

MANFRED HUTTER

„Die Götter sind noch nicht gestorben“

Bemerkungen zum indianischen Christentum in Mexiko

Trotz der Vernichtung der alten Religion in Mexiko durch die Conquistadoren lebten die Götter in vielfältiger Form im Christentum weiter.

Der Autor, Assistenzprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Graz, weist auf dieses Phänomen hin und wirft abschließend Fragen auf, welche Konsequenzen sich daraus für die Kirche ergeben müßten. (Redaktion)

„Wohin sollen wir denn vielleicht noch gehen? Wir (sind) Untertanen, wir (sind) vergänglich, wir (sind) sterblich, wohlan, laßt uns denn sterben, wohlan, laßt uns denn zugrundegehen! Sind doch die Götter (auch) gestorben.“¹

Diese resignierende Feststellung hören wir aus dem Mund der aztekischen Adligen, deren Religionsgespräch aus dem Jahr 1524 Fray Bernardino de Sahagún überliefert hat. Bereits fünf Jahre nachdem Hernan Cortés erstmals mexikanischen Boden betreten hatte, war das aztekische Religionssystem vernichtet gewesen. Allerdings bleibt den Vertretern der alten Religion noch ein gewisser Hoffnungsschimmer, der etwas später in diesem Gespräch anklingt:

„Und etwa nun sollen wir zerstören das alte Gesetz? Das Gesetz der Chichimeken, das Gesetz der Tolteken, das Gesetz derer von Colhuacan, das Gesetz der Tepaneken? Wir verstehen uns auf das, worin man lebt, worin man geboren wird, wodurch man aufgezogen wird, wodurch man groß-

gezogen wird, (nämlich) wodurch die Götter angerufen, wodurch sie angebetet werden.“²

Letztere Kenntnis haben sich die einzelnen ethnischen Gruppen Mexikos – je in verschiedener Form – bis heute bewahrt, obwohl sie nominell fast ausschließlich zum katholischen Christentum bekehrt worden sind. Auch wenn Zahlenangaben über die Größe der einzelnen Stämme problematisch sind, kann man für Mexiko mit 59 ethnischen Gruppen rechnen, wobei laut offiziellem Census des Jahres 1980 die Zahlen wie folgt zu veranschlagen sind:³ 280.000 Otomí, 280.000 Mixteken, 350.000 Zapoteken, 1,3 Millionen Nahuatl, 100.000 Huasteken, 760.000 Maya, 117.000 Totonaken, 92.000 Tarasken. Derzeit kann man wohl mit insgesamt sieben bis acht Millionen Indianern, das sind 10 % der Bevölkerung Mexikos, rechnen.⁴ Allen gemeinsam ist dabei, daß es sich um Nachkommen der ländlichen Bevölkerung handelt, die heute meist in schwer zugänglichen Rückzugsgebieten abseits der größeren städtischen Zentren leben, wodurch sie aber auch traditionelle Bräuche besser bewahren konnten; die früheren Oberschichten sind allerdings durch die Conquista verlorengegangen.

In religionsgeschichtlicher Hinsicht handelt es sich dabei in diesen Gebieten seit der Conquista um eine „Amerikanisie-

¹ W. Lehmann, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel im Mexiko 1524*, Stuttgart 1949, 102.

² Lehmann, *Götter* 105.

³ R. Nebel, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Immensee 1983, 317; L. Scheffler, *Ethnic Groups of Mexico*, Mexico D. F. 1987, 2 und passim; vgl. auch die auf dem Stand von 1967 basierenden Angaben bei W. Lindig/M. Münzel, *Die Indianer I: Nordamerika*, München ³1985, 235–237.

⁴ U. Köhler, *Heutige Indianer: A. Übersicht*, in: Ders. (Hg.), *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Kulturen Mittel- und Südamerikas*, Berlin 1990, 305–310, hier 306.

rung des Christentums“.⁵ Die neue (christliche) Religion wurde über die alten Religionen gestülpt, deren Riten solange geändert bzw. modifiziert wurden, bis sie zur neuen Religion paßten. Ein treffendes Beispiel der recht lockeren Symbiose der Lehren der alten und der neuen Religion finden wir im 12. Kapitel des Chilam Balam von Chumayel: Nachdem zunächst die Erschaffung von Adam und Eva in der Ebene von Damaskus erzählt wird, geht der Text unmittelbar zur Erschaffung der Steine und des Landes Acantun weiter, wobei die vier Acantun-Steine in den Neujahrszeremonien die vier Bacabes (Weltträger) symbolisieren. Als weiteres christliches Element werden Gott Vater, Gott Sohn und der Heilige Geist genannt, die mit den geschaffenen Steinen in Verbindung gebracht werden, ehe das Kapitel mit einem alten Mayalied ohne Anklänge an Christliches endet.⁶ Was hier literarisch bezeugt ist, lassen ethnologische Forschungen bis in die Gegenwart erkennen: Neben Kreuzen und Heiligenstatuen finden sich *idolos* oder Symbole der alten Religion; genauso werden Schamanen, Tagezähler und *curanderos* (Heiler) bis heute aufgesucht, da sie und andere Spezialisten und lokale Würdenträger für die indianische Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen. Als zusammenfassendes Ergebnis einer Feldforschung zwischen 1977 und 1983 in einem Dorf in Guerrero, das auf dem Gebiet des ehemaligen Aztekenreiches liegt, hält M. Sundby-Sorensen⁷ fest, daß Christentum und präkolumbianische Tradition in diesem Dorf zu einer eigenständigen sinnvollen Religion gekoppelt

sind; der Kult wird von der Gemeinschaft organisiert, die offizielle Kirche hingegen ist in diesen Kulturen kaum mehr als ein „Dienstleistungsbetrieb“, der nur dann in Anspruch genommen wird, wo er zum Nutzen der Tradition gebraucht wird. Es zeigt sich, daß im nominell katholischen Kontext indianische Vorstellungen weiterleben, so daß man berechtigt ist, zu sagen, daß die alten Götter noch nicht gestorben sind; praktisch jedes Dorf mit einer geschlossenen oder überwiegend indianischen Ethnie prägt – überspitzt gesagt – seine eigene lokale Religion; die folgenden Beispiele aus Gebieten, die ehemals unter dem Einfluß der Azteken standen, können dies näher illustrieren.

1. Götter und Heilige

Mit der Conquista ist der christliche Gott nach Mexiko gekommen, der als Gott der Spanier gilt; wo er nicht zu einem bloßen *deus otiosus* wird, der keine weitere Bedeutung für das Leben der Indianer hat, findet eine Identifizierung mit einheimischen Göttern der Natur statt: Unter den nahuasprachigen Stämmen übernimmt Tata Dios (Gott Vater) die führende Rolle, wobei er mehrfach mit dem Sonnengott (Tonantli bei den Azteken) bzw. der Sonne (tonaltze) gleichgesetzt wird, wie ein Indianer aus einem Gebirgsdorf der nördlichen Sierra de Puebla bekennt:⁸

„Der Sol (Sonne) und Gott ist dasselbe. Er wandert am Himmel. Der Sol kommt und sorgt und ernährt uns am Tag. Der Sol ist der gute Gott der Welt . . . Sonne, Gott und Jesus Christus sind dasselbe . . . Er ist im Himmel und sorgt für uns auf Erden. Tag und Nacht arbeitet er. Er schickt die

⁵ R. A. Roys, *The Books of Chilam Balam of Chumayel*, Washington 1933, 201; F. Anders, *Das Pantheon der Maya*, Graz 1963, 225.

⁶ Vgl. Roys, *Books* 114–116.

⁷ M. Sundby-Sorensen, *Interaction of Traditional Feasts and a National Festival in a Mexican Community*, in: *Temenos* 25 (1989) 79–92, hier 87; vgl. auch als älteres, aber genauso treffendes „Ergebnis“ längerer ethnologischer Forschung L. Schultze-Jena, *Indiana I. Die Quiché von Guatemala*, Jena 1933, 56, wo ebenfalls klar der Wert der auf vorchristlichen Traditionen beruhenden Religiosität der Quiché anerkannt wird.

⁸ Nebel, *Religion* 261.

Lichtstrahlen. Man sagt, daß aus seiner Brust die Lichtstrahlen herauskommen. Er ist Mann (Hombre). Wir sehen nur das Sonnenrad.“

Daß die Sonnenstrahlen aus der Brust von Gott Vater hervorkommen, ist nicht auf dieses Dorf beschränkt, sondern man findet mehrmals eine entsprechende Darstellung von Gott Vater, auf dessen Brust eine große Sonnenscheibe leuchtet, in den Kirchen. Sol ist der Lebensspender schlechthin, er schenkt Wärme und Licht, an ihn wenden sich die einheimischen Indios mit ihren Gebeten und Opfern.⁹ – Stärker mit Wasser verbunden ist Tata Dios in jenem Dorf in Guerrero, das Sundby-Sorensen¹⁰ untersucht hat: Vom fünften Freitag der Fastenzeit bis zur Osternacht dauert hier ein lokaler Festzyklus, an dessen Tagen Tata Dios gefeiert wird. Den vorläufigen Höhepunkt bildet dabei ein Ritual in einer Höhle, in der noch der Handabdruck von Tata Dios neben der Quelle, wo er seinen Gläubigen erschienen ist, gesehen werden kann. Die noch immer sprudelnde Quelle bezeugt dieses Wunder, das eng mit dem einsetzenden Regen und dem damit für die Landwirtschaft im ausreichenden Maße vorhandenen Wasser verbunden ist. Tata Dios als Regen- und Fruchtbarkeitsspender ist in diesen Tagen des agrarisch bestimmten Festes so wichtig, daß er sogar in lokalen Feiern der Semana Santa (Karwoche) die Hauptperson bleibt, so daß nicht die Auferstehungsfeier, sondern die Wasserweihe während der Osternacht das Zentrum des Kultes ist. Das Ende der Osternachtfeier ist dabei zugleich der Beginn der Saatperiode.

Wegen der Verbindung mit Sol verschwindet gelegentlich der Unterschied zwischen Gott Vater und Jesus Christus,

wie der vorhin zitierte Text zeigt: Jesus als Sonne ist Kulturheros und Schöpfergott, der in vielen Fällen den Menschen gegenüber gut gesinnt ist und ihre Lebenslage verbessert. – Ein zentraler Punkt im Jesusbild ist jedoch die Kreuzesverehrung.¹¹ Leidende und sterbende Götter waren in der Religion der Azteken nicht unbekannt, Götter, die sich – in den verschiedenen Epochen der Weltwerdung und Weltverbesserung – selbst opferten, kennt die Mythologie.¹² Somit läßt sich der Kreuzestod Christi durchaus als Nachvollzug des Opfers der alten Götter verstehen; er opfert sich selbst für die Welt – und die einheimischen Indios, wie es einstmals die alten Götter getan haben. Christus der Geschundene erinnert an Xipe Totec, der „unser Herr, der Geschundene“ ist. Dementsprechend sind auch Kreuzesdarstellungen sehr realistisch, was die Abbildung des Leidens betrifft: Je grausamer die Kreuzes- und Leidensdarstellung, desto stärker wirkt das Leiden Christi hier. Christus als Leidensfigur – die sich kasteienden Götter der Azteken – der gedemütigte und zerschundene Indio: In dieser Dreiheit gewinnt die Religion der Azteken in Symbiose mit dem Leidenschristentum sehr deutlich an Aktualität, wobei das vom Kreuz tiefende Blut im Denken und Fühlen vieler Indios noch nicht allzuweit vom Blut der Altäre der Menschenopfer entfernt ist. Der Christus Mexikos ist über weite Strecken noch ein Gott der Toten und des Todes, nicht der Lebenden, wobei in diesem Punkt für eine befreiende Theologie noch eine Aufgabe zu bewältigen bevorsteht, damit es gelingt, mißverständene Leidenshingabe und Opfermentalität zu beseitigen.

⁹ Vgl. *Nebel*, Religion 325f.

¹⁰ *Sundby-Sorensen*, Interaction 84f.

¹¹ Vgl. *Nebel*, Religion 281–305.

¹² Vgl. U. Köhler, Kosmologie und Religion, in: *Ders.* (Hg.), *Altamerikanistik*, Berlin 1990, 221–240, hier 237f; D. Carrasco, Städte und Symbole. Die alten mittelamerikanischen Religionen, in: *M. Eliade*, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 3/2 [Hg. v. J. P. Culianu], Freiburg 1991, 13–54, hier 42f.

Eine hellere Gestalt ist Maria, die Virgen de Guadalupe, die Spuren an sich hat von der leuchtenden Mondgöttin und Mutter der Götter. Am bekanntesten ist sicherlich die Virgen de Guadalupe,¹³ die am 9. 12. 1531 dem Azteken Juan Diego Cuauhtlahtotzin erschienen ist, wobei fast alles an dieser Tradition aus aztekischer Überlieferung stammt: Maria ist keine Weiße (Spanierin), sondern eine Indianerin mit dunkler Haut, ihre rote Kleidung entspricht der Farbe des aztekischen Nationalgottes Huitzilopochtli, ihr blaugrüner Mantel hat die Farben des Himmels und der Erde, die nur die aztekischen Herrscher und Götter verwenden durften. Am Ort der Erscheinung – Tepeyacac nordöstlich von Tenochtitlan (Ciudad de Mexico) – befindet sich das Heiligtum der Erdgöttin und Göttermutter Tonantzin, „Unserer Mutter“; es hatte bis ins 18. Jh. Bestand. Die Kultkontinuität könnte kaum deutlicher sein. Die Verehrung der Virgen stellt eine eigene Form des Katholizismus in Mexiko dar: An sie wendet man sich, weil die ganze Kultlegende klar die Option der Virgen für die Unterdrückten und Kleinen zum Ausdruck bringt, für die sie zur Heil und Befreiung bringenden göttlichen Gestalt wird; sie hebt sich mit ihren positiven Zügen wohltuend vom sich opfernden Christus ab und drängt ihn – in der praktischen Verehrung – sogar in den Hintergrund.¹⁴ Dies zeigen nicht nur die zahlreichen Gläubigen, die sich alljährlich bei der Basilica am 12. 12. zum Hauptfest der Jungfrau versammeln, man kann tagtäglich beobachten, wie Indios sich auf den Knien rutschend der Kirche nähern, um vor dem Kultbild der Virgen ihre – nichtspanischen – Gebete zu sprechen.

Als besondere Gruppe sind auch die Heiligen (Santos) zu nennen, die über weite Strecken Funktionen der alten Götter übernommen haben. Da die alten Kulte offiziell verboten waren, ermöglichten die christlichen Heiligen einen Ausweg, indem ihre Namen und Statuen an die Stelle der alten Idolos traten, der alte Kult notdürftig in ein christliches Kleid gehüllt und in den christlichen Festkalender übernommen wurde. Aus den Göttern wurden lokale Schutzpatrone, die sich der hingebungsvollen Verehrung sicher sein konnten, was zu einem stark natur- und erdverbundenen Christentum führte. Einige Beispiele der Identifikation aus Zentralmexiko:¹⁵ Die Göttin Toci wird zur heiligen Anna, Telpochtli Tezcatlipoca lebt im Evangelisten Johannes weiter, Quetzalcoatl wird dem Apostel Thomas, aber auch dem Santo Jesús gleichgesetzt, der Regengott Tlaloc findet im ehemaligen Aztekengebiet sein Fortleben in Johannes dem Täufer. Solche Gleichsetzungen führen unweigerlich dazu, daß die Heiligen in den Indianerhimmel aufgenommen werden; sie stehen auf einer Ebene mit den alten Göttern, wobei ihre große Zahl zugleich eine Absicherung für ihre Anbeter bedeutet. Treffend betet ein Nahua aus der Sierra de Puebla zum Señor de las Maravillas, dem „Herrn der Wunder“:¹⁶

„Ich möchte meine Aussaat bewahren, segne sie! Ich bringe dir zwei oder drei Kerzen! Ich schenke sie dir, dazu ein Almosen von fünf oder zehn Pesos. Danke, Herr der Wunder, daß du dieser Saat hilfst und daß du mir Kraft gibst: Hier sind einige Früchte für dich, ich bringe dir fünfzehn Maiskolben . . . Wenn mir nicht der Herr der Wunder hilft, dann wende ich mich an die Jungfrau von Guadalupe. Ein Gott hilft immer.“

¹³ Vgl. L. Boff, *The Amerindian Gospel. The Liberating Method of Our Lady of Guadalupe*, in: Sedos 23 (1991) 42–45; K. A. Wipf, *Contemporary Cultures*, in: EncRel 9 (1987) 428–436, hier 430; F. Horcasitas, *The Aztecs Then and Now*, Mexiko D. F. 1979, 88–90; Köhler, *Kosmologie* 226.

¹⁴ Vgl. dazu auch Nebel, *Religion* 330f mit Anm. 506.

¹⁵ Nebel, *Religion* 242f; Horcasitas, *Aztecs* 88.

¹⁶ Zit. nach Nebel, *Religion* 265.

2. Feste und Opfer

Für die religiösen Bräuche und den Volksglauben treten die christlich-dogmatischen Nuancen völlig in den Hintergrund, wie schon die vorausgehenden Ausführungen zeigten. Die Wahl des jeweils „richtigen“ Heiligen, den man um Hilfe anruft, ist unterschiedlich, jedoch haben die Virgen de Guadalupe, Petrus und Paulus, Franziskus Xavier und Johannes der Täufer eine weite Verbreitung in ganz Zentralamerika gefunden, so daß ihre Festtage groß gefeiert werden. In unserem Zusammenhang ist aber die Bedeutung der lokalen Feste besonders zu erwähnen; da die altmexikanischen Priesterkollegien verschwunden sind, liegt die Verantwortung für die Durchführung der Riten bei der Gesellschaft. Eigene Bruderschaften mit meist für ein Jahr eingesetzten Würdenträgern haben sich um die Heiligen und die Ausrichtung ihrer Feste zu kümmern.¹⁷ Feste sollen die Heiligen erfreuen und verbinden die Dorfgemeinschaft in ganz besonderer Weise mit den göttlichen Wesen. Jedes Dorf hat einen lokalen Kultkalender, wobei als Beispiel das schon mehrfach genannte Dorf in Guerrero angeführt sei.¹⁸ Hier erreicht der kultische Kalender in bezug auf die Heiligenverehrung zwischen dem 13. September und dem 4. Oktober seinen Höhepunkt: In diese Periode fallen drei Feste: Virgen de Dolores (Schmerzensjungfrau, 13. bis 16. 9.), S. Miguel (27. bis 29. 9.) und S. Francisco (2. bis 4. 10.), wobei das Fest der Jungfrau den Charakter der „Freiwilligkeit“ hat, während die beiden anderen verpflichtend sind; eine solche (überall zu findende) Teilung der Santos in „obligatorios“ und „voluntarios“ spiegelt dabei immer den Rang des Heiligen wider, wobei in diesem Dorf die Feiern zu Ehren

Michaels das Hauptfest sind. Für die Durchführung des Festzyklus sind vier – in der Regel für ein Jahr gewählte – mayordomos (Verwalter) und sein fiscal (Finanzier) zuständig, die auch für die Kosten aufkommen müssen. Im Mittelpunkt der Festlichkeiten steht das Auftreten der tecuani, der „Jaguar-Tänzer“, deren Tänze und Ritualkämpfe apotropäischen Zweck haben: Jetzt steht das Getreide ungeschützt auf den Feldern, so daß diese Kämpfe Tiere und Unwetter abhalten sollen, durch die die Ernte vernichtet werden könnte. An den drei Festtagen zu Ehren Michaels ist auch er in den Kampf gegen die Unbill der Natur einbezogen: Sein Schwert, das seinen Kampf symbolisiert, wird gemeinsam mit seiner Statue in das Haus des Fiscal gebracht, wo Blumenopfer dargeboten werden. In der Nacht vom 27. zum 28. 9. besucht diese Michaelstatue die Hauptstatue des Heiligen in der Kirche, wobei recht deutlich wird, daß der offizielle (kanonische) heilige Michael der katholischen Kirche und S. Miguel als lokaler Santo des Dorfes im Glauben und Fühlen der Einheimischen zwei verschiedene himmlische Wesen sind. Nach dem Fest für S. Miguel wird noch S. Francisco (von Assisi) als Dorfpatron gefeiert. Der ganze Festzyklus zeigt gut, wie in diesem Dorf präkolumbianische Riten und Christliches gemeinsam eine einzige und eigene Religion bilden, die das alltägliche Leben so sehr durchdringt, daß hier der (profane) mexikanische Unabhängigkeitstag nicht am 15. 9. gefeiert werden kann, sondern auf den 5./6. 10. verlegt werden muß; das Heilige geht dem Profanen vor.¹⁹

Neben diesem Bereich ist die Orientierung der Frömmigkeit an der Sicherung der Fruchtbarkeit des Ackers unübersehbar, so daß hier zahlreiche Kultpraktiken zu

¹⁷ Vgl. Lindig/Münzel, *Indianer I*, 250f.

¹⁸ Vgl. Sundby-Sorensen, *Interaction* 85–87.

¹⁹ Sundby-Sorensen, *Interaction* 82.

beobachten sind.²⁰ Solche Riten finden v. a. zur Zeit der Aussaat, zu Zeiten der Dürre mit der Bitte um Regen sowie zur Zeit der Ernte statt, wobei der alte, 18 veintenas („Monate“ zu 20 Tagen) umfassende Kalender in manchen Teilen Mexikos noch heute in Verwendung ist.²¹ Die Hauptakteure sind dabei in vielen Orten Schamanen, die die entsprechenden Riten für die Gewährleistung des notwendigen Regens kennen, wobei diese Zeremonien auch mit imitativer Magie verbunden werden können, z. B. Besprengung der Felder mit Wasser aus heiligen Quellen oder Hochwerfen von Wasser, um so das Herabfallen des Regens nachzuahmen. Der Dank für Regen und Nahrung ist gekoppelt mit Opfern, wobei die Opfer nach wie vor von der Vorstellung ausgehen, daß auch die Erde selbst – um fruchtbar zu sein – Nahrung braucht. Daß sich in dieser Vorstellung altes Überlieferungsgut erhalten hat, ist völlig klar. Neben unblutigen Gaben sind die seit eh und je in den indianischen Kulturen bedeutsamen Blutopfer, die – in der Ausformung als Menschenopfer – unter den Azteken²² ihren Höhepunkt erreichten, bis heute die bevorzugte Opfergabe geblieben; allerdings werden heutzutage zu diesem Zweck nur noch Tiere geschlachtet: Die ideologische Funktion des Opfers hat sich dabei keineswegs geändert, sondern lediglich die Art und Weise. Neben diesen Opfern steht die Darbringung von Blumen und Zweigen, deren Duft die göttlichen Wesen aufnehmen, wozu noch Aromata, Branntwein und – ein Zugeständnis an die Gegenwart

– Coca Cola kommen.²³ Als Ort für die Opferdarbringung muß dabei keineswegs eine altherwürdige Stätte aufgesucht werden, sondern v. a. im Mayahochland – aber auch im ehemaligen Aztekengebiet – läßt sich mehrfach folgendes beobachten: Vor der Kirche bzw. auf den Kirchenstufen verbrennen z. B. einzelne Quiché oder Tzotziles Copalharz, dessen dichter Qualm die Kirche in fast undurchdringlichen „Nebel“ hüllt, wobei zwischen dem rauchenden Copalharz auch Kerzen entzündet werden, im Regelfall schwarze oder graue, da es sich um Gaben an die alten Gottheiten der Mayawelt handelt, während weiße Kerzen dem christlichen Kult vorbehalten bleiben. Aber diese Opfer sind nicht auf den Platz vor der Kirche beschränkt, sondern auch in der Kirche können im Mittelgang oder vor der Statue/dem Altar eines besonderen Santo Blumen, Hühner, Coca Cola oder (als sehr armselige Gabe) Wasser dargebracht werden, verbunden mit Gebeten, die keineswegs im offiziellen Gebetbuch der Kirche zu finden sind.

3. Folgen und Aufgaben

Die Reihe der Beispiele ließe sich fortsetzen, doch dürfte schon deutlich geworden sein, wie die Götter und Riten mit christlichen Glaubenselementen gekoppelt worden sind, so daß – in indigenen Gemeinschaften – von einer eigenen christlich-indianischen Religion gesprochen werden muß, die nicht immer das Wohlgefallen der offiziellen Kirche findet, wobei der Zeitfaktor hierbei nur eine ge-

²⁰ Vgl. *Nebel*, Religion 236–241 für das nahuasprachige Gebiet; weiters L. Scheffler, *Magia y brujería en México*, Mexico D. F. 1983, 114–123.

²¹ Zum Kalender siehe H. J. Prem, *Kalender und Schrift*, in: U. Köhler (Hg.), *Altamerikanistik*, Berlin 1990, 241–253, hier 241f; L. Schultze-Jena, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, Stuttgart 1950, 66–69. 78–83 für die Überlieferung Sahagúns; mit diesem Kalender war bei den Azteken auch der Jahresfestkreis gekoppelt, vgl. die Festbeschreibung Sahagúns bei E. Seler/J. Jahn, *Das Herz auf dem Opferstein*. Aztekentexte, o. O., 1962, 65–250.

²² Köhler, *Kosmogonie* 237f; G. Lanczkowski, *Die Religionen der Azteken, Maya und Inka*, Darmstadt 1989, 53–55; Carrasco, *Städte* 47–50.

²³ Vgl. Anders, *Pantheon* 60; Schultze-Jena, *Indiana* I, 55.

ringe Rolle spielt: Schon in den ersten Generationen waren Missionare wie Diego Durán²⁴ oder Diego de Landa²⁵ v. a. daran interessiert, die Sitten der Einheimischen möglichst gut kennenzulernen, um sie letztlich besser bekehren zu können bzw. um ihre Missionsmethoden, die auf die kulturellen Werte der Einheimischen keine Rücksicht nahmen, zu rechtfertigen. Aber es fehlt auch heute nicht an protestantisch-evangelikalen und römisch-katholischen Bewegungen, die diesen „heidnischen Aberglauben“ aus dem Christentum verbannen möchten, womit die geistige Eroberung Amerikas weitergeht. Wie zur Zeit der Conquista die Götter der Indios als Götzen dem (europäischen) Gott bedingungslos geopfert wurden, obwohl dieser letztlich meist das Gold war,²⁶ so werden noch immer einheimische religiöse Traditionen ins Lächerliche gezogen.²⁷ Eine wirkliche Inkulturation ist bisher kaum gelungen und wird eigentlich von Indianern auch wenig gewünscht. Dennoch bleibt die Integration indianischer Religiosität in ein darübergeschichtetes Christentum eine Aufgabe, deren Lösung der ideellen Demütigung nach 500 Jahren vielleicht ein Ende bereiten könnte. Beispielgebend kann dabei die

Virgen de Guadalupe sein, von der L. Boff sagt:²⁸

„There is a lesson to be learned, namely, that it is possible to be fully Aztec and Christian at the same time. The Virgin-Mother demonstrated this . . . Only then will we have an evangelization characterized by liberation, which permits the growth of an Amerindian Catholic Church in our continent.“

Um dies zu erreichen, sind jedoch auch einige Korrekturen des indianischen Christentums notwendig:²⁹ Gott müsste mehr als bisher als gütiger Vater in das religiöse Bewußtsein gehoben werden; zwar glaubt man an ihn, aber er bleibt allzuoft in der Ferne, so daß Hilfe zur Bewältigung des Lebens in der Zuflucht bei den Heiligen oder in magischen Praktiken gesucht wird. Genauso ist das Bild vom Leidenschristus zu revidieren, zumal die Imitatio seines Leidens während der Semana Santa bis zur extremen Nachahmung und Selbstkasteiung führt.³⁰ Die darin zutage tretende einseitige Sicht Christi führt oft zu einem magischen Ritualismus der Kreuzesverehrung, so daß die Heilsbedeutung der Auferstehung kaum mehr gesehen wird. Eine weitere Aufgabe besteht darin, jene synkretistischen Formen des indianischen Christentums, die eher versklavend als erlösend wirken, durch

²⁴ Zur Motivation, die der Abfassung von Duráns *Historia de las Indias de Nueva España* zugrundeliegt, vgl. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985, bes. 240–245.

²⁵ Zu de Landas *Relacion de las Cosas de Yucatán* siehe B. Hermanns/H. J. Probst, Bericht über die Dinge von Yucatán (1572), in: Ch. Ritsch (Hg.), *Chactun – Die Götter der Maya. Quellentexte, Darstellung und Wörterbuch*, Köln 1986, 175–211, hier 209–211.

²⁶ Die Geldgier der Eroberer ist ein Thema, das in religiösen Festen mehrfach aufgegriffen wird, vgl. etwa M. Harris, *Indigenismo y Catolicidad. Folk Dramatizations of Evangelism and Conquest in Central Mexico*, in: JAAR 58 (1990) 55–69, hier 59f, der anlässlich des Festes des hl. Franziskus in einem Ort in der Sierra de Puebla die Aufführung von La Danza de los Santiagos beschreibt; in diesem Tanzspiel verlangen die pilatos (= conquistadores) Geld, das sie kniend wie eine Hostie zum Mund führen. – Zur Verknüpfung Gold und Gott bei den Eroberern, vgl. auch G. Gutierrez, *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas*, Freiburg 1990, 138ff.

²⁷ Vgl. dazu auch A. Wagua, *Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner*, in: Conc 26 (1990) 477–483, hier 479f.

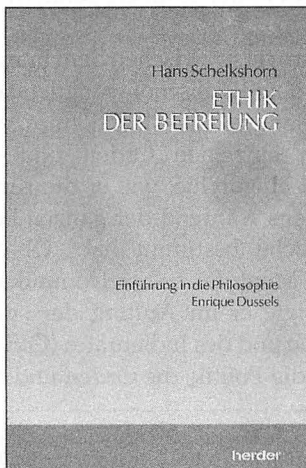
²⁸ Boff, *Gospel* 45.

²⁹ Vgl. dazu auch Nebel, *Religion* 349ff.

³⁰ Neben Selbstgeißelung ist das Durchstechen von Ohrläppchen oder der Zungenspitze zu beobachten, wobei diese Praktiken der Kasteiung schon in der aztekischen Religion (vgl. W. Krickeberg, *Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas*, in: W. Krickeberg u. a., *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, 1–89, hier 48f, 56f) bezeugt sind.

religiöse Bildung zu beseitigen. Dann kann das Christentum auch den Indianern jene Würde und Wertschätzung geben, die das säkulare Mexiko aus Nationalstolz den präkolumbianischen Kulturen längst

entgegenbringt. Denn die Kluft zwischen der Hochschätzung des untergegangenen Aztekenreiches und der Erniedrigung von deren Nachkommen ist noch immer unübersehbar.



Hans Schelkshorn

Ethik der Befreiung

Einführung in die Philosophie
Enrique Dussels

Die Philosophie Lateinamerikas ging in den letzten Jahren radikaler als bisher auf die spezifischen Probleme der Menschen ein. Neben kulturellen Problemen drängten vor allem ethische Fragen in den Vordergrund, die sich wieder um den Begriff der „Befreiung“ sammelten. Enrique Dussels „Ethik der Befreiung“ gehört dabei zu den originellsten Beiträgen auf diesem Gebiet. Der Autor konfrontiert seine Perspektiven mit der europäischen Geistesgeschichte. Somit kommt diesem Buch auch für die Befreiungsbewegungen in Mittel- und Osteuropa Bedeutung zu.

172 Seiten
Paperback
öS 198,-
DM 28,80

ISBN 3-210-25141-X

herder