

Verfasserin:
Ramona Schaubitzer

Erstgutachter:
Prof. Dr. Andreas Grünschloß

Zweitgutachter:
Prof. Dr. Gordon Whittaker

Georg-August-Universität Göttingen

Philosophische Fakultät

Religionswissenschaft

Prof. Dr. Andreas Grünschloß

MONOTHEISIERENDE ANSÄTZE IN DER AZTEKISCHEN RELIGION?

Eine kritische Annäherung an
Tloque Nahuaque und Ipalnemohua

Abschlussarbeit im Fach Religionswissenschaft des Zwei-Fächer-Bachelor
Studiengangs Religionswissenschaft/Ethnologie zur Erlangung des Akademischen
Grades „*Bachelor of Arts*“ (B.A.) der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt am 05.09.2019

von Ramona Schaubitzer
aus Heidenheim an der Brenz

Abkürzungen

- CF Codex Florentinus
in der Ausgabe von Dibble und Anderson
die römische Zahl ist die Angabe des Buches, die arabische entspricht der Seitenzahl
- CH Compendio Histórico
in der Ausgabe von O’Gorman
- CM Cantares Mexicanos
in der Ausgabe von Bierhorst
die römische Zahl ist die Angabe des Liedes, die arabische entspricht der Seitenzahl
- Col. Colloquios y doctrina christiana
in der Ausgabe von Lehmann
die römische Zahl ist die Angabe des Kapitels, die arabische entspricht der Zeilenangabe
- HNC Historia de la Nación Chichimeca
in der Ausgabe von O’Gorman
- RS Relación Sucinta
in der Ausgabe von O’Gorman
- SR Sumaria Relación de las Cosas de la Nueva España
in der Ausgabe von O’Gorman

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Klärung der Begriffswerkzeuge	2
2.1 Monotheismus, Henotheismus und Monismus.....	2
2.2 Tloque Nahuaque und Ipalnemohua	3
2.2.1 In der wissenschaftlichen Literatur	3
2.2.2 Linguistisch-semantische Analyse	3
3. Wissenschaftlicher Stand.....	4
4. Quellen und ihr historischer Kontext.....	6
5. Quellenuntersuchung.....	7
5.1 Der Codex Florentinus	7
5.1.1 Bezüge zu Gottheiten.....	8
5.1.2 Pluralform.....	10
5.1.3 Thematische Bezüge.....	11
5.2 Die Colloquios y doctrina christiana.....	15
5.2.1 Quantitative Analyse	15
5.2.2 Qualitative Analyse.....	16
5.3 Der Codex Telleriano-Remensis.....	17
5.4 Fernando de Alva Ixtlilxochitls historische Abhandlungen	20
5.4.1 Tloque Nahuaque.....	21
5.4.2 Ipalnemohua	23
5.5 Die Cantares Mexicanos.....	23
5.5.1 Quellenproblematik – Vor-spanisches Gedankengut in den Cantares Mexicanos?	24
5.5.2 Tloque Nahuaque.....	25
5.5.3 Ipalnemohua	26
6. Quellenauswertung	27
6.1 Handelt es sich um vorspanisches Gedankengut?	27

6.2 Zwischen pluraler und singularer Form.....	29
6.3 (Bei)Name einer Gottheit?	31
6.3.1 Tezcatlipoca	32
6.3.2 Weitere Bezüge zu Gottheiten.....	34
6.4 Monotheisierende Tendenzen?.....	35
6.4.1 Monotheismus – Eine zentrale Gottheit?	35
6.4.2 Henotheismus – Lokale oder gesellschaftsspezifische Unterschiede?	35
6.4.3 Monismus – Götterüberspannendes Prinzip?	38
7. Fazit	40
8. Quellenverzeichnis.....	42
8.1 Primärquellen.....	42
8.2 Sekundärquellen.....	42
8.3 Abbildungsverzeichnis	47
9. Selbstständigkeitserklärung	48

1. Einleitung

„Vernehmet, (o unsere Lieben), wir wissen es wahrlich,
wir haben es gesehen und wir haben es gehört,
daß ihr es seid, die nicht nur einen, (sondern) sehr viel,
recht zahlreiche als Götter verehrt [...]
die ihr nennt, Tezcatlipoca, Uitzilopochtli, Mixcoatl, Tlaloc“
(Col. IV:397-402,408-412).

Dieses Zitat stellt wohl die erste Klassifikation der aztekischen Religion durch die 1524 im eroberten Aztekenreich eingetroffenen *dove frailes* dar.

Die Schlussfolgerung, die Vielzahl der aztekischen Gottheiten als polytheistisch zu begreifen, lag nahe. Doch bei tieferer Durchdringung der Materie finden sich Aussagen, die von Nezahualcoyotl und einem monotheistischen Kult sprechen, von Hochgöttern, philosophischen Strömungen und in diesem Kontext stößt man immer wieder auf zwei Bezeichnungen: Tloque Nahuaque und Ipalnemohua.

Die Darstellung, die wie eine eurozentristische Überfrachtung des eigenen christlichen Gedankenguts auf das Fremde wirkt, gilt es näher zu analysieren und zu prüfen. Beide Termini sind in der wissenschaftlichen Debatte randständige Themen geblieben, denen nur kurze Abschnitte gewidmet wurden. Problematisch ist zudem, dass diese kurzen Stellen sehr häufig unbelegte und unreflektierte Übernahmen darstellen, die sich schwerlich nachverfolgen lassen. Soweit es der Rahmen dieser Bachelorarbeit erlaubt, soll, durch eine quellenbasierte, quantitative und qualitative Annäherung an die Tloque Nahuaque- und Ipalnemohua-Konzepte, eine Abhilfe mit einem Fokus auf potentielle monotheisierende Tendenzen bzw. der Frage und Prüfung solcher Zuschreibungen, geschaffen werden.

Die Basis dafür stellen Primärquellen dar, die historische Abhandlungen, wie die Werke von Fernando de Alva Ixtlilxochitl, die *Colloquios y doctrina christiana* aus missionarischer Quelle, als ethnographisches Werk den *Codex Florentinus*, die *Cantares Mexicanos* als ein poetisches Beispiel sowie den *Codex Telleriano-Remensis* als ikonographisch-hieroglyphisches Exemplar umfassen. Vorangestellt sind zudem Begriffserklärungen, eine Übersicht über den wissenschaftlichen Stand und eine Einordnung des Quellenmaterials.

2. Klärung der Begriffswerkzeuge

2.1 Monotheismus, Henotheismus und Monismus

Bereits die These, die Azteken seien Monotheisten, trägt eine religionspolitische eurozentrische Implikation. Daher ist es bedeutsam, sich der vorhandenen Konnotationen bewusst zu sein und die zu verwendenden Begrifflichkeiten zu klären.

Die erwähnte religionspolitische Implikation ergibt sich aus der Tatsache, dass der 1660 von Henry More geprägte Kunstbegriff des Monotheismus (Ahn 2002:1457) vor allem in der kolonialen Zeit stark und auf ideologische Weise mit dem europäischen Christentum konnotiert wurde. Zentrales Charakteristikum des Monotheismus stellt die „Existenz und Wirksamkeit eines einzigen Gottes“ (ebd.) dar, im Gegensatz zur polytheistischen Vorstellung, die eine „Vielzahl von Gottheiten“ (Figl 2002:1457) umfasst. Besonders im europäischen Kontext wurde dieser Begriff jedoch in seiner exklusivistischen Form als idealisierter religiöser Normalzustand angesehen, der in einem Überhöhungsprozess bspw. am Endpunkt eines evolutionistischen Prozesses angesiedelt wurde (Ahn 2002:1457). Eine weitere Theorie statierte, dass es sich bei polytheistischen Vorstellungen um eine Degeneration eines zugrundeliegenden Monotheismus, eines sogenannten *Urmonotheismus*, handeln würde (Ström 1994:234). Animistische und polytheistische Glaubenssysteme wurden u.a. als niedrigere Formen oder auch Verfallserscheinungen gedeutet (Ahn 2002:1457).

Im Folgenden soll der Begriff des Monotheismus losgelöst von diesem ideologischen und wertenden Tenor Verwendung finden und als reine Beschreibung eines singulären Götterprinzips verstanden werden.

Unter monotheisierenden Tendenzen, wie es im Titel heißt, fällt jedoch nicht nur Monotheismus, sondern ebenfalls Henotheismus, Monolatrie sowie Monismus. Henotheismus und Monolatrie, die zumeist äquivalent verwandt werden, können innerhalb des vom Monotheismus und Polytheismus eröffneten Spektrums lokalisiert werden. In einem gegebenen polytheistischen System wird eine Gottheit (Hochgott) durch eine spezielle Gruppe, bei der es sich um einen Stamm oder eine Nation handeln kann, ins Zentrum der Verehrung gesetzt, ohne die Existenz anderer Gottheiten abzustreiten (Schmidt 1994:237-8).

Das aus dem Griechischen stammende Wort „μόνος“ für *allein, einzig* (Figl 2002:1446) liegt dem Begriff des Monismus zugrunde. Die „Gesamtwirklichkeit“, so definiert Figl, wird „auf ein einheitliches Prinzip zurück[ge]führ[t] und [versteht] die Mannigfaltigkeit und Vielheit im Sinne einer All-Einheit“ (ebd.). Damit wendet sich diese Vorstellung einerseits gegen dualistische als auch pluralistische Auffassungen. In Abgrenzung zum Monotheismus, wo sich ebenfalls die Fokussierung auf ein singuläres Prinzip findet, definiert es sich andererseits durch die Unpersönlichkeit und die Totalität der gesamten Wirklichkeit. Des Weiteren kann man diese All-

Einheit, je nachdem ob es materiell oder immateriell ausgelegt wird, als *materistischen* oder *spirituellen* Monismus bezeichnen. (ebd.)

2.2 Tloque Nahuaque und Ipalnemohua

2.2.1 In der wissenschaftlichen Literatur

In der wissenschaftlichen Literatur finden sich in Bezug auf Tloque Nahuaque und Ipalnemohua relativ selten profunde Argumentationsmuster, stattdessen häufig unbelegte Äußerungen, wie León-Portillas Aussage, “the supreme god, Tloque Nahuaque, The Lord of the Close and Near, who is Our Lord and Lady of Duality” (1992:48) oder Townsends Götterklassifikationstabelle, die kommentarlos Ipalnemohua und Tloque Nahuaque (zudem falsch übersetzt) als Attribute Tezcatlipocas darstellt (Townsend 1992:110). Die unreflektierte *Copy & Paste* Mentalität ist im Falle dieser Begriffe besonders hervorzuheben und umfasst maßgeblich Zuschreibungen an Tezcatlipoca und Ometeotl.

Dominant findet sich die Klassifikation von Tloque Nahuaque und Ipalnemohua als Beinamen einer anderen Gottheit. Hanns Prem wie auch Bierhorst bspw. klassifizieren die Begriffe als Epithet Tezcatlipocas (Prem 1999:54; Bierhorst 1985b:168,358). Lewis Spence indes bietet widersprechende Angaben und schreibt die Titulierung Tloque Nahuaque den Gottheiten Xiuhtecuhtli sowie Tonacatecuhtli zu (Spence 1923:268,146). Ipalnemohua findet sich bei ihm nicht. Nicholson, der die Gottheiten in thematische Komplexe gruppiert, ordnet Ipalnemohua und Tloque Nahuaque dem Ometeotl Komplex zu (Nicholson 1971: Faltkarte zw. 408 und 409). Die Ometeotl Zuschreibung taucht (neben anderen Bezeichnungen) auch bei León-Portilla und Lanczkowski auf, die jedoch Ipalnemohua (und Tloque Nahuaque) als ein höchstes Prinzip bzw. Hochgott verstehen wollen (León-Portilla 1963:80-81, Lanczkowski 1970:68,83).

Die wissenschaftliche Landschaft bildet somit ein Konglomerat aus Vorstellungen, die es in der folgenden Arbeit zu analysieren gilt. Davor sei zunächst noch eine linguistisch-semantische Analyse vorangestellt.

2.2.2 Linguistisch-semantische Analyse

Die Bezeichnung Tloque Nahuaque setzt sich ungewöhnlicherweise aus zwei synonymen Postpositionen, mit *-tloc* für “adjacent to, close to” (Karttunen 1992:308) sowie *-nahuac* für “near to, adjacent to, within earshot” (ebd. 157), zusammen. Verknüpft sind die Suffixe mit der Endung *-e* bzw. *-eh*, welche als „Herr von“ bzw. „Besitzer von“ ins Deutsche übertragen werden kann (Übersetzung durch den Verfasser, ebd. 75). Diese doppelte Form des *Nahseins* wird gängigerweise mit den Formen *Der Herr der unmittelbaren Nähe* oder auch *Der Herr des Nah*, *der Herr des Bei* übersetzt und als ein Prinzip der Allgegenwart gedeutet (s. u.a. Lanczkowski 1970:68-9). In einer

interpretativen Herangehensweise wird er auch als “protector of all” bei Dibble und Anderson (CF IX:13,53 u.a.) oder “the Ever Present, the Ever Near” (CM III:139 u.a.) übersetzt. Der Analyse schon vorausgreifend finden sich in den Quellen neben unterschiedlichen Schreibkonventionen wie *tloque*, *naoaque* auch geringe Varietäten wie *in tloque in nabuaque*, *tloque nabuaque* oder *in tloque nabuaque*, die jedoch so unerheblich sind, dass sie keine signifikante bedeutungsverändernde Wirkung haben und im weiteren Verlauf nicht näher analysiert werden.

Im Folgenden und im Vorangegangenen wird *Ipalnemohua* als konventionalisierte Form verwendet, jedoch finden sich in den Quellen verschiedene Varianten, was sich auch auf die wissenschaftliche Verwendung niederschlägt. Die gängigen Varianten stellen *Ipalnemoa* (Lanczkowski 1984:39), *Ipalnemohua* und *Ipalnemohuani* (León-Portilla 1992) dar, selten finden sich auch weitere Formen, auf die dann im Besonderen einzugehen ist.

Jedlichen angeführten Formen ist das Nahuatl Verb *nemi* bzw. die passive Form *nemoa* für *leben* zu eigen. Die Endung *-hua* ist ein Indikator für eine unpersönliche Verbform (Launey 2011:139). *Nemohua* könnte somit als *jemand/man wird gelebt* übersetzt werden. Die verlängerte Postposition *-huani* wird durch *-ni* ergänzt, welche, basierend auf Launey, für “a regular behavior” oder das Potential etwas spezielles zu tun steht (Launey 2011:161-2). Das Präfix „i“ bzw. „y“ indes steht für *durch, für, wegen* (span. *por él* oder *mediante él*; Thouvenot 2014:144). Die eigentliche Postposition *-pal* wird laut Karttunens Wörterbuch ebenfalls als “for, by means of, for the sake of” (1992:185) bzw. “thanks to, through the intervention of” (Launey 2011:243) übersetzt. Daraus ergibt sich:

Ipalnemoa = durch den er/sie gelebt wird

Ipalnemohua = durch den man gelebt wird

Ipalnemohuani = durch den man gewöhnlich gelebt wird.

3. Wissenschaftlicher Stand

Eine polytheistische Klassifikation der aztekischen Religion mag die erste Assoziation des Laien sein, der sich der Vielzahl der aztekischen Gottheiten wie Tezcatlipoca, Xipe Totec, Tlaloc, Quetzalcoatl, Xiuhtecuhtli, Ometecuhtli und Tonantzin um nur einige zu nennen, gegenüberstellt. Diese recht naheliegende Klassifikation wird jedoch von den meisten Spezialisten auf diesem Gebiet differenzierter betrachtet und von anderen ganz abgelehnt.

Sehr populär seitens der Wissenschaftler ist eine henotheistische Vorstellung, die bspw. von Günther Lanczkowski in seinem Werk *Die Religionen der Azteken, Maya und Inka* vertreten wird. So gebe es aber nicht nur eine Hochgott Vorstellung, sondern bezogen auf die Gottheiten Ometeotl, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli sowie Quetzalcoatl mehrere, die seiner Ansicht nach in jeweils unterschiedlichen Priesterschulen der aztekischen Gesellschaft vertreten waren und „über den polytheistischen Numina stehend[...]“ (Lanczkowski 1986:37) gedacht wurden. (ebd. 38-41). Auch

Henry B. Nicholson mit seinem bekanntesten Werk über Topiltzin Quetzalcoatl beschreibt die aztekische Religion auf Basis eines Henotheismus und führt an, dass es gruppenspezifische Kultverehrungen von Göttern gebe (1971:409).

Eine ähnliche Ansicht vertritt John Bierhorst, dem die Übersetzung der *Cantares Mexicanos* zu verdanken ist. Seiner Ansicht nach sollen temporär oder lokal (das spezifiziert er nicht) spezifische Gottheiten wie Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, aber auch Tonatiuh immer wieder als “supreme spirit” in den Vordergrund getreten sein (1985:38).

Hanns Prem führt in seinem 1999 erschienen Buch *Die Azteken – Geschichte, Kultur, Religion* die desolante Quellenlage in Bezug auf die Religion der Azteken an, welche eine Analyse erschwere. Die Götter selbst könnten zwar durch Namen als auch Funktionszuschreibungen voneinander differenziert werden, jedoch sei es komplex ein geordnetes Pantheon zu erstellen, da die Gottheiten untereinander sowie gottspezifisch höchst wandelbar seien (Prem 1999:54). Prem's Darlegungen scheinen jedoch ebenfalls in die Richtung einer henotheistischen Klassifikation zu gehen, da er jeder Bevölkerungsgruppe ihre eigene spezifische Gottheit zuschreibt (ebd. 55).

Auch Angel María Garibay reiht sich in die henotheistischen Reihen ein, klassifiziert jedoch nicht nach Bevölkerungsgruppen, sondern nach Lokalitäten. So soll beispielsweise Huitzilopochtli in Tenochtitlan dominant gewesen sein (Garibay 1971:133).

Jaques Soustelle sieht sich ebenfalls der komplexen Göttersituation gegenüber und unterstellt gesellschafts- und dorfspezifische Gottheiten (1986:217). Diesen Ansatz fortspinnend integriert er einen prozessualen Charakter, indem sich die aztekische Religion, ausgehend von den religiösen Führern, hin zu einer einheitlichen religiösen Vorstellung entwickeln möchte. Sinnverwandte Gottheiten werden dabei zusammengefasst und spezifischen Götter wie Quetzalcoatl oder Tezcatlipoca eine zentralere Stellung zugewiesen (ebd. 218). Dem Philosophenkönig Nezahualcoyotl seien hierbei die Begriffe Tloque Nahuaque und Ipalnemohua zuzuschreiben, der laut Soustelle ebenfalls im Prozess des *Ordnung-aus-dem-Chaos-schaffen*, einen Kult um eine höchste Gottheit etabliert, der die genannten Bezeichnungen zugeschrieben werden (ebd. 221-2).

Eine Sichtweise, die von unterschiedlichen Religionsformen innerhalb der aztekischen Gesellschaftsschichten ausgeht, findet sich derweil bei Miguel León-Portilla. So gebe es eine Religion für die Masse, welche polytheistische als auch henotheistische Züge trage, und demgegenüber eine intellektuelle Philosophie, die vor allem bei den Priestern vertreten gewesen sei und sich in Poesie ausgedrückt habe (León-Portilla 1963:70-71,76). Diese philosophische Suche nach Wahrheit beinhalte u.a. die Annahme eines höchsten Prinzips, *Ometeotl* genannt, welches dualistisch gedacht worden sei und die attributive Bezeichnung *Lebensspender* (Ipalnemohua) trug

(León-Portilla 1963:80-81). Ob dieses *höchste Prinzip* nun monotheistisch oder auch monistisch gedacht wurde, wird von León-Portilla nicht weiter ausgeführt.

Eine monistische und damit stark von der dominanten Wissenschaftsmeinung abweichende Ansicht vertritt James Maffie (2014:22). Miguel León-Portillas Auffassung einer starken philosophischen und metaphysischen Durchdringung des aztekischen Gedankenguts aufgreifend, verfasste James Maffie ein 2014 erschienenes Werk mit dem Titel *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion* (Weber 2015:49). Zentrales Element seiner Darlegung ist hierbei das einzig existente *teotl Prinzip*, welches er als “continually dynamic, vivifying, self-generating and self-regenerating sacred power, force, or energy” (Maffie 2014:22) definiert. Dieses unterteile sich in sogenannte “microprocesses”, die sich in den verschiedenen Gottheiten widerspiegeln (ebd. 87,88). Es handle sich bei diesem Makroprinzip um “a tertium quid, a third kind of stuff that is neither mind nor matter” (ebd. 48).

4. Quellen und ihr historischer Kontext

Die widersprüchlichen Deutungen der etablierten Wissenschaftler beiseitelassend, zielt der Beginn der Analyse auf die Sichtung des Quellenmaterials bezogen auf Ipalnemohua und Tloque Nahuaque ab.

Die aztekische Kultur, die offiziell mit dem Sieg der Spanier 1521 *unterging*, war in der postkolonialen Zeit starken Oppressionen seitens der spanischen Sieger ausgesetzt. Die Dominanz und Herrschaftsetablierung wurden auf politischer, religiöser und sozialer Ebene etabliert und Teil davon war die indigene Religion, die durch ihre Menschenopferungen starke Kritik und Aversion erfuhr, durch die christliche zu ersetzen. Im Laufe dieses Prozesses wurde ein Großteil des Wissens um die aztekische Religion und Kultur in Form von u.a. Kultstätten, Bilderhandschriften mit der Begründung der Ketzerei dem Feuer übergeben und für die Nachwelt vernichtet. (Eschmann 1983:201-2,222) Tatsache ist, dass uns kein einziges vorspanisches Original erhalten ist (Fletcher/Scheper 2014:6).

Für die Quellenauswertung bedeutet dies, dass alle Quellen erst in postkolonialer Zeit entstanden sind und daraus resultierend durch die historischen Ereignisse sowie die spanische Oberherrschaft mehr oder minder geprägt wurden und damit schon in sich selbst durch die spanischen und christlichen Einflüsse problematisch sind. So sind die uns heute erhaltenen Bilderhandschriften, genannt Codices, wie der später diskutierte Codex Telleriano-Remensis, spanische Kopien verlorener aztekischer Originale. Auch Bernardino de Sahagúns zwölfbändiges enzyklopädisches ethnographisches Werk, genannt Codex Florentinus, wurde erst 1570, mit dem Ziel die aztekische Kultur besser zu verstehen, vollendet, um darauf aufbauend effektivere Missionierung zu

realisieren (Anderson/Dibble 1982:35). Weitere Informationsquellen sind geschichtliche Abhandlungen, wobei die Werke des Historikers Fernando de Alva Ixtlilxochitl aus dem beginnenden 17. Jahrhundert hier diskutiert werden. Auch auf Nahuatl verfasste Liedersammlungen, wie die *Cantares Mexicanos* wurden erst Mitte bis Ende des 16. Jahrhunderts unter missionarischem Einfluss dokumentiert und bieten komplexes poetisches Material (León-Portilla 1992:25,30). Des Weiteren warten die Berichte und doktrinalen Schriften der Franziskaner, wie das dokumentierte Religionsgespräch aus dem Jahre 1524 in den *Colloquios y doctrina christiana*, als Quellenmaterial auf.

Das Gewicht des Quellenmaterials liegt somit auf alphabetischen Texten, da bisher in den ikonographisch-hieroglyphischen Bilderhandschriften noch keine Darstellung oder Glyphe Tloque Nahuaque oder Ipalnemohua zugeordnet werden konnte. Eine spanische Glosse im Codex Telleriano-Remensis zum Thema findet sich jedoch.

5. Quellenuntersuchung

Die Quellenuntersuchung, die im Folgenden unternommen wird, umfasst das ethnographische Werk Sahagúns (*Codex Florentinus*), einige Ausschnitte aus den *Colloquios y doctrina christiana*, eine Glosse aus dem Codex-Telleriano-Remensis, die geschichtlichen Werke des Historikers Fernando de Alva Ixtlilxochitl sowie die poetische Liedersammlung *Cantares Mexicanos*.

Um sich im Weiteren den Bezeichnungen und des Verständnisses anzunähern, ist stets quellenspezifisches Hintergrundwissen vorangestellt, eine kurze quantitative Analyse und darauffolgend eine qualitative Analyse, die sich primär auf die kontextuellen Bezüge konzentriert.

5.1 Der Codex Florentinus

Der Codex Florentinus, oder ursprünglich als *Historia general de las cosas de Nueva España* betitelt, ist ein zwölfbändiges Werk, das verschiedene Aspekte der aztekischen Kultur in ethnographischer Weise behandelt. Der spanische Franziskaner Bernardino de Sahagún und seine indigenen Assistenten ermöglichten es mit diesem zwischen 1547 und 1569 entstandenen Werk einen Großteil des Wissens um die aztekische Kultur zu bewahren (Anderson/Dibble 1982:10,14). Die Bücher beinhalten u.a. Themen wie Kosmogonie, Rituale, Philosophie, Politik, Wirtschaft und Soziales und stellen die kompakteste uns erhaltene ethnographische Quelle zu den Azteken dar.

Das geringe Interesse an den Tloque Nahuaque- und Ipalnemohua-Konzepten seitens der Wissenschaft als Basis nehmend, mag man folgern, dass es sich wohl auch in diesem zentralen Werk um ein Randthema handeln muss. Umso überraschender sind die Ergebnisse einer quantitativen Analyse des Codex Florentinus in Hinblick auf die beiden Begriffe. 44 Mal ist Ipalnemohua im Codex vertreten (Suchbegriff „palne“), wobei unterschiedliche

Schreibkonventionen wie *jpalnemoa*, *ipalnemoa*, *jpalnemoanj*, oder *ipalnemoanje* vorzufinden sind, Tloque Nahuaque, ebenfalls Schreibkonventionen übergreifend, mit insgesamt 195 Einträgen, überbietet dies um das Vierfache (Suchbegriff „tloqu“).

In Buch I bis V sind beide Begriffe präsent, jedoch mit lediglich ein bis vier Nennungen in äußerst geringer Zahl. Die Bücher behandeln die Themen *The Gods*, *The Ceremonies*, *The Origin of the Gods*, *The Art of Divination* sowie *Omens and Superstitions*. Der maßgebliche Fokus liegt auf Band VI zum Thema *Rhetoric and Moral Philosophy* mit 18 Nennungen von *Ipalnemohua* und 156 von Tloque Nahuaque. Die Bände VII – *The Sun, Moon and Stars, and the Binding of the Years*, VIII – *Kings and Lords* sowie X – *The People* bieten indes kein Quellenmaterial. Band IX – *The Merchants* wartet mit einer weiteren Häufung, jedoch nur von Tloque Nahuaque, auf und Band XI – *Earthly Things* mit einer einzigen von *Ipalnemohua*.

Da sich die Kontexte der Nennungen von *Ipalnemohua* mit denen von Tloque Nahuaque stark überschneiden, Tloque Nahuaque hingegen präsenter und in einem breiteren Spektrum auftritt, wird bis auf einige wenige Ausnahmen nicht zwischen den beiden Begriffen differenziert.

5.1.1 Bezüge zu Gottheiten

Das erste Buch des Codex Florentinus, betitelt mit *The Gods*, scheint die beste Quelle für die als Hochgötter seitens einiger Wissenschaftler klassifizierten Untersuchungsobjekte zu sein. Umso eindrücklich ist die vollständige Absenz derselben in den Kapitelüberschriften. Die ersten acht Erwähnungen von *Ipalnemohua* finden sich nicht etwa im Hauptteil des ersten Buches, hingegen in dessen Anhang, indem eine christlich-doktrinale Anleitung zum Umgang mit dem Wissen um die als gefährlich klassifizierten aztekischen Gottheiten dargelegt wird (CF I:56,57,63 u.a.). Die *Ipalnemohua* Nennungen im ersten Buch sind daher attributive Beinamen des christlichen Gottes und nicht *uraztekische* Begriffe. Auch im neunten Kapitel des elften Buches, welches sich u.a. mit in der Erde befindlichen Metallen beschäftigt, wird Gold als von „*jpalnemoanj*“ (CF XI:233) geschaffen klassifiziert. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um ein vorspanisches Verständnis *Ipalnemohuas*, sondern um “the only God, the true God” (CF XI:233), was aus der Perspektive Sahagúns als der christliche Gott zu werten ist.

Anders als im Falle *Ipalnemohuas* finden sich Nennungen von Tloque Nahuaque im Hauptteil des ersten Buches. Doch auch hier existiert kein Kapitel, das ihm gewidmet ist. Stattdessen tauchen acht Nennungen im zwölften Kapitel auf, welches zum Thema Tlazolteotl und dem einmal im Leben stattfindenden aztekischen Beicht ritual abgefasst ist. Statt die Göttin Tlazolteotl, die als zuständige Gottheit genannt wird, anzurufen, finden sich während des Beicht rituals stets Referenzen an Tloque Nahuaque (CF I:24-27). Tlazolteotl wird bis auf die Erwähnung im Titel

und der eingangs verfassten Erläuterung, dass sie die Vergeberin der Sünden sei (CF I: 23-4), nicht genannt. Das Kapitel schließt sogar mit den Worten:

„For the sins were given – they were told – to him of the near, the nigh, whom mortal man might not see.”
(CF I:27)

Die Anrufung “Mother of the gods, father of the gods, the old god” (“Teteu ynnan, teteu ynta, veue teutl“; CF I:24), welches das Beichtritual einleitet, ist indes bemerkenswert, da entweder eine Gleichsetzung mit der Muttergottheit Teteoinnan und Huehuetotl stattfindet oder wahrscheinlicher, aufgrund eines nicht existenten Teteointa, die hier anzurufenden Gottheit eine Sonderstellung als traditionsreich und potentieller Ursprung der Gottheiten zugeschrieben wird.

Ebenfalls im Bezug zu Tlazolteotl wird in Buch VI aufgeführt, dass die Gesamtheit der Mexica diese Gottheit verehren würden, im Besonderen die Huasteken. Demgegenüber ständen jedoch die Chichimeken, die nördlich des Tals von Mexiko siedelten und als unzivilisiert und barbarisch seitens der Mexica angesehen wurden. Diese würden allein Mixcoatl, der Wolkenschlange, huldigen. Nach dieser Aussage wird eindeutig im Singular („teutl“; „itoca“ CF VI:7,34) fortgefahren und von *einer* Gottheit gesprochen – die nicht explizit genannt wird, aber aus dem Kontext zu schließen Tlazolteotl ist – der die Chichimeken mit Antipathie gegenüberständen und folgendermaßen betitelt wird:

„Yoalli, Ehecatl, Tloque nauaque, Opoche, Itzcaque, Ipalnemoani, Moyocoya, Moquequelo.“ (CF VI: 34)

Beachtenswert ist hierbei einerseits die explizite Zuschreibung von Tloque Nahuaque sowie von Ipalnemohua für die Gottheit Tlazolteotl sowie andererseits die Flut an Titulierungen. Auch die zentrale Stellung, die Tlazolteotl zugestanden wird, ist hervorzuheben.

Ein weiterer dominanter Name, der ebenfalls u.a. mit Tloque Nahuaque und Ipalnemohua betitelt wird, ist die Gottheit Tezcatlipoca, üblicherweise als *Der Rauchende Spiegel* übersetzt (Lanczkowski 1984:56). In Buch VI existieren sieben Kapitel, die ihn explizit adressieren und in jedem findet sich mindestens eine Nennung von Tloque Nahuaque und einige wenige von Ipalnemohua. Die häufigste Form stellen Anrufungscluster wie das folgende dar:

“O master, O our lord, O lord of the near, of the nigh, O thou by whom we live, O night, O wind, O our lord, O Titlacauan, O Yaotzin, now in truth I arise before thee, I arrive before thee, thou who art lord of the near, of the nigh.” (CF VI:7)

Der Name Tezcatlipoca findet sich selten direkt genannt, aber Titlacauan und Yaotzin sind Beinamen, die ihm im Codex Florentinus zugeschrieben werden (CF VI:1) und das Kapitel ist zudem als Gebet an Tezcatlipoca überschrieben. Weitere Bezeichnungen, die in diesem Kontext Verwendung finden, sind: Teyocoyani (CF VI:18), Teimatini (CF VI:18), Moyocoyatzin (CF VI:4),

Monenequi (CF VI:11), Techichiuani (CF VI:25), Moquequelo (CF VI:27), „master of the earth“ (CF IV:36) sowie „master of the lords of the earth“ (CF IV:33).

Damit erschöpfen sich jedoch nicht die Bezüge zu Gottheiten. Wiederum in Buch VI im Kontext einer von philosophischer Lebensanschauung durchdrungenen Ansprache einer Hebamme an ein Neugeborenes, wird Tloque Nahuac die wohl metaphorisch zu verstehende Bezeichnung *Vater* zugesprochen:

“Thy beloved father, the master, the lord of the near, of the nigh, the creator of men, the maker of men, hath sent thee [...]” (CF VI: 167-8).

Dieses Vaterattribut erweitert durch den weiblichen Part wird des Weiteren einige Zeilen später auch Ometecuhtli und Omecihuatl attestiert (CF VI:168; CF VI: 175-6). In den folgenden Kapiteln finden sich stets solche elterlichen Verweise, doch mit unterschiedlichen Benannten, die da wären Yohualtecuhli und Yohualticitl (CF VI:171-2), Tonatiuh und Yaltecuhli (CF VI:172) und Chalchiuhtlicue und Chalchiuhtlatonac (CF VI:176). Ebenfalls in Bezug auf Neugeborene heißt es,

“[...] [t]he lord of the near, of the nigh, Topiltzin Quetzalcoatl, hath given thee [...]” (CF VI:202),

und setzt damit Topiltzin Quetzalcoatl überdies mit Tloque Nahuac gleich.

In den kultischen Handlungen der Händler wird ein Konglomerat an Gottheiten offenbar, die da wären: Yacatecuhtli (CF IX:51), Xiuhtecuhtli (CF IX:9,28), Tlaltecuhli (CF IX:9) sowie Tlacotzontli (IX:10). In den Aussprüchen und Anrufungen findet sich jedoch selten eine explizite Nennung einer Gottheit, häufiger wird auf die unpersönliche singuläre Form *our master, our lord* sowie *protector of all* – im Nahuatl „in tloque, in nahuac“ – zurückgegriffen, der zumeist bzgl. Reichtümer und Schicksalsbeeinflussung angerufen wird. An einer Stelle jedoch, wohl ebenfalls beziehend auf *the master, our lord*, heißt es,

“[Your host; von Dibble/Anderson] wisheth to behold the presence of the master, the portent, Uitzilopochtli; he wisheth to behead for him one of his slaves” (CF IX:52).

Damit scheint sich Huitzilopochtli ebenfalls in die Reihe der als Tloque Nahuac/Ipalnemohua Klassifizierten einzuordnen.

5.1.2 Pluralform

Im Kontext einer Rede an einen neu eingesetzten Herrscher findet sich im Codex eine spezielle Schreibvariante Tloque Nahuacs. Einer hochgestellten Person in den Mund gelegt und an den Herrscher adressiert, findet sich Folgendes:

“What dost you think of our lord? And what dost thou think of the people? What dost thou think of our lords, the lords, the rulers, the nobleman, and the inhabitants of the city, who had (the inspiration of) the lord

of the near, of the nigh, those who pointed, those who decreed [...]; those whom our lord made speak, whose jaws he moved” (CF VI:49).¹

An sich scheint dies eine unauffällige Nennung zu sein, wäre im Nahuatl nicht die Form „tloqueque naoaqueque“ (ebd.) zu finden, die mit ihrer zusätzlichen *-que* Endung laut Launey eindeutig auf eine Pluralform Tloque Nahuagues verweist (Launey 2011:101), die die Übersetzer jedoch übergangen haben. Den Übersetzern Dibble und Anderson scheint zudem die eigentliche aufzählende Weise, die sowohl die Herrscher, Stadtbewohner als auch *tloqueque naoaqueque* umfasst zu missfallen, sodass die *tloqueque naoaqueque* aus der eigentlichen Aufzählung genommen werden und ihnen eine inspirative Zuschreibung zukommt, die sich im Nahuatl so nicht findet. Verständlich ist dies, da im Weiteren, auf einen Kiefer-bewegenden „lord“ im Singular Bezug genommen wird, den die Übersetzer wohl mit dem ebenfalls singulären Tloque Nahuague gleichzusetzen wünschen.

5.1.3 Thematische Bezüge

In den weiteren Erwähnungen, die den größten Teil ausmachen, sind indes keine spezifischen Gottesbezeichnungen und -bezüge zu finden. Wie im Falle der Händler dominiert die singuläre Form *our master, our lord* kombiniert mit oder ersetzt durch weitere Titulierungen, wie Tloque Nahuague und Ipalnemohua. Thematisch sind diese Nennungen in Reden an und von Herrschern sowie Anreden an Schwangere, Neugeborene sowie Kinder eingebunden.

5.1.3.1 Quell des Reichtums

Ein immer wiederkehrender Aspekt ist Reichtum und Wohlstand (CF VI:52; VI:73 u.a.). Ipalnemohua und Tloque Nahuague scheinen hierbei die zentralen Instanzen zu sein, die als Geber sowie auch als Nehmer des Materiellen fungieren. So heißt es bspw. im 14. Kapitel des sechsten Buches:

““And our lord provideth all merit, the warm, the soft, the sweet, the fragrant. The wealth, the riches come from him by whom we live. There he is revered.” (CF VI:73)

Weitere ähnliche Zuschreibungen finden sich noch an anderer Stelle (CF VI:47,48,52). Jedoch werden sie nicht nur als positive und gebende Kraft beschrieben, sondern auch als unglücksbringende und nehmende:

“So it was said that truly his wealth had made him proud, for he by whom we live no longer esteemed him.

¹ Zitat in Nahuatl: „,ac ticmati in tetcujo, auh ac titemati, ac tiqujnmati in totecujoan in tetcutin, in tlatoque in pipilti: auh in aoaque in tepeoaque, in tloqueque naoaqueque in otlamapilvique, in otlatoque, in otlatlaliq, in otlapepenque: in oqujntlatolti, in oqujncamachalolti in tetcujo, in aotlacavetz in aotlacaqujz in jnten, in jntlatol in oteutlatoque: injc tehoatl omjtznantique mjztatique in atl, in tepetl“ (CF VI:49).

However, he by whom we live, who had endowed him, took from and deprived him of his deserts. Not without result were his pride and presumption.” (CF IV:24)

Auffällig ist hier zudem der ethische Codex, welcher der Handlungsmacht Ipalnemohuas zugrunde gelegt wird. Es scheint sich somit nicht um eine zufällige und unbeeinflussbare Macht zu handeln, stattdessen um eine, der spezifische ethische Werte zugrunde liegen und die darauf basierend zu bestrafen und zu belohnen scheint.

5.1.3.2 *Schicksalhafte Kraft*

Neben diesem materiellen Aspekt findet sich noch eine Kategorisierung, die man als *unsichtbare Wirkkraft* oder *schicksalhafte Kraft* umschreiben könnte. Im aztekischen Kalender existieren zwischen den Jahreszählungen fünf unglücksbringende Tage, *nemontemi* genannt, und sollte jemand in dieser Zeit eine schwere Krankheit überraschenderweise überstehen, hieß es:

„Indeed he through whom there is life was compassionate; he only acted of his own accord; he did it on his own account.” (II:172)

Ipalnemohua wird somit die Macht der Heilung und Abwendung eines tragischen Schicksals zugeschrieben sowie ein eigener Wille und Mitgefühl. Aber auch der Platz, der einem im Leben zugewiesen wurde, wird, basierend auf dem Codex Florentinus, als Wirken von Ipalnemohua und Tloque Nahuaque gedeutet. So sehr häufig die Phrase: “[...] the lord of the near, of the nigh, he by whom we live, hath set thee here” (CF VI:47) anzutreffen. Dies findet sich vielfach mit Bezug auf den König, aber ebenso in einem belehrenden Gespräch zwischen Vater und Sohn ist Ipalnemohua das Konzept, welches die Rolle und Position innerhalb der Gesellschaft zuweist:

“O my son, O my son, take it to heart. In what manner dost thou behave? Perhaps it is to no purpose that thou wilt be able to do something? Perhaps he by whom we live will yet designate thee for something. And if possibly thou wilt be assigned to a position on earth, in what manner dost thou do in thy heart?” (CF VI:110)

5.1.3.3 *Wirkmacht im Herrscher*

An drei Stellen im Codex Florentinus (CF VI:52-3,76) finden sich Erwähnungen, in denen der *Herr der unmittelbaren Nähe* als wirkmächtig im Herrscher selbst beschrieben wird.

Nachdem dem Herrscher im zehnten Kapitel des sechsten Buches eine besondere Beziehung zu Tloque Nahuaque zugeschrieben wurde, mit den Worten

“[...] thou speakest in a strange tongue to the god, the lord of the near, of the nigh. And within thee he calleth out to thee;” (CF VI:52-3)

wird dies im nächsten Teil intensiviert:

„he is within thee; he speaketh forth from thy mouth. Thou art his lips, thou art his jaw, thou art his tongue, thou art his eyes, thou art his ears. He hath given thee gifts, he hath given thee honor, he hath provided thee thy fangs, thy claws.” (CF VI: 52-3)

Im gerade Zitierten wird der Herrscher als eine Art Sprachrohr und von Tloque Nahuaque Begünstigten dargestellt. Zudem wird Tloque Nahuaque hier eindeutig als Gott klassifiziert. Ein weiterer Bezug zwischen dem Herrscher und dem *Herrn der unmittelbaren Nähe* ist die mehrfache metaphorische Beschreibung von ihm auf einer Schilfmatte (CF VI:6,26; VI:17,87), welche als Sitz des Herrschers zu verstehen ist.

5.1.3.4 *Lebenspendende und -nehmende Aspekte*

In den Kapiteln mit Ansprachen bzgl. Neugeborenen wird stets Tloque Nahuaque, aber auch Ipalnemohua bzw. *our lord*, genannt, der als aktive lebensspendende Kraft dargestellt wird und das Kind, metaphorisch als Schmuckstück bezeichnet, herabgesandt hat (CF VI:187 u.a.). In einem Falle wird er sogar als “creator of men, the maker of men” (CF VI:168) betitelt. Im Kontext der Neugeborenen, aber auch der Händler findet sich zudem das Attribut als lebensnehmende Kraft. “Nowhere did Tloque Nahuaque slay me” (CF IX:28), drückt es ein Händler aus, nachdem er von einer langen Reise heil zurückgekehrt ist. Im Kapitel 30 des Buch VI, welches von der Ansprache der Hebamme an ein Neugeborenes handelt, wird Tloque Nahuaque sogar die wohl metaphorisch zu verstehende Bezeichnung *Vater* zugesprochen (CF VI: 167-8). Dieses Vater- und Mutterattribut findet sich wie schon ausgeführt, auch in Bezug zu anderen Götterpaaren.

5.1.3.5 *Allwissenheit*

Des Weiteren wird Tloque Nahuaque und Ipalnemohua die Fähigkeit der Allwissenheit zugeschrieben. Im Falle des Ehebruchs bspw. heißt es “[...] even if thy helpmate, thy husband, see thee not, take heed, for the lord of the near, of the nigh, seeth thee[.]” (CF VI:102-3). Aber auch das Hören der Gebete und das Wissen um das Leiden kann als eine Form der Allwissenheit gelten (CF VI:114).

5.1.3.6 *Macht über die Natur*

An insgesamt drei Stellen wird Tloque Nahuaque zudem die Macht über die Natur zugesprochen, spezifischer über die Sonne, die er auf- und untergehen lässt (CF VI:57, VI:48, VI:154). Die Bezeichnung “master of the heavens [and] the earth” (CF IX:13) wird ebenfalls in Bezug auf Tloque Nahuaque verwendet und die vierbeinigen Lebewesen als Besitz von ihm klassifiziert (CF VI:36).

5.1.3.7 *„Dem menschlichen Auge verborgen“*

Dem *Herrn des Nab*, dem *Herrn des Bei* wird außerdem das Attribut der Unsichtbarkeit zugeschrieben. „[W]hom mortal man might not see” (CF I:27) heißt es beispielsweise in Bezug auf Tloque

Nahuaque. Die häufig in den Anrufungsclustern vorkommende Form *O night, O wind* wird, bezugnehmend auf Tezcatlipoca bzw. Titlacauan, in Buch III zudem als Metapher für Unsichtbarkeit angeführt (CF III:11).

5.1.3.8 *Unberechenbarkeit bzw. Trickster-Attribute*

Eine gewisse Unberechenbarkeit wird Tloque Nahuaque und Ipalnemohua überdies zugesprochen, die sich in solchen Fragen wie “[i]n what manner doth he by whom we live desire?” (CF VI:194), “[w]ho will know when he by whom we live removeth him from our presence?” (CF VI:196) oder “[t]here is no one who knoweth how he by whom we live will determine for him?” (CF VI:196) niederschlägt. Diese Unberechenbarkeit wird laut der Quelle auf emotionale Wankelmütigkeit zurückgeführt, so heißt es “[p]erhaps in a few days the lord of the near, of the nigh, will grow angry, will be demanding?” (CF VI:64). Jedoch wird ebenso von seinem Herzen gesprochen, welches er zuneigt (CF VI:195,210 u.a.).

Einen Schritt weitergehend können sogar Trickster Eigenschaften attestiert werden, wie folgende Stelle belegt:

“[...] our lord, the lord of the near, of the nigh, is made to laugh. He is arbitrary, he is capricious, he mocketh. He willeth in the manner he desireth. He is placing us in the palm of his hand; he is making us round [...] he is making a mockery of us?” (CF VI:51).

Im angeführten Beispiel wird Tloque Nahuaque eine Willkür und Launenhaftigkeit zugesprochen, die ihn verführen soll mit Menschen zu spielen und seine Scherze zu treiben. Aber gleichzeitig wird ihm auch die wortwörtliche Eigenschaft *jemand-aus-der-Scheiße-zu-holen* zugeschrieben. So heißt es: „For he by whom we live taketh, removeth one from the excrement” (CF VI:193).

5.1.3.9 *Forderung von Glaube und Hingabe*

In Verbindung mit dem gerade erläuterten Attribut ist noch der Aspekt des Glaubens bzw. der Hingabe verbunden. Nach der Geburt eines Kindes und dessen unsicheren Lebensverlaufes sowie der nicht abzusehenden Überlebenschance heißt es mitunter:

“Now, above all, let us have faith in our lord, the lord of the near, of the nigh, in him by whom we live” (CF VI:189).

Dieser Vertrauensaufruf findet sich noch in gesteigerter Form in Bezug auf Tloque Nahuaque. So wird eine nicht näher definierte Hingabe des Herzens und des Körpers an Tloque Nahuaque gefordert (CF VI:17,91).

Im Codex Florentinus finden sich somit eine Vielzahl kontextueller Bezüge und charakterlicher Beschreibungen Tloque Nahuaques und Ipalnemohuas. Die multiplen direkten und indirekten Bezüge zu anderen Gottheiten und die einmalige Verwendung einer Pluralform Tloque Nahuaques

werfen Fragen auf, die bedeutsam für die Analyse monotheisierender Tendenzen sind und die es in der Auswertung zu analysieren gilt.

5.2 Die *Colloquios y doctrina christiana*

Im Jahre 1524, also drei Jahre nach Cortés Eroberung der Aztekenhauptstadt, erreichten zwölf vom Papst als auch von Kaiser Karl V mit Vollmachten ausgestattete Kleriker mit missionarischem Auftrag das neu eroberte Reich (Lehmann 1949:30). In den *Colloquios y doctrina christiana* Bernardino de Sahagúns findet sich ein Bericht über ein Religionsgespräch aus dem gleichen Jahre, welches zwischen diesen Abgesandten und der aztekischen Oberschicht, die sowohl aus religiösen als auch politischen Vertretern bestand, stattgefunden haben soll und Einblicke in die damalige religiöse Vorstellung gewährt.

Das Religionsgespräch selbst ist in Wechselreden aufgebaut, wobei nicht zwischen einzelnen Sprechern differenziert wird, sondern die zwölf Franziskaner sowie die anonymen aztekischen Hochgestellten, aufgeteilt in Adlige und Priestern, jeweils als Einheit fungieren. Die ganze Form sowie der prosaische Stil, wie Garibay ihn klassifiziert (Garibay in Klor de Alva 1980:53), weisen darauf hin, dass es sich nicht um eine historische Tatsachenbeschreibung handeln kann. Der Verfasser Sahagún selbst, so ist festzuhalten, war keiner dieser zwölf Auserwählten und erreichte erst 1529 sein zukünftiges Missions- und Studiengebiet. Basierend auf spanischsprachigen Notizen der damaligen Gesprächsteilnehmer, soll Sahagún das Gespräch rekonstruiert haben. (Lehmann 1949:43) Die augenfällige Problematik, die sich hierbei offenbart, ist die Berichterstattung aus zweiter Hand, die zeitliche Differenz zwischen Ereignis und Niederschrift sowie die mehrfachen Übersetzungstransfers.

5.2.1 Quantitative Analyse

Nähert man sich den *Colloquios* mit einer quantitativen Analyse an, so finden sich insgesamt 14 Nennungen von *Tloque Nahuaque* und 21 von *Ipalnemohua* (18x *ipalnemoani*; 1x *impalnemoani*; 1x *impalnemoa*). Auffällig ist hierbei die Verteilung innerhalb der Sprechergruppierungen. Der Großteil der uns erhaltenen Teile der *Colloquios* beschäftigt sich mit der Darlegung der christlichen Glaubensinhalte seitens der Franziskaner. Daher finden sich die Begriffe *Tloque Nahuaque* (10 von 14) und *Ipalnemohua* (19 von 21) vorherrschend aus dem Munde der Spanier, die diese für ihr christliches Vokabular adaptiert haben², wie dieses Beispiel zeigt:

„Ca itocatzin Jesu $\overline{\text{Xpo}}$ nelli teutl, ioan nelli oqujchtli, ipalnemoanj, tloque, navaque ioan temaqujxtianj“

² Eine Ausnahme findet sich in Col. IV:422. Die Franziskaner bedienen sich an dieser Stelle des Terminus *Ipalnemohua* bezugnehmend auf aztekische Gottheiten.

„Sein erlauchter Name ist Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mann, Der durch den alles lebt, Herr des Mit und Bei, und Erlöser“ (Col. IV:544-549).

5.2.2 Qualitative Analyse

Bedeutsam für die Annäherung an Tloque Nahuaque und Ipalnemohua stellen sich jedoch die Aussagen der aztekischen Gesprächspartei dar.

„Ihr sagtet (zu uns),
daß wir nicht kennen den Herrn des Mit und Bei“,

heißt es von den aztekischen Priestern, die sich auf die missionarische und von Ipalnemohua und Tloque Nahuaque überströmende Rede der Franziskaner beziehen. Wie oben schon angeführt wurden diese Begriffe jedoch für christliche Zwecke adaptiert. Im Weiteren Tloque Nahuaque klarer definierend, wird fortgefahren:

den Herrn [sic, des] Himmels (und) der Erden.
Ihr sagtet,
daß nicht wahre Götter unsere Götter (sind).
Es ist ein neues (unerhörtes) Wort,
was ihr sprachet,
und darüber sind wir bestürzt,
daran nehmen wir Ärgernis (Anstoß).“
(Col. VII:933-942)

Dieser Abschnitt besagt eindeutig, dass die aztekischen Priester – laut Sahagún – sich für die präspanische Kenntnis um den *Herrn des Mit und Bei* (Tloque Nahuaque), der als *Herr des Himmels und der Erden* klassifiziert wird, aussprechen. Diese Aussage ist umso stärker zu werten, da sich die Azteken hierbei gegenüber der spanischen Übermacht in einer schwächeren Position befinden und dennoch erheben sie ihre Stimme, um spezifische Glaubensvorstellungen zu verteidigen und ihren Unmut zu äußern.

In der einführenden Begrüßungsansprache der Azteken wird ebenfalls von Tloque Nahuaque gesprochen, der als „der Herr, unser Fürst“ (Col. VII:878) titulierte wird, sodass durch die Verwendung dieses Pronomens eine eindeutige Bindung zu den aztekischen Sprechern impliziert wird. Einige Zeilen später wird von der aztekischen Partei eine Wirkmächtigkeit Tloque Nahuaques in den Spaniern zugeschrieben. Die betreffende Stelle lautet wie folgt:

„Euch sich zum Auge, euch sich zum Ohr,
euch sich zum Munde macht der Herr des Mit und Bei.
Hier gewissermaßen leibhaftig sehen wir,
hier leibhaftig sprechen wir mit
dem, durch den alles lebt,

(mit) der Nacht, dem Winde.“

(Col. VII:885-890)

Ipalnemohua scheint indes nicht nur bei den *Zwölfen*, sondern auch aus aztekischer Perspektive häufiger eine Qualität und weniger eine Götterbezeichnung zu sein. So nutzen die Azteken, den Begriff Ipalnemohua neben der eben aufgeführten attributiv anmutenden Form auch verbalisierend, „[e]s sind die Götter, durch die alles lebt“ (Col. VII:960). Hervorzuheben ist neben Ipalnemohua auch die Bezeichnung „der Nacht, dem Winde“ (Col. VII:885:890), die in Bezug zu Tloque Nahuaque Erwähnung findet.

In den Colloquios wird Tloque Nahuaque somit als eine Gottheit dargestellt, die es verbal zu verteidigen gilt, wobei Ipalnemohua eine attributive Funktion zukommt. Beschrieben wird Tloque Nahuaque zudem als wirkmächtig in den spanischen Fremden, als *Herr des Himmels und der Erde* und mit dem Beinamen *Nacht, Wind*.

5.3 Der Codex Telleriano-Remensis

Abseits der alphabetischen Quellen findet sich nur eine Nennung – soweit bekannt – von Tloque Nahuaque in einer ikonographisch-hieroglyphischen Quelle, dem Codex Telleriano-Remensis. Diese sowieso schon rare Quellenkategorie ist uns nur Dank der Spanier erhalten geblieben, die Kopien bzw. Zusammenstellungen der aztekischen Urwerke erstellten (Keber 1995:108). Auf seinen 50 Folios beschäftigt sich der post-spanische Codex Telleriano-Remensis mit dem aztekischen Sonnenkalender (*veintenas*), dem Ritualkalender bzw. Wahrsagekalender (*tonalamatl*) sowie einer Aufstellung historischer Ereignisse, die die mythische Migrationsgeschichte, dynastische Aufstellungen, als auch eine Spanne der spanischen Herrschaft umfasst (ebd. 111,122). Im Prozess des Kopierens des oder der Urtexte(s) ließen die spanischen Kopisten Raum um erläuternde nahuatl- und spanischsprachige Anmerkungen unter die ikonographischen Darstellungen und Glyphen hinzufügen zu können (ebd. 111). Keber spricht in ihrer Analyse des Codex von sechs Annatoren, die den Codex wohl zwischen den 1550ern und 1560ern kommentierten und versuchten dessen Hieroglyphen und Ikonographie zu entschlüsseln (ebd. 125,129).

Im zweiten Teil des Codex, der den *tonalamatl* behandelt, auf Folio 8r finden sich um eine Abbildung, die mit dem Namen der Gottheit Tonacacihuatl – einer Schöpfergottheit namens “Lady of our subsistence” (Spence 1923:147) – überschrieben ist, mehrere spanische Glossen, die drei unterschiedlichen Schreibern zugeordnet werden können. Kontextuell geht es hier um Gottheiten, die die Schicksale der spezifischen Tage beeinflussen (Keber 1995:122). Die Randbemerkung der

sorgfältigen gotischen Handschrift, die im Werk von Keber als Handschrift 1 bezeichnet wird, lautet in der Übersetzung Kebers wie folgt:

“[I] god lord creator ruler of all lord of the close vicinity lord of the earth lord of the land *matlana* lord of the mountains

[I] All these names they attribute to this god Tonacatecuhtli who was the god that they say made the world; and this one alone they paint with a crown as lord over all” (ebd. 157).

Wie die Glosse besagt, wird Tloque Nahuaque (*lord of the close vicinity*), neben anderen Bezeichnungen, eindeutig als Beiname der Gottheit Tonacatecuhtli/Tonacacihuatl klassifiziert, die vom Schreiber als Schöpfer-, Erd- und Berggottheit und wie durch *lord over all* ausgedrückt zu werden scheint, auch als eine hierarchisch dominierende, potentiell henotheistische Gottheit definiert.

Die fehlenden Streichungen und Korrekturen dieser Glosse zeigen, dass spätere Schreiber mit den gemachten Aussagen übereinstimmten und davon ausgehend ausschließlich erweiternde Kommentare ergänzten. In einer weiteren Handschrift wird nach der vorherigen Glosse fortgefahren:

“They never offered sacrifice to this god because they say that he did not want it; all the rest to whom they offered sacrifice were men or, at times, demons.” (Keber 1995:157)

Dominant tritt in diesem Zitat eine ungewöhnlich friedliebende und unblutige Charakterisierung der Gottheit und zudem eine Abgrenzung von *Dämonen* und *Menschen* auf. Weitere Annotationen anderer Schreiber verkomplizieren jedoch das Bild. Die als Schreiber 3 klassifizierte Handschrift notiert neben der als Tonacacihuatl bezeichneten Darstellung: „Xochiquetzal“, „Oxomoco“, „rose“ und „Chicomecoatl“ (Übersetzung von ebd. 257). Potentiell handelt es sich hier, da keine Streichung der Tonacacihuatl Klassifikation vorgenommen wurde, um weitere Beinamen der Gottheit. Wie Tonacacihuatl gilt auch Chicomecoatl als Göttin der Nahrung, besonders des Maises (CF I:13), Xochiquetzal als Berg-, Vegetations und Maisgöttin (Spence 1923:154) und Oxomoco als erste Frau (Nicholson 1971:411). Die Bedeutung von *rose* (xochitl) innerhalb dieses Kontexts bleibt unklar. Bis auf *Oxomoco* und *xochitl* scheinen jedoch Bezüge zu den spanischen Titulierungen aus Handschrift 1 zu existieren wie bspw. “lord of the earth lord of the land *matlana* lord of the mountains”, zeigen, die ebenfalls auf Land, Berge und Nahrung (Vgl. Matlana; als “Lord of the Net”; Spence 1923:146) verweisen.

indiferete malo bueno indiferete bueno

 tlalchahuime	 tlacotheotl	 tepeyo loth	 Hlaloc	 xiuhteotli
 miquiztli	 macatl	 tochtl	 atl	 izcuintli

tonacatecote



Sachibcal

 vztl	 ozomatl
 planteoctl	 matlanatl
 antecatl	 acatl

Dize me covatl. . esta es la causa de las hambres. esta causa siete culebras

Dios señor criador gouernador de todo
tloque, naua, tlalticpaque, teotlale, matlana, tepua,

todos estos nombres atribuyã este dios tonacatecote q̄ era el dios q̄
dize q̄ hizo el mundo y aseste solo pintã con corona como señor lo
bre todos a este dios nunca le hazian sacrificio por q̄
dizen q̄ no lo quire. todos los demas a quien sacrificaban
fueron hombres. . o a los tiempos o de nombrã

(Fig. 1: Codex Telleriano-Remensis, f. 8r)

Codex Telleriano-Remensis	
„[I] god lord creator ruler of all lord of the close vicinity lord of the earth lord of the land <i>matlana</i> lord of the mountains” (Keber 1995:157)	
Tonacacihuatl / Tonacatecuhtli	“Lady of our subsistence” “Lord of our subsistence” (Spence 1928:146-7)
Xochiquetzal	Berg-, Mais-, Blumen, Vegetationsgöttin (Spence 1928:154)
Chicomecoatl	Erdgöttin (Spence 1928:153)
Oxomoco	der erste Mensch (Spence 1928:80)
xochitl	Tageszeichen?

Zusammenfassend wird Tloque Nahuacque durch die post-spanische Glosse im Codex Telleriano-Remensis als einer der Beinamen Tonacatecuhtlis bzw. Tonacacihuatlis klassifiziert. Die weiteren gleichgestellten Titulierungen verweisen auf eine Rolle als Schöpfergottheit und eine dominante Stellung als *Herrscher über alle*. Zudem dominieren Verweise auf Gottheiten der Erde, Vegetation und Nahrung.

5.4 Fernando de Alva Ixtlilxochitls historische Abhandlungen

Der frühkolonialzeitliche Historiker Fernando de Alva Ixtlilxochitl ist Verfasser mehrerer historischer Berichte wie bspw. der *Relación Sucinta*, *Sumaria Relación* oder *Compendio Histórico* sowie des großen und umfangreichen Werkes *Historia de la Nación Chichimeca*. In seinen Werken beschreibt er die Geschichte präspanischer mesoamerikanischer Kulturen, wie die der Tolteken und Chichimeken sowie des Herrscherhauses von Tetzaco, dem er selbst entstammt, und im geringen Rahmen auch die Kolonialzeit. Seine Lebensdaten sind nicht mit Exaktheit zu bestimmen, werden jedoch zwischen 1568 bzw. 1580 bis 1650 je nach Quelle verortet (Vazquez 1985:19,22). Obwohl er der Sprößling eines indigenen Herrscherhaus ist und versucht die eigenen Wurzeln in einem genauso würdigen Licht darzustellen, wie es der spanischen Geschichte zu Teil wird, soll er seinem spanischen Erbe entsprechend, als Spanier mit spanischem Lebensstil, aufgewachsen sein und sich erst im Laufe seines Lebens das Wissen um sein indigenes Erbe angeeignet haben (Whittaker 2016:37,57).

Zur Fragestellung der Arbeit zurückkehrend, sei auch hier eine quantitative Analyse vorangestellt. Werkübergreifend finden sich 13 Nennungen von Tloque Nahuacque und vier von Ipalnemohua, verteilt über die *Sumaria Relación* (SR), *Compendio Histórico* (CH), *Relación Sucinta* (RS) sowie die *Historia de la Nación Chichimeca* (HNC). Nähert man sich den Erwähnungen aus kontextueller Sicht an, so findet sich Tloque Nahuacque, ausgenommen von den einleitenden Schöpfungsmythen,

im Kontext der Tolteken, Nezahualcoyotl und den *hijos del sol*, während Ipalnemohua nur in zitierten Nahuatl Passagen anzutreffen ist.

5.4.1 Tloque Nahuaque

5.4.1.1 Tolteken

Ein Sammelpunkt der Tloque Nahuaque Nennungen findet sich in Bezug zu den Tolteken. Im Teoamoxtli, einem heilig angesehenen Buch, welches von einem toltekischen Astrologen namens Huematzin laut Ixtlilxochitl verfasst worden sein soll, umfasst u.a. Inhalte wie die Erschaffung der Welt, historische Ereignisse, Rituale, Philosophie und Astrologie. Zudem soll es auch Vorhersagen beinhalten, in denen Tloque Nahuaque als strafende und ethisch-moralisch intervenierende Instanz auftritt (SR 271). Hierbei soll er in einer vorhergesagten Zeit des Sittenverfalls und der falschen Religionen mit „Blitz, Hagel, Eis, Hungersnöten, Ungeziefer“ (ebd., Übersetzung durch den Verfasser) dem Laster Einhalt gebieten und gegen andere Götter, die ihm als unterlegen klassifiziert werden, vorgehen (ebd.). Tloque Nahuaque ist in dem Abschnitt klar als dominante Gottheit neben anderen beschrieben.

Aber auch im ersten einleitenden Satz der Sumaria Relación findet sich eine Nennung von Tloque Nahuaque, die die folgende Historie zu umrahmen sucht. Bei den Tolteken, so heißt es, war er schon als Schöpfergottheit bekannt (SR 263) und durch die Werke von Fernando Alva de Ixtlilxochitl stellt dies eine immer wiederkehrende attributive Zuschreibung dar. Statt einer wörtlichen Übersetzung seines Namens finden sich Gleichsetzungen bzw. Umschreibungen von Tloque Nahuaque als “criador de todas las cosas” (RS 408, CH 449,545) oder auch “criador del cielo y de la tierra” (RS 405), somit als *Schöpfer aller Dinge* oder *Schöpfer des Himmels und der Erde*. Da es sich jedoch nicht nur um eine einmalige Nennung handelt, sondern Ixtlilxochitl insgesamt achtmal (von insgesamt zwölf Nennungen) Tloque Nahuaque in den Kontext der Schöpfung setzt (s. SR 263,340, RS 405, 408, CH 447,449,545, HNC 7), scheint dies die zentrale Rolle zu sein, die ihm der Historiker zuweist.

5.4.1.2 Nezahualcoyotl

Spezifischere Zuschreibungen Tloque Nahuaques finden sich indes bei der im 15. Jahrhundert angesiedelten Herrschergestalt Nezahualcoyotls. Im Geschichtswerk wird ihm, nachdem er dem Exil durch die ihm feindlich gesinnten Tepaneken entronnen ist und durch erfolgreich geführte Kriege als Herrscher Tetzococos eingesetzt wurde und das Reich in eine Blütezeit führt, auch ein monotheistisch anmutender Glauben zugeschrieben (Eschmann 1976:95-6). Die Quellen sprechen stets von Tloque Nahuaque, der, in Abgrenzung zu den anderen Gottheiten, als alleinwirkmächtig angesehen wird (ebd. 95). In der Sumaria Relación wird Tloque Nahuaque nur als helfende und intervenierende Kraft stilisiert, auf die der im Exil lebende Nezahualcoyotl hofft, auf dass er sie

von dem Tyrannen Tezozomoc befreien (SR 342,360) und den Sieg schenken möge (SR 360). An einer weiteren Stelle im gleichen Werk versucht Nezahualcoyotl seinen Vater Ixtlilxochitl zu beruhigen, dass mit der Hilfe von Tloque Nahuac die Hoffnung auf den Sieg sich erfüllen würde (SR 340). Die *Relación Sucinta* offenbart substantziellere Vorstellungen und legt dem Philosophenkönig über den *Herrn des Mit und Bei* folgende Worte in den Mund:

„Ypan yn Chahconaubtla manpan meztica intloque nabuaque y pal nenobuani teyocoyani ic el téotl oquiyócox ynixquex quéxquix mita ynamota”,

und übersetzt ihn folgendermaßen:

“después de nueve andanas está el criador del cielo y de la tierra, por quien viven las criaturas, y un solo dios que crió las cosas visibles e invisibles” (RS 404-5).

Im zitierten Ausschnitt wird eindeutig von *einem* Gott gesprochen, dem zudem die Schöpfung des Himmels, der Erde, aller Kreaturen sowie das Reich des Sichtbaren als auch des Unsichtbaren zugeschrieben wird. Im Weiteren spricht er sogar von einer Himmel- und Höllenvorstellung, die jedoch in Nahuatltermini entsprechend „Ylhuicac“ und „Mictlan“ heißen (RS 405). Auch in der *Compendio Histórico* wiederholt Ixtlilxochitl seine Darstellung von Nezahualcoyotls Glaubensvorstellung und führt an, dass es über den neun Himmeln “un solo dios verdadero” mit dem Namen Tloque Nahuac gäbe, während er die traditionellen Gottheiten aus Sicht des Nezahualcoyotl als “demonios” klassifiziert (CH 447).

5.4.1.3 *Hijos del sol*

An drei Stellen über die *Relación Sucinta* und der *Compendio Histórico* verteilt finden sich Nennungen von Tloque Nahuac in Bezug auf die *Söhne der Sonne*, die ihm huldigen würden (RS 407-8, CH 449,502). In der *Relación Sucinta* bspw. heißt es von den *bijos del sol*, die einen Herrn der Welt, einen Gott, genannt Tloque Nahuac hätten, der ebenfalls der Schöpfer sei und mit „Strahlen vom Himmel“ töten würde (RS 408). Diese ominösen *Söhne der Sonne* scheinen eine Bezeichnung für die Christen oder insgesamt für die Spanier zu sein, da es von ihnen heißt, dass sie “pasan tan grandes mares y tan grandes caminos y trabajos por la salud de nuestras almas” (CH 502), was auf die weitgereisten Fremden passen würde. Hervorzuheben ist in der *Compendio Histórico*, eine Gleichsetzung von Tloque Nahuac mit Jesus Christus. Das betreffende Zitat lautet wie folgt:

“en la vida eterna donde está el Tloque Nahuac , que llaman los castellanos Jesucristo” (CH 502).

Auffällig ist, dass hier seitens Ixtlilxochitl keine Begriffsdifferenzierung zwischen der mesoamerikanischen Vorstellung Tloque Nahuacs und der spanischen zu finden ist, indes er die beiden äquivalent zu nutzen scheint und allein durch die *kastilische* Titulierung *Jesucristo* kontrastiert.

Es scheint sich hierbei um eine bewusste Gleichsetzung der Gottesvorstellungen durch den Verfasser zu handeln, da man leicht, statt von Tloque Nahuaque im christlichen Kontext zu sprechen, den ebenfalls gängigen Terminus *Dios* hätte verwenden können. Diese christlichen Übermalungen erschweren jedoch den Blick auf die historische Gestalt Nezahualcoyotls und die ungefilterte Version seiner religiösen Vorstellungen.

5.4.2 Ipalnemohua

Die Erwähnungen von Ipalnemohua sind in den Aufzeichnungen des Historikers äußerst aufschlussreich. Die insgesamt vier Nennungen desselben, einmal in der *Relación Sucinta*, der *Compendio Histórico* und zwei weitere in der *Historia de la Nación Chichimeca*, sind durchgehend in den wenigen zitierten Nahuatl Passagen zu finden. Ferner ist der Name bis auf eine Ausnahme (s. HNC 83) in einer korrumpierten Form zu finden, wie die zitierten Beispiele belegen: „*ypal nenohuani*“ (RS 405), „*Tlachihualcipal Nemoani*“ (HNC 7) und „*y palnemo alani*“ (HNC 137). Diese nicht korrigierten fehlerhaften Formen scheinen, wie von Gordon Whittaker analysiert, Ixtlilxochitls mangelhafte Kenntnis des Nahuatl zu belegen (Whittaker 2016:49). Zudem wird Ipalnemohua in der Übersetzung nie als Eigenname belassen, wie es bei Tloque Nahuaque der Fall ist, sondern stattdessen als attributiver Beisatz „por quien viven las criaturas“ (RS 405) und ähnlichen Formen hinter Tloque Nahuaque hintenangestellt. Ixtlilxochitl maß ihm somit keine Rolle zu, die über den redundanten attributiven Aspekt hinausgeht, wie man zudem an der korrumpierten Form und gleichermaßen an der lediglichen Nutzung aus externen Quellen sieht.

Tloque Nahuaque wird damit durch Ixtlilxochitl stark monotheistisch und mit christlichen Bezügen dargestellt. So seien die anderen Gottheiten nicht wirksam und nur er allein bringe Sieg, Hoffnung und Beistand und sei zudem der Schöpfer der Welt. Die Bezüge zur toltekischen Verehrung Tloque Nahuagues scheinen Mittel zur Legitimation zu sein. Ipalnemohua demgegenüber fungiert allein als attributiver Zusatz Tloque Nahuagues, den der Autor nur aus externen Quellen bezieht.

5.5 Die *Cantares Mexicanos*

Die sogenannten *Cantares Mexicanos* stellen den größten indigenen Liederkorpus mit insgesamt 91 Liedern dar (León-Portilla 1992:25). Abgefasst sind sie im klassischen Nahuatl und laut John Bierhorst, im Stadtstaat Mexiko sowie dem davon nordwestlich gelegenen Azcapotzalco zu verorten (1985a:4). Der Übersetzer nimmt an, dass sie wahrscheinlich zwischen den 1550er und 1570er durch einen „acculturated Indian, probably in the service of Sahagún“ dokumentiert worden sind (ebd. 9). Zudem ist, basierend auf Bierhorsts Aussage, anzunehmen, dass eine unspezifizierte geringe Anzahl der Lieder aus der vorspanischen Zeit stammt, die Mehrzahl jedoch der postspanischen Ära zuzurechnen ist und die Eroberung und deren Folgen thematisiert (ebd.).

Bierhorsts Übersetzung kann nicht ohne Weiteres unhinterfragt übernommen werden. Problematisch stellt sich sein Deutungsansatz dar, der die Lieder als Anrufungen an verstorbene Kulturträger bzw. Geister klassifiziert, die es gelte in der düsteren post-kolonialen Zeit durch den Gesang zur Erde zurückzurufen, um die prä-Conquista Ära wieder herzustellen (ebd. 18). Er bezeichnet sie daher als Ghost-Song Rituals, bezugnehmend auf eine Tradition der nordamerikanischen Plains Indianer (ebd.).

5.5.1 Quellenproblematik – Vor-spanisches Gedankengut in den Cantares Mexicanos?

In den Cantares ist auffallend, dass zwar immer wieder aztekische Herrscher genannt werden, aber zentrale aztekische Gottheiten gar nicht erwähnt werden. In keinem der Lieder erscheint der Name Tezcatlipoca und lediglich in den Fußnoten und deutenden Kommentaren Bierhorsts gibt es Bezüge zu Huitzilopochtli (Bierhorst 1985a:439,473,178 u.a.), Quetzalcoatl (ebd. 479,481,488 u.a.) und Tlaloc (ebd. 448). Die offensichtliche und essentielle Frage, die sich stellt, ist inwieweit präspanisches Gedankengut in den Cantares überhaupt transportiert wird.³

Es ist davon auszugehen, dass möglicherweise mehr Lieder der vorspanischen Ära zuzuordnen sind, als Bierhorst eingesteht, da, wie de Montellano argumentiert, es für Bierhorsts Ghost Song Theorie essentiell sei, das Gros der Lieder in die nachspanische Zeit zu verorten (1989:472). Die Lieder, die zwischen den 1550ern und 1570ern von unbekannter jedoch wohl klerikal-beeinflusster Quelle dokumentiert wurden (Bierhorst 1985a:9, León-Portilla 1992:25), strotzen indes von post-spanischen Einflüssen, wie die in fast jedem Lied vorhandene *Dios* Nennung, die sich später als Lehnwort etablierte (Schmidt 2015:89), zeigt. Einige beinhalten zudem offenkundigen christlichen Inhalt, in denen sich neben *Dios* auch *Santa María*, *Espiritu Santo* oder *Jesucristo* finden, aber auch spanische Lehnwörter wie “quelopinesme” für Cherubim oder “coloz” für Kreuz (Schmidt 2015:87). Schultze-Jena, ein deutscher Anthropologe, deklariert, es handle sich um „urindianisch[e]“ Quellen, die christlichen Einfügungen hingegen seien „als redaktionelle Fremdkörper zu erkennen, oberflächliche Zugeständnisse an die auf die Rechtgläubigkeit ihrer Zöglinge scharf achtenden Kleriker“ (Schultze Jena 1957:XII). Die christlichen Einflüsse als Substitut für Christentums-inkompatibles aztekisches Gedankengut zu bezeichnen, stellt eine Deutungsmöglichkeit dar, die auch von Bierhorst und Garibay vertreten wird (Bierhorst 1985a:34, Garibay 1968:XIX) und das nahezu Nicht-Vorhandensein der aztekischen Gottheiten erklären würde. Im als *LX Fish song* titulierten Lied, kann die christliche Menschenfischer-Metaphorik nicht nur als Substitut gedeutet werden, sondern sie scheint im

³ Diese Fragestellung stellt eigentlich ein Teil der Quellenauswertung dar, jedoch war im Prozess der Quellenanalyse diese Thematik schon omnipräsent und bedeutsam um möglichst vorspanische von kolonialzeitlichen Liedern differenzieren zu können.

Gegenteil dem gesamten Lied zugrunde zu liegen. Sollten sich die Lieder, wie Garibay darlegt, in “técnica” und “espíritu” nicht von den vorspanischen unterscheiden, nur *Huitzilopochtli* schlicht gegen *Jesucristo* ausgetauscht sein (Garibay 1968:XIX), so ergibt sich dennoch die offensichtliche Problematik, zu erkennen, welche Bezeichnungen vor dem Korrektorat genutzt wurden und wie weitschweifig die Korrekturen insgesamt vorgenommen wurden.

Auf die zu thematisierenden Begriffe dieser Arbeit zurückkehrend und sich der Tatsache bewusst seiend, dass die Begriffe in beiden religiösen Vorstellungen Verwendung finden, bedeutet dies, dass nicht klar differenziert werden kann, ob sich die Nennung auf christliches oder aztekisches Gedankengut stützt und inwieweit attributive Zuschreibungen angepasst wurden. Durch diese Vermischung der religiösen Grenzen und der zudem schwer zu deutenden poetischen Form, kann, wie Schmidt anschaulich ausführt, nicht mehr unterschieden werden, ob es sich bspw. bei einer Verortung von Tloque Nahuaque im *ilhuicatl*, um eine christliche Himmelsvorstellung oder ein indigenes Konzept handelt (Schmidt 2015:87). Da eine differenzierende Prüfung der spanischen und vorspanischen Einflüsse den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, kann eine angemessene quellenkritische Analyse sowie eine kontextuelle Zuordnung nicht vorgenommen werden. Somit spiegelt die folgende Annäherung nur die Grenzen der zumachenden Aussagen wieder und fokussiert sich auf oberflächliche Aussagen.

5.5.2 Tloque Nahuaque

Die 30 Nennungen von Tloque Nahuaque in insgesamt 10 der 91 Cantares sind noch recht überschaubar, im Gegensatz zu den über hundert Erwähnungen von Ipalnemohua. Dieses geringe Vorkommen im Vergleich zur Häufung im Codex Florentinus ist indes bemerkenswert. Auffällig ist zudem, dass Ipalnemohua mit 28 von 30 Nennungen dominant in den ersten Liedern (I, II, III, IV, VI, VIII, IX, XII) der Cantares Mexicanos vertreten ist. In den folgenden drei Kapiteln, den *Old Songs of the Otomi Indians* (XII und XIII), IHS (XIV-XIX) sowie den *plain songs* (XX-XLII) findet sich je eine Erwähnung in je einem der Lieder. Nach der letzten Erwähnung in Lied XXXVIII bis XCI, also über 53 Lieder hinweg, findet sich keine weitere Nennung mehr. Damit ist er kein Bestandteil der sogenannten *log-drum-songs* sowie der *Chalcan pieces* und der weiteren unklassifizierten Liedergruppe.

Weder Bierhorst noch die Cantares selbst geben einen Hinweis auf Hintergründe zur ersten Kategorie (I-XI). Jedoch sollen gerade diese acht Lieder, so eröffnet Bierhorst, in “missionary Nahuatl” abgefasst sein, welche nur 4% der Lieder ausmachen würden (Bierhorst 1985a:107). León-Portilla führt aus, dass es Bemühungen seitens der Missionare gab, christliche Lieder im Stile der indigenen einzuführen, wie bspw. Sahagúns *Psalmodia* belegt (León-Portilla 1992:26). Der Verdacht liegt nahe, dass diesen genannten Liedern, die zudem erst in der post-spanischen Zeit

dokumentiert wurden, eine missionarische Entstehung zugrunde liegt (Bierhorst 1985a:9). Diese Theorie weiterspinnend, würde dies bedeuten, dass allein zwei der Lieder in den gesamten Cantares Mexicanos, die Tloque Nahuaque thematisieren, aus einer indigenen Quelle stammen könnten.

In diesen beiden verbleibenden Liedern (XVIII, XXXVIII) finden sich erneut potentiell christliche deutbare Bezeichnungen wie die Verwendung von „Dios“ (CM XVIII:170,172,174,176; XXXVIII:210), „World Owner“ (CM XVIII:177) sowie „ycelteotl“/„icelteotl“ (CM XVIII:170,174,176 u.a.; XXXVIII:208,210), was Bierhorst in Ghost-Song-Manier als „Only Spirit“ übersetzt (CM XVIII:170,171 u.a.), jedoch vom Wort selbst als *Only God* zu verstehen wäre. Auch die Themen der Lieder – ein Trauerlied und eine Auseinandersetzung mit der Gottesferne – lassen keine klare Zuschreibung zu. Auffällig ist jedoch die dreimal Erwähnung findende Anrufungsform „Moquequelo“ (CM XVIII:171), die sich in dem Trauerlied XVIII findet und wie im Codex Florentinus aufgeführt als Epithet Tezcatlipocas zu verstehen ist (CF VI:34). Hier könnte man wiederum argumentieren, dass es sich um eine urzatekische Form handeln würde. Jedoch in Übersetzung als *Spötter* oder *Verhöhnner* (s. „Mocker“; Bierhorst 1985b:218) zu verstehen, könnte es genauso plausibel in einen Kontext der Trauer als anklagendes Attribut an eine christliche Gottheit angesiedelt sein.

5.5.3 Ipalnemohua

Ipalnemohua demgegenüber ist in den Cantares Mexicanos omnipräsent. Die als *Life Giver* übersetzte Form findet sich allein 231 Mal, dabei sind Varianten wie die unübersetzte *Ipaltinemi*-Form noch gar nicht eingerechnet. Auffällig und hervorzuheben ist der Variantenreichtum der Schreibweisen, so finden sich bspw.:

„ipalnemoa“ (CM XVII:160 u.a.) – „ypalnemoa“ (CM XVII:160 u.a.) – „ipalnemoani“ (CM XIII:152 u.a.) – „ypalnemoani“ (CM XVIII:170 u.a.) – „ypalnemoan“ (CM XVII:172) – „ipaltinemi“ (CM LXIII-B:304) – „ipalnemohuani“ (CM XXVII:194) – „ipalnemohuaya“ (CM LX-F:282) – „ipalontinemi“ (CM LXI-A:288 u.a.) – „ypaltianemi“ (CM LXXXIII-E:382) – „ypaltianemi“ (CM LXXXIII-E:382) – „ipalnemoame“ (CM LXXIV:358) – „ypalnemohua“ (CM XI:148 u.a.) – „ypalnemoo“ (CM XLVI:224) – „ypaltiaanemian“ (CM LXIII-C:304) – „yNahuac Ypalnemohua“ (CM XVIII:172) – „ypaltianyniyan“ (CM LXIII-C:304) – „mopalnemmoani“ (CM XXXI:200 u.a.).

Das von Bierhorst erstellte Wörterbuch und die Konkordanz zu den Cantares führt nur einen Bruchteil der Varianten auf (Vgl. Ipalnemohua; Īpalnemohuāni; Īpalnemohualōni; Īpaltinemiḥ; Mopalnemohuāni), übersetzt sie jedoch ohne Ausnahme als „he-by-whom-one-lives“ (Bierhorst 1985b:168-9) und spezifiziert die Feinheiten nicht weiter.

Zudem taucht der Begriff in allen aufgeführten Kapitelkategorien, der unklassifizierten Anfangskategorie, den *Old songs of the Otomi Indians*, *plain Huexotzincan pieces*, den *plain songs* aus

Mexico, Acolhuacan und den Dry Lands, den *log-drum songs*, den *Chalcan pieces* und auch den unkategorisierten restlichen Gruppierungen, auf.

Die Themen, die durch die Titel aufgefächert werden, weisen ebenfalls auf eine weitflächige, Genre übergreifende Verwendung hin. Darunter finden sich auf Lokalitäten bezogene Lieder wie *XLV Huexotzincan piece*, Bezüge zur Historie oder Lieder spezifischer Herrscher wie *XV How Tezozomoc was annointed lord* oder *LXXIX Song of Nezahualcoyotl of Acolhuacan*. Des Weiteren umfasst Ipalnemohua lebenssituationsspezifische Werke wie *LXI A children song* oder *LXII Bereavement song*, als auch erotische Lieder wie bspw. *LXXX Ribald flower song*. Lieder in Bezug auf die Natur wie *LXVIII Water-pouring song* finden sich ebenfalls. Zudem gibt es darunter auch eindeutig christliche Lieder wie bspw. *LVIII*.

Auch bei Ipalnemohua stellt sich die Problematik, das christliche von dem aztekischen Verständnis zu differenzieren. Manche Lieder geben sich schon im Titel als christliche Lieder zu erkennen (s. *LVIII*), die meisten beinhalten jedoch Aspekte und Attribute, wie oben schon in Bezug auf Tloque Nahuaque angeführt, die eine amalgame Form aufweisen. Durch die hervorstechende Häufung des Begriffes im Vergleich zur eher geringen Anzahl im Codex Florentinus ist es sogar wahrscheinlich, dass Ipalnemohua „als redaktionelle Fremdkörper“ (Schultze Jena 1957:XII) und Ersatz für Christentums inkompatible Vorstellungen verwandt wurde. Ohne historisch kritische Analyse, die die Grenzen dieser Arbeit sprengen würde, kann jedoch keine zufriedenstellende Aussage und kontextuelle Analyse des vorspanischen Verständnis von Tloque Nahuaque und Ipalnemohua gemacht werden.

6. Quellenauswertung

Nachdem das Quellenmaterial bezüglich Ipalnemohua und Tloque Nahuaque gesichtet wurde, folgen eine Prüfung der anfangs angeführten Theorien und potentielle Schlüsse bzgl. der vorangegangenen Analyse. Dahingehend ist es zunächst sinnvoll, sich mit systematisch aufbauenden Fragen der Problematik monotheisierender Tendenzen anzunähern.

6.1 Handelt es sich um vorspanisches Gedankengut?

Durchmengt von christlicher Metaphorik und durch Missionare bzw. missionarisch beeinflusster Indigene verfasst, sind die post-spanisch entstandenen Quellen hinsichtlich der vorspanischen Existenz Tloque Nahuaques und Ipalnemohuas zu hinterfragen.

Die Werke Ixtlilxochitls stechen hierbei besonders hervor, da dort eindeutige Referenzen und Bezüge zur christlichen Religion anzutreffen sind. Diese Einflüsse sind indes nicht neutraler Natur, sondern implizieren eine starke Abgrenzung und Abwertung der traditionellen aztekischen Gottheiten, indem sie als „demonios“ und machtlos klassifiziert werden (CH 447, RS 405,

Eschmann 1976:95). Demgegenüber wird die Gottheit Tloque Nahuaque als eindeutig monotheistisch dargestellt und sogar mit Jesus Christus gleichgesetzt. Anncharlott Eschmann stellt Fernando de Alva Ixtlilxochitls historische Abhandlungen nicht nur als christlich untermalt dar, sondern als durchdrungen von einem „heilsgeschichtlichen Plan“ (Eschmann 1976:100). Des Weiteren werde ein „grundsätzliche[r] religiöse[r] Antagonismus zwischen Mexiko und Tezcoco“ in den Schriften Ixtlilxochitls offenbar, der den Fürsten von Tezcoco die hohen christlichen Erkenntnisse im Gegensatz zum blutrünstigen Huitzilopochtli-fixierten Mexiko zuschreibt (ebd.). Sollte es sich um politisches Kalkül seitens Ixtlilxochitls handeln, so weiß er geschickt in die mesoamerikanische Historie, beginnend mit den Tolteken, eine Gottheit einzubauen, die im Verlaufe der Geschichte als christentumstauglich zutage tritt. Da Tloque Nahuaque hierbei als “pre-Hispanic version of the Christian god” (Lee 2008:197) präsentiert wird, können nur schwerlich Rückschlüsse auf ein vorspanisches Verständnis Tloque Nahuaques gezogen werden, sodass die Werke Ixtlilxochitls, wie auch schon die Cantares Mexicanos, nur am Rande in der Auswertung berücksichtigt werden können. Nichtsdestotrotz versucht Ixtlilxochitl die Verehrung Tloque Nahuaques basierend auf einer langen Tradition, die sich bis zu den Tolteken zurückführen lassen soll, zu legitimieren.

Die besonders friedliebende und unblutige Verehrungsform Tonacacihuatl bzw. Tonacatecuhtli, die durch den Glossator im Codex Telleriano-Remensis ausgedrückt wird, wirft ebenfalls die Frage nach einer christlichen Modifikation auf. Eine ähnlich positive Charakterisierung und sogar christliche Stilisierung wurde Quetzalcoatl zuteil, dem in der postkolonialen Zeit menschenfreies Opferungsmaterial und eine Form des Monotheismus zugeschrieben wurde (Grünschloß 2006:800). Keber beschreibt die gesamte Darstellung Tonacihuatl/Tonacatecuhtli durch Hand 1 als in einem “Christian mold” und “congenial to a Christian reader” (Keber 1995:163). Potentiell war der Schreiber oder Informant bemüht die aztekische Kultur und die blutfordernde Religion in einem positiven Licht darzustellen, da in der Analyse von Nowotny im Codex Borgia ein Beleg für Opferhandlungen in Bezug auf Tonacatecuhtli und Tonacacihuatl zu finden sind (Nowotny 1961:33). Klares christliches Gedankengut wie im Falle Ixtlilxochitls kann im Codex Telleriano-Remensis nicht explizit herausgestellt werden. Potentielle Indizien für Einflussnahmen lassen sich jedoch finden. Inwieweit die Verwendung Tloque Nahuaques im Sinne eines vor- oder nachspanischen Verständnisses zu klassifizieren ist, bleibt ebenfalls ungeklärt. Weitere im Christentum ungebrauchlichen Titulierungen wie *matlana* sprechen jedoch für eine Amalgamierung mit der Möglichkeit einer authentischen vorspanischen Verwendung Tloque Nahuaques. Ipalnemohua wird im Codex Telleriano-Remensis nicht erwähnt.

Die Tatsache, dass sich im Codex Florentinus eine Häufung (44 bzw. 195 Mal) von Ipalnemohua und Tloque Nahuaque findet und Sahagúns sorgfältige Forschung sich explizit auf die vorspanische Zeit fokussiert und keine starken christlichen Einflüsse hervorstecken, kann die prä-spanische Existenz als äußerst wahrscheinlich angenommen werden.

Des Weiteren wird in den Colloquios den aztekischen Priestern in hervorgehobener und verteidigender Weise der Name Tloque Nahuaque in den Mund gelegt, was seitens der Franziskaner, bis auf eine gründliche historische Dokumentation, verzichtbar wäre. Im Gegenteil wird dadurch eine starke emotionale Bindung sowie der Mut sich der neuen Herrschaftsordnung zu widersetzen offenbar, was innerhalb dieser Situation als äußerst provokant aufgefasst werden konnte und der Aussage mehr Gewicht verleiht (Wißmann 1981:79). Die Berufung auf eine lange Tradition des Wissens um die Götter (s. Col. VII:943-950), kann ebenfalls als Beleg gewertet werden.

Besonders in den Werken Ixtlilxochitls und dem Codex Telleriano-Remensis sind christliche Einflüsse offenbar, doch, durch die quellenübergreifenden Nennungen, als auch deren Häufung und Verteidigung in den Colloquios, ist eine vorspanische Existenz der Begrifflichkeiten als gesichert anzunehmen.

6.2 Zwischen pluraler und singulärer Form

Bevor die monistischen Tendenzen in den Quellen diskutiert werden, sei noch einmal auf die pluralistischen Bezüge, in denen Tloque Nahuaque und Ipalnemohua auftreten, verwiesen. Die Analyse des Codex Florentinus ergab, dass sich direkte Gleichsetzungen von Tlazolteotl, Tezcatlipoca und Topiltzin Quetzalcoatl mit Tloque Nahuaque (und Ipalnemohua) finden.⁴ Der Codex Telleriano-Remensis steuert Tonacacihuatl bzw. Tonacatecutli bei. Das erweiterte Bild, das kontextuelle Ähnlichkeiten miteinbezieht, umfasst zudem Huitzilopochtli, Ometecuhtli und Omecihuatl, Yohualtecuhli und Yohualticitl, Tonatiuh und Ylaltecuhli, Chalchiuhtlicue und Chalchiuhtlatonac aus dem Codex Florentinus.

Als äußerst widersprüchlich erscheint die Verwendung Tloque Nahuagues und Ipalnemohuas in Bezug zu unterschiedlichen Gottheiten und die gleichzeitige singuläre Form, die häufig durch die unspezifische Titulierung, *our master*, *our lord* auch in pluralistischen Götterkontexten verwandt wird. Die Anrufungscluster und die dort Verwendung findenden Titulierungen erweitern zudem noch die indirekten Bezüge zu anderen Gottheiten.

⁴ Teteoinnan und Huehueteotl sind hierbei ausgeklammert, da wie im Vorangegangenen schon argumentiert, es wahrscheinlicher ist, dass es sich um Attribute statt Götterbezüge handelt.

Codex Florentinus	
O night, O wind (Nahuatl: <i>ioalle, ebecatle</i>)	Tezcatlipoca (CF III:11) Tlazolteotl (CF VI:34) Quetzalcóatl (CF IV:101; X:190) Huitzilopochtli (CF VI: 254)
Titlacauan “He whose slaves we are” (Spence 1928:93)	Tezcatlipoca (CF III:11; VI:1)
Yaotl “enemy; warrior” (Bierhorst 1985b:405)	Tezcatlipoca (CF VI:1) Huitzilopochtli (Durán 1971:241 f.1, CF I:153); Xipe Tótec (Anales de Cuauhtitlan, in Olivier 2004: 62-63)
Moyocoya(tzin) “Self Creator” (Bierhorst 1985b:220) “El Creador” (Robelo 1982:277)	Tlazolteotl (CF VI:34)
Monenequi “Tyrannical One” (Lee 2008:212)	Tezcatlipoca (CF VI:11) Xipe Totec (“timonenequia”, CF II:240)
Moquequeloá, “Mocker”, (Bierhorst 1985b:218)	Tlazolteotl (CF VI:21,34) Tezcatlipoca (CF IV:21) Quetzalcoatl (Olivier 2014:60)
Techichiuani “asechador” (Molina 1571:92)	Tezcatlipoca (CF VI:20)
Teyocoyani “Creador” (Robelo 1982:541)	Tezcatlipoca (CF VI:25; Robelo 1982:541) Quetzalcoatl (CF VI:181)
Teimatini „celui qui dirige, gouverne les gens” (Wimmer 2005)	Tezcatlipoca (CF VI:20)
Opoche Opochtli (?) – “Dios de la pesca” (Robelo 1982:313)	Tlazolteotl (CF VI:34)
Itzcaque	Tlazolteotl (CF VI:34)

Auf Tloque Nahuaque und Ipalnemohua Bezug nehmend, führt Jongsoo Lee aus: “whenever the Aztec priests use these names, it is an unambiguous reference to their gods in the plural, not to a single god” (Lee 2008:212). Dieser Lösungsvorschlag scheint eine bequeme Antwort auf die Problematik zu sein, jedoch sind die Azteken, wie eine Stelle im Codex Florentinus (und in den Cantares Mexicanos) belegt, eindeutig fähig, die Pluralform zu bilden und sich dieser zu bedienen. Dass dies nur an einer Stelle im Codex Florentinus getan wird, ist auffällig und gilt es näher zu beleuchten. Die Stelle noch einmal vor Augen führend heißt es dort:

“What dost you think of our lord? And what dost thou think of the people? What dost thou think of our lords, the lords, the rulers, the nobleman, and the inhabitants of the city, who had (the inspiration of) the lord of the near, of the nigh, those who pointed, those who decreed [...]; those whom our lord made speak, whose jaws he moved” (CF VI:49).⁵

⁵ Zitat in Nahuatl: „ac ticmati in tetejuo, auh ac titemati, ac tiqujnmati in totejuoan in teteutin, in tlatoque in pipilti: auh in aoaque in tepeoaque, in tloqueque naoaqueque in otlamapilvique, in otlatoque, in otlatlalique, in otlapepenque: in oqujntlatolti, in oqujncamachalolti in totejuo, in aotlacavetz in aotlacaqujz in jnten, in jntlatol in oteutlatoque: injc tehoatl omjtznantique mjztatique in atl, in tepetl“ (CF VI:49).

Wie schon erläutert ist die Einfügung der Inspiration eine freie Deutung der Übersetzer ohne Rückendeckung des Nahuatl. Wahrscheinlicher ist, dass die *tloqueque naoaqueque* als Teil der Personengruppen Aufzählung zu werten sind, die verantwortlich für die Wahl des Herrschers deklariert werden. Im Zitat wird zudem eine absteigende Hierarchisierung offenbar, beginnend mit etwa gleichwertigen Bezeichnungen, wie „totecujoan“, „tetecutin“ (unsere) Herren, über „tlatoque“ Herrscher, absteigend zu „pipilti“ Prinzen/Adlige und „in aoaque in tepeoaque“, Stadtbewohner oder Herren der Stadt. Diese schicksalhafte Instanz Tloque Nahuaque als Letzte zu nennen, kommt fast einer Degradierung gleich. Die Genannten werden des Weiteren nicht als aus sich selbst heraus als Entscheidungsträger verstanden, indes soll ein nicht näher definierter Herr sie sprechen lassen und deren Kiefer bewegen. Der letztgenannte Aspekt wird zudem dem singulären Tloque Nahuaque an mehreren Stellen zugeschrieben wird (s. CF VI:52-3,76). Es scheint widersprüchlich, dass der singuläre Tloque Nahuaque die Kiefer der pluralen Form bewegen sollte. Die Mutmaßung liegt nahe, dass hierbei eine Differenzierung stattfindet. Eine Theorie wäre, *tloqueque naoaqueque* als Beinamen für alle oder eine spezifische Auswahl aztekischer Götter zu verstehen, wie Lee im oberen Zitat propagierte. Dem widersprechen würde jedoch die Hierarchisierungsstruktur sowie die Aussage, dass eine göttliche Instanz in dieser Wahl durch die Genannten wirken würde, die sich wenig später in der Quelle findet (s. CF VI:49). Eine göttliche Wirkung in Göttern ist eindeutig diskrepant. Salvador Díaz Cántora übersetzt in seinem Kommentar zum Codex Florentinus die Pluralform schlicht ohne nachverfolgbare Referenz als *Nachbarn* oder *Bürger* („los vecinos, los ciudadanos“, 1995:156). Schlüssiger wäre es die Pluralform als Metapher zu verstehen. Tloque Nahuaque als die Schicksalsgottheit, die im Hintergrund agiert und über das Geschick und die Einsetzung der Herrscher bestimmt, wird hier symbolisch den Personengruppen zugeschrieben, die den neuen Herrscher wählen. “Their decree fell not from man [...]; they spoke divinely” (CF VI:49) heißt es zudem, was ebenfalls für eine Wirkkraft Tloque Nahuaques in den Genannten sprechen würde.

6.3 (Bei)Name einer Gottheit?

„Ihr sagtet (zu uns), daß wir nicht kennen den Herrn des Mit und Bei, den Herrn
[sic, des] Himmels (und) der Erden“,

heißt es in den Colloquios. Das Zitat scheint durch das Herrschaftsattribut über Himmel und Erde eine Bezugnahme auf eine spezifische Gottheit zu sein. Jedoch gilt es ebenso abzuwägen, ob es sich nicht schlicht um eine Titulierung handelt, die auf mehrere Gottheiten angewandt werden kann.

6.3.1 Tezcatlipoca

Hervorstechend ist, dass Tloque Nahuaque und Ipalnemohua im Codex Florentinus maßgeblich in Tezcatlipoca bezogenen Kapiteln anzutreffen sind und die immer wiederkehrenden Titulierungen dominant dieser Gottheit zugeschrieben werden. Die Bezeichnungen, die sich in den Anrufungsclostern finden, wie “[...] O night, O wind, O our lord, O Titlacauan, O Yaotzin [...]” (CF VI:7 u.a.), „Teyocoyani“ (CF VI:18 u.a.), „Moquequelo“ (CF VI:27 u.a.) oder “master of the earth“ (CF IV:36 u.a.) sind im Codex Florentinus Tezcatlipoca attestierte Beinamen (CF III:11) bzw. umschreiben typische ihm zu eigene Charakteristika, wie bspw. die Unsichtbarkeit durch die Metapher *Nacht*, *Wind* (ebd.) oder dessen Unberechenbarkeit und Tricksterattribute (Vgl. Moquequelo, CF I:5). Aber auch seine Teilhabe an der Schöpfung (Vgl. Teyocoyani) und Macht über die Natur, die ihm in dokumentierten Mythen durch Sahagún und Mendieta zugeschrieben werden, finden sich im Kontext der Tloque Nahuaque und Ipalnemohua Nennungen (Spence 1923:105). Im Codex Florentinus heißt es bzgl. Tezcatlipoca zudem, “he bestowed riches – wealth, heroism, valor, position of dignity, rulership, nobility, honor” (CF I:5) und sei ein “knower of men, seer into men’s hearts and thoughts” (CF VI:17). Diese weiteren Aspekte Tezcatlipocas überlappen mit den Tloque Nahuaque und Ipalnemohua zugeschriebenen Attributen als Geber und Nehmer von Reichtum und Wohlstand, den Bezügen zu Herrschern und deren Einsetzung sowie die Rolle im Leben und dem Anspruch der Allwissenheit. Olivier argumentiert zudem, dass Tezcatlipoca auch von Händlern verehrt worden sei, was die Häufung in deren Kontext erklären würde (Olivier 2008:174-5). Die Attribute, die Tloque Nahuaque und Ipalnemohua im Codex Florentinus attestiert werden, scheinen somit vollständig von der tezcatlipocaischen Darstellung im selben Codex abgedeckt.

Widersprüchlich mutet jedoch die Nennung von Tloque Nahuaque im Tlazolteotl zugeschriebenen Beichritual an. In Buch I des Codex Florentinus finden sich jedoch potentielle Bezüge, die über Tezcatlipoca postulieren, “he quickened vice and sin” (CF I:5), ohne jedoch dessen Fähigkeit, diese auch erlösen zu können, zum Ausdruck gebracht zu haben. Spence indes, der jedwede Erwähnung in den Quellen systematisch aufführt, dokumentiert, dass im Codex Vaticanus A eine Glosse Tezcatlipoca, basierend auf einem Mythos, in assoziative Nähe zur “goddess of pollution” (Spence 1928:104), Tlazolteotl, setzt. Auch in Durán’s Werk heißt es, “he listened to the prayers and requests of wretches and sinners” (Durán 1971:99).

“[T]he borders of the Aztec numina are often permeable” (2005:145), beschreibt Grünschloß die besondere Fluidität und Abgrenzungsproblematik der aztekischen Gottheiten. Soustelle führt des Weiteren aus, dass die Azteken „die Namen mehrerer Götter sinnverwandt [erklärten]“ (1986:218). Dies soll im Zuge eines Ordnungsversuchs, um über die zahllosen Gottheiten, die durch die

Übernahme besiegter Stadtstaaten stets wuchs, einen Überblick zu behalten und in ein möglichst geordnetes Pantheon zu bringen, geschehen sein (ebd.). Auf dieser Grundlage argumentierend, könnte Tlazolteotl als ein Aspekt Tezcatlipocas klassifiziert werden. Guilhem Olivier erläutert, dass auch zwischen Tezcatlipoca und Quetzalcoatl eine "twin-ness" erkennbar wäre, die sich u.a. in überschneidenden Beinamen, ähnlichen Götterdarstellern und Mythen niederschlagen würde (2014:79). Dies würde Tlazolteotl, Quetzalcoatl und Tezcatlipoca in einen Zusammenhang bringen und Prems, Townsends und Bierhorsts Ansätze Tezcatlipoca mit Tloque Nahuaque (und Ipalnemohua) gleichzusetzen, bestätigen. Problematisch ist jedoch basierend auf einer zwillingshaften Ähnlichkeit eine Gleichsetzung zu postulieren. Zudem bleiben die weiteren erwähnten Gottheiten sowohl im Codex Florentinus, als auch im Telleriano-Remensis unbeachtet.

Die Glosse im Codex Telleriano-Remensis demgegenüber scheint das auf Tezcatlipoca zugeschnittene Bild nicht zu bestätigen, vielmehr werden multiple Namen von Gottheiten, die Bezüge zu nährenden, vegetativen und erdbezogenen Aspekten aufweisen, angeführt. Oxomoco, als erster Mann im Schöpfungsprozess, ist hierbei nicht klar einzuordnen. Spekulativ könnte versucht werden Parallelen zwischen den Genannten und Tezcatlipoca zu ziehen. So könnte man die Darstellung von Xochiquetzal im Codex Borgia anführen, in der sie gegenüber vom roten Tezcatlipoca dargestellt wird, der sie laut Mythos entführt und zur Frau genommen haben soll (Spence 1928:187,191). Doch stellt dies eher ein dürftiger Versuch dar, eine bequeme Theorie zu untermauern. Tlazolteotl indes gilt jedoch ebenfalls als Göttin der Erde und würde ins Raster der angeführten Gottheiten passen. Spence spekuliert, basierend auf dem Vorhandensein von Kultstätten, dass der Kult um Chicomecoatl im Begriff stand, mit dem von Tlazolteotl zu verschmelzen (Spence 1928:154). Die Quellenlage insgesamt stellt sich hierbei jedoch als dürftig und wenig aussagekräftig heraus, sodass sich Bezüge zwischen Tlazolteotl und den anderen Genannten nicht finden lassen. Das Verhältnis zu Vegetation, Nahrung sowie Erde sind zudem nicht oder nur indirekt mit den weiteren Gottheiten im Codex Florentinus, wie Tezcatlipoca oder Quetzalcoatl vereinbar.

Die Werke Ixtlilxochitls inkludierend, zeichnet sich ebenfalls ein Tezcatlipoca-freies Bild ab und Bezüge zu anderen Gottheiten, bis auf den christlichen, lassen sich nicht finden. Im Gegenteil, es findet sich eine starke Abgrenzung zu anderen Gottheiten.

Tezcatlipoca scheint nichtsdestotrotz überraschend viele Parallelen zu der Charakterisierung Tloque Nahuaques und Ipalnemohuas aufzuweisen. Quellenübergreifend findet sich die Zuschreibung jedoch nicht bestätigt.

6.3.2 Weitere Bezüge zu Gottheiten

Wie schon im vorangegangenen Kapitel diskutiert, sind in fluider Weise Bezeichnungen anderer Gottheiten mit Tonacacihuatl und Tonacatecuhtli gleichgesetzt. Alle lassen sich dem vegetativ, nahrungsspendenden Topoi zuordnen. In Nicholsons Aufstellung, die die aztekische Fülle an Gottheiten in thematische Komplexe gliedert, summieren sich unter der Kategorie “Creation, primordial parents of gods and men” bzw. Ometeotl Komplex u.a. Ometeotl, Citlalatona, Citlallicue, Tonacacihuatl, Tloque Nahuaque, Yoalli Ehecatl (Nicholson 1971: Faltkarte zw. 408 u. 409). Signifikant ist die Aussage Nicholsons jedoch, dass die weiblichen Aspekte dieses Komplexes mit “maternal, earth-fertility goddesses”, wie Chicomecoatl, Xochiquetzal und Oxomoco verschmolzen seien (ebd. 411). Damit sind alle im Codex Telleriano-Remensis Genannten unter Nicholsons Konstrukt der Schöpfergottheiten bzw. als Aspekte Ometeotls subsumiert.

Ometeotl wird in der Sekundärliteratur dominant als höchste Gottheit des aztekischen Pantheons dargestellt (s. Lanczkowski 1984:38, León-Portilla 1963:80-81). Die Problematik dieser Hochgott Verklärung drückt Richard Haley in provokanter Form aus:

“[...] Ometeotl is found, as members of its cult insist, everywhere; everywhere that is, except in primary sources” (Haley 1992:274).

Ohne dieses Thema hier weiter vertiefen zu können, ist für diese Analyse bedeutsam, dass sich in keiner der analysierten Quellen eine klare Bezugnahme auf Ometeotl findet. In der akribischen Auflistung von Lewis Spence wird Ometeotl indes mit Tonacatecuhtli und Tonacacihuatl gleichgesetzt (s. Spence 1923:146-7). Eine Quellenangabe zur Prüfung dieses Sachverhalts ist allerdings nicht angegeben.

Die einmalige vergleichende Nennung von Ometeotl und Omecihuatl im Codex Florentinus reicht nicht zur Stützung dieser These. Die Bezüge von Tloque Nahuaque und Ipalnemohua zu Ometeotl seitens Lanczkowski und León-Portilla müssen daher basierend auf den hier analysierten Quellen als Spekulation deklariert werden.

Hinsichtlich Tonacacihuatls und Tonacatecuhtlis ist hervorzuheben, dass Tloque Nahuaque in einer Reihe von Titulierungen und nicht als eigenständige Gottheit auftritt. Darauf basierend könnte Tloque Nahuaque als attributiver Titel klassifiziert werden. Doch weitere Stellen wie in den Colloquios oder auch im Codex Florentinus lassen auch die Deutung als ein eigenständiges Götterprinzip zu.

Im Falle Ipalnemohuas ist die Kategorisierung als Beinamen oder Attribut häufiger zu finden. Die vielen Varianten in den Cantares Mexicanos bspw. scheinen ein Mittel zur feinen Nuancierung des Begriffes zu sein und sprechen gegen einen Eigennamen. Der Variantenreichtum und die im Vergleich zu anderen Quellen dominante Häufung Ipalnemohuas könnten in den Cantares auch

auf einen stark christlichen Einfluss zurückgeführt werden, da auch in Ixtlilxochitls Werken Ipalnemohua nur attributiv verwandt wird. Doch auch in den Colloquios Sahagúns findet sich eine verbalisierende Form. Dies scheint die Annahme, Ipalnemohua als Titel oder Attribut zu deuten, zu bestätigen. Tloque Nahuaque ist demgegenüber nicht so eindeutig zu klassifizieren.

6.4 Monotheisierende Tendenzen?

Monotheisierenden Tendenzen liegen, wie schon in der Einführung dargelegt, eine einzig existente (Monotheismus), lokal bzw. gesellschaftsspezifische Gottheit (Henotheismus) oder ein all-inkludierendes singuläres Prinzip (Monismus) zugrunde. Sollte sich ein monotheisierendes Prinzip hinter Tloque Nahuaque verbergen, so müssen sich diese multiplen Zuschreibungen durch eine zentrale singuläre oder alles inkorporierende Gottheit bzw. kontextuell divergierende Gottheiten erklären lassen.

6.4.1 Monotheismus – Eine zentrale Gottheit?

Die Colloquios stellen sich in dieser Hinsicht eindeutig gegen ein singuläres Götterverständnis, indem Tloque Nahuaque zwar als bedeutsamer *Herr des Himmels und der Erde* klassifiziert, aber eindeutig von weiteren Göttern im Plural („teteu“) gesprochen wird (Col. VII:938). Eine Hierarchisierung oder Sonderstellung finden sich in den kurzen Bezugnahmen nicht. Tonacatecuhtli wird indes als kronentragender „lord over all“ charakterisiert und andere Gottheiten als demonios und Menschen beschrieben (Keber 1995:157). Aus der Glosse scheint sich eine monotheisierende Tendenz ablesen zu lassen, jedoch verkörpert der Codex Telleriano-Remensis schon in sich selbst ein Register aztekischer Götter und gibt damit ebenfalls Zeugnis über die Pluralität, die sich schwerlich widerlegen lassen. Die stark christlich beeinflussten historischen Abhandlungen Ixtlilxochitls scheinen die einzigen Quellen zu sein, die die exklusive Verehrung einer einzigen machtvollen Gottheit vertreten. Die Darstellung im Codex Florentinus kann ebenfalls nicht als monotheistisch angesehen werden, da auch dort die Rede von einer Pluralität an Gottheiten ist, die in Bezug und neben Tloque Nahuaque und Ipalnemohua Erwähnung finden.

6.4.2 Henotheismus – Lokale oder gesellschaftsspezifische Unterschiede?

6.4.2.1 Lokale Unterschiede

Soustelle spricht von „Quetzalcoatl, der ganz besonders in Cholula [...], angebetet wurde“ (Soustelle 1986:220), Tezcatlipoca wurde derweil im Gebiet Tetzcos verehrt (Nicholson 1971:410; Dibble/Anderson 1982:10), bei den Huasteken war Tlazolteotl eine zentrale Gottheit und bei den Chichimeken Mixcoatl (CF VI:34).

„Für jedes Dorf oder jede Stadt – für alle und alles gibt es einen oder mehrere Götter“ (Soustelle 1986:218) beschreibt der französische Anthropologe das aztekische Göttergeflecht. Die

variierenden Zuschreibungen seitens der Quellen könnten somit ebenfalls auf variierende Lokalitäten, die alle ihre höchste Gottheit mit den Bezeichnungen anrufen, zurückzuführen sein. Die Colloquios scheiden in dieser Analyse aus, da sich keine Bezüge zu einer spezifischen Gottheit finden lassen, die sich verorten ließe.

Dibble und Anderson lokalisieren die Entstehung des Codex Florentinus vornehmlich in Texcoco und Tlatelolco (Anderson/Dibble 1982:12-13). In ihrer Einleitung heben sie ebenfalls die dominante Präsenz Tezcatlipocas in Buch VI hervor und mutmaßen, dass es wahrscheinlich sei, dass dieser Teil aus Sahagúns Zeit in Tepepulco stammen könnte, da in dieser Region der Tezcatlipoca Kult dominierte (Dibble/Anderson 1982:10). Problematisch ist, dass im selben Buch auch Bezüge zu Quetzalcoatl mit einer lokalen Dominanz in Cholula angeführt werden. Von einem Aufenthalt Sahagúns in dieser Region findet sich jedoch keine Nennung. Das Kapitel zu Tlazolteotl soll während Sahagúns Aufenthalt in Tlatelolco abgefasst worden sein (Dibble/Anderson 1982:13). Alle Mexica sollen sie zwar verehrt haben, aber besonders die Huaxteken nord-östlich der aztekischen Hauptstadt (CF VI:34). In Tlatelolco war der zentrale Tempel derweil Huitzilopochtli und Tlaloc gewidmet (Keber 1995:221) und eine dominante Verehrung Tlazolteotls ist nicht belegt. Dies bedeutet, dass in Bezug auf Tezcatlipoca lokale henothetische Verehrungen Einfluss genommen haben könnten. Jedoch sind die Gleichsetzungen mit Quetzalcoatl und Tlazolteotl nicht auf lokale Differenzen zurückzuführen.

Daten bzgl. eines zentralen Tonacacihuatl und Tonacatecuhtli Kultes fehlen und auch Chicomecoatl, als gleichgestellt mit Tonacacihuatl im Codex Telleriano-Remensis dargestellt, soll sehr unspezifisch "in and around the Valley of Mexico" (Nicholson 1971:416) verehrt worden sein. Der Codex Telleriano-Remensis selbst soll in Mexico-City und Puebla entstanden sein. (Keber 1995:127-8, Whittaker 2009:72). Bedeutsam stellt sich jedoch die Verortung des Glossators und dessen Informationsquelle dar. Keber argumentiert, basierend auf der gotischen Schrift, dass es sich wohl um einen Indigenen handeln müsse, der den Schriftstil spanischer Bücher kopiert habe (Keber 1995:126). Eine spätere Annotation soll dem Dominikaner Pedro de los Ríos zugeschrieben werden, der in Mexico-City, Puebla und Oaxaca tätig war und als potentielle anleitende Instanz dem ersten Annotator zur Seite stand (Keber 1995:126). In Puebla als Entstehungsort des Codex und möglicherweise der Glossen, soll es einen Prozess zur Vereinheitlichung der zahlreichen Gottheiten gegeben haben (Soustelle 1986:220). In derselben Region wurde jedoch Quetzalcoatl maßgeblich verehrt und die Sonderstellung hätte folgerichtigerweise auf ihn fallen müssen. Der große Tempel in Cholula (Puebla) soll den mehrheitlichen Quellen nach auch Quetzalcoatl gewidmet worden sein (McCafferty 2001: 281). Indes postuliert Evans, dass die Ausrichtung des Tempels möglicherweise auch auf eine Verehrung Tonacatecuhtlis hinweisen könnte (Evans

2001:140).

Bis auf Tezcatlipoca kann keine annähernd gesicherte Aussage bzgl. der Einflussnahme eines lokal-situierten Kultes gemacht werden. Die ortsspezifische Differenzierung bleibt somit unbelegt.

6.4.2.2 Gesellschaftsspezifische Unterscheidung?

Eine weitere Theorie, die u.a. von León-Portilla vertreten wird, ist die Unterteilung divergierender religiöser Ansichten auf unterschiedliche gesellschaftliche Schichten. Diese Anschauung findet sich auch bei Soustelle, der über einen „kleinen hochgeistigen Kreis von Stadt- und Kirchenoberhäuptern“ spekuliert, die sich dem dominanten Polytheismus abgewandt „philosophischen und theologischen Betrachtungen“ (1986:222) widmen würden.

Um diesen Sachverhalt zu analysieren, scheidet der Codex Telleriano-Remensis als Analysematerial aus, da nicht bekannt ist, aus welcher Quelle der Glossator seine Informationen zog. Die Colloquios bieten hingegen einen recht limitierten Blick, da nur Hochgestellte sowie Priester auf aztekischer Seite an dem Religionsgespräch teilnahmen. Sie bestätigen indes das Vorkommen der Begriffe in diesen Gesellschaftsschichten. Die kritisch zu betrachtenden Cantares verfassten wohl “[n]obles and even plebeians” (Pomar in Bierhorst 1985a:97) wie Pomar anführt. Jedoch sind nur sieben Sänger der 91 Lieder namentlich überliefert ohne weitere Hintergrundinformationen über Stellung und Rang in der aztekischen Gesellschaft zu geben (ebd. 97-98). Ixtlilxochitls Werke stellen den Glauben an Tloque Nahuaque als eine Minderheitenreligion zur Zeiten Nezahualcoyotls dar, die nur von ihm und seinem wohl ebenfalls elitären Umfeld geteilt wurde.

Sahagúns Codex Florentinus bietet dahingehend die differenzierteste Quelle, da er in seinen Kapiteln explizit zwischen Reden verschiedener Gruppierungen unterscheidet. Zwar geben Dibble und Anderson an, dass in Buch VI eine “language of the ruling class” (Anderson/Dibble 1982:10) dominiere, aber einen Überblick über die Sprecher im Codex Florentinus verschaffend, finden sich vor allem Priester, Herrscher, Hochgestellte, aber auch Händler, Stadtvertreter, Mütter und Väter, Hebammen und sich dem Beichritual unterziehende Sünder, die Tloque Nahuaque sowie Ipalnemohua in ihrem Vokabular führen. Häufig finden sich die Angaben jedoch in einem Cluster, wie “father, ruler or nobleman” (CF VI:105) verschmolzen, doch auch explizite Bezüge auf das “common folk” (VI: 192) existieren. Generell scheint es eine Tendenz hinsichtlich Alten oder Hochgestellten zu geben, die die Begriffe am ausgeprägtesten verwenden. Dies kann jedoch durch den generellen Fokus des Werkes selbst erklärt werden. Die Verwendung derselben bei Deutungen von Tageszeichen (s. CF IV:24), Ansprachen an Neugeborene (s. CF IV: 192), Gebeten zur Erlangung von Reichtum (s. CF III:11) oder Redewendungen und Sprichworten wie “Be yet wealthy, be yet prosperous by the grace of our lord, the lord of the near, of the nigh” (CF VI:251, s. auch CF II:172), geben den Begriffen einen alltagsbezogenen Sitz im Leben, der

gesellschaftsübergreifend fungiert. Auch der König richtet seine Tloque Nahuaque und Ipalnemohua integrierenden Reden an das gesamte Volk (s. CF VI:73), sodass keine exklusive Verwendung innerhalb einer Gesellschaftsgruppe belegt werden kann.

6.4.3 Monismus – Götterüberspannendes Prinzip?

Die Tatsache, dass sich solch eine Pluralität an Gottheiten in Bezug zu Tloque Nahuaque findet, ist auffällig. Zudem ergab die Analyse des Codex Florentinus, dass sich Tloque Nahuaque (und Ipalnemohua) nicht unter der Auflistung der Gottheiten in Buch I finden lassen. Die daraus resultierende Schlussfolgerung, nur auf Grundlage des Codex Florentinus argumentierend, ist, dass die beiden Begriffe nicht im konventionellen Sinne als Gottheiten verstanden werden. Die zwei Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, sind entweder ein monistisches, götterüberspannendes Prinzip oder die schlichte Klassifikation als attributive Beinamen. Tloque Nahuaque nicht als Beiname, sondern als Gottesbezeichnung ansehend, lassen sich folgende Argumente für eine monistische Klassifikation finden:

Die Bezeichnung Tloque Nahuaque stellt schon in sich selbst eine ungewöhnliche Kombination aus Postpositionen dar, die gut in einem philosophischen Milieu entstanden sein könnte und ein Prinzip der Allgegenwärtigkeit verkörpert. Weitere Titulierungen wie Moyocoyatzin, von León-Portilla übersetzt als “Lord who mentally conceives or creates himself” (León-Portilla 1963:95), scheinen ebenfalls für ein aus sich selbst heraus bestehendes, potentiell philosophisches Konzept zu stehen.

Außerdem lassen die fehlenden Abgrenzungen zu diversen anderen Gottheiten und die wiederkehrenden Bezüge den Interpretationsspielraum, Tloque Nahuaque und Ipalnemohua als immanent und wirkmächtig in diesen zu klassifizieren. Im Codex Florentinus lautet eine Anrufung, die auch in Bezug zu Tloque Nahuaque steht, “[m]other of the gods, father of the gods, the old god” (CF I:24). Basierend auf diesem Zitat könnte man Tloque Nahuaque und Ipalnemohua im monistischen Sinne zudem als Urgrund der Gottheiten und damit alles Seienden verstehen. Diese Immanenz wird jedoch nicht nur in Bezug auf Gottheiten bekundet. In den Colloquios sowie dem Codex Florentinus soll Tloque Nahuaque auch durch die Spanier bzw. die aztekischen Herrscher wirken und durch deren Mänder sprechen (s. Col. VII:885-6, CF VI:52-3). Des Weiteren findet sich noch die Klassifikation als “the creator of men, the maker of men[.]” (CF VI: 167-8). Neben der Wirkmacht in Mensch und Gottheit, existieren zudem Bezüge zur Natur, über die er gewisse Macht zu besitzen scheint.

Ferner sind keine kultischen Handlungen, Darstellungen oder Beschreibungen in den Quellen, die Tloque Nahuaque und Ipalnemohua eine konkrete Form geben, vorhanden. Stattdessen wird ihm

die Eigenschaft der Unsichtbarkeit zugeschrieben (s. RS 404-5, CF I:27). Schlussfolgernd handelt es sich entweder um eine schlichte Titulierung oder ein immaterielles unbegreifliches Prinzip.

Widersprüchlich sind indes die Persönlichkeitsattribute, die Tloque Nahuaque und Ipalnemohua zugeschrieben werden. Durch diese Charaktereigenschaften, wie bspw. die Trickster Attribute, ergibt sich eine Gegenüberstellung und Interaktion mit der Welt bzw. den Menschen, die im Widerspruch zu einem monistischen, all-inkludierenden, unpersönlichen Konzept stehen. Auch ist das Element des Schöpfers der Welt und der Menschen eine Eigenschaft, die mehreren Gottheiten in der aztekischen Religion zugeschrieben wird und daher nicht als Alleinstellungsmerkmal Tloque Nahuaques gelten kann. Laut Spence ist das Schöpferattribut jedoch Tonacatecuhtli, Quetzalcoatl und Tezcatlipoca zugeschrieben (Spence 1923:26-7), die allesamt quellenübergreifend in Bezug zu Tloque Nahuaque gestellt werden. Jedoch beruft sich Spence u.a. auf unreflektierte Übernahmen von spanischen Glossen des Codex Vaticanus A (ebd. 62), die es noch zu prüfen gelte.

Dennoch ist die philosophische Komponente, die auch von León-Portilla vertreten wird, omnipräsent (León-Portilla 1963:71). Der Aspekten der schicksalhaften Instanz, die mit Reichtum beschenkt und wohlgesonnen ist und im nächsten Moment alles nehmen kann, ist ein grundlegender Aspekt der Ungewissheit des Lebens. Dies findet sich dominant im Codex Florentinus in den Ansprachen an die Neugeborenen, deren Schicksal noch ungewiss ist, und bei den Händlern, die gefährliche Reisen auf sich nehmen. Bedeutsam ist zudem, dass die Masse der Nennungen im Codex Florentinus im Buch VI *Rhetoric and Moral Philosophy* auftreten. Potentiell handelt es sich schlicht um eine philosophische Spekulation über den Lauf des Lebens, der sich gesellschaftsübergreifend findet. Der philosophische Aspekt muss jedoch nicht als eigenes Vorstellungsfeld gewertet werden, sondern kann ebenfalls in der Göttervorstellung selbst immanent gedacht sein.

Richard Haly wendet sich indes vehement gegen die dominante Zuschreibung philosophischer oder monotheistischer Tendenzen in der aztekischen Religion. Diese immer wiederkehrenden Stilisierungen sollen durch den christlichen Einfluss und die Abwertung des Polytheismus entstanden sein (Haly 1992:172). Philosophie ist demgegenüber nach Halys Auffassung einerseits akzeptabel für christliche Adressaten und andererseits ein Kompromiss zwischen den zwei Extremen, Polytheismus und dem christlichen Monotheismus (ebd. 173). Damit wären “the priests with blood-matted hair” (ebd.) an den Rand der aztekischen Religion vertrieben, zu Gunsten einer gereinigten, Christentums kompatiblen Version, die zudem die Azteken als “noble savages” (ebd. 174) stilisieren würde.

7. Fazit

Die Quellenlage, so ist zum Ende der Arbeit noch einmal zu betonen, erschwert beträchtlich die Analyse und Auswertung. Zwar wurden fünf Quellen unterschiedlicher Gattungen herangezogen, um ein möglichst breites Bild zu ermöglichen, doch bieten die Quellen unterschiedliche Informationsqualität und -quantität. Die Amalgamierung mit christlichen Vorstellungen, die sich wie im Falle der Cantares Mexicanos schwerlich von vorspanischen differenzieren lassen, kommt verschärfend hinzu. Der Codex Florentinus, so muss noch einmal hervorgehoben werden, bildet durch seinen Reichtum an Tloque Nahuaque und Ipalnemohua Nennungen und durch die sorgfältige wissenschaftliche Datenerhebung, das Kernstück der Auswertung.

Insgesamt bestätigt die Analyse eine vorspanische Präsenz Tloque Nahuaques und Ipalnemohuas im aztekischen Gedankengut. Sich der Frage, ob es sich um Beinamen, Titel oder Gottheiten handelt, zuwendend, lassen sich hinsichtlich Ipalnemohua quellenübergreifend Referenzen finden, die diesen Begriff attributiv verwenden und somit gegen eine Gottesklassifikation sprechen. Tloque Nahuaque nimmt mit Ausnahme der Cantares Mexicanos eine dominantere Stellung in den Quellen ein. Diese Bezeichnung wird bei Ixtlilxochitl indes klar als Gottheit stilisiert, im Codex Telleriano-Remensis als Beiname und aus den weiteren Quellen lässt sich keine klare Aussage ablesen. Somit bleibt Tloque Nahuaque, je nachdem auf welche Quelle man sich stützt, für Interpretation offen.

Monotheistische Vorstellungen stellen sich indes als äußerst unwahrscheinlich heraus und scheinen, falls vorhanden, wie im Falle der Werke Ixtlilxochitls, auf christlichen Einfluss zurückzuführen zu sein. Henotheistisch lässt sich der Begriff nur schwer fassen. Ausgehend vom Codex Florentinus kann allerdings eine gesellschaftsübergreifende Verwendung und keine gruppeninterne, wie u.a. Soustelle vermutet, angenommen werden. Auffallend sind zudem die vielen Parallelen, die sich zur Gottheit Tezcatlipoca im Codex Florentinus finden lassen. Eine Zuschreibung als Beiname Tezcatlipocas ist quellenübergreifend jedoch nicht haltbar. Ein monistisches oder philosophisches Verständnis von Tloque Nahuaque ist basierend auf der Quellenlage ebenfalls vertretbar. Demgegenüber ist auch die Auffassung Tloque Nahuaque als einfachen Beinamen oder Titel anzusehen, der auf verschiedene Gottheiten angewandt werden kann, schlüssig.

In dieser Arbeit konnten eine Eingrenzung und ein Überblick über die Thematik vorgenommen werden, ohne jedoch die Problematik selbst vollständig lösen zu können.

Größer angelegte quellenkritische Analysen bspw. der Cantares Mexicanos und das Einbeziehen weiterer Quellen sind nötig, um postspanische Einflüsse transparent zu machen.

Davon ausgehend könnten klare Aussagen über monotheisierende Tendenzen und stichhaltige Argumente bzgl. Halys Kritikpunkt des Christentums kompatibel stilisiert gemacht werden. Ohne diese Analyse verbleiben multiple Interpretationsansätze.

8. Quellenverzeichnis

8.1 Primärquellen

Codex Telleriano-Remensis	siehe Keber 1995
Codex Florentinus	siehe Anderson & Dibble 2012a-d
Cantares Mexicanos	siehe Bierhorst 1985a
Colloquios y doctrina christiana	siehe Lehmann 1949
Compendio Histórico	siehe O’Gorman 1985a
Historia de la Nación Chichmeca	siehe O’Gorman 1985b
Relación Sucinta	siehe O’Gorman 1985a
Sumaria Relación de las Cosas de la Nueva España	siehe O’Gorman 1985a

8.2 Sekundärquellen

Ahn <i>2002^f</i>	„Monotheismus und Polytheismus“, in: H. D. Betz u.a. (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 5, L-M, Tübingen: Mohr Siebeck, 1457-9.
Anderson, Arthur Dibble, Charles <i>2012</i>	Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Introduction & Indices. Sahagún’s prologues and interpolations, general bibliography, general indices. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
<i>2012a</i>	Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book One -The Gods. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
<i>2012b</i>	Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book Two – The Ceremonies. Sahagún’s prologues and interpolations, general bibliography, general indices. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
<i>2012c</i>	Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book Three – The Origin of the Gods. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

- 2012d* Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book Four – The Soothsayers. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- 2012e* Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book Six – Rhetoric and Moral Philosophy. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- 2012f* Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book Nine – The Merchants. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- 2012g* Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book Eleven – Earthly Things. First paperback edition. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Bierhorst, John**
1985a Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs. Translated from the Nahuatl, with an Introduction and Commentary by John Bierhorst. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1985b* A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos with an Analytical Transcription and Grammatical Notes. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Díaz Cíntora, Salvador**
1995 Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino. Mexiko: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego**
1971 Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar. Translated and edited by Fernando Horcasitas and Doris Heyden. Norman, OK: University of Oklahoma.
- Eschmann, Anncharlott**
1976 Das religiöse Geschichtsbild der Azteken. (Indiana, Beiheft 4). Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Evans, Susan Toby**
2001 “Cholula (Puebla, Mexico)”, in: ders. Archaeology of ancient Mexico and Central America, an Encyclopedia. New York, NY/London: Garland Publishing, 139–142.
- Figl, Johann**
2002^f „Monismus“, in: H. D. Betz u.a. (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 5, L-M, Tübingen: Mohr Siebeck, 1446-7.
- Flechter, Laraine**
Scheper, George
2014 Pictorial Histories and Myth-Histories of Ancient Mexico: An Overview Essay. NEH Summer Institute directed by George Scheper and Laraine Fletcher in Oaxaca, 2014. URL:

https://www.academia.edu/12798860/Pictorial_Histories_and_Myth-Histories_of_Ancient_Mexico_an_overview_essay._NEH_Summer_Institute_irected_by_George_Scheper_and_Laraine_Fletcher_in_Oaxaca_2014_ (abgerufen am 31.08.2019).

Garibay, Ángel Maria
1968

Poesía Náhuatl. III Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Segunda parte. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.

1971²

Historia de la Literatura Náhuatl. Bd. 1, Biblioteca Porrúa 1, Mexiko: Editorial Porrúa.

Grünschloß, Andreas
2005

“Aztec Religion (Precolumbian)”, in: Bron Taylor (Hg.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Bd. 1. A-J, New York, NY/London: Thoemmes Continuum, 143-147.

2006

Brutale Menschenshinder und „Edle Wilde“. Repräsentation aztekischer Religion, in: Friedrich Schweitzer (Hg.): *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.-22. September 2005 in Berlin*. Güthersloh: Gütherloher Verlagshaus.

Haly, Richard
1992

Bare Bones. Re-Thinking Mesoamerican Divinity. *History of Religions*, Bd. 31, Nr.3, 269-304.

Karttunen, Frances
1992

An Analytical Dictionary of Nahuatl. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Keber, Eloise Q.
1995

Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript. Austin, TX: University of Texas Press.

Klor de Alva, Jorge
1980

The Aztec-Spanish Dialogues of 1524, *Alcheringa Ethnopoetics*, Bd. 4, Nr. 2, 52-193.

Lanczkowski, Günter
1970

Aztekische Sprache und Überlieferung. Berlin/Heidelberg/NewYork, NY: Springer-Verlag.

1984

Götter und Menschen im alten Mexiko. Olten: Walter-Verlag.

1986

Die Religionen der Azteken, Maya und Inka. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Launey, Michel
2011

An Introduction to Classical Nahuatl. New York, NY u.a.: Cambridge University Press.

- Lee, Jongsoo**
2008 The Allure of Nezahualcoyotl. Pre-Hispanic History, Religion, and Nahua Poetics. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Lehmann, Walter**
1949 Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen III). Berlin: W. Kohlhammer Verlag Stuttgart.
- León-Portilla, Miguel**
1963 Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- 1992 Fifteen Poets of the Aztec World. Norman, OK/London: University of Oklahoma Press.
- Maffie, James**
2014 Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion. Boulder, CO: University Press of Colorado.
- McCafferty, Geoffrey**
2001 Mountain of Heaven, Mountain of Earth: The Great Pyramid of Cholula as Sacred Landscape, in: Rex Koontz u.a. (Hg.), Landscape and Power in Ancient Mesoamerica. Boulder, CO: Westview Press, 279-316.
- de Montellano, Bernardo Ortiz**
1989 Ghosts of the imagination. John Bierhorst's translation of *Cantares Mexicanos. Tlalocan*, Bd. 11, 469-82.
- Nicholson, Henry B.**
1971 Religion in Pre-Hispanic Central Mexico, in: G.F.Ekholm u.a. (Hg.): Archaeology of Northern Mesoamerica. Part One. Handbook of Middle American Indians. Bd.10. Austin, TX: University of Texas Press.
- Nowotny, Karl A.**
1961 Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt. (Monumenta Americana III). Berlin: Gebr. Mann.
- O`Gorman, Edmundo**
1985a Obras Históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen. Tomo I. (Serie de historiadores y cronistas de Indias 4). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1985b Obras Históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen. Tomo II. (Serie de

- historiadores y cronistas de Indias 4). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem**
2014
Enemy brothers or divine twins? A Comparative Approach between Tezcatlipoca and Quetzalcoatl. Two Major Deities from Ancient Mexico, in: Elizabeth Baquedano (Hg.), *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*. Boulder, CO: University Press of Colorado, 59-82.
- 2008
Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God. Tezcatlipoca, “Lord of the Smoking Mirror”. Boulder, CO: University Press of Colorado.
- Prem, Hanns J.**
1999²
Die Azteken. Geschichte, Kultur, Religion. (Beck’sche Reihe 2035), München: Beck.
- Robelo, Cecilio A.**
1982
Diccionario de Mitología Nahoá. Mexiko: Editorial Porrúa.
- Schmidt, Stephanie**
2015
God in Ilhuicac, Christ in Anahuac. Encountering the Christian Deity in a Nahuatl Song-Dance of the Sixteenth Century, *The Latin Americanist*, Bd. 59, Nr.1, 87-99.
- Schmidt, Werner H.**
1994
„Monotheismus II“, in: H. Balz u.a. (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXIII, Minucius Felix – Name/Namengebung, Berlin/New York, NY: Walter de Gruyter, 237-248.
- Schultze Jena, Leonhard**
1957
Alt-aztekische Gesänge. Nach einer in der Biblioteca Nacional von Mexico aufbewahrten Handschrift. Übersetzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena. (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen VI), Berlin: W. Kohlhammer Verlag Stuttgart.
- Soustelle, Jacques**
1986
Das Leben der Azteken. Mexiko am Vorabend der spanischen Eroberung. Zürich: Manesse Verlag.
- Spence, Lewis**
1923
The Gods of Mexico. New York, NY: Frederick A. Stokes Company Publishers.
- Stolz, Fritz**
2000
„Höchstes Wesen“, in: H. D. Betz u.a. (Hgg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 3, F-H, Tübingen: Mohr Siebeck, 1813.
- Ström, Åke V.**
1994
„Monotheismus I“, in: H. Balz u.a. (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXIII, Minucius Felix – Name/Namengebung, Berlin/New York, NY: Walter de Gruyter, 233-237.
- Thouvenot, Marc**
2014
Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado. Mexico: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Townsend, Richard**
1992 The Aztecs. London: Thames and Hudson.
- Vazquez, Germán**
1985 Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Historia de la nación chichimeca. *Cronicas de America*, Bd. 11, Madrid: Historia 16.
- Weber, Michel**
2015 A Process Interpretation of Aztec Metaphysics. *Process Studies*, Bd.44, Nr.1, 48-62.
- Wimmer, Alexis**
2005 “TEIHMATINI”, in: Dictionnaire de la langue nahuatl classique. 6. Juni 2005. URL: <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html> (abgerufen am 21.08.2019).
- Whittaker, Gordon**
2016 The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxochitl, in: Galen Brokaw und Jongsoo Lee (Hgg.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and his legacy*. o.O.: The University of Arizona Press.
- 2009 The Principles of Nahuatl Writing. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Bd. 16, 47-81.
- Wißmann, Hans**
1981 Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524. (Missionswissenschaftliche Forschungen 15), Güthersloh: Güthersloher Verlagshaus.

8.3 Abbildungsverzeichnis

Fig. 1

- Keber, Eloise Q.**
1995 Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript. Austin, TX: University of Texas Press, 19.