

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*Wozu Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik?* by Isabel Laack

was originally published in

Zeitschrift für Religionswissenschaft, vol. 29, issue 2 / Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte. – Marburg: Diagonal-Verl., 2021. – pp. 186–215

URL: <https://doi.org/10.1515/zfr-2021-0002>

This article is used by permission of Publishing House De Gruyter.

Thank you for supporting Green Open Access.  
Your RelBib team

Isabel Laack\*

## Wozu Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik?

Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionsgeschichtliche Forschung (am Beispiel der Azteken)

<https://doi.org/10.1515/zfr-2021-0002>

**Zusammenfassung:** In der Debatte um die Integrität der Religionswissenschaft verteidigen einige Autoren angesichts der Dominanz metatheoretischer Reflexionen und diskursanalytischer Genealogien des Religionsbegriffs die außereuropäische Religionsgeschichte als Kerngeschäft der Disziplin. Statt die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theoriebildung hervorzuheben, stellt der Artikel die umgekehrte Frage: Welchen Nutzen haben neuere theoretische Ansätze wie Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik für die konkrete religionshistorische Arbeit? Der aus diesen Ansätzen resultierende Perspektivwechsel wird am Beispiel aztekischer Göttervorstellungen diskutiert, konkret an León-Portillas dominanter Rekonstruktion eines aztekischen philosophischen Monotheismus. Seine Interpretation wird postkolonial und diskursiv dekonstruiert und eine religionsästhetisch inspirierte Neuinterpretation eines Teilaspekts, dem Göttertitel *Yohualli Ehecatl*, vorgeschlagen.

**Schlagwörter:** Identität der Religionswissenschaft, Außereuropäische Religionsgeschichte, Azteken, Göttervorstellungen, León-Portilla, Yohualli Ehecatl

**Abstract:** Criticizing the seemingly exclusive focus on metatheory and discursive genealogies of *religion* in recent debates in the study of religion, some scholars underscored the crucial role of historical research about non-European cultures for any theorizing about religion. This article shares their intention to reconsolidate historical studies as vital part of an integrative disciplinary identity, yet argues reversely: How is historical research affected by the metatheoretical approaches of postcolonialism, discourse theory, and aesthetics of religion? This question is discussed by the example of Aztec deity conceptions. Using a postcolonial and discursive approach, I deconstruct León-Portillas popular thesis

---

\*Kontaktperson: Prof. Dr. Isabel Laack, Universität Tübingen, Institut für Religionswissenschaft, Nauklerstr. 35, 72074 Tübingen, E-Mail: [isabel.laack@zegk.uni-heidelberg.de](mailto:isabel.laack@zegk.uni-heidelberg.de)

about an Aztec school of philosophers intuiting the one and only, transcendent divine principle. Using an aesthetics of religion perspective, I suggest an alternative interpretation of one argumentative detail, the cultural meanings associated with the deity title *Yohualli Ehecatl*.

**Keywords:** method and theory in the study of religion, history of religions, Aztecs, philosophical monotheism, León-Portilla, Yohualli Ehecatl

## 1 Das Ausgangsproblem: Außereuropäische Religionsgeschichte, Theoriebildung und die Identität der Religionswissenschaft

„Quo vadis Religionswissenschaft?“ Diese Frage nach der Identität und Ausrichtung der Religionswissenschaft, formuliert von Christoph Kleine 2005 auf der E-Mail-Plattform Yggdrasil (vgl. Kleine 2010, 4), wird im deutschsprachigen Raum immer wieder leidenschaftlich diskutiert. Trotz aller Differenzen wird von vielen der beteiligten Akteur\*innen die „Arbeit am Gemeinsamen“ (Bochinger und Frank 2015, 345) für notwendig erachtet, um die „Integrität“ (Kleine 2010, 6) der Disziplin<sup>1</sup> und ihr universitäres Überleben im Kontext von tiefgreifenden strukturellen Veränderungen in der europäischen Universitätspolitik zu sichern. Die Grundsatzdebatten werden jedoch nicht nur durch externe, sondern auch durch fachinterne Faktoren stimuliert, wie der zunehmenden Rezeption diverser kultur- und sozialwissenschaftlicher Ansätze. Dazu zählen die Wissenssoziologie, post-strukturalistische und diskurstheoretische Ansätze in Anknüpfung an Foucault und Bourdieu sowie postkoloniale Theorien und Gender Studies. Im Zuge theoretischer Neuausrichtungen seit dem *cultural turn* wurde auch der Gegenstand der religionswissenschaftlichen Forschung erweitert, um neben der außereuropäischen Religionsgeschichte auch die nicht-nur-christliche europäische Religionsgeschichte sowie Gegenwartsreligiosität einzubeziehen. Außerdem wurden neben schriftlichen Texten zunehmend auch Musik und Bilder, Materialität, neue Medien inklusive des Internets oder komplexe Handlungsformen wie Rituale in den Blick genommen und neue Ansätze wie die Religionsästhetik entwickelt. Das Interesse insbesondere jüngerer Generationen von Nachwuchswissenschaftler\*innen an diesen neuen Forschungsfeldern wird dadurch gestärkt, dass viele

---

<sup>1</sup> Vgl. die Diskussion der Bezeichnungen „Disziplin“, „Forschungsfeld“ und „Diskursgemeinschaft“ für die Religionswissenschaft (Freiberger 2013, 3–7; Kleine 2010, 6).

der neuen BA-/MA-Studiengänge das Erlernen sozialempirischer Methoden dem einer außereuropäischen Sprache gleichstellen. Bei einer statistischen Auswertung aktueller Forschungsschwerpunkte in der deutschsprachigen Religionswissenschaft kam Freiburger (2013, 8–11) in seinem Eröffnungsvortrag der DVRW-Tagung 2011 zu dem Ergebnis, dass die europäische Gegenwartsforschung und sozialwissenschaftliche Ansätze schon ein deutliches Übergewicht zu außereuropäischer Religionsgeschichte und historischer Forschung aufweisen.

Freiburger (2013, 27, vgl. 15–25) bewertet diese Entwicklung kritisch als Verengung der Perspektive und deutet die damit einhergehende „Provinzialisierung“ als wichtige Ursache für die abnehmende Bedeutung der deutschsprachigen Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs. Freiburger wie auch Kleine fürchten den Verlust der klassischen Forschungsarbeit der außereuropäischen Religionsgeschichte, die sie nicht nur als „Kerngeschäft“ (Freiburger 2013, 13) der Religionswissenschaft, sondern auch als wesentliche Grundlage für Komparatistik und Theoriebildung definieren. Philologisch fundierte außereuropäische Religionsgeschichte sei „nicht bloße Erbsenzählerei im exotischen Feld, sondern absolut essentiell für die Theoriediskussion unseres Faches“; nur Religionswissenschaftler\*innen mit „guter Kenntnis der außereuropäischen Religionsgeschichte (bzw. eines bestimmten Teilbereichs derselben) und der relevanten Quellsprachen“ seien in der Lage, „die verfügbaren empirischen Daten sinnvoll auszuwerten und das auf diese Weise selbst generierte Wissen in die allgemeine Theoriediskussion der Religionswissenschaft fruchtbar einzubringen“ (Kleine 2010, 3).<sup>2</sup> Der Eindruck, die außereuropäische Religionsgeschichte als (zentrales) Forschungsfeld der Religionswissenschaft verteidigen zu müssen, hat sich offenbar in den letzten zehn Jahren nicht entschärft. So bedauert Seiwert in seinem jüngsten Artikel in der Zeitschrift für Religionswissenschaft, dass die Religionsgeschichte nicht mehr als Herzstück der Disziplin gewertet werde. Dabei sei diese nach wie vor unerlässliche Grundlage für die Theoriebildung; ihr Fehlen erzeuge selbst-referentielle, „leere Theorien“ (Seiwert 2020, 225, vgl. 207–9.230). Nun wäre es gar nicht nötig, einen „Antagonismus“ (Kleine 2010, 4) zwischen historischer und gegenwärtiger Forschung aufzubauen, können doch beide empirische Daten für die Theoriebildung produzieren. Es ist aber nicht nur die Theoriebildung ohne solide Grundierung in der historischen und philologischen Forschung, die kritisiert wird, sondern auch die zunehmende Engführung religionswissenschaftlicher Debatten auf die kritische Reflexion zentraler Konzepte, Methoden

---

<sup>2</sup> Das steht im Gegensatz zu einer Auswertung von Daten außereuropäischer Religionsgeschichte für die Theoriebildung auf der alleinigen Grundlage von Übersetzungen und Sekundärliteratur. Ich danke einem meiner Reviewer für diese Präzisierung.

und theoretischer Ansätze, primär sogar die Kritik am Konzept *Religion* selbst. In diesen metatheoretischen Diskursen sei die Religionsgeschichte zum blinden Fleck geworden (Seiwert 2020, 209.211).

Umwehte die von postkolonialen, poststrukturalistischen und diskurstheoretischen Denker\*innen inspirierten metatheoretischen Debatten in der Religionswissenschaft zunächst der frische Wind des Aufbruchs, so macht sich in den letzten Jahren eine gewisse Müdigkeit bemerkbar. Diese gilt insbesondere Schlagworten wie „Diskurs“, der stetig wiederholten Kritik am Eurozentrismus von *Religion* und der daraus folgenden Konzentration auf die westliche Genealogie dieses Konzepts. Außerdem ist dieser Fokus in der interdisziplinären Zusammenarbeit v. a. mit Philolog\*innen und Historiker\*innen oft schwer vermittelbar (vgl. Seiwert 2020, 210). Zwar gehört es wohl mittlerweile zum reflexiven Standardwissen der historischen Wissenschaften, dass Geschichtsschreibung auf die Gegenwart bezogen ist, ihre Darstellung bestimmten Tropen unterliegt und selbst historische Daten nicht objektiv gegeben sind (vgl. White 1986; Ricoeur 1996; Müller und Rösen 1997). Doch m.E. ist die Frage nach wie vor aktuell, wie diese Erkenntnisse die eigentliche historische Forschungsarbeit verändern. So sollten wir uns in der Religionswissenschaft ebenfalls konkret die Frage stellen, wie sich die neueren (meta-)theoretischen Reflexionen der Religionswissenschaft auf die Religionsgeschichte auswirken. Schließlich konstatiert selbst Bergunder (2011, 55) nach langen Diskussionen diskurstheoretischer Ansätze und poststrukturalistischer Ontologien, es gehe letztlich immer noch oder wieder um die „angemessene[n] Interpretation historischer Quellen“.

An dieser Stelle setzt der vorliegende Beitrag zur Debatte an. Die Ausgangsfrage von Kleine, Freiburger und Seiwert war: Wozu braucht die religionswissenschaftliche Theoriebildung die außereuropäische Religionsgeschichte? Diese Frage möchte ich umkehren: Wozu braucht die religionsgeschichtliche Forschung Theorie und Metatheorie? Verändert sich die eigentliche religionsgeschichtliche Arbeit durch eine Übernahme der neueren kritischen theoretischen Ansätze von Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik? Wie können diese Ansätze jenseits einer Dekonstruktion und Genealogie der Diskurse um *Religion* für die religionsgeschichtliche Arbeit fruchtbar gemacht werden? Diesen Fragen möchte ich am Beispiel der Göttervorstellungen der Azteken nachgehen. Dafür skizziere ich zunächst drei ausgewählte (meta-)theoretische Problematiken: postkoloniale Theorie und Eurozentrismus, Diskurstheorie und wissenschaftlicher Zugriff auf historische „Realität“ sowie Religionsästhetik und der Logozentrismus westlicher Forschung. Anschließend beleuchte ich am Beispiel der derzeit dominanten These eines aztekischen philosophischen Monotheismus und Interpretationen des aztekischen Göttertittels *Yohualli Ehecatl*, wie die (meta-)theoretischen Impulse die wissenschaftlichen Interpretationen dieser Vorstellungen verschieben.

## 2 Reflexion: Postkoloniale Theorie, Diskurstheorie und Religionsästhetik

### 2.1 Postkoloniale Theorie und das Problem von Eurozentrismen in der Geschichtsschreibung

Im Zusammenhang mit einer postmodernen Skepsis gegenüber den objektivistischen Ansprüchen westlicher Wissenschaft und dem wachsenden Bewusstsein für die historische und kulturelle Standortgebundenheit menschlichen Wissens wurde in den letzten Jahrzehnten zunehmend Kritik am Eurozentrismus westlicher Wissenschaft geäußert. Insbesondere auf ehemalige Kolonien spezialisierte Literatur- und Geschichtswissenschaftler\*innen übten vehemente Kritik an den asymmetrischen kolonialen Machtstrukturen in ihren kulturellen und bewusstseinsprägenden Dimensionen und ihrem Einfluss auf wissenschaftliche Positionen (vgl. Said 1978; Guha 1988; Spivak 1988).

In der Religionswissenschaft führte eine Rezeption dieser neuen Perspektiven zu einer Kritik am Eurozentrismus des Religionsbegriffs und dem Anspruch westlicher Religionstheorien auf Allgemeingültigkeit.<sup>3</sup> In der Folge verlagerte sich das Interesse religionswissenschaftlicher Grundsatzdebatten auf eine Dekonstruktion der mit dem Religionsbegriff verbundenen eurozentrischen Annahmen sowie auf die Nachzeichnung der westlichen Genealogie des Konzepts, häufig gekoppelt mit der Forderung, den Begriff für die Erforschung nicht-europäischer Kulturen aufzugeben (vgl. Seiwert 2020, 216). Die westliche Genealogie des Konzepts *Religion* ist zweifelsohne ein äußerst spannendes Forschungsfeld der europäischen Religionsgeschichte und führt außerdem zu einer konsequenten Reflexion der forschungsleitenden Vorannahmen und ideologischen Konstrukte. Ein Problem ist jedoch, wenn sie – unter Verweis darauf, dass nur diese Diskurse für uns zugänglich sind – zum alleinigen Forschungsgegenstand wird und die außereuropäische und zeitlich weit zurückliegende Religions- und Diskursgeschichte aus epistemologischen Gründen ausgeklammert wird. Das Argument der europäischen Provenienz des Religionskonzepts birgt darüber hinaus die Gefahr, unerkannt weitere, strukturelle Eurozentrismen zu transportieren. So zeigt Bergunder (2020, 62–64) anschaulich am Beispiel S. N. Balagangadharas, wie durch die Betonung, dass der Religionsbegriff für den indischen Kontext unpassend ist, letztlich die Ideologie der westlichen Einmaligkeit und Dichotomie zum Osten re-

---

<sup>3</sup> Vgl. für die frühe deutsche Kritik Sabbatucci (1988); Ahn (1997); für den angelsächsischen Raum Asad (1993); McCutcheon (1997); Fitzgerald (2000); Masuzawa (2005) oder Dubuisson (2019).



produziert wird. Des Weiteren besteht die Gefahr, die Rolle Europas für die Bildung von wissenschaftlichen Allgemeinbegriffen wie *Religion* zu privilegieren und die Anteile nicht-europäischer Stimmen in den kolonialen Austauschprozessen zu ignorieren (Bergunder 2020, 56).

Viele postkoloniale Autoren haben dementsprechend nicht die Absicht, sich nach der Dekonstruktion zentraler wissenschaftlicher Konzepte auf deren europäische Genealogie zu konzentrieren. Stattdessen soll in der globalen Geschichtsschreibung Europas Vormachtstellung durchbrochen und der Kontinent als eine Provinz von vielen dargestellt werden (Chakrabarty 2000). Radikalere postkoloniale Ansätze betonen, dass jenseits westlicher Ontologie, Epistemologie und Wissenschaft auch andere realitätsgerechte Modelle der Welterklärung existieren. Um diese Modelle mit Hilfe anthropologischer Denkweisen überhaupt erfassen zu können, bedürfe es einer *ontologischen Wende* (vgl. Viveiros de Castro 2016). Mignolo (2011, 203) entwirft sogar in Referenz auf die Azteken und Inka ein alternatives Wissenssystem, das sich von der entkörpernten Rationalität der westlichen Epistemologie abgrenzt und ganzheitlich, auch praktisch ausgerichtet ist. Viele postkolonial inspirierte Historiker\*innen plädieren dagegen weniger radikal für einen Methoden- und Perspektivwechsel im Rahmen der Epistemologie und Methodologie der europäisch geprägten Historiografie. Eine zentrale Kehrtwende betrifft die Geschichtsschreibung von kolonisierten Ländern. Hier werden die Kolonisierten nicht mehr als passive, der kolonialen Übermacht hilflos ausgesetzte Objekte wahrgenommen, sondern als Personen mit Handlungsmacht, die sich aktiv und kreativ in der neuen Situation des von Machtasymmetrien geprägten kolonialen Feldes verhalten. Dementsprechend wird den kolonialen Zonen des Austauschs und kulturellen Lebensformen wie dem „border thinking“ (Mignolo 2000, 84) oder der „mestiza consciousness“ neue Beachtung geschenkt (Anzaldúa 1987).<sup>4</sup>

Auch in die Erforschung der Geschichte Mexikos haben in den letzten Jahrzehnten schrittweise postkoloniale Ansätze Einzug erhalten. Entgegen der vom nach wie vor diskursbestimmenden Aztekenforscher Miguel León-Portilla vehement und streitbar verteidigten Annahme, die frühkolonialen Quellen seien authentische Zeugnisse der prähispanischen Gedankenwelt (vgl. León-Portilla 1992a, 2011), begann eine neue Generation stattdessen, den Einfluss der europäischen Verfasser und Auftraggeber dieser Quellen zu identifizieren (vgl. Klor de Alva 1992; Lockhart 1993) und schließlich die vielfältigen Austauschprozesse, Synkretismen und gegenseitigen Spiegelungen im Rahmen eines asymmetrischen

---

<sup>4</sup> Anzaldúa bezieht ihr Konzept auf die frühkoloniale aztekische Erfahrung des kulturellen „Dazwischenseins“ (Nahuatl *nepantla*) (vgl. Durán 1971, 410–11).

Machtgefälles dezidiert in den Fokus der Forschung zu nehmen (vgl. Rabasa 2011).

Eine ähnliche Haltung nehmen religionswissenschaftliche Autoren wie Bergunder (2011, 50–54, 2020, 60–66.71–77) oder Kippenberg und Stuckrad (Kippenberg und Stuckrad 2003, 41–48) ein, wenn sie betonen, der Religionsbegriff sei im 19. Jahrhundert nicht nur von Europäer\*innen, sondern wesentlich auch von Nicht-Europäer\*innen im Rahmen globaler Austauschprozesse geformt worden. Die Verflechtungsgeschichte („entangled history“) ist somit in den letzten Jahren vermehrt ins Blickfeld der globalen Religionsgeschichtsschreibung gerückt.<sup>5</sup>

Was bedeuten diese postkolonialen Perspektivverschiebungen für die Religionsgeschichtsschreibung? Zentral ist eine noch stärkere Abkehr vom Mythos objektiven Wissens, auch in der Geschichtsschreibung, und ein zunehmendes Bewusstsein für die Machtstrukturen, die jede Wissensproduktion, -äußerung und -rezeption prägen. Bisherige Forschungsannahmen und Interpretationsgeschichten sollten radikal in Hinblick auf mögliche Eurozentrismen hinterfragt und dabei mögliche Motive, Intentionen und gesellschaftliche Hintergründe der Autor\*innen identifiziert werden. So kann zum einen die globale Diskursgeschichte wissenschaftlicher Konzepte und Interpretationen eingehend erforscht werden. Zum anderen gilt es in der postkolonialen Analyse von Äußerungen, Handlungen, Medien und Materialitäten, die unabhängig von diesen Diskursen existiert (haben), Quellen und generierte Daten noch viel konsequenter zu kontextualisieren und äußerst kritisch die jeweiligen Interessen der beteiligten Akteur\*innen in den Blick zu nehmen. Das wäre dann eher eine graduelle Verschiebung der Perspektiven im Rahmen der Epistemologie und Methodologie der europäisch geprägten Historiografie denn eine radikale Infragestellung und Überwindung dieser Rahmen.

## 2.2 Diskurstheorie und das Problem des wissenschaftlichen Zugriffs auf historische „Realität“

Auch in der Wissenschaftsphilosophie wurden in den letzten Jahrzehnten Neuentwürfe zum ontologischen Status wissenschaftlicher Konzepte und dem wissenschaftlichen Zugriff auf (historische) „Realität“ entwickelt. In der deutschsprachigen Religionswissenschaft findet die prägnanteste Diskussion dieser

---

<sup>5</sup> Vgl. z.B. die Zeitschrift *Entangled Religions*, an der Ruhr-Universität Bochum, <https://er.ceres.rub.de/> (abgerufen am 09.08.2021) oder das Themenheft *Global Religious History* der Zeitschrift *Method and Theory in the Study of Religion*, herausgegeben von G. Maltese und J. Strube, im Erscheinen.



Grundsatzfragen derzeit im Rahmen einer Rezeption der Diskurstheorie statt (Kippenberg 1983; Kippenberg und Stuckrad 2003; Stuckrad 2003, 2010; Bergunder 2011, 2020; Schrode 2016).<sup>6</sup> Stuckrad sieht Diskurstheorie als überzeugendsten Ansatz für die Religionswissenschaft, um kolonial eingebettete Eurozentrismen der Religionswissenschaft zu überwinden und Essentialismen gerade in Hinblick auf den Religionsbegriff zu vermeiden (Stuckrad 2013, 5–6.14; Bergunder 2011, 28). Religionswissenschaftliche Diskurstheorie bezieht sich häufig – wie viele postkoloniale Theorien – auf die Wissenssoziologie, Foucaults Theorie der Machtstrukturen und die postmarxistischen Ansätze von Laclau und Mouffe (vgl. Stuckrad 2013, 8–9).

Vereinfachend zusammengefasst geht es in Bergunders Rezeption von Laclaus Diskurstheorie um Folgendes: Als Grundlage dient Derridas Kritik an der idealistisch-essentialistischen Vorstellung, Begriffen läge ein transzendentes Signifikat zugrunde, d.h. sie beruhen auf feststehenden Bedeutungen, die objektiv vorhandene Realitätsstrukturen abbilden. Darauf aufbauend postuliert Laclau, die Bedeutung von Begriffen sei kontingent und in diskursiven Aushandlungsprozessen konstruiert (Bergunder 2020, 66–67). In performativen „Zitaten“ werde die Bedeutungszuschreibung wiederholt und in längerfristigen Diskursen Versuche unternommen, einen Bedeutungskern in „Knotenpunkten“ zu fixieren (Bergunder 2011, 29–31). Im Laufe der Zeit „sedimentierten“ diese Bedeutungszuschreibungen, wodurch der Eindruck entstehe, sie seien natürliche, die objektive Realität spiegelnde Bedeutungen (Bergunder 2011, 38–39, 2020, 66). Auf der Grundlage dieser Annahme sucht die historische Diskursanalyse konsequenterweise nicht nach dem Ursprung von Begriffen mit dem Ziel, das Wesen einer objektiv gegebenen Sache zu ergründen, sondern rekonstruiert die (kontingenten) diskursiven Bedeutungszuschreibungen, und zwar in umgekehrter Chronologie vom heutigen Gebrauch ausgehend (Bergunder 2020, 68–69). Außerdem analysiert sie die Bedingungen, Akteur\*innen, Legitimierungs- und Objektivierungsstrategien sowie die Auswirkungen der diskursiven Bedeutungszuschreibungen in sich verändernden soziopolitischen Kontexten (Stuckrad 2013, 5.9). Als interpretative Erforschung der gesellschaftlichen Organisation von Wissen (Stuckrad 2013, 19) ist die historische Diskursanalyse eine anti-essentialistische Alternative zur Begriffsgeschichte, in der die Aufmerksamkeit für die Komplexität diskursiver Bedeutungsproduktion stark erhöht ist (Bergunder 2011, 28).

---

<sup>6</sup> Im Folgenden berücksichtige ich auch die englischsprachigen Beiträge von Kocku von Stuckrad aufgrund seiner Anbindung an die deutschsprachige Diskursgemeinschaft. Außerdem werden die Ansätze von Bergunder und Stuckrad nebeneinandergestellt, auch wenn sich beide in Details durchaus unterscheiden.

Bisher hat sich die religionswissenschaftliche Diskursanalyse primär dem „Namen“ und „leeren Signifikanten“ RELIGION gewidmet sowie den angrenzenden Diskursen zu ESOTERIK (Bergunder 2020) oder auch ISLAM, SCHAMANISMUS oder HEILUNG (vgl. Stuckrad 2013, 19). Dadurch könnte der Eindruck erweckt werden, diese Diskurse seien der einzige Gegenstand der Diskursanalyse. Eine historische Auswahl von Gegenständen konkreter Forschung ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem grundsätzlichen Erkenntnisziel einer Forschungsrichtung. Theoretisch kann die Diskursanalyse auf jeden denkbaren Diskurs angewendet werden. So beeilt sich Bergunder in seiner jüngsten Publikation zu sagen, der Ausgangspunkt einer Diskursanalyse könne jede „vermeintlich feststehende Tatsache des gegenwärtigen Geschichtsverständnisses oder, anders ausgedrückt, der jeweilige Forschungsstand auf dem zu behandelnden Gebiet“ sein; das „Erkenntnisinteresse der Genealogie“ sei, „diesen Forschungsstand kritisch auf seine blinden Flecken, d. h. seine vermeintlich gesicherten und unhinterfragten Annahmen, zu befragen“ (Bergunder 2020, 72). Dieses Verständnis öffnet den Gegenstand der Diskursanalyse über die Genealogie der ideologischen Konstrukte der Religionswissenschaft hinaus potentiell für jeden Diskurs, auch Diskurse der Vergangenheit und in außereuropäischen Kulturen – sofern diese in der gegenwärtigen Forschung berücksichtigt werden. Trotz dieser thematischen Erweiterung bleibt der Gegenstand der Diskursanalyse aber der *Diskurs*, also Prozesse der Aushandlung von Bedeutungen. Diesen Ansatz kritisiert Seiwert, nach dessen Auffassung die empirische Geschichtswissenschaft nicht nur *Diskurse* über Realität analysiert, sondern auch (soziale) Realitäten, die *keine* Diskurse seien und möglicherweise nicht einmal in Diskursen *vorkämen*, wie z. B. materielle Gegenstände wie Klöster oder Handlungen wie Rituale (Seiwert 2020, 216). Dieser Kritikpunkt berührt die Frage, auf welche Form und Ebene von „Realität“ Wissenschaft eigentlich zugreifen kann; eine Frage, die in der Diskursanalyse und im kritischen Realismus, auf den sich Seiwert beruft, ganz unterschiedlich beantwortet wird.

Der kritische Realismus beruht, vereinfacht gesagt, auf der Annahme, es gebe Realitätsebenen, die unabhängig von ihrem Verständnis durch Menschen existieren.<sup>7</sup> Zu diesen Realitätsebenen werden nicht nur Materialitäten und Prozesse der physischen Realität gezählt, sondern auch die von Menschen konstruierte und fortwährend transformierte soziale Realität. Diese soziale Realität habe reale und beobachtbare Auswirkungen, welche von ihrer Analyse durch die Forschung unabhängig sind (Seiwert 2020, 220–21). An diesen Realitätsebenen ist die empirische Geschichtswissenschaft nach Seiwert interessiert. Die meist sprachlich dar-

---

7 Vergl. auch meine Diskussion des kritischen Realismus und verkörperten kritischen Realismus in Laack (2019, 11.304). Hier beschränke ich mich auf Seiwerts Position.

gestellten Daten, Beschreibungen und Interpretationen der historischen Forschung beziehen sich auf diese Realität und stellen Wissen über die „reale“ Welt dar, wenngleich sie immer unvollständig und selektiv sowie theorie- und standortabhängig seien (Seiwert 2020, 223.218). Seiwert bezeichnet diese realen Gegenstände empirischer Forschung als „objects“ im Gegensatz zu den „subjects“, den Gegenständen theoretischer Diskurse (2020, 231).

Die erkenntnistheoretischen Annahmen der Diskurstheorie sind dagegen viel radikaler; Stuckrad (2013, 13) nennt sie „relativistisch“ statt „realistisch“. Ausgehend von Derridas Kritik an der idealistisch-essentialistischen Philosophie verschiebt sich das Interesse von der „sozialen Realität“ zu den „Diskursen“ über physische und soziale Realität. Die Diskurstheorie nimmt also eine Metaebene ein. Außerdem wird der konstruierte und kontingente Charakter dieser Diskurse stark betont. Das betrifft sowohl die Diskurse, die als *Gegenstand* der Analyse dienen, als auch die Diskurse, welche die Analyse produziert, sowie die wechselseitige Abhängigkeit von beidem. So postuliert Stuckrad (2013, 16): „discourses do not exist ,out there.‘ They have no ontological status other than being analytical categories that the analyst of cultural processes constructs to serve her or his interpretative goal“ (kursiv im Original).

Nun bleibt die Frage, ob und inwiefern sich diese verschiedenen ontologischen und epistemologischen Annahmen auf die eigentliche historische Forschung auswirken. Das *Erkenntnisziel* der beiden vorgestellten Positionen ist unterschiedlich. Zwar sind beide daran interessiert, was Menschen gesagt und getan haben, aber sie beziehen sich der Theorie nach auf verschiedene Realitätsebenen. Die Diskursanalyse nach Bergunder und Stuckrad stellt sich auf eine Metaebene, will Inhalte und Strukturen menschlicher Wissensgenerierung analysieren und denkt methodisch von der Gegenwart aus zurück. Seiwerts empirische historische Forschung geht auch von Fragestellungen der gegenwärtigen Wissenschaft aus, will aber nicht nur Diskurse und Bedeutungskonstruktionen analysieren, sondern die soziale Realität *dahinter*, unabhängig von der Frage, in welcher Beziehung diese zu unseren diskursiven Konzepten wie z.B. RELIGION stehen. Doch können wir in der historischen Forschung überhaupt auf diese Realitätsebene zugreifen? Einfacher scheint diese Frage zu beantworten, wenn es um die physischen und medialen Materialitäten menschlicher Kultur geht. Diese sind gemäß Stuckrad (2013, 15–16) nicht eigentlicher Gegenstand der Diskursanalyse. Sie sind aber auch nicht zentraler Gegenstand der Geschichtswissenschaften, sondern traditionell eher der Archäologie. Nach wie vor sind die meisten Quellen historischer Forschung schriftlich formulierte sprachliche Äußerungen. Als solche sind sie wiederum nichts anderes als Diskurse. Oder nicht? In Bezug auf die *Methoden* der historischen Arbeit unterscheiden sich die beiden vorgestellten Ansätze nicht. Sowohl Stuckrad (2013, 14–15) als auch Bergunder betonen, dass die Methoden der

genealogischen Erschließung von Diskursen „in Form und Inhalt den Konventionen der akademischen Geschichtswissenschaft“ entsprechen. Ihr kritischer Impuls realisiere sich durch „stupende positive Geschichtsschreibung, die auf solider Quellenarbeit beruht“, und wende die traditionellen „historisch-philologischen Methoden“ an, wenn auch besonders kritisch (Bergunder 2020, 71).

Was bedeutet das für die historische Forschung? Meines Erachtens ist eine postkoloniale und poststrukturalistische Erschütterung objektivistischer Denkmuster westlicher Wissenschaft durchaus mit beiden ontologischen Annahmen zu vereinen. Ich halte es für ein zentrales Bewertungskriterium, welcher der Ansätze die kritischere Reflexion der eigenen Denkvoraussetzungen und die größere Offenheit gegenüber den menschlichen Gegenübern unserer Forschung aufweist. Interessant wird es doch gerade dann, wenn die von anderen Menschen erzeugten Quellen, aus denen wir unsere Daten generieren, und die historisch überlieferten oder materialisierten Diskurse nicht im direkten Sinne relevant für die forschungsleitende Fragestellung oder Theorie sind (vgl. Seiwert 2020, 229) oder (anscheinend) keine Verbindungen zum Ausgangspunkt der diskursiven Genealogie aufweisen. Interessant wird es auch dann, wenn sie sich so gegen unser Verständnis „sperren“, dass sie uns herausfordern, ganz neue Denkwege einzuschlagen. Wenn es uns dann auch noch gelingt – den Erkenntnissen der ethnologischen Krise der Repräsentation folgend – in der Art der Darstellung unserer Ergebnisse zum Ausdruck zu bringen, wie diskursiv verortet und standortabhängig die eigene Interpretationsleistung ist, scheint mir viel gewonnen zu sein.

### 2.3 Religionsästhetik und das Problem des Logozentrismus westlicher Forschung

Die Diskursanalyse beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit sprachlichen Diskursen, selbst wenn diese der Sprachpragmatik folgend performativ verortet werden (vgl. Stuckrad 2003). So will Stuckrad (2013, 7–8.10) zwar die Materialität diskursiver Strukturen und implizite Wissensformen miteinbeziehen, bestimmt sie aber Foucault folgend als *Dispositiv*, als eine die Diskurse prägende „Infrastruktur“ (2013, 15). Der neuere theoretische Ansatz der Religionsästhetik wendet sich dagegen dezidiert einem Spektrum nicht-sprachlicher menschlicher Daseins- und Kommunikationsweisen als Gegenstand der Forschung zu. Dazu zählen Medien wie Musik, Bilder und Materialität ebenso wie komplexe Handlungsformen wie Rituale, Sinneswahrnehmungen und der Körper (vgl. Grieser und Johnston 2017a; Koch und Wilkens 2020; Promey 2014). Als *konnektives Konzept* (Grieser und Johnston 2017b, 30–32) vermag die Religionsästhetik historische, körperbezogene und interpretative Zugänge zu menschlichen Wahrnehmungen, Äußerungen und

Handlungen und die Beziehungen zwischen Körperpraktiken, Materialität, Medien und kulturellen Systemen der Bedeutungsgenerierung miteinander zu verbinden (Grieser 2017, Sektion 3). Es geht hier also *auch* um Bedeutung und Wissen, *auch* um Diskurse, aber eben nicht *nur* und nicht nur auf sprachlicher Ebene.

Das religionsästhetische Forschungsfeld ist durch eine Vielzahl unterschiedlicher theoretischer und methodischer Ausrichtungen und Erkenntnisziele charakterisiert. Gemeinsam ist allen die Kritik an den subjektivistischen, idealistischen und antisomatischen Vorannahmen und Perspektiven dominanter religionswissenschaftlicher Diskurse (vgl. Vásquez 2011). Dies betrifft nicht nur die bisherige Bevorzugung schriftlich fixierter theologischer Elitendiskurse als Quellen, sondern auch den Schwerpunkt von Erkenntniszielen und Religionstheorien auf innerer Erfahrung, Glaubensvorstellungen und propositionalen Wissenssystemen.

Die religionsästhetische Gegenwartsforschung steht vor der Herausforderung, körperliche Wahrnehmungsebenen und nicht-sprachliche mediale Kommunikationsformen und Prozesse der körperlichen Bedeutungsgenerierung (vgl. Lakoff und Johnson [1980] 2003) methodisch zu erschließen. Allerdings besteht hier die Möglichkeit, entsprechende Medien und Situationen aufzusuchen und Methoden wie die Teilnehmende Beobachtung, Interviews (über die sekundäre Ebene der Verbalisierung von Wahrnehmungen) oder auch körperbasierte neue Methoden (vgl. Koch 2020) zum Einsatz zu bringen. Schwieriger wird es für die historische Forschung, da zumindest die beteiligten Menschen nicht mehr zugänglich sind. Allerdings ist die Religionsgeschichte reich an nicht-sprachlichen Quellen wie Artefakten, Bildern, Tonaufnahmen oder Spuren der Gestaltung des physischen Raumes. Außerdem wurden in den letzten Jahren wegweisende Rekonstruktionen historischer Sinneswahrnehmungen und kultureller Prägungen des Sinnessystems veröffentlicht (vgl. Damousi und Hamilton 2016; Plate 2014; Classen 2014). Ein relativ naheliegender Ansatz ist es, in den vorhandenen Quellen auf Spurensuche zu gehen, welche Verbindungen zwischen sinnlichen Wahrnehmungen, sinnlich wahrnehmbaren Symbolen und religiösen Deutungen gezogen wurden. Auf diesem Wege kann z.B. die Deutung von bildlichen, farblichen oder körperlichen Symbolen und Metaphern in religiösen Kontexten eine neue Dimension erlangen und neue interpretative Ergebnisse erzeugen. Damit geht es nicht primär um eine Annäherung an körperlich-sinnliche Wahrnehmungen, sondern um eine historische Rekonstruktion ihrer Verbindung mit kulturellen Konzepten und religiösen Symbolen, wie sie sich in sprachlichen Quellen niederschlagen.



## 3 Das religionsgeschichtliche Beispiel: Der aztekische Göttertitel *Yohualli Ehecatl*

### 3.1 Kontextualisierung und Quellen

„Azteken“ ist die derzeit gebräuchliche Bezeichnung für die Menschen, die vor der spanischen Eroberung (1519–1521 u. Z.) in Zentralmexiko gelebt haben. Als „Kultur und Religion der Azteken“ bezeichnen wir aus der Außenperspektive der historischen Forschung primär die Lebensweisen der Menschen, die innerhalb des „Aztekischen Reiches“ gelebt haben. Ab dem 12. Jahrhundert waren Nahuatl sprechende nomadische Gruppen aus den nördlichen Wüstengebieten in das zentrale Hochland von Mexiko eingewandert, wo sie vielfältige Verbindungen mit den ansässigen Nachfahren der Tolteken eingingen. Die Abstammung von den Tolteken und der Bezug zu ihrem zivilisatorischen Wissen spielte fortan eine zentrale Rolle für die Identitätskonstruktionen der Nahua-Gruppen. Um 1325 u. Z. gründete die Gruppe der „Mexica“ die Zwillingsstädte Tenochtitlan und Tlatelolco auf einer Insel im See von Texcoco (heute Mexico City). Im Jahr 1428 u. Z. schlossen sich die drei Städte Tenochtitlan/Tlatelolco, Texcoco und Tlacopan politisch zum „Dreierbund“ (*excan tlatoloyan*) zusammen und eroberten im folgenden Jahrhundert weite Teile Mexikos. Die annektierten Stadtstaaten behielten dabei ihre lokalen Regierungen, mussten aber Tribut bzw. Steuern an den Dreierbund zahlen. Das so entstehende „Aztekische Reich“ wurde bald von Tenochtitlan dominiert. Auf der Grundlage eines umfangreichen Fernhandels wuchs die Stadt zu einer blühenden und wohlhabenden Metropole (vgl. Townsend 2019).

Die Menschen der verschiedenen „aztekischen“ Regionen teilten viele für das Mesoamerika der „Postklassik“ typische kulturelle und religiöse Gemeinsamkeiten, darunter grundlegende Formen der Landwirtschaft, Wirtschaftsweise, Ernährung und Architektur sowie Muster der lokalen Identitätsbildung, kosmologische Prinzipien, das Kalendersystem, Divinationspraktiken, das Schriftsystem, Strukturen von Ritualpraktiken und Formen und Inhalte des Pantheons. Allerdings bestand eine große, lokal geprägte Diversität religiöser Vorstellungen und Praktiken, die häufig spezifisch lokale historische Erfahrungen widerspiegeln. Wenn von „der Kultur und Religion der Azteken“ die Rede ist, wird eine verzerrende Homogenisierung dieser Diversität vorgenommen und Wissen aus den nicht sehr zahlreichen, stark lokal geprägten historischen Quellen auf die gesamte Region übertragen (vgl. Laack 2019, 76–80). Die meisten der erhaltenen schriftlichen Quellen stammen aus Tenochtitlan, Tlatelolco und Texcoco, einige aus dem weiteren Umland, wie der *Tlaxcala Codex* oder der im indigenen piktorialen Schriftsystem verfasste, divinitorische und kosmologische *Codex Borgia/Yohualli Ehe-*



*catl* aus der Puebla-Region. Gerade in den frühkolonialen Quellen werden die lokalen Unterschiede und die Konkurrenz zwischen den Stadtstaaten, die sich in der extremen Lage der Kolonialzeit mit ihrem Kampf um Ressourcen massiv zuspitzte, deutlich.

Für die vorliegende Fragestellung sind neben einigen archäologischen Funden aus ganz Zentralmexiko insbesondere schriftliche Quellen von Bedeutung. Obwohl die Azteken ganze Bibliotheken mit Schriften im eigenen piktorialen Schriftsystem besessen haben sollen, sind davon heute nur noch eine Handvoll Manuskripte erhalten, darunter der berühmte *Codex Borbonicus/Cihuacoatl*. Zentral für die frühe Kolonialzeit sind die umfangreichen Schriften des franziskanischen Missionars Bernardino de Sahagún, die er zusammen mit einem Team indigener Autoren am *Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco* über einen Zeitraum mehrerer Jahrzehnte in der Mitte des 16. Jahrhunderts erstellt hat (vgl. McDonough 2014), insbesondere das Abschlusswerk, der zwölfbändige *Codex Florentinus*. Von Bedeutung sind außerdem die Stimmen indigener Autoren mehrere Generationen nach der Eroberung (Ende 16. / Anfang 17. Jahrhundert), die in alphabetischer Schrift und der indigenen Sprache Nahuatl oder in Spanisch verfassten Texten versuchten, die Geschichte und Traditionen ihres Landes vor dem Untergang zu bewahren und eine neue Identität gegenüber der spanischen Kolonialmacht zu entwickeln. Dazu zählen die *Cantares Mexicanos* ([Mitte 16. Jh.] Bierhorst 1985) und die Historiografien von Fernando de Alva Ixtlilxochitl ([1600] 1997).

### 3.2 Interpretationsgeschichte der aztekischen Göttervorstellungen

Das historiografische Beispiel dieses Artikels sind aztekische Göttervorstellungen, genauer Interpretationen der aztekischen Vorstellungen über den Göttertitel *Yohualli Ehecatl*. Dazu zählt die derzeit dominante Auslegung dieses Titels von León-Portilla als Hinweis darauf, dass von ihm identifizierte aztekische Philosophen von der Existenz eines transzendenten göttlichen Prinzips überzeugt gewesen seien. Diskursanalytisch gesprochen ist diese „vermeintlich feststehende Tatsache des gegenwärtigen Geschichtsverständnisses“ bzw. dieser „Forschungsstand“ der Ausgangspunkt für die Analyse der Genealogie dieser Interpretation, die bis hin zu prähispanischen Vorstellungen über *Yohualli Ehecatl* reicht. Hier präsentiere ich eine Kurzversion der Analyseergebnisse, deren Darstellung für die einfachere Lesbarkeit unserer gewohnten chronologischen Reihenfolge folgt.

Die früheste und fortan diskursbestimmende Interpretation aztekischer Göttervorstellungen aus der Perspektive europäischer Weltdeutung stammt aus dem

Schriftenkomplex von Bernardino de Sahagún und seinem Team. Um prähispanische Göttervorstellungen zu verstehen, bezogen sich diese Autoren auf Modelle aus der franziskanischen scholastischen Bildung, insbesondere die Darstellungen des paganen Polytheismus der europäischen Antike bei Plinius dem Älteren (*Historia Naturalis*), Isidor von Sevilla (*Etymologiae*), Bartholomaeus Anglicus (*De Proprietatibus Rerum*) und Augustinus (*De Civitate Dei*) (vgl. Laack 2019, 110). Sahagúns Team erstellte Listen und Klassifikationen der wichtigsten Götter aus dem weiteren Umfeld von Tlatelolco/Tenochtitlan, sammelte den Göttern zugeordnete Lieder und ihre bildlichen Darstellungen in menschlicher Form inklusive zentraler Insignien und benannte die wichtigsten Aufgabenbereiche, primär im Bereich von Naturphänomenen wie Regen, Fruchtbarkeit oder Himmelskörpern. Außerdem verglichen sie einzelne aztekische mit römischen Göttern, z.B. Tezcatlipoca mit Jupiter (Sahagún 2011, 33–34).

Die strukturelle Analogisierung aztekischer Göttervorstellungen mit einem Pantheon nach Vorbild der europäischen antiken Polytheismen bzw. deren späteren Interpretationen zieht sich durch die gesamte wissenschaftliche Interpretationsgeschichte – z.B. bei Francisco Javier Clavijero, Antonio León y Gama, Francisco del Paso y Troncoso, Eduard Seler oder Lord Kingsborough – und wird bis heute weitgehend unkritisch übernommen (vgl. Tena 2009). Auch die einschlägige, sorgfältig erarbeitete Sortierung des Pantheons nach Komplexen von Aufgabenbereichen (1. Himmlische Kreativität und göttlicher Paternalismus, 2. Regen, Feuchtigkeit, landwirtschaftliche Fertilität, 3. Krieg, Opfer, blutige Ernährung der Sonne und der Erde, 4. Andere; alle mit diversen Unterkomplexen) durch Henry B. Nicholson (1971, 410–30) folgt diesen grundlegenden Strukturmustern. Eine Reihe von Autor\*innen des 20. Jahrhunderts vergleicht aztekische Zugänge zur Götterwelt mit mediterranen und indischen Mysterienreligionen. So charakterisiert Séjourné (1957; vgl. auch Soustelle 1940) die Verehrung von Quetzalcoatl als einen spirituellen Pfad auf dem Weg zur inneren Perfektion in Abgrenzung zum kulturell degenerierten aztekischen Militarismus. Willey deutet den Quetzalcoatl-Kult als „transzendente religiöse Philosophie“ (1976, 213, Übersetzung I. L.), vergleichbar mit ähnlichen Strömungen der Achsenzeit in der Alten Welt. Nach Vorbild von Religionstheorien über die europäische Antike identifizierte Caso (1953, 17–18) verschiedene Religionstypen bei den Azteken: Während das gemeine Volk polytheistische Rituale praktiziert habe, hätten die Priester den Mythos der Auserwählung der Mexica als „Volk der Sonne“, prädestiniert für die Beherrschung Mittelamerikas, verbreitet, um das Streben nach politischer Vormachtstellung zu legitimieren – im Gegensatz zu den monotheistisch ausgerichteten, pazifistischen aztekischen Philosophen.

### 3.3 Miguel León-Portillas These eines philosophischen Monotheismus

Der kürzlich verstorbene mexikanische Historiker Miguel León-Portilla – zweifellos der einflussreichste Aztekenforscher der Gegenwart – prägte unser heutiges wissenschaftliches wie populäres Bild der Azteken grundlegend. Seine Interpretationen aztekischer Vorstellungswelten stehen unschwer erkennbar in der Tradition vorheriger Darstellungen, wenngleich eine umfangreiche Analyse der Rezeptionslinien noch aussteht. Im Mittelpunkt dieses Artikels steht León-Portillas von ihm aggressiv verteidigte, ausführlich ausgearbeitete Theorie, die Weltsicht aztekischer Philosophen sei monotheistisch gewesen.

In seiner berühmtesten Schrift *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind* greift León-Portilla (1963, 214–17) das Bild einer Dreiteilung aztekischer Weltdeutung auf. León-Portillas Interpretation zufolge hatten die aztekischen „weisen Männer“ (Nahuatl *tlamatinime*) den volksreligiösen primitiven Pantheismus und die mythisch-religiöse Ideologie der Priester hinter sich gelassen. In wahrer philosophischer Manier sei in ihnen auf der Grundlage einer skeptischen Analyse der religiösen Mythen die Erkenntnis gereift, die vielen aztekischen Götter und ihre Assoziierungen mit einzelnen Naturphänomenen seien nur Symbole für das eine, einzige göttliche Prinzip, das aller Natur zugrunde liege (León-Portilla 1963, 82–92.99.102.116, 1992b, 21). Anknüpfend an den alten, pazifistischen Quetzalcoatl-Kult hätte schließlich eine Gruppe von Philosophen unter Führung von König Nezahualcoyotl (1402–1472 u. Z.) in Texcoco eine philosophische Schule gegründet und sich vom „mystischen Militarismus“ der Mexica in Tenochtitlan abgegrenzt. Den offiziellen Staatskult und die blutige politische Ideologie der Mexica als „Volk der Sonne“, welche die Vormachtstellung der Mexica rechtfertigen sollte und die „Blumenkriege“ und Menschenopfer als religiöse Notwendigkeit, den Kosmos zu erhalten, darstellte, hätten diese Philosophen scharf kritisiert (León-Portilla 1963, 122.177, 1992b, 104).

Eine der wichtigsten Quellen, auf die León-Portilla seine Theorie stützt, sind die *Cantares Mexicanos*, insbesondere der von ihm darin identifizierte „Dialog über Blumen und Lieder“ (León-Portilla 1980a, 53). Nach León-Portilla (1972, 1994) wurden die im Manuskript der *Cantares* schriftlich festgehaltenen Lieder im 15. Jahrhundert von 13 (bzw. 15) namentlich benannten Philosophen (darunter 14 Männer und eine Frau) verfasst. Diese Philosophen-Dichter, allen voran der außerordentlich begabte Nezahualcoyotl, hätten in den Liedern ihre Gedanken, tiefsten Erfahrungen und Intuitionen artikuliert (León-Portilla 1980a, 6) und zutiefst melancholisch gestimmt den flüchtigen, traumhaften und (nach León-Portilla) deshalb illusorischen Charakter des Lebens besungen. León-Portilla (1980, 44.53; 1994, 89–96) ist sich sicher: die Klagen über die Vergänglichkeit der Welt

sind Ausdruck einer tief im Herzen gefühlten Sehnsucht nach einer ultimativ realen, permanenten, absoluten Wahrheit. Diese Wahrheit hätten die aztekischen Philosophen in einem aller Natur und allen Göttern zugrunde liegenden göttlichen Prinzip gefunden, in einer transzendenten Realität jenseits des Sichtbaren und Berührbaren (León-Portilla 1963, 82–90).

Ausgehend von dieser Auslegung der *Cantares* sucht León-Portilla in weiteren Quellen nach Indizien für diese monotheistische Weltansicht. So interpretiert er das göttliche Schöpferpaar Ometecuhtli (Nahuatl „Zwei Herr“) und Omecihuatl („Zwei Dame“) als Repräsentation eines der christlichen Trinität ähnlichen transzendenten göttlichen Prinzips, welches er Ometeotl („göttliche Zweiheit“) nennt (León-Portilla 1963, 99.102).<sup>8</sup> Dieser Interpretation folgend streicht er in seinen nachfolgenden Übersetzungen der *Cantares* jede Nennung des christlich-spanischen Wortes „Dios“ als koloniale Verfälschung und ersetzt es durch das letztlich von ihm erfundene monotheistische Konzept „Ometeotl“ (vgl. z.B. die Argumentation in León-Portilla 1963, 80–103).

Ein weiteres Indiz für den philosophischen Monotheismus sieht León-Portilla im aztekischen Göttertitel *Yohualli Ehecatl* („Nacht Wind“). Prominenteste Quelle für den Gebrauch dieses Titels ist der *Codex Florentinus*, in dem *Yohualli Ehecatl* mehrmals erwähnt wird. So wird der Gott Tezcatlipoca charakterisiert als „unsichtbar, wie die Nacht, der Wind“ (Sahagún 1978, 11)<sup>9</sup> sowie als „Allmächtiger, Unsichtbarer, Unberührbarer“ (Sahagún 1969, 1).<sup>10</sup> Im Rahmen einer Erläuterung von Redewendungen in Nahuatl wird gefragt: „Können Tezcatlipoca und Huitzilopochtli als Personen zu dir sprechen? Denn sie nehmen nur eine Form wie die von Wind und Nacht an“ (Sahagún 1969, 254).<sup>11</sup> León-Portilla deutet die Assoziierung der beiden Götter mit „Nacht“ und „Wind“ sowie Tezcatlipocas Charakterisierung als unsichtbar und nicht-greifbar als Referenz auf eine Sphäre hinter der Welt der sensorischen Wahrnehmung, eine transzendente Sphäre und damit als Referenz auf ein transzendentes göttliches Prinzip (León-Portilla 1963, 82–92, 1980b, 35). Dieser Argumentation folgend werden der aztekische Gebrauch des Göttertittels *Nacht Wind* zusammen mit dem Konzept Ometeotl und den Inhalten der *Cantares Mexicanos* für León-Portilla zu überzeugenden Indizien dafür, dass die Autoren der *Cantares*, die Philosophen um Nezahualcoyotl, monotheistisch von der Existenz eines transzendenten göttlichen Prinzips überzeugt gewesen seien.

<sup>8</sup> Dieser Begriff ist nur in einer einzigen weiteren Quelle belegt, in einem Kontext, der nahelegt, dass es sich dabei um eine christliche Projektion handelt (vgl. Laack 2019, 130–31).

<sup>9</sup> „[...] amo hitonj, çan iuhqujn ioalli, i ehecatl“, Übersetzung I. L.

<sup>10</sup> „[...] ixquich iveli, amo ittalonj, amo motoconj“, Übersetzung I. L.

<sup>11</sup> „Cujx vel amechnotzaz in tlacatl in Tezcatlipuca, in Vitzilopuchtli: ca çan juhquj in ehecatl, auh in iooalli qujmonaoaltia [...]“, Übersetzung I. L.

### 3.4 Postkoloniale Dekonstruktion

Die Anwendung postkolonialer Perspektiven auf die Frage nach der Existenz eines aztekischen philosophischen Monotheismus kann verschiedenen Strategien folgen. Dazu gehören die Kontextualisierung des Diskurses in seine (post-)kolonialen Zusammenhänge inklusive der Erkenntnisinteressen verschiedener beteiligter Autor\*innen in der Verflechtungsgeschichte zwischen europäischen und indigenen Perspektiven, eine Analyse der auf den Konstruktionsprozess der Interpretation einwirkenden Machtstrukturen sowie die Suche nach möglichen eurozentrischen Projektionen. Im vorliegenden Beispiel konzentriere ich mich auf kurze Darstellungen zu zwei Knotenpunkten des Diskurses: León-Portilla und zentrale Quellen, auf die er seine These stützt.

Der beispiellose Siegeszug von León-Portillas Deutung der aztekischen Vorstellungswelt zunächst in der Fachwelt, dann auch im populären Diskurs ist vor dem Hintergrund der mexikanischen Suche nach einer nationalen Identität in Abgrenzung von der Kolonialmacht Spanien zu sehen. Seine These von den friedlichen und weisen Philosophen-Dichtern bietet eine Möglichkeit, zwei der gravierendsten kolonialen Abwertungen der Azteken zu entkräften: die Ablehnung der Praxis der Menschenopfer und die (damit verbundene) evolutionistische Einordnung der prähispanischen Zivilisation auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe als der europäischen. Für ein mexikanisches Selbstbewusstsein galt es, eine positive Deutung der aztekischen Kultur aufzubauen. So ist in Mexiko in Rückgriff auf León-Portillas Werk insbesondere König Nezahualcoyotl als gerechter Herrscher, Patron der Künste und weiser, monotheistischer Philosoph, der die Menschenopfer ablehnte, zum nationalen Symbol für die Pracht und den hohen Entwicklungsstand der aztekischen Zivilisation geworden (vgl. Lee 2008, 1).

Möglich wurde dieser grundlegende Perspektivwechsel durch die im 20. Jahrhundert stark zunehmende Entdeckung frühkolonialer alphabetischer Quellen in den Archiven, was den Eindruck eines intellektuellen Reichtums der Azteken vermittelte. León-Portillas Lehrer Ángel María Garibay Kintana war einer der ersten, der sich ausführlich dem Studium dieser neuen Quellen widmete und Teile der *Cantares Mexicanos* übersetzte und veröffentlichte. Als römisch-katholischer Priester, christlicher Humanist und profilierter Übersetzer antiker europäischer Texte bewunderte er die klassische griechische Tradition und glaubte an die universalen Werte der Dichtkunst (vgl. Klor de Alva 1992, xix; Payas 2004, 545–47). Dieser Prägung folgend homogenisierte und systematisierte er die *Cantares* nach den Normen des griechischen Dramas, präsentierte sie als Quintessenz prähispanischer Dichtkunst und ließ christliche Referenzen einfach weg (vgl. Payas 2004, 546). Sein Schüler León-Portilla internalisierte diesen Ansatz und verband ihn mit einer nationalen Mission. In seiner Doktorarbeit *La Filosofía Náhuatl Estudiada en*



*sus Fuentes* (León-Portilla 1956)<sup>12</sup> präsentierte er die elaborierte Theorie von einer voll entwickelten aztekischen Philosophie, vergleichbar in ihrer Bedeutung für Mexiko mit derjenigen der griechischen Philosophie für Europa. Das war zu dem Zeitpunkt eine Revolution, denn das koloniale Bewusstsein der aztekischen Minderwertigkeit war so eingebrannt, dass die meisten diese Vorstellung schlichtweg absurd fanden (vgl. Klor de Alva 1997, 102–3). León-Portilla machte es zu seinem Lebenswerk, diese Theorie zu verbreiten und zu verteidigen, die Erforschung der *Cultura Náhuatl* zu fördern und die *Cantares* sowie weitere indigene Texte zu einer national relevanten, kanonischen philosophischen Literatur zu stilisieren (vgl. Laack 2019, 208–13). Fortan prägten seine Darstellungen die offizielle mexikanische Geschichtsschreibung über die Herrlichkeit der aztekischen Zivilisation (vgl. Payas 2004, 547).

Für León-Portilla ist Nezahualcoyotl der begabteste der aztekischen Philosophen-Dichter, der in seinen in den *Cantares* überlieferten Liedern seinen intuitiven Monotheismus zum Ausdruck brachte. Dieses Motiv ist schon wesentlich bei Ixtlilxochitl angelegt, auf den León-Portilla in vielen Fällen indirekt und manchmal auch direkt verweist, z. B. als Quelle dafür, dass Nezahualcoyotl einen Tempel für den einen wahren Gott gebaut habe, einen Gott „unsichtbar wie die Nacht und unfühlbar wie der Wind“ (León-Portilla 1994, 85). Ixtlilxochitl wiederum bezieht sich auf eine ganze Reihe zeitgenössischer Quellen, darunter auch eine für seine Nezahualcoyotl-Deutung wesentliche Geschichte aus dem anonymen frühkolonialen Manuskript *La Guerra de Chalco*. Hier wird erzählt, wie sich Nezahualcoyotl 40 Tage zum Fasten und Beten in den Wald zurückzog, wo ihm ein Engel die Existenz des einen, friedliebenden Gottes offenbarte (vgl. Lee 2008, 2–6.193–201). Bei Ixtlilxochitl und seinen Quellen wird deutlich, wie stark sie von den interpretativen Rahmen einer europäisch-christlichen scholastischen Bildung beeinflusst sind und auf narrative Strukturen biblischer Geschichten zurückgreifen. Angesichts dieser Auffälligkeit drängt sich die Frage auf, ob die Charakterisierung Nezahualcoyotls als pazifistischer, intuitiver philosophischer Monotheist erst in der Kolonialzeit entstanden ist oder ob sie bis in die prähispanische Zeit oder gar die Lebenszeit des Königs zurückreicht. Um diese Frage zu beantworten, nimmt Lee in seiner Nezahualcoyotl-Studie eine kritische Kontextualisierung der alphabetischen frühkolonialen Quellen und ihrer soziopolitischen Kontexte vor und vergleicht ihre Aussagen mit prähispanischen piktorialen Quellen verschiedener Provenienz, die z. T. erst seit jüngster Zeit zugänglich sind (vgl. Lee 2008, 96–127.191–228). In keiner dieser Quellen findet er Hinweise auf eine von Nezahualcoyotl

---

<sup>12</sup> *Aztec Thought and Culture* (León-Portilla 1963) ist die erweiterte englische Übersetzung dieser Arbeit.



etablierte philosophische Schule in Texcoco oder einen von ihm gebauten Tempel für den einen, wahren Gott. Stattdessen wird die politische und religiöse Abhängigkeit Texcocos von Tenochtitlan in Bezug auf die praktizierten Rituale, Inhalte der Kosmvision und die Organisation der Priesterschaft betont (vgl. Lee 2008, 47–95). Auf der Grundlage dieser Analyse und derjenigen der frühkolonialen soziopolitischen Kontexte kommt Lee zu folgendem Ergebnis: das Bild von Nezahualcoyotl, das Ixtlilxochitl und ähnliche koloniale Quellen zeichnen und auf das sich León-Portillas These wesentlich stützt, hat keine prähispanischen Wurzeln, sondern wurde von den indigenen frühkolonialen Chronisten von Texcoco entwickelt. Deren Motivation war es, die prähispanische Vergangenheit ihres Ortes positiv in Erinnerung zu behalten, ihr koloniales indigenes Selbstwertgefühl aufzuwerten und ihre Position im kolonialen Machtgefüge zu stärken. Zu diesem Zweck schrieben sie Nezahualcoyotl unter Rückgriff auf die narrativen Muster der christlichen Interpretationen des Paganismus der europäischen Antike religiöse und kulturelle Positionen zu, die aus der Perspektive der zeitgenössischen europäisch-christlichen Referenzrahmen positiv belegt waren. Dieses Bild wurde dann von späteren kreolischen Nationalist\*innen und schließlich auch von León-Portilla zur Konstruktion einer nationalen Identität von Mexiko aufgegriffen.

Auf ähnliche Weise können auch andere Elemente von León-Portillas Theorie des aztekischen philosophischen Monotheismus postkolonial hinterfragt werden. So präsentierte Bierhorst (1985) eine revolutionäre Dekonstruktion von León-Portillas Annahme, die *Cantares Mexicanos* seien authentische Zeugnisse des „ancient word“ (León-Portilla 1992a) prähispanischer aztekischer Philosophen. Obwohl León-Portilla diese Interpretation bis zum Schluss vehement verteidigte (vgl. 2011), gelten seine zentralen Grundannahmen im Fachdiskurs inzwischen als widerlegt: die individuelle Autorschaft der Lieder durch namentlich benennbare Philosoph\*innen wie Nezahualcoyotl, die prähispanische, vom kolonialen Kontext unbeeinflusste Natur der Lieder, der Ausdruck einer Sehnsucht nach einer nicht-vergänglichen Sphäre des Daseins, die Referenzen auf den Glauben an einen Hochgott oder ein transzendentes göttliches Prinzip sowie die Abgrenzung zur Kosmvision der Mexica (vgl. Laack 2009, 203–25). Auch León-Portillas Interpretation des Schöpferpaars Ometecuhtli und Omecihuatl als duales Konzept eines einzigen transzendenten göttlichen Prinzips, das er *Ometeotl* nennt, ist wohl nicht haltbar. Möglicherweise verweisen die Namen des Götterpaares („Zwei Herr“ und „Zwei Dame“) nicht einmal auf eine Dualität: Haly (1992) hält es für viel überzeugender, dass der Wortstamm *ome* nicht mit „zwei“ zu übersetzen ist, sondern eine für die Kolonialzeit typische orthographische Variante von *omi* (Nahuatl „Knochen“) ist. Dadurch verwiesen die Götternamen auf ein in anderen Quellen sehr häufig auftauchendes Konzept der Assoziation von Knochen mit menschlichen Vorfahren.

Schließlich kann auch León-Portillas Indiz dekonstruiert werden, der Göttertitel *Yohualli Ehecatl* sei ein Verweis auf ein sinnlich nicht fassbares, ergo transzendentes göttliches Prinzip. Dafür muss auf religionsästhetische Perspektiven zurückgegriffen werden. Diese Strategie verfolge ich im nächsten Abschnitt.

### 3.5 Religionsästhetische Neuinterpretation

Zunächst eine kurze Rekapitulation: Das Ziel des vorliegenden Artikels ist es aufzuzeigen, welchen Nutzen neuere theoretische Ansätze für die Religionsgeschichtsschreibung haben können und wie sie konkrete religionsgeschichtliche Interpretationen verändern. Im letzten Abschnitt habe ich skizzenhaft gezeigt, wie eine postkoloniale Perspektive wesentliche Elemente von León-Portillas These eines aztekischen philosophischen Monotheismus dekonstruiert. Im folgenden Abschnitt möchte ich nun vorstellen, wie eine religionsästhetische Perspektive seine Deutung von *Yohualli Ehecatl* (Nacht Wind) als Referenz auf ein transzendentes göttliches Prinzip nicht nur dekonstruiert, sondern auch eine Neuinterpretation dieses Göttertitels ermöglicht. Erkenntnisziel sind dabei dezidiert nicht früh-, spät- und postkoloniale, sondern prähispanische Diskurse sowie Hinweise auf prähispanische körperlich-sinnliche Wahrnehmungsweisen im Zusammenhang mit kulturellen Bedeutungskonstruktionen um religiöse Symbole in frühkolonialen sprachlichen Quellen.

Ausgangspunkt ist León-Portillas Deutung, die aztekische Assoziierung von bestimmten Göttern mit *Nacht* und *Wind* und den Attributen *unsichtbar* und *ungreifbar* verweise auf eine Sphäre ontologischer Transzendenz jenseits der Welt, die für die Menschen sensorisch wahrnehmbar ist.<sup>13</sup> Es ist natürlich grundsätzlich möglich, dass die Azteken oder eine Gruppe von Azteken wie einige der *tlamatinime* diesen Göttertitel genau so gedeutet haben. Bei León-Portilla ist das jedoch eine reine Annahme, die ungeprüft und unreflektiert seine eigene Deutung dieser Assoziierungen auf seine Zielgruppe überträgt. Eine religionsästhetische Perspek-

---

**13** An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass León-Portillas Formulierungen offenlassen, auf welcher Ebene des Diskurses er sie ansiedelt. Zwar sieht er es als seine Aufgabe, die Weltdeutung der *Azteken* zu rekonstruieren. Allerdings scheint er selbst von der Existenz eines transzendenten göttlichen Prinzips überzeugt zu sein, weshalb es ihn konsequenterweise erfreut, dass die aztekischen Philosophen diese Wahrheit errahnt haben – seiner Interpretation nach. D.h., er bewegt sich nicht auf einer Metaebene religionshistorischer Rekonstruktion der *Vorstellungen der Azteken* über die „reale Welt“ (oder gar auf der noch abstrakteren Metaebene der Analyse ihrer Diskurse), sondern auf der Ebene der Aussagen über die „reale Welt“ selbst.

tive dagegen sensibilisiert uns für die kulturelle und historische Relativität der kulturellen Organisation von Sinnessystemen und ihrer Verbindung mit verkörperten Metaphern und Bedeutungszuschreibungen. Es könnte also genauso gut sein, dass die Azteken (bzw. einzelne aztekische Akteur\*innen) eine *andere* als León-Portillas Deutung vorgenommen haben. Aufgabe einer religionsästhetischen Analyse ist es, nach Hinweisen in den Quellen über aztekische kulturelle Assoziationen und Bedeutungszuschreibungen an die natürlichen Phänomene von Nacht und Wind und ihren Einfluss auf Menschen sowie an die Charakteristika von *unsichtbar* und *ungreifbar* zu suchen, idealerweise in denselben Quellen, in denen diese Assoziation erwähnt wird. Es geht also um den Versuch einer Annäherung daran, wie in der aztekischen Kultur in einem spezifischen Kontext natürliche Phänomene, körperliche Wahrnehmungen und religiöse Symbolsysteme im Prozess der Bedeutungsgenerierung miteinander verbunden wurden. Dieser Ansatz ist für die Azteken-Forschung eine grundlegende Neuheit und stellt eine fundamentale Perspektivverschiebung dar. Zwar wurde León-Portillas Theorie des aztekischen philosophischen Monotheismus auf der Grundlage anderer historischer Fragen und Interpretationen kritisiert. Seine Grundannahme einer kulturübergreifend gültigen Assoziierung von Nacht und Wind mit *unsichtbar* und *ungreifbar* wurde jedoch bisher nicht hinterfragt. Zu selbstverständlich schien diese Verbindung von sinnlicher Wahrnehmung und kulturellem Konzept und zu unreflektiert der darunterliegende Eurozentrismus.

Über die kulturellen Wahrnehmungen von *Wind* gibt es in den relevanten Quellen aus dem Umfeld von Tenochtitlan und Texcoco tatsächlich einige Hinweise. Einer der zentralen prähispanischen kosmogonischen Mythen schreibt dem Gott Ehecatl (Nahuatl „Wind“) eine zentrale Rolle für die Entstehung der für Menschen zuträglichen Lebensbedingungen der gegenwärtigen kosmischen Ära zu: Nach der Schaffung von Sonne und Mond standen diese unbeweglich und begannen erst dann ihren Weg über den Himmel, als Ehecatl das Selbstopfer der Götter leitete und sie schließlich mit seinem kräftigen Atem in Bewegung brachte (vgl. Sahagún 1953, 3–9). Dadurch prägte Ehecatl die spezifischen Charakteristika des gegenwärtigen Zeitalters mit Namen *Nahui Ollin* („Vier Bewegung“) (vgl. die *Leyenda del Sol*, Bierhorst 1992, 26). Seitdem ist der Wind auch dafür verantwortlich, die irdischen Wege für die Regengötter freizufegen, die Felder durch seinen Atem zu reinigen und *tlazolli* („Schmutz“), d. h. die Kraft der Verwesung, in fruchtbaren Humus zu verwandeln (Sahagún 1970, 1:9, vgl. Maffie 2014, 284–89). Der Wind trägt und verbreitet außerdem Gerüche, die für die Azteken eine sehr hohe Bedeutung hatten und mit signifikanten kulturellen Bedeutungen versehen wurden. So war es z.B. Göttern wie Tezcatlipoca vorbehalten, die satten Aromen von Blumendüften zu riechen. Soziale Eliten, Schmuck aus Jade und der menschliche Zustand von Glückseligkeit wurden mit angenehmen Düften assoziiert. Die

Unterwelten von Mictlan dagegen rochen schmutzig und faulig (Sahagún 1969, 99.245, 1997, 177–78).

Wind wurde auch in Verbindung mit dem menschlichen Körper gebracht. Diesen sahen die Azteken als Ort verschiedener animistischer Entitäten, darunter das in der Leber angesiedelte *ihiyotl*. *Ihiyotl* wurde mit Erinnerungen, Leidenschaft, Mut und Tapferkeit assoziiert. Ein Exzess von *ihiyotl*, z.B. durch moralisch abgelehntes Verhalten wie Ehebruch, brachte das individuelle, soziale und kosmische Gleichgewicht aus der Balance. In der aztekischen Vorstellung hatte *ihiyotl* eine Form von Gas oder Wind und konnte menschlichen Körpern ausströmen (vgl. López Austin 1988, 232–36), und war in der Variante von *yohualecatl* („Nacht Wind“) eine bösertige gasförmige Entität, die aus menschlichen Körpern entfernt werden musste (López Austin 1988, 233). Verschiedene Typen von Wind in ihren Assoziationen mit verschiedenen Göttern, darunter auch Quetzalcoatl, wurden als ernsthafte Bedrohung für Menschen gesehen und als Quelle schwerer Krankheiten sowie Unglück und Tod (Sahagún 1953, 14–15.68–70; López Austin 1988, 232–36). Der mit *Nacht* und *Wind* assoziierte Tezcatlipoca konnte den Menschen alle möglichen Formen von schrecklichen Krankheiten und großem Unglück bringen (Sahagún 1978, 11–12). Zusammengefasst war der Wind für die Azteken zwar „ungreifbar“, aber eng mit dem irdischen Zyklus von Vergehen und Entstehen verbunden, mit Krankheiten und Unglück, aber auch mit Fruchtbarkeit und Lebensbedingungen. Er war körperlich spürbar und hatte unmittelbare körperliche Auswirkungen.

Die *Nacht* war für die Azteken ähnlich eng mit dem menschlichen irdischen Leben verbunden. Die reduzierte Sichtbarkeit in der Nacht wurde nicht mit Transzendenz assoziiert, sondern als eine irdische Kondition verstanden, die für die Menschen Gefahr bedeutete. Die Nacht war die bevorzugte Zeit von Tezcatlipoca als Trickster in verschiedenen Formen, darunter auch die „Nacht Axt“; es war die Zeit von böswilligen menschlichen Zauberern und allerlei gefährlicher Kreaturen. Statt mit Unsichtbarkeit, d. h. Nicht-Farbe, wurde die Nacht mit der Farbe Schwarz assoziiert, die wiederum viele kulturelle Bedeutungszuschreibungen hatte und mit konkreten irdischen Phänomenen verbunden war (vgl. Olivier 2003, 20–23.184–89; Brundage 1979, 65–66.84–85; Martínez González, 503.510–13).

Diese Hinweise in verschiedenen Quellen können aus verschiedenen, an anderer Stelle erläuterten Gründen als Hinweise gesehen werden, die dominante prähispanische Diskurse über eine Wahrnehmungswelt im Zentrum des Aztekischen Reiches widerspiegeln. Diese Hinweise deuten darauf hin, dass die verschiedenen Göttern zugeschriebenen Attribute *Nacht* und *Wind* sowie *nicht-sichtbar* und *nicht-greifbar* nicht mit Transzendenz verbunden wurden, sondern mit diesseitigen Phänomenen. Diese standen eng mit dem irdischen Kreislauf von Leben und Tod und den spezifischen Bedrohungen des menschlichen Lebens im Zusammenhang und hatten direkte, sinnlich erfahrbare Effekte auf den Men-

schen. Natürlich ist es trotzdem möglich, dass einzelne Azteken oder Gruppen von „weisen Männern“ *Nacht* und *Wind* als Referenz auf eine ontologische Transzendenz verstanden haben. Die Hinweise auf das kulturelle Symbolsystem der Azteken und ihre verkörperten Metaphern in denselben Quellen macht jedoch eine andere Interpretation sehr viel wahrscheinlicher.

## 4 Fazit

Das Ausgangsproblem für die vorliegende Argumentation war die in der Diskursgemeinschaft der deutschsprachigen Religionswissenschaft leidenschaftlich geführte Diskussion über die Integrität unseres Faches. Häufige Streitpunkte betreffen die Bedeutung der außereuropäischen Religionsgeschichte im Vergleich zur sozialempirischen Gegenwartsforschung und im Verhältnis zur Theoriebildung. Außerdem lässt sich eine gewisse Müdigkeit gegenüber der v.a. im internationalen Fachdiskurs übermächtig erscheinenden Fokussierung auf eine metatheoretische Kritik an Erkenntnisinteressen und -zielen, Gegenständen der Forschung und epistemologischen Ausrichtungen diagnostizieren. Statt zu begründen, wozu die Religionswissenschaft die außereuropäische Religionsgeschichte braucht, habe ich in umgekehrter Perspektive diskutiert, welche Auswirkungen ausgewählte metatheoretische Ansätze auf die historische Arbeit haben können. Konkret habe ich Ansätze aus dem Postkolonialismus, der Diskurstheorie und der Religionsästhetik auf die Forschung über aztekische Göttervorstellungen angewendet. Ausgangspunkt war eine These von León-Portilla, die den populären und wissenschaftlichen Diskurs nach wie vor stark dominiert: Demnach hätten in Texcoco pazifistische Philosophen mit König Nezahualcoyotl an der Spitze in poetischen Gesängen ihr Wissen um die Existenz eines einen, transzendenten göttlichen Prinzips zum Ausdruck gebracht, das alle Naturphänomene sowie deren Symbolisierungen in den vielen verschiedenen Götterfiguren des aztekischen Pantheons umfasse. Eine postkoloniale Analyse der sozialpolitischen Hintergründe León-Portillas und der von ihm verwendeten frühkolonialen Quellen sowie ein Vergleich mit prähispanischen Quellen zeigt, dass die wesentlichen Annahmen dieser These auf frühkoloniale indigene Autoren zurückgehen und keine heute erkennbaren Wurzeln im prähispanischen Diskurs haben. Als Belege für seine These verweist León-Portilla auf mehrere Konzepte in verschiedenen Quellen, darunter der Göttertitel *Yohualli Ehecatl* (Nacht Wind). Seine Interpretation dieses prähispanischen Konzepts als eine Referenz auf ein transzendentes göttliches Prinzip ist aus religionsästhetischer Perspektive nicht haltbar. In den relevanten Quellen gibt es eine Reihe von Hinweisen darauf, dass andere Bedeutungszuschreibungen an die Phänomene *Nacht* und *Wind* vorgenommen wurden. Beide



wurden mit diesseitigen Phänomenen des irdischen Kreislaufs von Leben und Tod assoziiert. So galt die Nacht als eine Zeit besonderer Bedrohung für Menschen, was mit der schlechten Sicht in der Dunkelheit in Verbindung gebracht wurde. Auch der Wind war Teil des irdischen Kreislaufs und hatte direkte, sinnlich wahrnehmbare Effekte auf das Land sowie auf den menschlichen Körper. Nur durch eine religionsästhetische Perspektivverschiebung ist es gelungen, den Eurozentrismus aufzudecken, der León-Portillas Assoziierung von Nacht und Wind mit *unsichtbar* und *ungreifbar* zugrunde liegt; eine Assoziierung, die weitreichende Konsequenzen für seine Theorie hat, aztekische Philosophen hätten die Existenz eines transzendenten göttlichen Prinzips angenommen. Die religionsästhetische Perspektive ermöglichte es in diesem Fall, überhaupt ein mögliches Problem zu erkennen und anschließend eine prähispanische Assoziierung von bestimmten körperlich-sinnlichen Wahrnehmungen mit religiösen Symbolen in ihrer Sedi-mentierung in sprachlichen Quellen historisch zu rekonstruieren und damit einen von León-Portillas Nachweisen für die Existenz einer aztekischen Annahme eines transzendenten Göttlichen zu dekonstruieren.

Meine Anwendung der ausgewählten neueren theoretischen Ansätze auf die geschichtliche Forschung führt nicht zu einer kompletten Umwälzung ihrer Erkenntnisziele. Sie führt nicht dazu, aus diskurstheoretischer Perspektive den Versuch aufzugeben, Geschichtsschreibung zu betreiben, deren Erkenntnisziel religiöse Diskurse und Materialitäten sind, die nicht unbedingt mit gegenwärtigen Diskursen im Zusammenhang stehen – selbst wenn im Falle meines Beispiels die Diskurslinie sogar bis in die heutige Zeit hineinreicht. Statt einer reinen Genealogie des heutigen populären und wissenschaftlichen Diskurses stehen im Mittelpunkt meines spezifischen Forschungsinteresses nach wie vor prähispanische und frühkoloniale aztekische Göttervorstellungen. Diese verstehe ich ebenfalls als „Diskurse“, als von Menschen gemachte Deutungen ihrer physischen Umwelt und des menschlichen Lebens. Mein Interesse umfasst aber neben sprachlichen Äußerungen auch nicht-sprachliche Medien sowie sensorische Wahrnehmungen, kulturelle Sinnessysteme und ihre Verbindung mit religiösen Symbolen; wengleich unser Zugang zu diesen Systemen hauptsächlich über diskursive, sprachliche Quellen möglich ist.

In der Anwendung neuer theoretischer Ansätze sehe ich die Chance, die Perspektiven zu ändern und eine besonders (selbst-)kritische Haltung bei der Generierung von Daten und der Konstruktion von Interpretationen einzunehmen. Manches von dieser Art zu arbeiten mag für viele heutige Religionswissenschaftler\*innen schon eine Selbstverständlichkeit sein und es bleibt auch im Rahmen der Epistemologie und Methodologie der europäisch geprägten Historiografie. So weist auch Bergunder darauf hin, dass der von den meisten von uns internalisierte kulturwissenschaftliche Ansatz viele Gemeinsamkeiten mit der poststruktura-



listischen Theoriebildung aufweise, da er eine „breite gesellschaftliche Kontextualisierung auf der Basis einer nicht-essentialistischen Ontologie“ anstrebe und jede „Bedeutungsfixierung als Teil konfliktiver gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse“ verstehe (Bergunder 2011, 34). Mein Anliegen ist es, mit meinem Beitrag die Wechselwirkungen zwischen historischer Forschung und theoretischen Reflexionen zu betonen und zwischen den verschiedenen Positionen in der Debatte um die Integrität der Religionswissenschaft zu vermitteln.

## Bibliographie

- Ahn, Gregor. 1997. „Religion. I. Religionsgeschichtlich.“ In *Theologische Realenzyklopädie, Band XXVIII*, 513–21. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. [1600] 1997. *Obras Históricas: 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*. 3<sup>rd</sup> edición facsímil, *Biblioteca Nezahualcóyotl*. Toluca, Mexico City: Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Bergunder, Michael. 2011. „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19:3–55.
- Bergunder, Michael. 2020. „Umkämpfte Historisierung: Die Zwillingsgeburt von ‚Religion‘ und ‚Esoterik‘ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte.“ In *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse: Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, hg. v. Klaus Hock, 47–131. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bierhorst, John. 1985. *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*. Translated from the Nahuatl, with an introduction and commentary. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bierhorst, John. 1992. *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Bochinger, Christoph, und Katharina Frank. 2015. „Das religionswissenschaftliche Dreieck: Elemente eines integrativen Religionskonzepts.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23:343–70.
- Brundage, Burr C. 1979. *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*. The Texas Pan American Series. Austin, TX/London: University of Texas Press.
- Caso, Alfonso. 1953. *El Pueblo del Sol*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Classen, Constanze, Hg. 2014. *A Cultural History of the Senses*. London: Routledge.
- Damousi, Joy, und Paula Hamilton, Hg. 2016. *A Cultural History of Sound, Memory, and the Senses*. London: Routledge.
- Dubuisson, Daniel. 2019. *The Invention of Religions*. Sheffield: Equinox.

- Durán, Diego. [16. Jh.] 1971. *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar: Translated and edited by Fernando Horcasitas and Doris Heyden*. Foreword by Miguel León-Portilla. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York, NY/Oxford: Oxford University Press.
- Freiberger, Oliver. 2013. „Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21:1–28.
- Grieser, Alexandra, und Jay Johnston, Hg. 2017a. *Aesthetics of Religion: A Connective Concept*. Berlin/Boston, MA: de Gruyter.
- Grieser, Alexandra, und Jay Johnston, Hg. 2017b. „What is an *Aesthetics of Religion*? From the Senses to Meaning – and back again.“ In *Aesthetics of Religion: A Connective Concept*, hg. v. Alexandra Grieser und Jay Johnston, 1–49. Berlin/Boston, MA: de Gruyter.
- Grieser, Alexandra. 2017. „Aesthetics.“ In *Vocabulary for the Study of Religion*, hg. v. Robert Segal und Kocku von Stuckrad. Leiden: Brill. Online Version (BrillOnline Reference Works). Online verfügbar unter [http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707\\_vsr\\_COM\\_00000161](http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000161).
- Guha, Ranajit, Hg. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York, NY: Oxford University Press.
- Haly, Richard. 1992. „Bare Bones: Rethinking Mesoamerican Divinity.“ *History of Religions* 31:269–304.
- Kippenberg, Hans G. 1983. „Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit der Wissenschaft basiert.“ In *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, hg. v. Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg, 9–28. München: Kösel.
- Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.
- Kleine, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18:3–38.
- Klor de Alva, José J. 1992. „Introduction: Nahua Studies, the Allure of the ‚Aztecs‘, and Miguel León-Portilla.“ In *The Aztec Image of Self and Society*, hg. v. Miguel León-Portilla, vii–xxiii. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Klor de Alva, José J. 1997. „The Vision of the Vanquished.“ In *In lihiyo In Itlahtol. Su Aliento, Su Palabra: Homenaje a Miguel León-Portilla*, hg. v. George Baudot, Beatriz de la Fuente, María T. Franco, Juliana González, Virginia Guedea, Eduardo Matos Moctezuma, Luis A. Vargas und Gisela con Wobeser, 101–10. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Koch, Anne, und Katharina Wilkens, Hg. 2020. *The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion*. London: Bloomsbury Academics.
- Koch, Anne. 2020. „Aestheticscapes und *joint speech* als ästhetische Strategie: Analyse eines katholischen Fürbittgebets mit ‚Exorzismus‘.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28:259–75.
- Laack, Isabel. 2019. *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating Embodied Meaning, Indigenous Semiotics, and the Nahua Sense of Reality*. Numen Book Series 161. Leiden/Boston: Brill.
- Lakoff, George und Mark Johnson. [1980] 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lee, Jongsoo. 2008. *The Allure of Nezahualcoyotl: Pre-Hispanic History, Religion, and Nahua Politics*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

- León-Portilla, Miguel. 1956. *La Filosofía Nahuatl: Estudiada en sus Fuentes*. Inter-American Indian Institute. Ediciones Especiales. Mexico City: Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano.
- León-Portilla, Miguel. 1963. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- León-Portilla, Miguel. 1972. *Nezahualcoyotl: Poesía y Pensamiento*. Texcoco: Gobierno del Estado de Mexico.
- León-Portilla, Miguel. 1980a. „Introduction.“ In *Native Mesoamerican Spirituality: Ancient Myths, Discourses, Stories, Doctrines, Hymns, Poems from the Aztec, Yucatec, Quiche-Maya and other Sacred Traditions*, hg. v. Miguel León-Portilla, 1–59. New York, NY/Ramsey/Toronto: Paulist Press.
- León-Portilla, Miguel, Hg. 1980b. *Native Mesoamerican Spirituality: Ancient Myths, Discourses, Stories, Doctrines, Hymns, Poems from the Aztec, Yucatec, Quiche-Maya and other Sacred Traditions*. New York, NY/ Ramsey/Toronto: Paulist Press.
- León-Portilla, Miguel. 1992a. „Have We Really Translated the Mesoamerican ‚Ancient Word‘?“. In *On the Translation of Native American Literatures*, hg. v. Brian Swann, 313–38. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- León-Portilla, Miguel. 1992b. *The Aztec Image of Self and Society*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- León-Portilla, Miguel. 1994. *Quince Poetas del Mundo Náhuatl*. Mexico City: Editorial Diana.
- León-Portilla, Miguel. 2011. „Estudio Introductorio a los Cantares.“ In *Cantares Mexicanos: I: Estudios*, hg. v. Miguel León-Portilla, 151–296. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México; Fideicomiso Teixidor.
- Lockhart, James. 1993. *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through the Eighteenth Century*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- López Austin, Alfredo. 1988. *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas. Vol. I*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Maffie, James. 2014. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder, CO: University Press of Colorado.
- Maltese, Giovanni und Julian Strube. Im Erscheinen. „Global Religious History. Special Issue.“ *Method and Theory in the Study of Religion*.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El Nahualismo*. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Antropológica 19. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York, NY: Oxford University Press.
- McDonough, Kelly S. 2014. *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. First Peoples. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton Studies in Culture / Power / History. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Latin America Otherwise. Durham, NC: Duke University Press.
- Müller, Klaus und Jörn Rüsen, Hg. 1997. *Historische Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek: Rowohlt.

- Nicholson, Henry B. 1971. „Religion in Pre-Hispanic Central Mexico.“ In *Handbook of Middle American Indians. Vol. X: Archaeology of Northern Mesoamerica. Part 1*, hg. v. Gordon F. Ekholm und Ignacio Bernal, 395–446. Austin, TX: University of Texas Press.
- Olivier, Guilhem. 2003. *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God: Tezcatlipoca, Lord of the Smoking Mirrors*. Mesoamerican Worlds. From the Olmecs to the Danzantes. Niwot, CO: University Press of Colorado.
- Payas, Gertrudis. 2004. „Translation in Historiography: The Garibay/León-Portilla Complex and the Making of a Pre-Hispanic Past.“ *Meta* 49:544–61.
- Plate, Brent. 2014. *A History of Religion in 5½ Objects: Bringing the Spiritual to Its Senses*. Boston, MA: Beacon Press.
- Promey, Sally M. 2014. *Sensational Religion: Sensory Cultures in Material Practice*. Princeton, NJ: Yale University Press.
- Rabasa, José. 2011. *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Ricoeur, Paul. 1996. „Literaturtheorie und Geschichtsschreibung.“ In *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophische Debatten*, hg. v. Herta Nagl-Docekal, 107–25. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sabbatucci, Dario. 1988. „Kultur und Religion.“ In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Band I. Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus*, hg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, 43–58. Stuttgart et al.: Kohlhammer.
- Sahagún, Bernardino de. 1953. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain: Book 7 – The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years*. Monographs of the School of American Research Santa Fe, New Mexico. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1969. *Florentine Codex. General History of the Things of New Mexico: Book 6 – Rhetoric and Moral Philosophy*. Monographs of the School of American Research Santa Fe, New Mexico. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1970. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain: Book 1 – The Gods*. Monographs of the School of American Research Santa Fe, New Mexico. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1978. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain: Book 3 – The Origin of the Gods*. Monographs of the School of American Research Santa Fe, New Mexico. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales: Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma Sullivan*. Norman, OK/Madrid: University of Oklahoma Press; Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, Madrid.
- Sahagún, Bernardino de. 2011. *Historia General de las Cosas de Nueva España: Vol. I. Spanish Text of the Florentine Codex*. Barcelona: Red Ediciones SL.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- Schrode, Paula. 2016. „Islam als Forschungsgegenstand: Ein diskursiver Ansatz.“ In *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft: Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, hg. v. Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke, 177–97. Würzburg: Ergon.
- Seiwert, Hubert. 2020. „Theory of Religion and Historical Research: A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical Discipline.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28:207–36.

- Séjourné, Laurette. 1957. *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Soustelle, Jacques. 1940. *La Pensée Cosmologique des Anciens Méxicains: Représentation du Monde et de l'Espace*. Paris: Hermann.
- Spivak, Gayatri C. 1988. „Can the Subaltern Speak?“ In *Marxism and the Interpretation of Culture*, hg. v. Cary Nelson, 271–313. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Stuckrad, Kocku von. 2003. „Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 15:255–71.
- Stuckrad, Kocku von. 2010. „Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 22:156–169.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 25:5–25.
- Tena, Rafael, Hg. 2009. „La Religión Mexica: Catálogo de Dioses.“ Sonderausgabe, *Arqueología Mexicana* Bd. 30.
- Townsend, Camilla. 2019. *Fifth Sun: A New History of the Aztecs*. Oxford: Oxford University Press.
- Vásquez, Manuel A. 2011. *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. New York, NY: Oxford University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. 2016. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Afterword by Roy Wagner. Chicago, IL: Hau Books.
- White, Hayden. 1986. *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Sprache und Geschichte 10. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wiley, Gordon R. 1976. „Mesoamerican Civilizations and the Idea of Transcendence.“ *Antiquity* 50:205–15.