

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“*Alt-Amerika*“ by Manfred Hutter

was originally published in

Religionen und Kulturen der Erde. Ein Handbuch by Anton Grabner-Haider and Karl Prenner (Eds.). – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2004), 273-287.

This document has been published under the Creative Commons License Attribution [CC-BY-NC-ND 3.0 DE](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/).

This article is used by permission of Publishing House [Wissenschaftliche Buchgesellschaft \(wbg\)](https://www.wbg.de/).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Manfred Hutter

XX. Alt-Amerika

Die Darstellung der präkolumbischen Kultur- und Religionsgeschichte Amerikas wirft mehrere Fragen auf: in chronologischer und in geographischer Hinsicht, hinsichtlich des Verhältnisses zwischen eventuellen gemeinsamen religiösen Konzepten, die in kulturell unterschiedlicher Ausprägung in den Kulturarealen des Doppelkontinents vorhanden sind, sowie hinsichtlich der jeweiligen lokalen Ausprägung innerhalb der präkolumbischen Hochkulturen. In Fragen der Einwanderung der autochthonen Bevölkerung nach Amerika herrscht insofern Einigkeit, als davon auszugehen ist, dass eine erste Einwanderung über die Beringstraße zwischen Nordasien und Alaska geschehen ist. Möglich war dies deswegen, weil bei den einzelnen Höhepunkten der Eiszeiten der Meeresspiegel um bis zu 150 Meter tiefer lag als heute, so dass die Beringstraße eine bis zu 2000 Kilometer breite Landverbindung zwischen Asien und Nordamerika darstellte. Wegen der trockenen Kälte im Gebiet Alaskas gab es zwar praktisch völlige Eisfreiheit und eine Steppentundra-Vegetation mit reichem Tierbestand, jedoch war der weitere Weg nach Süden durch Eismassen abgeschlossen. Erst im Verlauf einer Zwischeneiszeit war die Weiterwanderung möglich, wahrscheinlich östlich des Küstengebirges; nach einer anderen Theorie jedoch westlich des Gebirges, so dass Wanderwege unter dem heutigen Meeresniveau liegen würden. Eine solche „westliche“ Wanderung könnte dabei die große Zahl ethnisch und sprachlich isolierter Gruppen an der nordamerikanischen Pazifikküste erklären. Beide Einwanderungswege haben Für und Wider, sicher sind lediglich der Ausgangspunkt und die Tatsache, dass man mit mehreren Einwanderungsschüben rechnen muss. Vertreter einer Spätdatierung gehen davon aus, dass die ersten Einwanderer bereits auf einem relativ hohen technischen Niveau standen und erst etwa um 11.000 v. C. Amerika betreten hätten. Die größere Gruppe von Forschern rechnet jedoch bereits mit ersten Einwanderern um etwa 35.000 v. C. Die in mehreren Schüben geschehene Besiedlung findet mit der letzten Gruppe, den Vorfahren der heutigen Eskimo (Inuit) etwa zwischen 4000 und 3000 v. C. ihren Abschluss. Die Einwanderungswellen schoben dabei die früheren Gruppen immer weiter vor sich her in den Süden, so dass die ersten Einwanderer bis nach Feuerland gekommen sind.

1. Kulturareale als Ausdruck der Vielfalt

Schätzungen der Zahl der Einwohner Amerikas zur Zeit der Eroberung sind schwierig: Im Jahr 1500 dürfte Amerika etwa von 80 Millionen Menschen bewohnt gewesen sein. Um die Mitte des 16. Jh. ist diese Zahl auf etwa 10 Millionen gesunken. Andere Zahlen gehen lediglich von etwa 58 Millionen Einwohnern aus, wobei bis 1570 diese Zahl auf 9 Millionen gesunken sein soll. Trotz dieser Unsicherheit zeigen die Statistiken einen eindeutigen Bevölkerungsrückgang. Auf Grund der Besiedlungsgeschichte des amerikanischen Kontinents gibt es keine einheitliche übergeordnete „indianische Kultur“, die allen Einzelethnien gemeinsam wäre, obgleich es gewisse z.T. gemeinsame Strukturen und auch gelegentlich einzelne überregionale Kontakte gegeben hat. Dementsprechend haben Archäologie und

Ethnologie – zunächst ausgehend von nordamerikanischen Gegebenheiten – eine Methode entwickelt, durch die vergleichbare indianische Gruppen in der Beschreibung zu Kulturarealen zusammengeschlossen werden. Solche zusammenfassende Beschreibungsmodelle können dabei eine großräumige Gliederung darstellen, innerhalb derer immer wieder mit Einsprengseln und ethnisch-kulturellen Enklaven zu rechnen ist.

In Nordamerika kann man geografisch und kulturell wenigstens sieben größere Bereiche unterscheiden, deren materiell-kulturelles Niveau und historische Rolle äußerst verschieden ist: subarktischer Bereich; nordöstliches Waldland; südöstliches Waldland; Prärien und Plains; Nordwesten; Kalifornien und das Plateau-Gebiet mit dem Großen Becken; Südwesten. Letzteres Kulturareal umfasst v.a. den Bereich der heutigen US-Bundesstaaten Arizona und New Mexico, z.T. auch Utah, Colorado und Teile des heutigen Nordmexiko. Der tiefer gelegene Süden ist klimatisch sehr trocken und heiß; gegen Norden nehmen Niederschlagsmengen etwa zu und die Temperatur ab, so dass Winterfrost möglich ist. Die ursprünglichen Bevölkerungsgruppen (Uto-Azteken/Hopi, Keres, Tano, Hoka) haben bereits im 1. Jt. n. C. verschiedene Kulturtraditionen hervorgebracht, deren südlichster Ausläufer sind – nach Mesoamerika transferiert – die Azteken. Auch die Anasazi-Kultur und die Pueblovölker mit ihren kompakten Siedlungen aus mehrstöckigen Lehm- und Steinziegelbauten und ihrer hochstrukturierten Gesellschaftsform seien wenigstens erwähnt.

Für die Darstellung der Religionen der präkolumbischen Kulturen ungleich bedeutsamer ist Mesoamerika als eigenes Kulturareal. Es umfasst das Gebiet des größten Teiles des heutigen Mexiko, Belize und Guatemala und reicht bis Honduras und Nicaragua. Klimatisch gehört dieses Areal zu den Tropen, die Vegetation wird jedoch von der unterschiedlichen Höhenlage bestimmt. Mittelamerika als Ganzes hat mehrere Hochkulturen hervorgebracht, wobei die ersten fassbaren Kulturträger, die *Olmeken*, bereits im ersten vorchristlichen Jahrtausend eine hochstehende Kultur zeigten, von der entscheidende Impulse auf die spätere Maya-Kultur, aber auch an die Kulturen im Hochland von Mexiko-Stadt ausgegangen sind, die in den letzten vier Jahrhunderten vor der Ankunft der Spanier mit Tolteken und Azteken ihren Höhepunkt und ihre flächenmäßig größte Ausdehnung erreicht haben. Meist ebenfalls zu Mesoamerika gerechnet, aber in kultureller Hinsicht eigene Wege gegangen ist der Westen Mexikos (Colima).

In Südamerika ist grundsätzlich zwischen den Hochlandindianern und den Tieflandindianern zu unterscheiden, wobei das Hochland insofern homogener ist, als dieser Raum von der Hochkultur der Inkas – um nur die letzte Phase zu nennen – geprägt wurde. Insgesamt sind geographisch geordnet fünf Areale zu benennen: zirkumkaribischer Raum; Nordvenezuela mit den Antillen; Andengebiet; Amazonasgebiet; Patagonien. Für die präkolumbische Religionsgeschichte besonders hervorzuheben ist das Gebiet der Anden mit dem Zentrum in den heutigen Staaten Peru und Bolivien, auch Teile von Kolumbien, Ecuador und Nordchile gehören zu diesem Kulturareal. Die letzte Kulturphase dieses Gebietes, die kaum länger als 90 Jahre, davon 50 Jahre als Imperium der Inka gedauert hat, nahm von der Stadt Cuzco ihren Ausgang; wobei unter den Inka die quechuasprachigen Bevölkerungsteile immer mehr expandierten und die aymarasprachigen Bereiche zurückdrängten, so dass die Aymara bereits im Inka-Imperium auf das Gebiet des heutigen Bolivien verdrängt wurden. Das Tahuantinsuyu („die vier vereinigten Länder“) genannte Imperium der Inka erstreckte sich auf einer Breite von nur 16 bis maximal 160 Kilometern über eine Länge von

mehreren Tausend Kilometern. Diese staatliche Hochkultur verdient Achtung, immerhin findet sich hier auf einer Höhe von 3800 Metern in Tihuanaco die höchstgelegene Stadt-siedlung Altamerikas; genauso hat das Inkareich ein etwa 40.000 km langes Straßennetz aufzuweisen. Solche Leistungen sind dabei umso erstaunlicher, wenn man sich die klimatischen Bedingungen mit allen Landschaften des geographischen Spektrums kurz vor Augen führt, wobei innerhalb kürzester Entfernungen die größten Gegensätze festzustellen sind. Dass es den Menschen in diesen unwirtlichen Gegenden immer wieder gelungen ist, sich den Bedingungen der Natur anzupassen, ist an sich schon bemerkenswert. Zugleich haben diese geographischen und klimatischen Bedingungen des Andengebiets dazu beigetragen, dass es aufgrund der natürlichen Gegensätze mit den sehr unterschiedlichen Ressourcen notwendig war, im Zentralandengebiet frühzeitig nach Ansätzen größerer politischer Einheiten zu streben, um durch bessere Organisation die Lebensbedingungen zu verbessern.

Insgesamt war die präkolumbische Zeit äußerst vielfältig: Wir finden unterschiedliche Hochkulturen genauso wie Kulturareale, die primär von Wildbeutern bzw. ackerbaureisenden Ethnien bevölkert blieben. Die materielle Hinterlassenschaft ist archäologisch v.a. bezüglich der Hochkulturen erfasst, so dass die Beschreibung der präkolumbischen Religionsvorstellungen hier auf diese Kulturen beschränkt bleiben soll, d.h. auf Mesoamerika mit der Kultur der Maya bzw. den Kulturen im Hochtal von Mexiko-Stadt sowie auf den Bereich der Anden und den dort vorhandenen Kulturen. Wo diese Kulturen Berührungen mit benachbarten Kulturen zeigen bzw. wenn vergleichbare religiöse Vorstellungen auch in anderen Kulturarealen vorkommen, wird darauf verwiesen werden.

2. Die Durchdringung des Kosmos von göttlichen Mächten

Den Religionen der präkolumbischen Kulturen fehlt eine durchgängige Systematisierung oder Dogmatisierung dessen, was als verbindlich zu glauben ist. Dementsprechend gibt es eine nicht zu übersehende Fülle von Göttern – teilweise durchaus miteinander vergleichbar, aber unter verschiedenen Namen lokal unterschiedlich verehrt. Charakteristisch für diese polytheistischen Panthea ist dabei, dass die Einzelgötter konkrete (Teil)-Ausprägungen jener göttlichen Mächte sind, die den Kosmos durchdringen.

Fragt man nach einem Oberbegriff für das Göttliche und Machtvolle, so ist im Maya-Bereich der Begriff *ch'u* (*k'u*) zu nennen. Im Unterschied zu anderen Maya-Wörtern wie *itz* oder *ch'ulel*, die die göttlichen Kräfte im Kosmos bezeichnen, kann *ch'u* eine konkrete Personalisierung erfahren, wobei diese „Götter“ nicht immer ganz eindeutig von Lebenden oder v.a. von Ahnen zu unterscheiden sind. Im zentralmexikanischen Bereich der Azteken entspricht dem der Begriff *teotl*. Einige mit dem Wortstamm verwandte oder davon abgeleitete Ausdrücke haben etwa Bedeutungen wie „Segen erteilen“ (*teo-china*), „sterben“ (*teo-ti*), „überaus kränken“ (*teo-poa*) oder „kerngesund“ (*teo-patic*). D. h. *teotl* umschreibt im Aztekischen zweifellos das Machtvolle, Intensive oder Heilige, in personifizierter Form haben wir somit auch hier einen Oberbegriff für „Gott“. Ein entsprechendes Wort im Andenhochland der Inka ist *huaca* (*waq'a*): Im Inkabereich deckt *huaca* u. a. Folgendes ab: Götterstatuen und Tempelanlagen, auffallende Steine, Bäume oder Quellen, Opfergaben für die Götter, aber auch Gräber und Ahnen. All dies kann Ausdruck und Erscheinungsform

des Göttlichen in der sichtbaren Welt sein. – Als erstes systematisches Ergebnis hinsichtlich präkolumbischer Vorstellungen vom Göttlichen zeigt sich, dass man sich in einem Kosmos wusste, der weitgehend von göttlichen Kräften durchdrungen war, die man als „heilig“ und „mächtig“ empfunden hat; wobei die Welt der Ahnen genauso wie ein großer Teil der die Lebenden umgebenden Natur in diesen göttlichen Rahmen eingebettet war.

Als nächstes Charakteristikum ist hervorzuheben, dass ein dualistischer Zug die Gottesvorstellungen durchzieht. Jede Gottheit kann zwei Seiten haben, eine positive bzw. negative. Positiv sind Züge, die in Verbindung mit Blitz, Donner oder Regen Fruchtbarkeit oder Fülle bringen; als schlecht sind Tod und Zerstörung anzusehen. Erst aufgrund solcher positiver oder negativer Züge, die sich den Menschen offenbaren, wird die Gottheit fassbar; der Dualismus kann dabei so weit gehen, dass das Göttliche in seiner Erscheinungsform in zwei geschlechtlich differenzierte Gestalten gespalten werden kann. Dieser Dualität entsprechend finden sich beispielsweise im aztekischen Bereich das mit der Schöpfung verbundene Götterpaar Ome-tecuhtli und Ome-cihuatl oder das für den Totenbereich zuständige Paar Mictlan-tecuhtli und Mictlan-cihuatl. Solche Polaritäten sind dabei weniger als Gegensätze, sondern eher als komplementär zu verstehen. Die Komplementarität ermöglicht zugleich, die im Laufe der Geschichte durch die Bindung von lokalen Panthea an das Pantheon der Hauptstadt immer größer werdende Götterwelt zu systematisieren, indem zunächst lokal völlig voneinander unabhängige Götter nicht in eine hierarchische Ordnung, sondern in eine aspektuelle Beziehung gestellt wurden; indem verschiedene Götter zu konkreten (Teil)-Aspekten der göttlichen Kraft wurden. Am weitesten in dieser Hinsicht sind die Priester des Staatspantheons im Inka-Reich gegangen, wenn sie z. B. den alten andinen Schöpfergott Viracocha mit ihrem eigenen Hauptgott Inti, der ursprünglich ein Sonnengott war, unter dem Aspekt der Komplementarität verbunden haben, und darin auf dem Höhepunkt der Inka-Staatsreligion in erster Linie die Manifestation aller göttlichen Kräfte im Kosmos gesehen haben. Auch unter den Maya auf der Halbinsel Yucatan lässt sich in der nachklassischen Periode (12.–15. Jh. n. C.) ein weitgehendes Streben nach Komplementarität beobachten. Beeinflusst von der Vorliebe für die – kosmisch begründete – Vierheit unter den Maya kommt es dazu, dass der Himmelsgott Itzamna (bzw. der manchmal mit ihm parallel gesetzte Sonnengott Kinich Ahau) mit der Mondgöttin Ix Chel, dem Regengott Chac und Kukulcan zu einer „Vierfältigkeit“ zusammengestellt werden konnte, was ebenfalls als Versuch zu verstehen ist, das allumfassende Göttliche nicht in Vielfalt auseinanderbrechen zu lassen.

Die Durchdringung des Kosmos mit göttlichen Kräften wirft die Frage nach der Verbindung der Gottheiten mit Naturkräften auf. Mit den vorhin aus dem andinen Bereich genannten *huaca* werden z. B. auch Naturerscheinungen bezeichnet, im Maya-Bereich werden mit *ch'ulel* jene göttlichen Kräfte umschrieben, die auch in der Natur zu finden sind. Dass konkrete Gottesgestalten ebenfalls einen klaren Bezug zu Naturphänomenen haben, ist ebenfalls unübersehbar; etwa der Berg- und Regengott Tlaloc im Zentralmexiko, sein Pendant Chac bei den Maya, der Blitz- und Gewittergott Illapa bei den Inka sind zweifellos die auffälligsten. Genauso sind Erdgöttinnen oder Wassergöttinnen hier zu erwähnen: Aus dem aztekischen Bereich kann man Teteo-inan, die „Götermutter“, nennen, die nach einer Schöpfungstradition inmitten entzwei gerissen wurde, damit aus ihrem Leib die Erde entsteht. Im andinen Bereich finden wir Pachamama als Mutter Erde und als fruchtbarkeitspendendes Naturprinzip schlechthin. – Fragt man dabei, ob die Verehrung von unpersönlichen Natur-

Kräften oder von konkreten Gottheiten, deren Funktionen mit Naturerscheinungen korrespondieren, ursprünglich war, so lassen ikonographische Hinweise bereits aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend erkennen, dass – obgleich mangels schriftlicher Überlieferungen aus dieser Zeit die Namen der Gottheiten unbekannt bleiben – die Verehrung von individuellen Gottheiten in den verschiedenen präkolumbischen Kulturen bereits gegenüber der Ehrfurcht vor numinosen Naturkräften die Oberhand hatte, man allerdings überall in der Natur das Wirken der göttlichen Kräfte erfahren hat. Daher wäre es verfehlt, die präkolumbischen Religionen einseitig als Naturreligionen zu charakterisieren.

Da Religionen immer in einem geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext stehen, ist als letztes im Zusammenhang mit der Götterwelt auf einige Einzelgötter hinzuweisen, denen innerhalb ihrer Ethnien eine besondere Rolle zugebilligt worden ist. Zunächst sei hier Quetzalcoatl, die „Gefiederte Schlange“, genannt, der schon im frühklassischen Zentrum des zentralmexikanischen Hochlandes, in Teotihuacan (3.–7. Jh. n. C.), eine führende Position in der Götterwelt eingenommen hat, die auch unter der nachfolgenden Kultur der Tolteken (9.–11. Jh.) bewahrt geblieben ist. Ursprünglich scheint er mit dem Regengott verbunden gewesen zu sein, gewinnt schließlich immer mehr Bedeutung als Schöpfergott, wobei in der zweiten Hälfte des 1. Jt. seine überregionale Verehrung in ganz Zentralmexiko zunimmt. Am Ende des Jt. findet er als zentralmexikanischer Gott auch im nachklassischen Maya-Bereich Eingang, sowohl auf der Halbinsel Yucatan mit dem Zentrum Chichen Itza, als auch unter den Hochland-Maya in Guatemala; wobei aus diesem Bereich mit dem Popol Vuh eine literarische Quelle stammt, die die Verehrung und Funktion des Gottes – analog zu den toltekischen Traditionen – beschreibt. Auf Yucatan ist der Gott (unter dem Übersetzungsnamen Kukulcan) hingegen als „fremder“ Gott nur am Rand in das lokale Pantheon integriert worden, teilweise wurde gegen ihn (und die in den Maya-Bereich importierte toltekische Kultur) auch Kritik formuliert.

Eine andere erwähnenswerte Einzelgestalt ist Huitzilopochtli, der Nationalgott der Azteken, der den zunächst kleinen Stamm aus dem trockenen Kulturareal des Südwestens Nordamerikas nach Zentralmexiko geführt hat. Mit der Expansion des aztekischen Volkes ab dem 13. Jh. gewinnt der Gott immer mehr an Ansehen, da er als derjenige gilt, der alle Feinde seines Volkes siegreich überwunden hat, so dass er der eine tragende Pfeiler der Staatsideologie der Azteken in ihrer Hauptstadt Tenochtitlan (heute: Mexiko Stadt) mit seinem Haupttempel wird. Dass er in diesem Tempel gemeinsam mit dem Regengott Tlaloc verehrt wird, trägt einerseits dem Prinzip der Dualität Rechnung, das historische Entwicklungen deutend aufzugreifen vermag: Denn Tlaloc war schon seit der Epoche von Teotihuacan der in Zentralmexiko weit verehrte Regengott als Grundlage landwirtschaftlichen Lebens. Da diese wichtige Rolle auch von den militärisch siegreichen Azteken nicht in Frage gestellt werden konnte, bot sich als Lösung das Prinzip der dualistischen Komplementarität an, indem Tlaloc als Geber von Regen und Fruchtbarkeit als zweiter Pfeiler gemeinsam mit dem kriegerischen Huitzilopochtli in die Staatsideologie integriert wurde.

Auch Inti, als Sonnengott ursprünglich der Stammesgott des unbedeutenden Inka-Volkes in der Gegend von Cuzco, gewann erst mit dem historischen Aufstieg der Inka ab dem Ende des 14. Jh. seine überregionale dominierende Bedeutung. Einerseits führten sich die Inka-Herrscher auf den Sonnengott zurück, wobei diese Gottheit – auch mit dem Hauptfest Intip Raymi zur Zeit der Wintersonnenwende im Juni – nicht nur die Stärke der Inka repräsentieren sollte, sondern zugleich mit dem schon in der wesentlich älteren Tihuanaco-Kultur

(ca. 500 n. C.) am Titicaca-See verehrten Schöpfergott Viracocha, der unter mehreren Namensformen als lebenspendendes Prinzip überregional verbreitet war, als Einheit gesehen wurde. Dadurch war es möglich – wiederum unter Rückgriff auf ein Denken der Komplementarität der einzelnen Götter –, religionspolitisch die eigene Gottheit als staatstragend zu etablieren, ohne in einen Konflikt mit älteren Glaubensvorstellungen zu geraten.

Der ganze Kosmos ist nach den Vorstellungen der präkolumbischen Kulturen vom Göttlichen durchdrungen, wobei nicht nur die einzelnen Bereiche des Kosmos in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, sondern auch der Mensch in diesen Kosmos eingebunden ist. Auf die Götterwelt bezogen zeigt sich dies sowohl daran, dass die Ahnen (und z.T. Lebenden) Anteil an Göttlichen haben, als auch daran, dass Naturerscheinungen in die göttliche Sphäre integriert sind. Genauso aber wirken politische und gesellschaftliche Ereignisse insofern auf die Gestaltung der Götterwelt, als Einzelgottheiten – bedingt durch gesellschaftlichen Wandel – ihre Position innerhalb des „Panthéons“ verändert haben.

3. Die kosmischen Zusammenhänge und die Funktion des Menschen

Ausgangspunkt des Maya-Weltbildes ist der erste Tag der jetzigen Schöpfung; schon zuvor hat es andere Schöpfungen und Welten gegeben. Mehrfach ist von drei vorherigen Welten die Rede, die durch Wasser zerstört wurden. Bildlich ist dies etwa im Codex Dresden dargestellt, wenn sich aus dem Krug der Mondgöttin und aus dem Rachen des Himmelsdrachen Wassermengen auf die Erde ergießen. Ein Sintflutmotiv als Ende einer vorläufigen Schöpfung kennen verschiedene mesoamerikanische Traditionen, aber auch im andinen Raum und bei nordamerikanischen Ethnien ist die Vorstellung zu finden. Die Erschaffung der gegenwärtigen Welt deuten verschiedene Maya-Inschriften (z. B. aus Palenque oder Quirigua) aus dem 7.–9. Jh. an, ausführlich beschreibt dies das jüngere Popol Vuh: Darin rufen der „Erste Vater“ und die „Erste Mutter“ als Maisgott bzw. Mondgöttin die Schöpfung ins Dasein. Über dem Wasser, das Erde und Unterwelt voneinander trennt, wird der ursprünglich flach über der Erde und dem Urwasser liegende Himmel emporgehoben und durch den Weltenbaum (Yax-che, Ceiba) im Mittelpunkt des Kosmos gestützt. Nach der Vorstellung der Maya verläuft dieser Weltenbaum, der astronomisch mit der Milchstraße gleichgesetzt wird, nicht senkrecht, sondern zieht sich wie ein Dachbalken im Haus quer über den Himmel, was sich auch in der symbolischen Bedeutung des Dachbalkens in den Häusern widerspiegelt. Symbolisch wird der Himmel als reptilartiges Wesen gedacht, die Erde selbst – symbolisch als Schildkröte oder Krokodil – ruht inmitten des Urmeeres. Der Weltenbaum als Mittelpunkt des Kosmos verbindet dabei die drei Bereiche des Himmels, der von den Menschen bewohnten Erde und der Unterwelt (Xibalba).

Eine analoge Dreiteilung zeigen auch zentralmexikanische Traditionen: Die Erde als Kröte oder Krokodil lebt inmitten des Urmeeres; eine Vorstellung, die im Ursprungsmythos der Azteken insofern „historisiert“ wird, als die Azteken ihre mythische Heimat inmitten des Sees von Aztlan beschrieben haben. Das ist kosmologisch-symbolisch auch ein Ausdruck des Selbstverständnisses, dass das aztekische Volk vom kosmischen Mittelpunkt der Welt seinen Ausgang nimmt. Allerdings gibt es auch andere Ursprungstraditionen; so glaubten etwa die Mixteken (9.–14. Jh., um Oaxaca im mexikanischen Bergland), dass die

Erde sich als Fels aus dem Urmeer erhoben hat. – Die Komplementarität von oben und unten mit der Erde als Mitte prägt das Bild des Kosmos im andinen Bereich: Nach einer im 16. Jh. aufgezeichneten Tradition erschuf Viracocha die Welt zunächst ohne Sonne, Mond und Sterne und bildete ein Geschlecht von Riesen, die noch im Dunkeln leben mussten. Nachdem diese Riesen-Menschen sich gegen Viracocha verfehlten, verwandelte er sie in Steine. In weiterer Folge ließ Viracocha aus dem Titicaca-See Sonne, Mond und Sterne aufsteigen, um die Welt zu erleuchten, und schuf – nach Skizzen auf Felsen und steinernen Modellen – die heutige Menschheit.

In diesen Traditionen klingt – in Varianten – folgendes Motiv an: Der Kosmos ist schrittweise entstanden, wobei ein evolutives Element, das jeweils Verbesserungen gegenüber der vorherigen Epoche bringt, unübersehbar ist. Die früheren „Welten“ werden vernichtet, sei es durch eine Flut, sei es durch die Versteinerung (oder Verwandlung) der ursprünglichen Menschen. Dass der Kosmos erst mit der Erschaffung der Sonne und der anderen Himmelskörper perfekt wird, ist ebenfalls ein weit verbreiteter Zug präkolumbischer kosmogonischer Vorstellungen. Am besten ist dieses Modell im zentralmexikanischen Bereich bezeugt, wobei das Leitmotiv kosmischen Entstehens die „Bewegung“ (*ollin*) ist; eine Bewegung, der aber zugleich Unbeständigkeit anhaftet, so dass der Kosmos immer von Vernichtung bedroht ist. Daher wird – in unterschiedlichen Details, aber in der Grundstruktur übereinstimmend – in zentralmexikanischen Überlieferungen von den vier untergegangenen und unvollkommenen „Sonnen“ bzw. „Weltzeitaltern“ erzählt. Die jetzige fünfte Welt wird ebenfalls nicht immer Bestand haben, wie auch ihre aztekische Bezeichnung als „4 Ollin“ nahe legt. Die „Menschen“ der vorherigen Schöpfungen wurden – beispielsweise nach der „Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico“ – durch Jaguare gefressen, vom Wind fortgerissen und in Affen verwandelt, von einem Feuerregen vernichtet oder durch eine Wasserflut weggeschwemmt und in Fische verwandelt. Diese vorherigen Schöpfungen (und Verwandlungen) liefern dabei zugleich die Ätiologie für Erscheinungen in der gegenwärtigen Welt, in der die heutigen Menschen erschaffen wurden, und danach für Sonne und Mond, indem sich Sonnengott und Mondgott selbst geopfert haben. Darin liegt auch eine kosmologische Begründung der Menschenopfer im meso-amerikanischen Bereich. Dass mythologische Traditionen für „Historisierung“ offen sind, lässt sich auch hier wieder zeigen, wenn etwa der aztekische Codex Vaticanus 3738 die Menschen des vierten Weltalters als Tolteken interpretiert, die in den Abgrund stürzen. Die Pointe ist klar: Für Azteken galten die von ihnen unterworfenen Tolteken eben noch nicht als „richtige“ Menschen, sondern gehörten noch einer zugrunde gegangenen unvollkommenen Weltepoche an.

Die Schöpfung der gegenwärtigen Menschen ist erst nach verschiedenen Versuchen gelungen. Dass die Menschen innerhalb des Kosmos eine besondere Stellung einnehmen, deutet einerseits das Popol Vuh an, wenn darin erzählt wird, dass ein Zweck der Schöpfung in der Verherrlichung der Götter besteht. Da die Tiere dazu nicht im Stande sind, erschaffen die Götter die Menschen. Nach dem Popol Vuh sind die Vorfahren der Quiché-Maya, deren Fleisch und Blut aus Mais geschaffen wird, mit Herz und Verstand ausgestattet, haben das Aussehen von richtigen Menschen, können sprechen und ihre Götter preisen. Mais als zentrale Lebensgrundlage indianischer Ethnien ist ein durchaus adäquates „Baumaterial“ der Menschen; weshalb diese Einbettung des mythologischen Ursprungs der Menschheit keineswegs auf den Bereich der Hochland-Maya des Popol Vuh beschränkt ist, sondern

genauso in Zentralmexiko oder im andinen Bereich begegnet; etwa bei den Huarochiri, ein am Rande des Inka-Einflussbereichs in Peru lebendes Volk, dessen Kultur kurz vor und nach Ankunft der Spanier Francisco de Avila beschrieben hat.

Die vorhin genannten Traditionen weisen aber auch hinsichtlich der Menschenschöpfung eine Vielfalt auf, soweit es um die materielle Grundlage des Menschen geht. Dass dabei auch die enge Verbindung zwischen Menschen und Tieren anklingt, gehört einerseits ebenfalls noch in diesen materiellen Bereich: So berichtet Francisco de Avila beispielsweise, dass verschiedene Menschen ihre Herkunft auf Vögel zurückgeführt haben: „Da sagten einige der Leute: ‚Ich bin vom Kondor erschaffen‘, andere sagten: ‚Ich bin vom Falken erschaffen‘; und andere sagten nun: ‚Ich fliege als Vogel Schwalbe‘.“ Manchmal sind solche Vorstellungen nur angedeutet oder lediglich aufgrund der engen Beziehungen zwischen einem Menschen und einem Tier zu erschließen. Andererseits leitet dieser anthropogonisch begründete Tier-Mensch-Bezug zugleich zu den „geistigen“ Substanzen des Menschen über, die ebenfalls das Menschenbild bestimmen, wobei man in religionswissenschaftlicher Terminologie vom Nagualismus spricht. Das Wort geht über das Spanische auf den aztekischen Ausdruck *nahualli*, „Verkleidung“, zurück und meint eine mystische Simultanexistenz, ein *alter ego*, einen schicksalhaften Doppelgänger, wobei auch Analogiedenken eine Rolle spielt.

Der Sache nach findet sich diese Vorstellung in Mesoamerika schon seit olmekischer Zeit im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Da die Bedeutung der Olmeken als ein wesentlicher Einflussfaktor auf jüngere Kulturen in Mesoamerika unübersehbar ist, überrascht es kaum, dass diese Vorstellung bei den Hochland-Maya genauso vorhanden ist wie in Zentralmexiko, woher auch die Bezeichnung entlehnt wurde. Da die Kultur der Olmeken bis in das zirkumkaribische Kulturareal (Kolumbien) ausgestrahlt hat, mag man sogar damit rechnen, dass der auch in den andinen Kulturen bezeugte Nagualismus davon nicht unbeeinflusst geblieben ist. Nagualismus meint dabei jene enge Beziehung zwischen Tier und Mensch, durch die der betreffende Mensch besondere Kraft und Fähigkeiten erlangt, wobei eine Analogie zu denen des Tieres meist auf der Hand liegt: So hat eine zarte Frau einen Kolibri als Nagual, weil dieser durch seine Kleinheit geschützt wird; ein robuster Mann hingegen hat einen Jaguar. Besonders geschätzt ist auch der Koyote als Nagualtier, da man seiner Stärke durch keinen Zauber beikommen kann. Wie wichtig dieser „Doppelgänger“ ist, sieht man wohl daran, dass man – bei Feindschaft – versuchen muss, möglichst viele Tiere der Gattung, zu der das Nagual des Feindes gehört, zu töten, um auch den Feind beseitigen zu können. Man kann im Nagual eine Art „Seelensubstanz“ sehen, die wesentlich das Menschenbild bestimmt, wobei in den präkolumbischen Kulturen feststellbar ist, dass der Mensch – neben seinem materiellen Körper – auch aus nichtstofflichen Komponenten besteht, die man etwas unpräzise als „mehrfache Seelen“ bezeichnen kann. Einzelne solcher „Seelen“ sind Träger der Lebenssubstanz des Individuums und ermöglichen ihm etwa in Trance die Kontaktaufnahme mit der außerirdischen Welt oder übermenschlichen Wesen; sie sind jener Teil des Menschen, der nach dem Tod im Jenseits als Ahnengeist weiterexistiert und (positiven oder negativen) Kontakt mit den Hinterbliebenen herzustellen vermag.

Die verschiedenen überweltlichen Kräfte, die den Kosmos durchwalten, sind zwar bezüglich ihrer Kraft und Funktion zu unterscheiden. Aber gerade die Verbindung von Menschenschöpfung mit der Abfolge einzelner Welten, aber auch die Beziehungen zwischen

Mensch und Tier im Nagualismus zeigen, dass der gesamte Kosmos mehr durch kontinuierliche Übergänge und weniger durch trennende Zäsuren zwischen Göttern, Geistern, Menschen und Tieren gekennzeichnet ist. Menschliches Handeln und Leben ist dabei in den präkolumbischen Kulturen wesentlich in den kosmischen Raum und die kosmische Zeit eingebettet. In Mesoamerika resultiert daraus die Rolle des Kalenders, am deutlichsten ausgeprägt in der bei den Maya verwendeten absoluten Jahreszählung; die Erfindung des Kalenders dürfte jedoch bereits auf die Olmeken zurückgehen. Der „Nullpunkt“ des als „Long Count“ bezeichneten Kalenders fällt dabei auf den 13. August 3114 v. C. (gregorianischer Kalender) bzw. 20. September 3113 (julianischer Kalender) und ist jener Tag, an dem die jetzige Welt begonnen hat. Dieser Kalender ermöglicht die Einordnung von Ereignissen der Maya-Geschichte in eine präzise Chronologie. Wissen um die richtige Zeit ist deswegen notwendig, weil Zeit und Raum in enger Korrespondenz miteinander stehen. Um individuelles und gesellschaftliches Leben nach dem richtigen Zeitpunkt auszurichten, existieren zwei weitere Kalender bei den Maya: „*Haab*“, der Jahreskalender, zählt die 365 Tage des Sonnenjahres ohne Schalttag durch (z. B. im Codex Dresden). Jedes Jahr wird dabei in 18 Abschnitte zu je 20 Tagen mit 5 Zusatztagen gegliedert, wobei die einzelnen Tage eines solchen „Monats“ von 0 – 19 gezählt werden. „*Tzolkin*“, der Wahrsagekalender, hat nur 260 Tage, eine Länge, die wahrscheinlich zunächst von der Länge der Schwangerschaft resultiert, gegliedert in 13 Abschnitte zu 20 Tagen; letztere wurden nach Tieren, Namen oder Naturerscheinungen benannt, die so genannten „Tageszeichen“. Dieser Kalender bezieht sich auf das Ritualjahr. Beide Kalender sind auch im zentralmexikanischen Bereich bekannt, bei den Azteken hieß der Jahreskalender *Xihuitl* und der Wahrsagekalender *Tonalpohualli*.

Während die Bedeutung des Jahreskalenders stärker auf den Festzyklus und damit verbundene, auch agrarische, Riten der Gesellschaft ausgerichtet ist, betrifft der Wahrsagekalender mehr das individuelle Schicksal: Wichtige Ereignisse im Leben (z. B. Namengebung, Eheschließung, Thronbesteigung des Herrschers, aber auch politische Entscheidungen) werden nach diesem Kalender festgelegt. Chronologisch fallen die Jahresanfänge der beiden Kalender nach jeweils 52 Jahren auf einen gemeinsamen Tag, wodurch sich ein 52-Jahr-Zyklus ergibt, der v. a. im aztekischen Bereich – anders als bei den Maya – von großer kosmologischer Bedeutung war. Denn man fürchtete, dass mit dem Ende eines solchen Zyklus auch die jetzige Welt zugrunde gehen würde, so dass man während dieser Tage mit Fasten, Kasteiungen und Riten alles daran setzte, zu gewährleisten, dass die Sonne am „1.1.“ des neuen Zyklus wieder neu angehen kann. Denn wenn die Sonne nicht mehr am Himmel erscheint, fällt die Welt in die anfängliche Finsternis der unvollkommenen Schöpfung zurück, was man vom Weltende glaubte.

Diese mesoamerikanische Vorstellung ist auch in den Anden gut bezeugt, obwohl uns von dort keine ausgeprägte – kosmisch ausgerichtete – Kalenderwissenschaft überliefert ist. Denn von den Huarochiri wird ein Mythos überliefert, demzufolge in alter Zeit die Sonne gestorben sein soll, in der daraus resultierenden Finsternis haben die Mahlsteine und Mörser die Menschen verfolgt und zu essen begonnen, auch die Lamas haben sich gegen die Menschen erhoben. Dieses eschatologische Motiv der „verkehrten Welt“ wird schon auf Malereien der Moche-Kultur im Norden Perus seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten bezeugt. Gegenseitige Beeinflussung mit mesoamerikanischem Gedankengut ist dabei nicht vollkommen auszuschließen – Finsternis und Chaos als Ausdruck des Weltendes

stehen dabei in einer gewissen Komplementarität zu den unvollkommenen Zuständen der Anfänge des Kosmos. Die Kontinuität, aber auch die Bewältigung dieser kosmischen Zusammenhänge garantieren dabei die Kalender.

4. Religion als Faktor im Leben

Es kann im vorliegenden Zusammenhang nicht unternommen werden, unterschiedliche Kulte, Feste oder religiöse Praktiken der präkolumbischen Kulturen detailliert zu beschreiben. Vielmehr sei anhand von ausgewählten Beispielen gezeigt, wie Religion als Teil von Kultur das Leben durchdringt, wobei jedes einzelne Beispiel bewusst auf die Bereiche der Azteken, Maya und Inka beschränkt bleibt, ohne dass hier im Detail auf Vergleichbares bei jeweils anderen Völkern verwiesen würde.

Komplementarität von Leben und Tod in den Anden

Wenn mit dem Begriff *huaca* u. a. auch die toten Ahnen bezeichnet werden können, so zeigt diese Begrifflichkeit bereits treffend, dass dem Tod auch lebenspendende – mächtige, heilige – Komponenten zukommen. Der Glaube an die Ahnengeister und ihre Versorgung auch zu Gunsten der Lebenden ist daher reich entfaltet. In diesem Zusammenhang muss man die „blinden“ Türen oder Fenster bei Sakralbauten im andinen Bereich erwähnen, die nur die Funktion haben, Durchgänge für die Ahnen(geister) zu sein. Noch auffälliger ist die Wichtigkeit des Ahnenkultes, wenn man die reichhaltigen Grabbeigaben berücksichtigt: Gewebe für den Totenkult oder Töpferarbeiten zeigen dabei nicht nur kunstgeschichtliche Entwicklungen, sondern belegen neben dem sozialen Rangunterschied der Toten auch, dass man sich die Verehrung der Ahnen einiges „kosten“ ließ. Denn die Herstellung mancher den Toten beigegebenen Webtücher dauerte immerhin rund zwei Jahre. Dass dabei das Leben im Jenseits entsprechend dem Diesseits weitergeht, deuten Nahrungsmittel wie Mais, Bohnen, Pfefferschoten oder Erdnüsse als Grabbeigaben an. Auch die in Grabkammern um einen Tisch gruppierten Mumien, denen alljährlich neue Opfergaben dargebracht wurden, lassen die Wechselwirkung zwischen Leben und Tod erkennen. Die entsprechend der Verehrung der Ahnen erwarteten „Gegenleistungen“ betrafen dabei den Bereich der Fruchtbarkeit der Ackererde, der Vermehrung der Tiere und der Garantie der notwendigen und zeitgerechten Niederschläge. Da aus dem Bereich des Todes neues Leben und Fruchtbarkeit erhofft wurde, begrub man Tote gerne auf Äckern; um die Lebenskraft des Toten direkt in den Acker zu übertragen, wurden gelegentlich auch Menschenopfer zu diesem Zweck dargebracht. Im Begräbnis im Ackerboden spielt auch der Gedanke eine Rolle, dass dadurch der Mensch symbolisch in den Schoß der Mutter Erde (*Pachamama*) zurückkehrt und so an ihrer lebenspendenden Kraft teilhat und diese weiterwirken lässt. Obwohl man die Ahnen durchaus positiv sieht, bleibt das Verhältnis zu ihnen doch ambivalent, da der Bereich des Todes auch ein Gefahrenherd ist. Wiederkehrende Tote oder lebende Tote (*carcanchas*) sind eher zu meiden – und doch auch anziehend. Grabkeramiken der Moche-Kultur illustrieren diese Ambivalenz auch in materieller Hinsicht: Eine Fülle solcher Grabkeramiken ist erotisch-sexuellen Inhalts, als Grabbeigaben Indiz dafür, dass auch aus dem Tod Leben kommt. Als „lebende Tote“ kann man dabei jene Skelettdarstellungen in-

terpretieren, die meist männlich sind und sich mit einer lebenden Frau sexuell betätigen. Solche Fundensembles drücken bildlich in ziemlicher Klarheit die aus dem Todesbereich stammende Fruchtbarkeit und die Komplementarität von Leben und Tod aus.

Menschenopfer bei den Azteken

Jener Teil der aztekischen Religion, der den spanischen Eroberern die meiste Abscheu eingeflößt hat, sind die Menschenopfer, deren Umfang unter den Azteken ihren unumstrittenen Höhepunkt erreicht hat, die aber schon in den vorangegangenen Kulturen in Zentralmexiko genauso praktiziert wurden wie im Bereich der Maya. Die Form der Darbringung des Opfers variierte: Am bekanntesten war das Herzopfer, bei dem mit einem Obsidianmesser das Brustbein durchgeschnitten und das Herz herausgerissen wurde, um es der Sonne zu opfern. Andere Opferformen waren Enthaupten, Verbrennen oder die rituelle Tötung durch Speere und Pfeile. Ein Spezialopfer war das Ertränken von Kindern zu Ehren des Regengottes Tlaloc. Grundsätzlich konnten Männer und Frauen geopfert werden, in deren Besitz man durch Kriegsgefangene kam, die speziell dafür als Sklaven gekauft wurden oder die als Tribut für diese Zwecke verlangt wurden. Menschenopfer als Form der übertriebenen Kasteiung bzw. der Selbstkasteiung, wenn man den Geopferten symbolisch für sich opferte, hatten in der Regel einen konkreten Anlass – z. B. Notzeiten durch Naturkatastrophen, Seuchen oder Kriege, Herrschaftsantritt, Tempelweihe.

Erst unter den Azteken wurden diese Opfer Teil des regelmäßigen Kultes, begründet auch mit der Notwendigkeit, dass das Blut der Geopferten als Nahrung der Götter dient, gerade für den Sonnengott, der während seines nächtlichen Ganges durch die Unterwelt bis auf das Skelett abmagert und nur durch das Blut wieder gestärkt werden kann. Zugleich ahmt die Opferung das Vorbild des Sonnen- und Mondgottes nach, die durch ihr Selbstopfer den Kreislauf dieser Himmelskörper ermöglichen haben, und hält dadurch den lebensnotwendigen Lauf von Sonne und Mond aufrecht. Für das aztekische Denken waren die Opfer somit ein wesentlicher menschlicher Beitrag zur Erhaltung der Schöpfung. Eine besondere Nuance erhalten die Menschenopfer bei den Azteken – das kennt etwa das Opferverständnis der Maya nicht – insofern, als die Geopferten in den Rang eines gefallenen Kriegers erhöht werden und so ein privilegiertes Schicksal im Jenseits erfahren. Ordnet man die Menschenopfer daher in das Gesamtsystem aztekischer Religion ein, so ist es ein logisches Erfordernis jenes Denkens, das für das Wohlergehen und Leben der Gesamtheit den Tod einzelner Geopferten verlangt. Der zunehmenden politisch-militärischen Machtentfaltung der Azteken entspricht dabei die zunehmende Vermassung der Opfer.

Die rituelle Bedeutung des Ballspiels bei den Maya

Ein charakteristischer, aber keineswegs auf die Maya beschränkter Bereich des öffentlichen Kultes ist das rituelle Ballspiel. Der Ursprung des Spiels dürfte im kulturellen Umfeld der Olmeken an der Golfküste liegen, von wo aus das Spiel sich ins zentralmexikanische Hochland und ins Gebiet der Maya ausgebreitet haben dürfte. Die (Be)-Deutung des Spiels ergibt sich aus archäologischem bzw. ikonographischem Material. Offensichtlich gab es – wie aus der Anlage der Ballspielplätze hervorgeht – unterschiedliche Spielarten, wobei die Lage der Spielplätze auch erste Hinweise auf die Symbolik des Spieles gibt: Die bislang äl-

testen Ballspielplätze der Maya (400 bis 700 n. C.) wurden im mittelklassischen Kaminaljuyú (bei Guatemala-Stadt) entdeckt, die sich an der Peripherie der Stadt befanden. D.h. im Spiel geschieht etwas, was am Rand bzw. an Übergangszonen der menschlichen Gesellschaft liegt: sei es, um Konflikte mit Nachbargemeinden zu regeln, sei es, „Konflikte“ mit dem der irdischen Welt benachbarten kosmischen Bereich der Unterwelt zu regeln, wie das in der Unterwelt (Xibalba) vollzogene Ballspiel im Popol Vuh zeigt. Dass das Ballspiel einen Bezug zur Unterwelt hat, zeigt das Quiché-Wort *hom*: Von der ursprünglichen Bedeutung „Ballspielplatz“ hat es sich zu „Begräbnisplatz“ gewandelt. Die Verbindung des Spiels mit Tod und Wiederbelebung sowie Fruchtbarkeit illustrieren auch die so genannten „Joch“, die als Schutz von den Spielern um Hüften und Arme getragen wurden; häufig waren sie mit Kröten bzw. anderen Wassertieren als Symbolen der Erdfruchtbarkeit geschmückt.

In jüngerer, nachklassischer Zeit hat sich die Bedeutung des Spiels gewandelt, besonders gut in den Spielanlagen auf Yucatan nachvollziehbar: Der Flug des Balls wird als Bahn der Sonne gedeutet, die Steinringe als Zielpunkte des Spiels stellen den Eingang bzw. Ausgang der Unterwelt dar. Dadurch wird das Ballspiel zu einem kosmischen Symbol für den Kampf der Sonne mit den Mächten der Finsternis, zwischen Tag und Nacht; wobei die ältere Betonung der Fruchtbarkeit über die Funktion der Sonne als Lebensspenderin par excellence integriert wird. In Verbindung mit dem Ballspielritual wurden auch Menschenopfer in unterschiedlicher Form vollzogen. Gegenüber verklärenden Deutungen der älteren Forschung, dass ein Spieler der Siegermannschaft zu Ehren der Götter geopfert worden wäre, ist wohl zutreffender, dass ein Verlierer geopfert wurde. Analog zur Überwindung und Tötung der Unterweltmächte im Popol Vuh wird diese im Anschluss an das Ballspiel im Opferritual nachvollzogen. Trägt man den ikonographischen Darstellungen Rechnung, so darf man beim Blut, das beim Opfer verströmt, den Fruchtbarkeits- und Lebensaspekt nicht unbeachtet lassen: Die Blutströme, die aus dem Hals des Enthaupteten fließen, enden auf den Abbildungen im lebensnotwendigen Mais. Das Bild macht deutlich, dass das Ballspiel ein Ritual ist, das als Mittler zwischen Leben und Tod fungiert.

Religion als Staatsideologie der Inka

Als einziger Bereich der altamerikanischen Religionsgeschichte hat das Inka-Imperium eine „Staatskirche“ hervorgebracht, die eng mit der politischen Macht gekoppelt war, um durch eine „imperiale Mythologie“ die staatliche Macht zu stützen. Kernaussage dieser Mythologie, die in die Anfänge der Geschichte der Inka zurückdatiert wird, ist, dass Manco Capac als Sohn des Sonnengottes Inti auf die Erde geschickt wurde, um die Kultur auf die Erde zu bringen und um das Inka-Volk in soziale Stände, in Herren und Knechte, zu gliedern und den Grundstein für die Hauptstadt Cuzco als Mittelpunkt der Welt zu legen. Dieser „Staatsmythos“ legt somit einen wesentlichen kosmologischen und theologischen Grundraster für die herrschenden Kräfte im Inka-Imperium fest. Ein Verstoß gegen Ansprüche der Inka wäre dadurch klarerweise Verstoß gegen kosmologische und göttliche Ordnungen. Einige Auswirkungen dieser Vorstellungen seien benannt: Die beiden Hauptfeste zur Winter- und Sommersonnenwende dienen dazu, die göttliche Herkunft des Inka-Herrschers und der Stadt Cuzco immer erneut zu vergegenwärtigen; wobei beim Fest Capac Raymi zur Sommersonnenwende die jungen Adligen als Vollmitglieder in die Gesellschaft integriert werden – eben zu jenem Zeitpunkt, wo durch den alljährlichen Höchststand der Sonne der

Lebenskreislauf von Neuem beginnt. Durch diese im Kult verstärkte Parallelität zwischen Natur und Einführung der jungen Adeligen in die gesellschaftlichen Funktionen gewinnen diese Funktionen kosmische Symbolik und stärken so die Staatsideologie.

Wie eng Herrschaft und Religion im Inka-Imperium miteinander verknüpft waren, illustriert auch die Rolle des obersten Priesters, der nicht nur die kosmische Ordnung innerweltlich aufrechterhält, sondern auch aus dem engsten Verwandtenkreis des Herrschers stammt – als Bruder oder Onkel im Idealfall. Die kultischen Aufgaben dieses Priesters sind zentral mit dem Sonnentempel von Cuzco gekoppelt. Er ist das Orakelmedium des Sonnengottes und leitet nicht nur offizielle Riten und die für die Staatsideologie wichtige Inthronisation des Herrschers, sondern er ist auch der Stellvertreter des Herrschers im politischen Bereich. Religion als Kontrollinstanz des Staates spiegelt auch jene von den frühen spanischen Berichtserstattern als „Beichte“ bezeichnete Institution im Inka-Imperium wider. Denn die Priester, vor denen diese „Beichte“ abgelegt werden musste, gewannen dadurch ein Machtmittel, das ihnen ermöglichte, das Verhalten der Untertanen nicht nur zu kontrollieren, sondern zugleich politisch zu reglementieren. „Sonnenehrung“ und staatlich gelenkte (und kontrollierte) Religionsausübung im Inka-Reich wurden dabei zwar landesweit propagiert; allerdings lässt sich feststellen, dass diese Staatsideologie nur oberflächlich die Volksreligion beeinflusste. Dadurch verschwand nach der Eroberung des Inka-Imperiums durch die Spanier diese offizielle Religion.

5. Die Götter leben weiter

Der andine vorchristliche Glaube und das seit der Entdeckung Amerikas importierte Christentum leben heute im Andenhochland nebeneinander und miteinander in unterschiedlichen Nuancen der Intensität. Dabei muss zwischen der Religion der Mestizen bzw. spanisch-stämmiger Einwohner und der Religion der indigenen Bevölkerung unterschieden werden. Bei letzterer stehen die christlichen „Heiligen“ und „Götter“ bestenfalls gleichberechtigt neben den alten Göttern, die katholische Kirche ist weitgehend ein (gesellschaftlich anerkannter) Dienstleistungsbetrieb. In existentiellen Fragen sucht man jedoch die Kompetenz der autochthonen Schamanen, Wahrsagespezialisten oder Heiler, um ein Leben im Einklang mit den göttlichen Kräften, die den Kosmos durchwalten, zu führen. Eine gewisse Furcht (und Ablehnung) der christlichen Götter, die sich durch die Eroberung zwar als stärker erwiesen haben, ist nicht zu übersehen, aber auch die Hoffnung, dass einmal die einheimischen Götter wieder siegen werden, wie dies der Mythos von Inkarrí und Cristorí zeigt: Inkarrí, der göttliche „König der Inka“, wurde zwar von Cristorí, Christus dem König, besiegt, als die Spanier ins Land kamen. Aber Inkarrí wird wiederkommen und sein Volk zur ehemaligen Größe führen.

Auch in Zentralamerika findet sich in Gegenden mit mayastämmiger Bevölkerung oder Nachkommen der uto-aztekischen Sprach- und Volksgruppen analoges. Einige Beispiele, wie auch hier christliche Inhalte und präkolumbische Traditionen miteinander verschmelzen, seien genannt: Gott Vater wird häufig als Sonnengott oder als mit lebenspendendem Wasser verbundene Gottheit gesehen. Jesus kann als Sonnenheros gedeutet werden; und bei Nachfahren der Azteken wird der leidende und vom Karfreitag zerschundene Christus in Entsprechung der leidenden und geschundenen aztekischen Götter in den Mittelpunkt

der Frömmigkeit gerückt. Selbstkasteiung, die in präkolumbischer Zeit zu Blutopfern führte, erlebt bis in die Gegenwart ihre alljährliche Wiederbelebung mit dem Höhepunkt in der Karwoche. Ferner ist zu beobachten, dass die beliebten christlichen Heiligen substanziell die vorchristlichen Götter nicht nur fortsetzen, sondern ihre Verehrung und ihre Feiertage primär nach dem jeweiligen lokalen präkolumbischen Kultkalender festgelegt werden; wobei jedes Dorf seinen Kultspezialisten besitzt, der den alten Kalender in seinen kosmologischen Bezügen zu deuten weiß, um ihn auf den „richtigen“ Heiligen zum Wohl seiner Dorfgemeinde anzuwenden.

Die präkolumbischen Religionen sind keineswegs untergegangen, sondern lediglich die mit ihnen verbundenen Hochkulturen sind seit einem halben Jahrtausend geschwunden. Das Weiterleben der Religionen zeigt unterschiedliche Intensität: Während man in Mesosamerika besser von „christlich-indianischen“ Kirchen sprechen kann, bei denen religionswissenschaftlich christliche Inhalte und indianische Weisheit zu einer neuen Symbiose gefunden haben, die man noch als christlich kategorisieren darf, so findet sich im Andenhochland ein indianisches, naturbezogenes Religionssystem, das in den letzten Jahrhunderten christliche Elemente integriert hat, aber selbst eigentlich nicht christlich ist – auch wenn die christliche Taufe in den Riten dieser andinen Religion ihren Platz hat.

Literatur

- Anders, Ferdinand: *Das Pantheon der Maya*, Graz 1962.
- Carrasco, David: *Städte und Symbole. Die alten mittelamerikanischen Religionen*, in: Mircea Eliade [Hg. von Ioan P. Culianu]: *Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. 3/2, Freiburg 1991, 13–54.
- Eggebrecht, Arne (Hg.): *Glanz und Untergang des Alten Mexiko*, Mainz 1986.
- Eggebrecht, Eva und Arne (Hg.): *Die Welt der Maya*, Mainz 1993.
- Feest, Christian F.: *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas*, Freiburg 1998.
- Gareis, Iris: *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*, Hohenschäftlarn 1987.
- Haberland, Wolfgang: *Amerikanische Archäologie. Geschichte, Theorie, Kulturentwicklung*, Darmstadt 1991.
- Hutter, Manfred: „Die Götter sind noch nicht gestorben“. *Bemerkungen zum indianischen Christentum in Mexiko*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 140 (1992) 242–249.
- Julien, Catherine: *Die Inka. Geschichte, Kultur, Religion*, München 1998.
- Köhler, Ulrich (Hg.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*, Berlin 1990.
- Krickeberg, Walter: *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*, München 1928 [ND 1990].
- Krickeberg, Walter u. a.: *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961.
- Lanczkowski, Günter: *Die Religionen der Azteken, Maya und Inka*, Darmstadt 1989.
- Lehmann, Walter: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, 2., erw. Aufl. Stuttgart 1974.
- MacCormack, Sabine: *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton 1991.
- Nebel, Richard: *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Immensee 1983.
- Prem, Hanns J.: *Die Azteken. Geschichte, Kultur, Religion*, München 1996.

-
- Purin, Sergio/Dimt, Gunter und Heidelinde (Hg.): *Inka – Peru. Indianische Hochkulturen durch drei Jahrtausende*, 2 Bde., Linz 1991.
- Rätsch, Christian (Hg.): *Chactun. Die Götter der Maya*, Köln 1986.
- Riese, Berthold: *Die Maya. Geschichte, Kultur, Religion*, München 1995.
- Schlegelberger, Bruno: *Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*, Immensee 1992.
- Schultze Jena, Leonhard: *Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala*, Stuttgart 1972.
- Taube, Karl: *Aztekische und Maya-Mythen*, Stuttgart 1994.
- Tedlock, Dennis: *Popol Vuh. The Maya Book of the Dawn of Life*, rev. Ed., New York 1996.
- Vincke, Karin: *Tod und Jenseits in der Vorstellungswelt der präkolumbischen Maya*, Frankfurt 1997.
- Westphal, Wilfried: *Die Mayaforschung. Geschichte, Methoden, Ergebnisse*, Frankfurt 1991.
- Wipf, Karl A. (Hg.): *Pablo Jose de Arriaga: Eure Götter werden getötet. „Ausrottung des Götzendienstes in Peru“*, Darmstadt 1992.