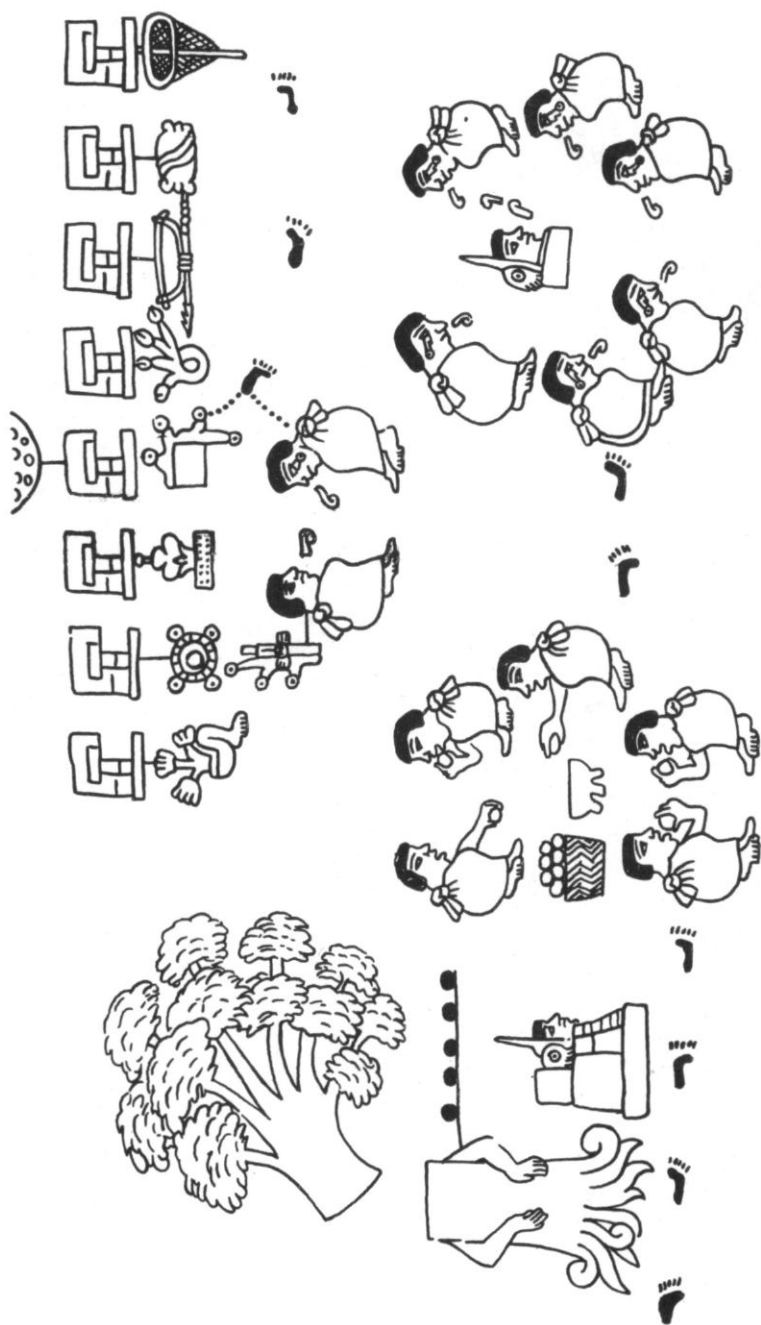
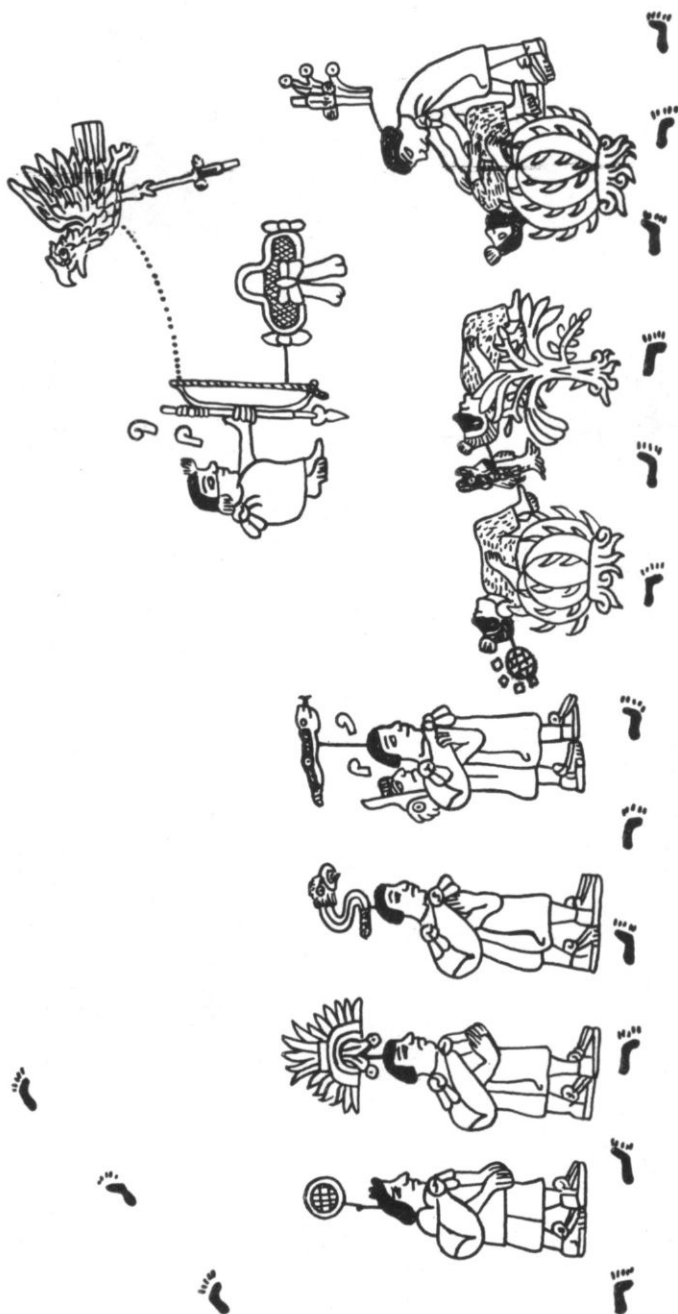


Fig. 4

Fig. 5



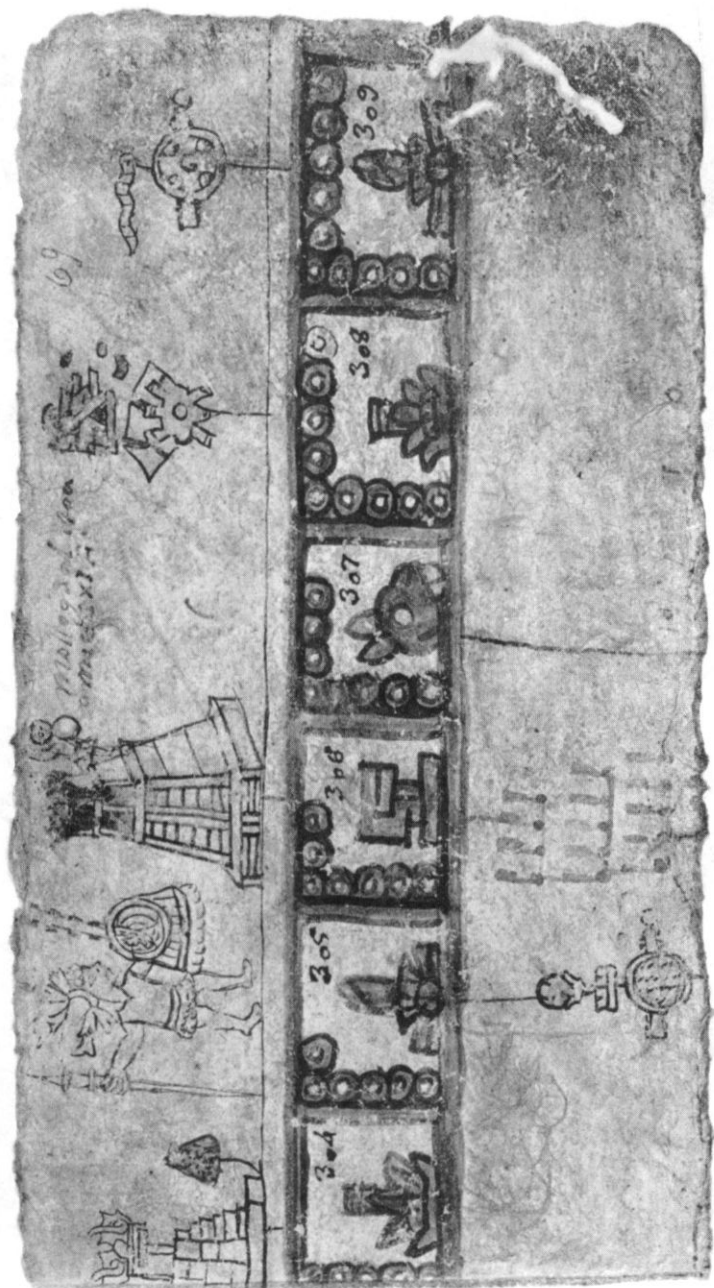


Fig. 6

Als jedoch der endgültige Siedlungsort erreicht ist, versichert er, "sie würden alle Völker besiegen und hier werde der Beginn ihrer Herrschaft sein" (10). Auch Durán berichtet von einer Rede dieses Gottes, der die Leute von Huexotzinco vor den Machenschaften Moteuczomas II. warnt (11).

Die Manifestationen der Götter aus der Transzendenz bestehen immer aus Auditionen, der Gott "ruft" (*notza*) die Menschen und "spricht" (*itoa*, öfter *ilhuia*) mit ihnen (12). Den aztekischen Texten zufolge scheinen diese Auditionen von Visionen des Gottes begleitet gewesen zu sein, der erscheint" (*naxtilia*) und sich den Menschen "zeigt" (*ittitia*) (13). Die spanischen Berichte von Camargo und Tezozomoc allerdings betonen, man habe die Götter nur sprechen hören, nicht aber gesehen (14). Das Sprechen und die Erscheinung des Gottes erfolgt oft im Rahmen eines Dialoges, in dem der Gott mit den betenden Menschen spricht: die Menschen fragen und bitten, äußern ihre Dankbarkeit und ihre Treue, aber auch ihre Bedenken. Es handelt sich bei diesen Erscheinungen der Götter in Visionen und Auditionen um Theophanien, d.h. um ein zeitlich begrenztes, außergewöhnliches Erscheinen des Gottes unter den Menschen, das von diesen als Offenbarung erkannt wird (15).

In diesen Theophanien offenbart sich der Gott und weist auf seine Allwissenheit hin, er kennt den Fortgang und das Ziel der Geschichte und wird sein Volk entsprechend leiten: der Satz "Ich weiß es schon" kehrt in den Verheißungen immer wieder (16). Allen Stammes- und Schöpfungsgöttern sind also Züge der Allwissenheit eigen. Das entspricht ihrer engen Beziehung zum allwissenden höchsten Schöpfergottpaar und ihrer himmlischen Natur (17). Während jedoch Tezcatlipoca, "der die Herzen der Menschen kennt", vollständige Allwissenheit besitzt und generell schlechtes Handeln erkennt und bestraft (18), scheint sich das Wissen der übrigen Stammes- und Schöpfungsgötter auf die Kenntnis der geschichtlichen Zukunft zu beschränken. Die Götter zeigen ihren Völkern

die geschichtlichen Ziele wie die Landnahme und geben exakte Anweisungen, was in der gegenwärtigen Situation getan werden muß, um dies Ziel zu erreichen. Z.B. gibt Huitzilopochtli seinem Volk genaue Order, wie sie dem Überfall der Leute von Azcapotzalco zuvor kommen sollen:

"Aber da sprach der Teufel Huitzilopochtli zu den Mexica:
'Jetzt wollen sie uns töten!
Macht ein Loch in das Haus,
daraus kommt heraus!'" (19)

Die Götter beschränken sich jedoch nicht auf Befehle und Ratsschläge. Sie bestrafen auch ein Handeln, das sich gegen das Erreichen des von ihnen bestimmten Zieles richtet. Tezozomoc erzählt, wie die Centzon Huitznahua, die feindlichen Brüder Huitzilopochtli (20), sich schon zu Beginn der mexikanischen Wanderung in Coatepec niederlassen wollen. Sie sehen schon in diesem Ort, welcher der Beschreibung, die Huitzilopochtli von Mexico-Tenochtitlan gegeben hat, entspricht, das verheißene Ziel der Wanderung (s.u.S.264). Diese Anmaßung erzürnt Huitzilopochtli aufs Äußerste, er stellt fest:

"Seid ihr vielleicht diejenigen, die es wissen?"...
"Nur ich bin derjenige, der es weiß!" (21)

Dann tötet Huitzilopochtli die Centzon Huitznahua, zerstört Coatepec und führt das erschrockene Volk weiter (22). Auch die Historia de los Mexicanos berichtet davon, daß einige Mexikaner gegen Huitzilopochtli und das ewige Umherziehen murren. Daraufhin erscheint der Gott und erklärt, man sei nunmehr am Ziel der Wanderung angelangt, dennoch hätten jene Männer gesündigt, und müßten entschuldigt werden (23).

Das Wirken der Götter aus der Transzendenz zeigt die besondere Abhängigkeit der Menschen von den Göttern im Bereich der Geschichte. Die Menschen kennen den Verlauf der Geschichte nicht, sie sind auf die ständige Führung des Gottes angewiesen. Dieser Tatbestand kommt exemplarisch in den Worten

der Chichimeca-Totollimpaneca zum Ausdruck, die nach der Ankündigung einer Theophanie im Anschluß an ihren Sieg zueinander sagen:

"laßt uns beachten, laßt uns sagen, laßt uns vertrauensvoll erwarten alleinig das Wort unseres Gottes!
Vielleicht verfügt er noch über uns!" (24)

Das letzte Verb, *techiximati*, heißt wörtlich übersetzt "er kennt uns", ist also auch eine Anspielung auf die Allwissenheit des Gottes.

Das Reden der Götter vermittelt, wie die angeführten Beispiele zeigen, mehr als nur Vorhersage der Zukunft im Sinne eines Orakels, das ja nur Geschehnisse ankündigen kann, die auf jeden Fall eintreten werden (25): das "Wort unseres Gottes" weist in die Zukunft, indem es sie zugleich nach dem Willen dieses persönlichen Gottes bestimmt und formt.

Das besondere Gehorsamsverhältnis, in dem die Völker zu ihren Göttern stehen, und das Wirken der Götter, die sich offenbaren, um die Geschichte nach ihrem Willen zu lenken, entspricht in wesentlichen Zügen dem Geschichtsbild der prophetischen Religion, das Heiler folgendermaßen beschrieben hat: "Gott der Schaffende und Wirkende, der Redende, der *deus revelatus* (ist es), der in der Natur wie im Schicksalsablauf des einzelnen und der Völker seinen Willen kundgibt. Die Geschichte ist der eigentliche Bereich seiner Offenbarung, sie bildet die Basis der Gemeinschaft mit ihm, den festen Grund aller Glaubenszuversicht" (26).

Aus dieser Parallele folgt jedoch nicht, daß diejenigen Priester, "Gotträger" und Führer der mexikanischen Stämme, mit denen der Gott spricht, und die gelegentlich als Mittler zwischen dem Gott und seinem Volk auftreten (s.u.S.180), Propheten im terminologischen Sinne des Wortes sind (27). Vielmehr stehen einige dieser "Priesterführer", die jeweils zu bestimmten Klassen der Priesterhierarchie gehören (28),

in einer besonderen Beziehung zum transzendenten Gott. Diese Beziehung scheint für die aztekische Religion charakteristisch zu sein, sie wird sich als weitere Form des Wirkens der Götter in der Geschichte erweisen und soll in den folgenden Abschnitten untersucht werden.

2. DAS WIRKEN DER GÖTTER DURCH KULTISCHE PRÄSENZ

Ein wichtiges Medium des Wirkens der Götter in der Geschichte ist das sogenannte "heilige Bündel". Es heißt im Aztekischen *tlaquimilolli*, wörtlich "das Eingewickelte" (29), ein Terminus, den Lehmann als "Wanderbündel", Seler als "Bündel" übersetzt (30). Die wandernden Stämme führten ihre Bündel mit, deren Träger *teopixque*, "Gotthüter" bzw. "Priester" und *teomama*, "Gotträger" (31) genannt werden. Beide Bezeichnungen sind ganz wörtlich zu nehmen, nur diese besonderen Priester "hüteten" den Gott bzw. sein Wanderbündel und trugen es während der Wanderschaft auf dem Rücken, was in den entsprechenden Codices immer wieder dargestellt ist (32). Die Landnahme wurde durch das Niederlegen des heiligen Bündels bezeichnet, das seinen Platz im Tempel erhielt (33). Die Verteilung der heiligen Bündel auf die Tempel eines *altepetl* entsprach der Clanorganisation innerhalb der Stadt: jedes der clannässig organisierten Stadtviertel (*calpulli*) hatte sein Bündel. An der Spitze dieses "Bündelsystems" stand ein "Oberstes heiliges Bündel", das *altepetl yyollo* "Herz der Stadt", genannt wurde (34).

In einer Arbeit über "Das Heilige Bündel in Mesoamerika" hat Stenzel herausgestellt, daß die Verehrung dieser Bündel in den einzelnen Bereichen Mesoamerikas und bei den verschiedenen Stämmen Nordamerikas in den wesentlichen Zügen übereinstimmt: der Inhalt des heiligen Bündels besteht aus Maiskolben, Steinen oder Tieren, seine Entstehung leitet sich meist aus der Weltschöpfung her oder entstammt der frühen Wanderungsgeschichte der Stämme, es dient der Stammeswohlfahrt und kann bei Ritualen zur Erlangung von Regen, Fruchtbarkeit und Kriegsglück Verwendung finden (35).

Der ausführlichste Bericht über die Entstehung eines aztekischen *tlaquimilolli* findet sich bei Mendieta. Nach dessen Schöpfungsbericht lassen alle Götter, als sie sich töteten, um die Sonne durch ihr Herzopfer endgültig in Bewegung zu setzen, ihre Kleider zurück:

"...und sie ließen ein jeder von ihnen die Kleider, die er trug, seinen Verehrern, die er hatte, in Erinnerung seiner Verehrung und Freundschaft. Und so besänftigt, machte die Sonne ihren Kurs. Und jene Verehrer und Diener der besagten Götter wickelten jene Umhänge um gewisse Hölzer, und indem sie ein Loch in das Holz machten, setzten sie ihm als Herz gewisse grüne Steine und Haut von Schlangen und Jaguaren ein, und jene Umwicklung nannten sie *tlaquimilolli*; und jeder gab ihr den Namen des Dämons, der ihm den Umhang gegeben hatte, und das war das Hauptidol, das sie in großer Verehrung hielten, in einer noch größeren als die anderen Idole, die sie machten" (36).

Mehrere Quellen erzählen, daß das heilige Bündel aus dem Tode einer Gottheit entstand. Die Geschichte der Königreiche und die Leyenda de los Soles berichten, daß die Göttin Itzpapalotl (37), die Feindin der Chichimeken und ihres Gottes Mixcoatl, getötet und verbrannt wird, und ihre Asche bzw. ein Steinmesser, das aus dieser Asche entsteht, zum *tlaquimilolli* des Mixcoatl und der Chichimeken wird. Nach der Erzählung der Historia de los Mexicanos besteht das Bündel des Camaxtli aus einem vom Himmel gefallenem doppelköpfigen Hirsch, der im weiteren Verlauf des Textes mit der Göttin Quilaztli identifiziert wird (38) und auch in Beziehung zu Itzpapalotl steht (39). Camargo gibt als Inhalt des Camaxtli-Bündels, das zwischen Tlaxcala und Huexotzinco geteilt wird, ebenfalls Asche an:

"las reliquias de Camaxtli Mixcoatl, que eran sus cenizas" (40).

In ähnlicher Weise beschreibt die Historia de los Mexicanos die Asche der von Huitzilopochtli besieigten Centzon Huitznahua ("vierhundert Südlichen") als Wanderbündel der Leute von Cuzco:

"Und diese vierhundert, die Uchilogos (Huitzilopochtli) erschlug,
die verbrannten die Einwohner der Provinz von Cuzco und nahmen sie (die vierhundert) als ihre Götter..." (41).

Für das Huitzilopochtli-Bündel gibt Pomar Agavespitzen als Inhalt an, Cristóbal del Castillo hingegen schildert, wie die Götter den menschlichen Priesterführer Huitzilopochtli darauf vorbereiten, zum "Abbild" des Gottes Huitzilopochtli zu werden; nach seinem Tode sollen die Knochen des menschlichen Huitzilopochtli zum heiligen Bündel werden. Die Götter sprechen zu ihm:

"in einem Überzug, ein Umhülltes, werden sie (die Räucherpriester) tun deine Knochen auf den Altar, in den Tempel werden sie sie legen" (42).

Der Inhalt des Mixcoatli- und des Huitzilopochtli-Bündels wird also von den meisten Quellen als eine Art von Reliquie beschrieben, d.h. "Überbleibsel eines 'heiligen', d.h. mit zauberischer Kraft geladenen Menschen, in denen diese Macht-geladenheit fort dauert. Sie sind in erster Linie dessen Leichnam oder Teile desselben in zweiter Linie Gegenstände, welche er getragen hat, insbesondere Kleider und Waffen. Im primitiven Umkreis sind solche Machtträger teils Krieger, gerade auch feindliche, teils Häuptlinge und Zauberer, in der Antike Heroen" (43).

Dagegen besteht das Tezcatlipoca-Bündel aus einem Spiegel, durch den der Gott spricht. Pomar referiert darüber:

"Sie sagen, daß sie in diesem Spiegel oft den Tezcatlipoca sahen, und daß, als die Vorfahren des Stadtviertels von Huitznahuac, welche Colhua aus Colhuacan waren... kamen, dieser Spiegel mit ihnen kam, und mit menschlicher Stimme sprach, damit sie weiterzögen und sich nicht in jenen Gegenden festsetzten und niederließen, die sich unterwegs zu bewohnen und zu bevölkern wünschten, bis sie in diesem Land der Chichimeca Acolhua ankamen, wo er nicht mehr zu ihnen sprach, weshalb sie sich in ihm niederließen... und man findet nicht, daß er seither noch zu ihnen sprach, außer daß sie ihn manchmal im Traume sahen und er einige Dinge befahl, die sie dann ausführten..." (44)

In den aztekischen Texten wird das Tezcatlipoca-Bündel nicht näher beschrieben und auch nicht als *tlaquimilolli*, sondern nur mit dem Namen Tezcatlipocas bezeichnet.

So heißt es z.B.:

"Es führte sie Tlahtoltzin, der Gotträger (*teomama*);
er trug den...Tezcatlipoca" (45).

Jedoch weisen die dabei verwendeten Termini wie *teomama*, die sonst in Verbindung mit dem Begriff *tlaquimilolli* stehen, darauf hin, daß hier offensichtlich vom Tezcatlipoca-Bündel die Rede ist (46). Auch die heiligen Bündel von Mixcoatl-Camaxtli, Huitzilopochtli und Nauhyotecutli werden oft nur mit dem Namen der Götter und dem Wort *teotl* "Gott" bezeichnet (47).

Ähnlich wie von Mixcoatl-Camaxtli, Huitzilopochtli und Tezcatlipoca wird auch von Quetzalcoatl berichtet, daß er bzw. "ein Zeichen von ihm" von den wandernden Stämmen mitgeführt wurde. Die *Historia de los Mexicanos* nennt in einer Aufzählung der Stämme und ihrer Führer auch

"Mizquique, welcher Quetzalcoatl als Gott trug" (48).

Und bei Tezozomoc heißt es bei der Beschreibung der sieben Stämme auf ihrer Wanderung:

"Sie waren von sieben *barrios*, jeder trug
den Namen seines Gottes wie
Quetzalcoatl Xocomo... und andere Götter...
jeder einzelne von den sieben
barrios trug ein Zeichen seines Gottes" (49).

Die Existenz eines dem Quetzalcoatl zugeordneten heiligen Bündels läßt sich zwar nirgends nachweisen, doch zeigen die Zitate, daß auch die kultische Präsenz Quetzalcoatls für die wandernden Stämme wichtig war, sich aber wohl nicht durch ein heiliges Bündel, sondern durch ein anderes "Zeichen" manifestierte.

Denn die geschichtswirksame kultische Präsenz der Götter ist nicht ausschließlich im heiligen Bündel lokalisiert, auch der Wanderstab, ein Bild oder wie bei Tezcatlipoca ein Symbol wie der Spiegel kann diese Funktion erfüllen. So spricht die *Historia de los Mexicanos* zweimal von einem Stab bzw. einem Pfeilschaft in dieser Funktion:

"Es ging fort Atitlalabaca und sein Gott, das war Amimicli, der ein Stab des Mixcoatl war, welchen sie zum Gott hatten..." (50)

"... nachdem die zwölf Jahre vorüber waren, brachen sie auf und gaben den Schaft von Uchilogos (Huitzilopochtli) dem Cacici, damit er sie führe" (51).

An diese Tradition knüpft die spätere Verehrung des Wanderstabes bei den fernreisenden Kaufleuten an (52).

Alle Nationalgottheiten sind also, wie dieser Überblick zeigt, ihren Völkern durch ein kultisches "Zeichen" ständig gegenwärtig. Die Bedeutung dieses Zeichens, als das in erster Linie das *tlaquimilolli* erscheint, nimmt mit der Landnahme nicht ab, sondern wird als kultischer Mittelpunkt der verschiedenen *altepetl* und ihrer Stadtteile institutionalisiert. Das Wanderbündel ist in besonderer Weise dazu geeignet, zum Werkzeug der Götterverschmelzung zu werden, indem es sozusagen die Substanz älterer oder besiegtter Götter, wie z.B. Itzpapalotl, aufnimmt und den neuen Göttern als kultisches "Zeichen" zuordnet. Doch kann auf diesen interessanten Bereich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht näher eingegangen werden. Hier muß es vielmehr darum gehen, das immanente Wirken der Götter in der Geschichte vom Selbstverständnis der vorliegenden, späten Texte her zu erfassen, d.h. es muß zunächst die Beziehung zwischen dem transzendenten Gott und seinem "Zeichen" analysiert werden.

Die Wanderbündel werden als "Abbilder", *teixiptla*, der Götter, denen sie zugeordnet sind, bezeichnet (53).

Der Begriff *teixiptla*, "jemandes Abbild", von der Wurzel *ixtli* "Gesicht", gehört zu jenen Substantiva, die nie ohne Possessivpartikel auftreten (54). Er bezeichnet das "Abbild" (55) einer Person oder eines Gottes im Sinne der Stellvertretung. Z.B. schickt Moteuczoma II. den Fürsten Tzihuacpopoca als sein *teixiptla* zu den Spaniern (56). Als Abbilder der Götter galten vor allem die zum Opfer bestimmten Kriegsgefangenen, welche vor dem Opfer - oft für längere Zeit - die Götter darstellten und als deren Personifizierungen verehrt wurden (57) sowie auch die Fürsten in bestimmten Situationen (s.u.S.191). Aber auch kultische Objekte, bildliche Darstellungen der Götter aus verschiedenem Material und eben das heilige Bündel werden *teixiptla* genannt.

In seiner Studie *Teotl and *Ixiptlatli* hat Hvidtfeldt aus dem Sprachgebrauch der aztekischen Texte, welche das heilige Bündel sowohl *teotl* als auch *teixiptla* nennen bzw. einfach nur mit dem Namen des Gottes bezeichnen, geschlossen, daß das heilige Bündel, d.h. die Vorstellung des *teixiptla*, mit dem Begriff *teotl* "Gott" zusammenfalle. Im Sinne der *Myth and Ritual* Schule (58), deren System am aztekischen Material zu exemplifizieren er sich von vornherein vornimmt, sieht er die jeweilige Göttergestalt als "Erklärung" der kultischen Funktion des heiligen Bündels: "*It is the sacral bundle that is teotl...The mythical figure, which through the name is connected with the mana-filled sacral bundle is accessory*" (59). Als Grundbedeutung für den Begriff *teotl* erschließt Hvidtfeldt die Bedeutung *mana*, wobei er bewußt auf eine philologische Untersuchung verzichtet und sich im wesentlichen auf die Analyse dessen, was *teotl* im kultischen Bereich bezeichnen kann, sowie auf eine Darstellung der mit *-teotl* gebildeten Komposita beschränkt (60). In der Untersuchung Hvidtfeldts erscheint der solchermaßen charakterisierte Begriff *teotl* nicht wesentlich von dem Begriff *teixiptla* unterschieden, vielmehr stellt Hvidtfeldt die beiden Begriffe als geradezu auswechselbar dar, und betont, daß die Verbindung zwischen dem Gott und seinem *teixiptla* nicht auf der Vorstellung der Stellvertretung beruhe, sondern auf der grundsätzlichen Identifikation des kultischen Objekts mit der mythischen Figur (61).

Die Bedeutung von *teotl* kann jedoch nicht ausschließlich aus dem kultischen Sprachgebrauch der Festformulare erschlossen werden. Denn die scheinbare Auswechselbarkeit der Begriffe *teotl* und *teixiptla* gilt nur für den kultischen Bereich. Das Wanderbündel, welches, wenn man es so formulieren will, tatsächlich eine *mana* ähnliche Energie enthält (62) oder eine andere Darstellung des Gottes, kann *teotl* genannt werden; die transzendente Natur des Gottes, der sich in Auditionen und Visionen den Menschen offenbart, wird jedoch niemals als *teixiptla* bezeichnet, sondern immer nur als *teotl* bzw. als *tlacatecolotl*, "Eulenmensch", und in spanischen Texten als *dios* bzw. *diablo* (63). Es ist auffallend, daß auch die von christlicher Polemik gefärbten Bezeichnungen den numinosen Charakter des Gottes wiedergeben: es ist von *diablo* bzw. der aztekischen Wendung für Dämon, *tlacatecolotl*, die Rede, nicht etwa von *ídolo*. Die Tatsache, daß das Bild des Gottes oder seine Reliquie auch mit dem Namen des Gottes oder sozusagen abgekürzt nur als Gott bezeichnet wird, besagt eben noch nicht, daß Bild und Gott in jedem Fall identisch sind, geschweige denn, daß ein transzendenter Gottesbegriff fehlt.

Aztekische Gebete an die Götter als Schöpfer und Gestalter der Menschen betonen den Unterschied zwischen den transzenten Göttern und den Menschen, ihren Dienern und Untertanen (64). Im Gegensatz zu anderen mesoamerikanischen Sprachen wie etwa dem Quiché, wo das gleiche Wort, *vinac* "Wesen", Götter und Menschen bezeichnen kann (65), kennt das Aztekische eine scharfe terminologische Unterscheidung zwischen *teotl* zur Bezeichnung eines numinosen Wesens und *tlacatl* oder *macehualli* zur Bezeichnung des irdischen Menschen (66). Ausser zur Bezeichnung der "Abbilder" der Götter wird der Terminus *teotl* meines Wissens, mit einer zweifelhaften Ausnahme (67), nirgends auf Menschen angewandt. Nur Cortés wurde zunächst, und zwar bezeichnenderweise vor allem von Marina, für die sicherlich taktische Erwägungen eine Rolle spielten, als *teotl* angeredet (68).

Der Begriff *teotl* und die mit ihm gebildeten Komposita bedürfen einer eingehenderen Untersuchung, als sie im Rahmen dieser Arbeit geleistet werden kann (69). Doch steht fest, daß das alleinstehende Substantiv *teotl* ein "himmlisches Wesen" (70) im Sinne eines transzendenten Gottes bezeichnet. Die Tatsache, daß auch das *teixiptla* eines Gottes als *teotl* bezeichnet werden kann, bedeutet nicht die Identität von Gott und Bild. Vielmehr bleibt der Gott nach Aussage der Texte von seinem *teixiptla* unterschieden, auch wenn er sich in ihm manifestiert. Diese Vorstellung ist in einem Text, den Hvidtfeldt nicht berücksichtigt, ausführlich dargelegt. Nach Cristóbal del Castillo verheißen die Götter dem Menschen, der zum *teixiptla* des "Schreckensgottes Huitzilopochtli", *Tetzauhteotl Huitzilopochtli* (71), bestimmt ist, folgendes:

"Und obwohl du sterben wirst, damit bei uns, mit uns sein wird deine Seele, wird dich gewiß nicht verlassen unser Älterer Bruder Tetzauhteotl (=Huitzilopochtli), denn inmitten deiner Knochen, inmitten deines Schädels, dort wird er sich niederlassen, dort wird er durch dich sprechen, so als ob du dort ein Herz hättest (lebtest).. und wenn dann die Priester überlegen.. wirst du ihnen sagen, wirst du ihnen befehlen, was sie tun müssen, die ganze Zeit, die sie wandern werden.... Und täglich werden sie dir dienen... vor dir räuchern,... denn du bist das Abbild (*teixiptla*) unseres Älteren Bruders des Tetzauhteotl" (72).

Dieser Text zeigt besonders deutlich die Beziehung zwischen dem Gott und seinem Abbild, sowie die Funktion des *teixiptla*. Von einer Identität zwischen dem Gott und seinem Abbild ist hier keine Rede, vielmehr erlangt das *teixiptla* seine Bedeutung durch die Einwohnung des transzendenten Gottes, der durch das heilige Bündel weiterhin ebenso sprechen wird wie durch den Menschen, der zu seinem *teixiptla* geworden ist.

Im Verständnis der Texte beruht also die Tatsache, daß Reliquien bestimmter Menschen zu heiligen Bündeln eines Gottes

werden darauf, daß diese Menschen bereits "Abbilder" des Gottes waren. Eine Vergöttlichung bestimmter Stammesheroen, wie sie die meisten modernen Autoren postulieren (s.u.S. 179), mag zwar vielleicht tatsächlich zu Grunde liegen, entspricht aber nicht dem Selbstverständnis der aztekischen Texte, welche den transzendenten Gott als wirkende Ursache darstellen.

Die heiligen Bündel manifestieren die dauernde helfende Präsenz der Götter, ohne aber deren transzendente Natur ganz zu enthalten: die Bündel und "Zeichen" sind das bevorzugte Medium für die Offenbarungen des Gottes, der durch sie hindurch spricht. Tezcatlipoca läßt seinen Spiegel sprechen; Tezozomoc berichtet, daß die Mexikaner das Bündel des Huitzilopochtli sprechen hörten (73). Das heilige Bündel garantiert sozusagen die ständige Präsenz des Gottes, derer das Volk bedarf. So weigert sich der König von Quauhtitlan, nach seiner Niederlage das Mixcoatl-Bündel an Mexiko auszuliefern, denn:

"wenn ich den Mixcoatl anderen Leuten gebe, wie wird es hernach meinen Kindern ergehen, wenn er...in der Ferne sein wird?" (74).

Aus diesem Gedankengang heraus werden die Mexikaner betrogen: sie bekommen nicht das Mixcoatl-Bündel, sondern nur "das Abbild" des *Diablo Teuhoatl*, des Gottes von Tlāc, und der wohl aus Quauhtitlan stammende Chronist der Geschichte der Königreiche zeigt einige Schadenfreude, als er berichtet, daß im Tempel in Mixcoatepec wahrscheinlich gar nicht das richtige Mixcoatlbündel aufbewahrt wird.

Die Parallele zur Darstellung der Lade Jahwes im Alten Testament ist zu augenfällig, als daß sie hier nicht kurz erwähnt sei: Zwar ist umstritten, ob die Lade bereits "von Hause aus ein Wanderheiligtum der nichtsesshaften Sippen" (75) war, doch ist sie sowohl tragbares "Kriegsheiligtum", das auf Kriegszügen mitgeführt wurde, als auch kultischer Mittelpunkt der sesshaften Stämme, deren "zentralen Kultort" ihr Standort bestimmt (76). Ähnlich wie das *tlaquimilolli* vermit-

telt die Lade in beiden Funktionen die unmittelbare Realpräsenz Jahwes und ist Medium der Offenbarung Jahwes, der "durch sie spricht" und damit sein Volk in schwierigen politischen Situationen lenkt:

"Und die Kinder Israel fragten den Herrn (es war aber daselbst die Lade des Bundes Gottes zu der Zeit, und Pinehas, der Sohn Eleasars, Aarons Sohn, stand vor ihm zu der Zeit) und sprachen: Sollen wir weiter ausziehen, zu streiten mit den Kindern Benjamin, unseren Brüdern, oder sollen wir ablassen? Der Herr sprach: Ziehete hinauf; morgen will ich sie in eure Hände geben (77).

Ähnlich wie in den aztekischen Texten, wird auch hier das Medium der kultischen Präsenz unmittelbar als "der Herr" bezeichnet, die Vorstellung der Realpräsenz ist so intensiv, daß "gelegentlich die Vorstellung, Jahwe und die Lade seien ein und dasselbe, hart gestreift wird" (78).

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die kultische Präsenz eine weitere Art des Wirkens der Götter ist. Alle Stammes- oder Schöpfungsgötter sind durch ein heiliges Bündel oder ein anderes "Zeichen" ständig bei ihren Völkern vertreten. Dieses "Abbild" stellt das hilfreiche Wirken des transzendenten Gottes unmittelbar dar und kann zum Medium der Epiphanie des Gottes werden, wenn der Gott durch sein *teixiptla* spricht.

3. DAS WIRKEN DER GÖTTER IN DER IMMANENZ

Vorbemerkung

In einer dritten Form ihres geschichtlichen Wirkens agieren die National-Götter in verschiedenen Gestalten unmittelbar im immanenten Bereich der Geschichte. Sie werden dabei *expressis verbis* als Menschen bezeichnet und erscheinen als Fürsten, Priester, Krieger, Zauberer, aber auch als Tiere. Dieser Bereich des Wirkens der Götter ist zunächst nur negativ zu bestimmen: die Götter erscheinen weder in einer Theophanie aus der Transzendenz, noch wirken sie durch das Medium der kultischen Präsenz.

Zur Bestimmung des Geschichtsbildes muß untersucht werden, welche Funktion dieses immanente Wirken hat, und wie es sich, dem Selbstverständnis der Quellen nach, zur Transzendenz der Götter und zu ihrem Wirken durch kultische Präsenz verhält. Auf die historische Entwicklung der einzelnen Göttergestalten kann dabei nicht eingegangen werden, es soll hier vielmehr sozusagen der Stellenwert, den das immanente Wirken der Götter im System der späteren aztekischen Theologie einnimmt, bestimmt werden.

a) H u i t z i l o p o c h t l i

In der Götterliste Sahagúns wird Huitzilopochtli nicht als *teotl* bezeichnet, sondern als Mensch (*tlacatl*):

"Vitzilupochtli gan maceualli gan tlacatl catoa naualli
tetzauitl atlagemelle teixcuepani."

"Huitzilopochtli war nur ein Untertan, ein Mensch, ein Zauberer, eine Erscheinung, ein Unruhestifter, ein Betrüger" (79).

Diese Stelle wird meist zum Ausgangspunkt für die euhemeristische Theorie genommen, die in Huitzilopochtli einen erst später divinisierten Stammesführer der mexikanischen Wanderung sieht (80).

Cristóbal del Castillo und Chimalpahin schildern das Auftreten des menschlichen Huitzilopochtli, dessen Reliquien, wie im vorigen Abschnitt dargestellt, zum "Wanderbündel" werden (s.o.S. 171), am ausführlichsten. Huitzilopochtli wird dabei als "Häuptling" (*tiacauh*) (81), als "Diener des großen Dämons Tetzauhteotl" (*itetayecolticauh in huei tlacatecolotl Tetzauhteotl*), (82) als "Gotthüter" (*teopixqui* und *tlacatecolopixqui*) (83), als "Priester" (*tlamacasqui*) (84) und als "Wahrsager" (*tlaciuhqui*) (85) bezeichnet. Chimalpahin hat diese politischen und priesterlichen Funktionen in einem Kompositum ausgedrückt, er bezeichnet Huitzilopochtli als "ihren Priesterführer" (*ŷteopixcatlahtocauh*) (86).

Bei Castillo wie bei Chimalpahin erscheint der Mensch Huitzilopochtli immer in Verbindung mit dem transzendenten Gott:

"Ihr Gott, den sie Tetzauhteotl Yaotequiua nannten, sprach während der Wanderung zu ihnen, alles geschah auf seine Weisung, er befahl ihm, dem Gottträger namens Huitziltzin, daß er ihnen Befehle und ihnen die Anweisung gäbe." (87)

Im Verständnis der Texte folgt demnach die politische Aufgabe des menschlichen Huitzilopochtli aus seiner religiös-priesterlichen Funktion als Diener des Gottes. Er ist der Mittler zwischen Gott und Volk, bevorzugter Empfänger der Offenbarungen aus der Transzendenz: der Gott "sprach zuerst mit seinem Diener Huitzilopochtli, damit er es allen seinen Untertanen mitteile" (88). Der Priester seinerseits spricht wiederum im Namen des Volkes zum Gott:

"Oft flehte er unter Tränen zu dem Dämonen Tetzauhteotl, er möge seinen Untertanen helfen und sie verteidigen, denn nur ihn allein verehrten sie, keine anderen Götter verehrten die Azteca-Chicomoztoca, nur den einen. Allemal vor ihm weinte er, indem er anflehte den Dämon, den 'Schreckensgott': er möge doch ihnen helfen, er möge doch verteidigen seine Untertanen!" (89)

Die euhemeristische Theorie ist also auf Grund dieser Texte nicht ohne weiteres aufrechtzuhalten, da der Mensch Huitzilopochtli immer bereits als Werkzeug des Gottes dargestellt ist. Für die Annahme Bernal's, daß auch dieser Gott unter dem Namen Tetzauhteotl ein schon zu einem früheren Zeitpunkt divinisierter Heros sei (90), fehlen die Belege. Ein früherer Stammesführer namens Tetzahuitl ist nirgends erwähnt. Castillo und Chimalpahin nennen den Gott, der mit dem Priester Huitzilopochtli spricht sowohl *Tetzauhteotl*, "Schreckensgott", als auch Huitzilopochtli. Doch kann aus diesen Texten nicht gefolgert werden, daß damit zwei verschiedene Götter gemeint seien, denn in ihnen erscheint Tetzauhteotl auch als Beinamen für Huitzilopochtli. Castillo beginnt seinen Bericht mit den Worten:

"Hier wird erzählt, wie sie herführte der ganz wirkliche Eulenmensch, der Tetzauhteotl Huitzilopochtli genannt wird." (91)

Bei Chimalpahin heißt es:

"Es zeigte sich der Eulenmensch, genannt Tetzahuitl Huitzilopochtli" (92).

Eine gleichlautende Stelle bei Castillo und Chimalpahin sagt:

"Und ihr Anführer war Huitzilopochtli, der große Dämonenpriester, der Diener des großen Dämonen Tetzauhteotl, der oft zu ihm wie ein Mensch sprach, sich oft dem Huitzilopochtli zeigte, so daß dieser später unter dem Namen Huitzilopochtli sein Abbild (*teixiptla*) wurde" (93).

Die Texte erklären also diese Namensgleichheit zwischen dem transzendenten Gott und dem Priester als vom Gott ausgehend. Für die aztekische Theologie ist der Gott primär, sein Wille macht den Menschen zum Führer und schließlich zum "Abbild" des Gottes und zum Träger seines Namens. Bei Castillo wird dieser Gedanke deutlicher ausgesprochen.

Vor seinem Tode erzählt der menschliche Priesterführer Huitzilopochtli, wie er an die "Stätte des Vergessens" (*ximohuayan*) entrückt wurde, wo ihm die Götter in einer großen, teilweise oben schon zitierten Rede ankündigen, daß seine Knochen zum Inhalt des Wanderbündels werden sollen (s.o.S.171) und daß er zum *teixiptla* des gleichnamigen Gottes geworden ist:

"...Darauf sprachen alle zu mir
'du hast Gutes getan
o Untertan, o Kolibri, o Linkshändiger,
o älterer Bruder, o unser Diener...
jetzt deinetwegen sind wie hier versammelt.
.....
Und wir erweisen dir Gutes,
es sei genug deines irdischen Wandels
.....
auf daß du es seiest,
du der Schreckensgott (*tetzauhteotl*),
oder du das Abbild (von ihm),
damit sie dich Huitzilopochtli,
dich Schreckensgott (*tetzauhteotl*) nennen'" (94).

Und der menschliche Huitzilopochtli bestätigt diesen Auftrag und nimmt ihn an, er schließt die Rede, in der er dem Volk von der Begegnung mit den Göttern berichtet, mit den Worten:

"(Da) hörtet ihr es,
was mir befohlen ward.
Und das ist dasselbe, was ich euch befehle,
denn fürwahr bin ich das Abbild geworden
unseres Gottes, des Schreckensgottes (*tetzauhteotl*),
nichts sollt ihr zuschanden machen,
nichts sollt ihr vergessen.
Doch ich werde euch sagen jegliches,
was das ist,
womit den Göttern gedient wird" (95).

Es verbindet sich also hier mit dem Begriff des *teixiptla* die Vorstellung einer Sendung, der Verwirklichung einer Botschaft aus der Transzendenz. Dabei zeigt sich erneut die Relevanz der *teixiptla* Vorstellung für das Wirken der Götter in der Geschichte: der Gott kann sich einen kultischen Gegenstand wie das *tlaquimilolli*, aber auch einen lebenden Menschen zum "Abbild" erwählen, beide sind Medien seines transzendenten Wirkens, durch das er den Geschichtsverlauf lenkt.

Das Verhältnis zwischen dem transzendenten Gott und seiner immanenten Erscheinungsweise wird jedoch nicht nur durch den Gedanken des *teixiptla* erklärt.

Bei Sahagún wird von der Geburt des Huitzilopochtli erzählt. Seine Mutter ist die Erdgöttin Coatlicue, die auch die Mutter der Centzon Huitznahua (s.o.S.166) ist.

Als Coatlicue auf dem Coatepec, dem "Schlangenberg", den Boden fegte, "kamen Federn auf sie herab," von denen sie eine in den Busen steckt und daraufhin schwanger wird. Darüber sind ihre Söhne, die Centzon Huitznahua, und noch mehr ihre ältere Schwester, Coyolxauh(qui), außerordentlich erzürnt. Sie tun sich zusammen, um "ihre Mutter zu töten, weil sie Schande über sie gebracht hatte."

Coatlicue wird angesichts dieser Drohungen von ihrem noch ungeborenen Sohn mit den für die Verheißungen der Stammes- und Schöpfungsgötter typischen Worten getröstet:

"Fürchte dich nicht. Ich weiß schon...!"

Der Text fährt fort:

"Als die Coatlycue hörte die Rede ihres Kindes, tröstete sie sich sehr, beruhigte sich im Herzen, beruhigte sie sich in jeder Weise" (96).

Dramatisch wird dann geschildert, wie Huitzilopochtli die Feinde ganz nahe herankommen läßt und erst im letzten Moment in voller Kriegsausrüstung mit seiner Waffe *xihcoatl* (s.o.S.143) zur Welt kommt, die Centzon Huitznahua rund um den Coatepec jagt und sie vernichtet.

Diese Geburtsgeschichte hat zu einer besonderen Ausformung der euhemeristischen Theorie geführt. Soustelle interpretiert sie folgendermaßen: "Huitzilopochtli, der Sonnensieger, ist er nicht die neue Fleischwerdung eines toten Kriegers? Wie wir gesehen haben, entstammt seine Geburt einem Wunder, und die Seele eines als Kämpfer oder Geopferten Gefallenen hat seine Mutter, die Erde, befruchtet". In diesem Sinne erklärt Soustelle auch das Erscheinen Huitzilopochtli als Kolibri (s.u.S.185) und deutet den Namen Huitzilopochtli als "'der im Süden wiedererstandene Krieger', denn der Süden ist die linke Seite der Welt, und die Krieger erstehen im zarten und leuchtenden Gewand des Kolibri wieder" (97).

Ein ähnlicher Gedankengang findet sich schon bei Seler: "Diese Kolibriverkleidung oder Kolibrinatur des Gottes spricht dafür, daß wir in ihm vermutlich einen vergöttlichten Stammeshäuptling zu sehen haben. Denn die Seelen der gefallenen Krieger und der toten Könige wandelten sich.... in allerhand Schmuckvögel, Kolibri und Schmetterlinge" (98).

Sicherlich bestehen hier - wie auch im Zusammenhang mit dem *tlaquimilolli* - Beziehungen zu Jenseitsvorstellungen, welche schon dadurch gegeben sind, daß das "Bündel", wie oben dargestellt, Reliquien enthält, also auch mit dem Mumienbündel und seiner kultischen Bedeutung verbunden ist (99).

Das Jenseitsschicksal des Kriegers, aus dem hier die Gestalt des Huitzilopochtli erklärt werden soll, wird aber von den Texten als Folge des Krieges und des Opfers erläutert. Krieg und Opfer werden durch die Götter eingesetzt, die Stammes- und Schöpfungsgötter unterziehen sich selbst den ersten Opfern, um bei der Schöpfung die Sonne in Gang zu setzen, und übertragen diese Aufgabe dann den Menschen, insbesondere den Kriegern (s.o.S. 138).

So ist auch die Bezeichnung der verstorbenen Krieger und Fürsten als "Götter" (*teotl*), als Beschreibung ihres Jenseitsschicksals, das sie in die Gesellschaft der Götter und zwar ins "Haus der Sonne" (*tonatiuh ichan*) versetzt, der sie durch ihren Opfertod gedient haben, zu verstehen (100).

Im Verständnis der Quellen hängt also auch das Jenseitsschicksal der Krieger vom Wirken der Götter ab und nicht umgekehrt: die Götter haben in der Schöpfung das Schicksal der Krieger bestimmt. In diesem Sinne erklären die Texte auch das verschiedenartige Auftreten des Huitzilopochtli nicht von seiner menschlichen, sondern immer von seiner göttlichen Gestalt her. In der *Historia de los Mexicanos* wird die Geburt Huitzilopochtli als eine Folge der übernatürlichen Fähigkeiten des Gottes erklärt, zu denen es gehört, sich immer wieder verkörpern zu können:

"Von ihr wurde Huitzilopochtli ein weiteres Mal geboren, außer den anderen Malen, da er geboren worden war, denn da er ein Gott war, vermochte er, was er wollte" (101).

Huitzilopochtli erscheint aber nicht nur in menschlicher Gestalt. Ebenso wie auch der Gott der Totollimpaneca, von dem Chimalpahin berichtet (s.o.S. 103), tritt auch Huitzilopochtli in der Gestalt eines Vogels auf: als Kolibri, wie es seinem Namen, der wörtlich "Kolibri zur Linken" bedeutet, entspricht, und als Adler. Beide Erscheinungsweisen, in denen der Gott die wandernden Stämme führt, spielen eine wichtige Rolle in seinem geschichtlichen Wirken. Als Adler bestimmt er den Ort, an dem Mexico-Tenochtitlan gegründet werden soll; ein Adler, der sich auf einem Steinkaktus (*tenochtli*, daher der Stadtname *Tenoch-ti-tlan* "Am Steinkaktus") niederläßt, der aus dem Herzen des geopfertem Copil gewachsen war (s.u.S. 265), zeigt den vorherbestimmten Ort an (102).

In dem Bericht des Anonymus Mexicanus, einem wohl aus Tezcoco stammenden aztekischen Fragment (103), wird der Ruf des Koli-bris als das Sprechen des Gottes, bzw. "Dämons" (*tlacatecolotl*) verstanden.

"Und der Huitzililton, einer der verständigsten von ihnen, führte sie. Der hörte den Dämon, und er verstand, daß ein Vöglein sang, das sprach: 'Wir gehen nach unserer Heimat, wir gehen nach unserer Heimat'".
(*tihui tochan*) (104).

Cristóbal del Castillo erklärt die Beziehung des transzendenten Gottes zu dieser immanenten Erscheinungsweise genauer:

"sie zu führen kommt der Dämon (*tlacatecolotl*), er kommt, indem er im Adler verborgen ist, er kommt: indem er über ihnen fliegt, er führt sie" (105).

Auch diese immanenten Erscheinungsweisen Huitzilopochtli werden also von den Quellen selbst aus der transzendenten Natur des Gottes erklärt.

Insgesamt weist das verschiedenartige immanente Wirken Huitzilopochtli überraschende Parallelen zum Wirken des "Zauberers" (*nahualli*) auf.

In der zweiten Version des Kampfes am Coatepec (106) schildert Tezozomoc, daß Huitzilopochtli die unbarmherzigen Centzon Huitznahua, welche schon Coatepec für den zur Gründung Mexikos bestimmten Ort halten (s.u.S. 264), vernichtet, indem er ihre Herzen frißt (107). Damit agiert Huitzilopochtli genau so wie eine bestimmte Zaubererklasse, nämlich die des *teyolloquani*, "der anderer Leute Herz frißt, der die Leute verdirbt, indem er ihr Herz oder ihre Wade frißt" (108). Der spukhafte Charakter dieser Erscheinung des Gottes wird noch dadurch verstärkt, daß es heißt, er habe sich bei dieser Gelegenheit in ein "Gespenst" (*tzitzimitl*) (109), einen "Dämon" (*coleetli*) (110) und einen "großen Hexenmeister" (*gran brujo*) verwandelt; daneben wird