

Gunsenheimer / Wehrheim / Albert / Noack (Hg.)

2012 - die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive

Bonn University Press



V&R Academic

Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika /
Interdisciplinary Studies on Latin America /
Estudios interdisciplinarios sobre América Latina

Band 1

Herausgegeben von

Antje Gunsenheimer, Michael Schulz

und Monika Wehrheim

Beirat / Advisory Board / Consejo editorial:

Mechthild Albert (Universität Bonn, Deutschland)

Gisela Canepa (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima)

Manfred Denich (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)

Edward F. Fischer (Vanderbilt University, Nashville, USA)

Nikolai Grube (Universität Bonn, Deutschland)

Matthias Herdegen (Universität Bonn, Deutschland)

Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do
Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasilien)

Karoline Noack (Universität Bonn, Deutschland)

Javier Pinedo Castro (Universidad de Talca, Chile)

Ana Maria Presta (Universidad de Buenos Aires, Argentinien)

Carlos Andres Ramirez Escobar (Universidad de los Andes,
Bogotá, Kolumbien)

Elmar Schmidt (Universität Bonn, Deutschland)

Eva Youkhana (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)

Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim /
Mechthild Albert / Karoline Noack (Hg.)

2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive

Mit 9 Abbildungen

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2511-8404

ISBN 978-3-8470-0685-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Titelbild: »Der Tod« (Ausschnitt), Leinwand in der Kirche von Caquiaviri, Bolivien. Fotografie von Daniel Giannoni.

Inhalt

Vorwort	7
Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim Der 21. Dezember 2012 – Die globale Inszenierung eines Weltuntergangs	9
Michael Schulz Apokalyptische Szenarien der jüdisch-christlichen Überlieferung im lateinamerikanischen Kontext	17
Sven Gronemeyer Die abgesagte Apokalypse: Der Blick der vorspanischen Maya auf das Ende des 13. <i>Bak'tun</i> und das autochthone Konzept von Prophetie	45
Antje Gunsenheimer Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya	67
Kerstin Nowack Geschichten vom Ende der Welt in den Anden	97
Lars Frühsorge Apokalypse 2.0: Das »Phänomen 2012« und die modernen Maya	115
Joachim Michael Die mexikanische Literatur und die Vorzeichen des Endes	141
Elmar Schmidt <i>La basura inmortal del hombre efímero</i> . Ökologische Apokalypse, politischer Diskurs und Subjektzerfall in Homero Aridjis' <i>La leyenda de los soles</i>	159

Markus Melzer	
Ein Weltuntergang fällt ins Wasser: Beobachtungen rund um den 21. Dezember 2012 bei Dauerregen in Palenque (Mexiko)	179
Interview mit Nikolai Grube	
›Friedliche Sternengucker‹ und ›Ökoheilige‹ – eine Bilanz der Berichterstattung über »2012« aus der Sicht der Maya-Forschung	185
Autorenverzeichnis	199

Vorwort

Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika (ISLA) der Universität Bonn

Mit dem vorliegenden Band aus der Reihe »Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika« (ISLA) nimmt das Interdisziplinäre Lateinamerika-Zentrum der Universität Bonn seine Publikationstätigkeiten auf. Die Buchreihe ISLA beschäftigt sich mit aktuellen Fragestellungen lateinamerikanischer Gesellschaften. Ihre Besonderheit liegt in der Bandbreite kritischer Reflektionen zu ausgewählten Gegenwartsthemen, deren Bearbeitung von kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen, über naturwissenschaftliche bis hin zu juristischen Ansätzen reichen. Dabei werden nicht nur kulturelle und gesellschaftliche Dynamiken und Veränderungen in Lateinamerika diskutiert, sondern auch Wechselwirkungen zwischen Europa und Lateinamerika im Verlauf einer langen und engen, zwischen Abhängigkeit und Separation pendelnden Beziehung betrachtet, was ebenfalls die umfassende Betrachtung kultureller und gesellschaftlicher Fragestellungen in ihren präkolonialen und kolonialen Kontexten mit einschließt.

Antje Gunsenheimer, Michael Schulz, Monika Wehrheim
(Reihenherausgeber)
Bonn, 2017

Der 21. Dezember 2012 – Die globale Inszenierung eines Weltuntergangs

Die Welt ist nicht untergegangen.
Mit freundlichen Grüßen,
Neuseeland

(zitiert in »Die Welt«, am 21. 12. 2012)

Als schließlich die Neuseeländer als erste unter den Menschen des Erdballs mit Gelassenheit und nicht ohne Häme vermerken konnten, dass die Welt wohl doch nicht am 21. 12. 2012 untergehen würde, ging ein bislang beispielloser globaler Medien- und Konsumrausch um den angeblich prophezeiten Weltuntergang zu Ende. Was war (nicht) geschehen?

1. Das Weltuntergangsszenarium

Spätestens mit der Vermarktung des Hollywood-Films »2012« von Roland Emmerich ab 2009 erfuhren Tausende von Kinobesuchern von dem angeblich in verschiedenen nicht-europäischen Kalendersystemen vorausgesagten Weltuntergang im Dezember 2012 (vgl. Florian Freistetter 2012). Auch schon Jahre vor dem Kinofilm begannen sich Anhänger diverser Glaubensausrichtungen im Internet zu treffen und den herannahenden Weltuntergang zu beschwören, sich an vermeintlich mythischen Orten zu versammeln und vorzubereiten. Zahlreiche Bücher erschienen auf dem Markt, die erklärten wieso und warum es zum Weltuntergang kommen würde (z. B. Drosnin 1997, 2002, Däniken 2009, Müller 2009).¹ Es fiel dabei auf, dass die Krisenszenarien zumeist von selbsternannten Propheten der westlichen Welt ausgingen, die vorgaben sich an nicht-europäischen Weissagungen und Prophezeiungen zu orientieren. Vorzugsweise wurden tibetische, indische, ägyptische Vorhersagen und vor allen Dingen der mittel-amerikanischen Maya-Kalender bemüht. Die diskutierten Ursachen und Folgen waren vielfältig und den aktuellen gesellschaftlichen Themen angepasst. Sie umfassten Klimawandel, Überbevölkerung, Ressourcenkonflikte und wirtschaftliche Zusammenbrüche – allesamt Krisen, die wiederum aufgrund ihrer globalen Ausmaße weltweite soziale Unruhen nach sich ziehen würden. Sogar die

1 Siehe hierzu den Beitrag von Lars Frühsorge in diesem Band.

»mangelnde Kreativität« der Menschen benannte der Berliner Performancekünstler Friedrich Liechtenstein als Ursache, so dass dem Untergang nur ein konzertierter gemeinschaftlicher Kreativitätsschub entgegen wirken könne (aus einem Bericht der »Welt« am 20. 12. 2012). Andere nicht von Menschenhand gemachte Ursachen sollten der Zusammenstoß des geheimnisvollen Planeten Nibiru mit der Erde sein. Der Zusammenstoß mit Nibiru wurde bereits für 2003 vorhergesagt. Doch nachdem dieser nicht stattfand, ja der Planet noch nicht einmal gesichtet werden konnte, wurde die Kollision auf das angebliche Ende des Maya-Kalenders am 21. 12. 2012 »verschoben«. Ein weiterer Grund für das baldige Ende der Menschheit sollte die Umkehr der Erdpole sein. Dabei wurde auf eine den alten Ägyptern zugeschriebene Vorhersage zurückgegriffen (ebenda).

Endzeitthemen und ihre Umsetzung in Erzählungen, Prophezeiungen und jüngst in Form von Filmen, die das Überleben nur einiger weniger Menschen thematisieren, begleiten uns seit eh und je. Der Zukunftsforscher Matthias Horx meint hierzu, dass die meisten Religionen ohne eine Vorstellung vom Ende der Welt nicht auskämen (»Report: Die Lust am Weltuntergang«, 21. 12. 2012). Man könnte also meinen, dass wir als Zuschauer, Konsumenten und Erben entsprechender Tradierungen schon einiges gewöhnt sein müssten. Dennoch, die inflationäre Zunahme der Untergangsdaten in den letzten Monaten und Wochen vor dem kritischen Datum erreichte aufgrund der umfangreichen medialen Berichte und Kommentare noch nie dagewesene Ausmaße, die wiederum neue und unerwartete Reaktionen auslösten. So sah sich die NASA aufgefordert aufgrund der vielen tausend Zuschriften verängstigter Menschen ein Video auf ihrer Homepage zu veröffentlichen, welches das Periodenende des Maya-Kalenders erklärte, demgemäß eine neue Zeiteinheit anbreche und mitnichten der Stillstand der Zeit gemeint sei (NASA, »Beyond 2012: Why the World Didn't End«, 22. 12. 2012).

In der chinesischen Provinz Sichuan führte das Gerücht, es würde nach dem 21. 12. 2012 drei Tage lang Dunkelheit herrschen, zum Ausverkauf von Streichhölzern. Vermeintlich sichere Orte, an denen das Überleben möglich wäre, wurden in den verschiedensten Regionen der Welt versprochen: im Bergdorf Makara (Ghana), am Berg Bugarach an der französisch-spanischen Grenze, am Berg Rtanj in Serbien wie auch im Dorf Sirince (Türkei) und natürlich an den heiligen Stätten der Maya – Chichén Itza, Palenque, Tikal sowie andere Orte in Mexiko und Guatemala (»Die Welt«, am 20. 12. 2012).

Die Angst der einen und die Faszination der anderen wussten wiederum Dritte kreativ zu nutzen, was sich in der ebenfalls weltweit zu bemerkenden Ökonomisierung des Datums niederschlug. So wird der Gouverneur des mexikanischen Bundesstaates Yucatán, Rolando Zapata, zitiert mit den Worten »Wir begrüßen das neue Zeitalter mit großer Zuversicht. [...] Alle Flüge in die Stadt sind komplett ausgebucht« (Die Welt, »Weltuntergang 2012: Die Kristallschädel

haben gesprochen«, 21. 12. 2012). Auch der Hotelier Ilkan Gülgün freute sich zu Recht, denn zum ersten Mal waren alle 400 Hotelbetten des 600-Seelen-Dorfes Sirince komplett ausgebucht (*Die Welt*, »Untergangs-Jünger strömen zu Pyramiden-Berg«, 20. 12. 2012). Sandra Vlatkovic, serbische Tourismus-Expertin, unterstrich die Anwendung eines ökonomischen Pragmatismus: »Unsere offizielle Linie ist, die Mythologie nicht zu befeuern, aber wenn es gut für die Geschäfte ist, umso besser« (ebenda).

Die Werbung mit speziell umbenannten Produkten (wie z.B. Deos und Duschgels zum Weltuntergang von »Axe«) sowie Party-Angeboten zeigt nicht nur die monetäre Nutzung des weltweiten Interesses, sondern auch den Unterhaltungscharakter eines Weltunterganges. Interessant hierzu war die unterschiedliche Gestaltung der »letzten Stunden« in Deutschland. So war in der Dresdner Universitäts- und Landesbibliothek am Abend des 21. 12. 2012 eine Debatte zum Thema »Weltuntergang« anberaumt worden. Danach folgte ein »Konzert zum Ende der Zeit« mit den Dresdner Symphonikern in Zusammenarbeit mit den *live* zugeschalteten Musikern aus Mexiko. Man fühlte sich an alte Verfilmungen des Titanic-Untergangs erinnert, in denen trotz dramatischer Szenen das Orchester bis zur letzten Sekunde heroisch die alten bekannten Weisen spielte. Im Unterschied dazu bot die deutsch-mexikanische Koproduktion jedoch, vielleicht sogar mit gewollter Ironie, die Uraufführung des Werkes »Albaktún« von Enrico Chapela an. Am Höhepunkt des Stücks, natürlich genau auf Punkt 24 Uhr (nach deutscher Zeit) gelegt, brach der mexikanische Dirigent José Areán das Konzert ab, damit nach dem Intermezzo einer Sängerin und einiger Musiker aus Mexiko und Guatemala die Komposition gemeinsam von deutschen und mexikanischen Musikern zu Ende gespielt werden konnte (siehe hierzu ausführlich: *Frankfurter Rundschau*, »Die Welt übersteht den Maya-Tag mit Kultur und Kommerz«, 22. 12. 2012). Das Hamburger Völkerkundemuseum hingegen bot seinen Besuchern eine heitere »Weltuntergangsparty« ohne Dramatik an. Geladene Maya-Priester zelebrierten im Innenhof des Museums über und um ein kleines Feuer eine Zeremonie, während sich die Besucher im Museum von »allerlei esoterischen Angeboten wie Klangschaalenmassage, Stein-Orakeln und Mantra-Singen« unterhalten lassen konnten (ebenda). Verschiedene Fernsehsende wie ZDF, Phoenix, Arte u. a., taten ihr eigenes, um mit *Live*-Schaltungen zu den im Voraus als wichtig ernannten Orten in Mexiko, in der Türkei, in Frankreich usw. für ihre Zuschauer dabei zu sein. Eine Sondersendung des ZDF bot zum Schluss, ab 23:15 Uhr, noch Wissenswertes aus Expertenmund.

Während die einen die Prophezeiung als dramatischen, weil durch Katastrophen herbeigeführten Schlussstrich für das ›System Mensch‹ interpretierten, wähten sich die anderen am Beginn einer neuen, ja verheißungsvollen Ära. Als global kann man das Phänomen trotz der unterschiedlichen Auslegungen dennoch verstehen, weil sich viele Menschen an unterschiedlichen Orten auf dem

Globus auf das Datum des 21. 12. 2012 festlegten, ja geradezu versteiften, obwohl auch andere Prognosen ähnliches Potenzial hatten,² aber wohl aufgrund zeitlicher und sozio-kultureller Faktoren nicht so überzeugen konnten – wie ein Datum kurz vor Weihnachten. Damit ist der Hype um die Apokalypse durchaus als westliches Phänomen zu betrachten. In unserer Hysterie und der entsprechenden medialen Beachtung ist selten thematisiert worden, wie wenig uns die Gesellschaften des asiatischen Großraumes oder der arabischen Welt folgen konnten in unseren Debatten über einen bevorstehenden Weltuntergang.

2. Was bleibt, nachdem der Weltuntergang nicht stattfand?

Und dann war es doch nur ein ganz normaler Tag

(*Frankfurter Rundschau*, »Report«, 22. 12. 2012)

Wer braucht jetzt noch ein Buch über die prophezeite, aber nicht erfolgte Apokalypse? Neben den recht spannenden, weil zum Teil absurden, aber ebenso beängstigenden Reaktionen der Menschen beim Herannahen des Weltuntergangsdatums interessierte es uns, die Ursprünge apokalyptischer Vorstellungen zu kennen, um zu verstehen, warum uns das Thema nach wie vor und immer wieder bewegt.

Wir stellten fest, dass es apokalyptische Vorstellungen in Europa und jenseits des Atlantiks – in Lateinamerika – gab und weiterhin gibt, die aufgrund der Kolonialgeschichte zwar eng miteinander verwoben sind, aber dennoch unterschiedliche und damit eigene Facetten zeigen. Unser Ziel war es, diese unterschiedlichen Facetten sichtbar zu machen. Hierzu wurden ein Workshop mit Studierenden im Dezember 2011 und ein Symposium im Februar 2012 an der Universität Bonn durchgeführt, aus denen sich weitere Studienthemen ergaben, die im vorliegenden Band nunmehr eine gemeinsame Heimat gefunden haben.

Zunächst geht es um die Frage, warum so viele Menschen weltweit sich für die Krisenszenarien und den angeblichen Weltuntergang so stark gewinnen ließen. Hierzu sucht Michael Schulz in seinem Beitrag *Apokalyptische Szenarien der jüdisch-christlichen Überlieferung im lateinamerikanischen Kontext* die Ursachen in der jüdisch-christlichen Apokalyptik des Alten und Neuen Testaments. Dabei arbeitet er vier Kontexte in der Entwicklung der okzidentalen apokalyptischen Vorstellungen heraus: Das biblische und nachbiblische Judentum, das Neue Testament, die Endzeitvisionen im Chiliasmus und Joachimismus und schließlich die Apokalyptik in den christlichen Missionen in Übersee. Michael Schulz nimmt hierzu den missionarischen Export dieser Visionen und ihre

2 Das etwa sechs Monate später stattfindende Epochenende nach dem mexikanischen Kalender.

Diffusion in indigenen Kosmvisionen in der Kolonialzeit in den Blick und spannt von hieraus den Bogen zur Befreiungstheologie.

Die folgenden Beiträge sind kulturhistorischen Quellen aus Lateinamerika gewidmet. Vielfach erfuhren diese Quellen durch westliche Projektionen eine Deutung, die ihnen in dieser Art nicht innewohnt. So bezogen sich esoterische Gruppen immer wieder auf die angeblichen Weltuntergangsvorhersagen der vorspanischen Maya in deren Hieroglyphen-Inschriften aus dem ersten Jahrtausend. Doch welche Vorstellungen von einem Zeitenende hatten die historischen Maya tatsächlich? Gab es überhaupt die Vorstellung eines Weltunterganges? Dieses Thema greift der Beitrag von Sven Gronemeyer *Die abgesagte Apokalypse: Der Blick der vorspanischen Maya auf das Ende des 13. Bak'tun und das autochthone Konzept von Prophetie* auf. Der Autor stellt verschiedene Hieroglyphentexte zur Zeitenwende (dem 13. *Bak'tun*) im Maya-Kalender vor und analysiert das Datum im Kontext des Zeitverständnisses der vorspanischen Maya-Gesellschaft.

Der Aufsatz *Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya* (Antje Gunsenheimer) knüpft an die Frage nach Endzeitalternativen und deren christlich-europäischen Ursprung in indigenen Gesellschaften an. Untersucht wird die Fortsetzung vor-spanischer Divinationsriten in der yukatekischen Maya-Gesellschaft anhand der *Chilam Balam*-Bücher. Die spätkolonialen Vorhersagen zeigen deutlich den Einfluss christlicher Apokalypse-Ideen. Zum schrecklichen Ende werden diese Versionen jedoch nur für die ungeliebten Spanier, während den yukatekischen Maya eine neue Welt verheißen wird.

Kerstin Nowak öffnet das Spektrum hin zum Andenraum und fragt nach dortigen apokalyptischen Vorstellungen. Sie untersucht koloniale Manuskripte im Hinblick auf *Geschichten vom Ende der Welt* und arbeitet dabei die Unterschiede zu christlich-eschatologischen Weltuntergangsszenarien heraus, wenn sie betont, dass die andinen Erzählungen vom Weltenende nie mit dem Vorwurf eines schuldhaften Verhaltens der Menschen verbunden sind.

Mit dem Beitrag *Apokalypse 2.0: Das »Phänomen 2012« und die modernen Maya* von Lars Frühsorge wendet sich der Band aktuellen Apokalypse-Vorstellungen zu. In dem globalen Diskurs über das vermeintliche Ende des Maya-Kalenders am 21. Dezember 2012 sieht Frühsorge eine Vermischung wissenschaftlicher, religiöser, literarischer und sozio-politischer Stränge, wobei vielfach ältere Heilserwartungs- und Weltuntergangsprophezeiungen recycelt wurden, in denen die Maya bestenfalls eine periphere Funktion innehaben. Der Autor zeigt jedoch auch, wie die Maya das Datum gemäß ihrer eigenen Interessen und Vorstellungen re-interpretierten.

Joachim Michael und Elmar Schmidt befassen sich mit apokalyptischen Szenarien in der neuen mexikanischen Literatur. In seinem Beitrag *Die mexi-*

kanische Literatur und die Vorzeichen des Endes verfolgt Joachim Michael Anspielungen auf aztekische Weltuntergangsvorstellungen in den Werken von Carlos Fuentes und Octavio Paz um schließlich die dem Roman *Señales que precederán al fin del mundo* (2009) von Yuri Herrera zugrunde liegende mythische Struktur zu entschlüsseln. In Michaels Lesart aktualisiert Herrera die aztekische Vorstellung vom Gang ins Totenreich *Mictlán* und verknüpft sie mit der Problematik von Drogenhandel und Migration.

Wie Elmar Schmidt in seinem Beitrag *La basura inmortal del hombre efímero. Ökologische Apokalypse, politischer Diskurs und Subjektzerfall in Homero Aridjis' La leyenda de los soles* zeigt, re-interpretiert der Roman *La leyenda de los soles* von Aridjis ebenfalls aztekische Mythen. Mit einem ökokritischen Ansatz verdeutlicht Schmidt wie Aridjis die aztekische Vorstellung der fünf Weltzeitalter in Kontext eines dystopischen Entwurfs aktualisiert und mit der Thematik einer desaströsen Umweltzerstörung verbindet.

Markus Melzer beschreibt in dem Erfahrungsbericht *Ein Weltuntergang fällt ins Wasser: Beobachtungen rund um den 21. Dezember 2012 bei Dauerregen in Palenque (Mexiko)* seine Eindrücke und Erlebnisse in Palenque am ›Tag des Weltuntergangs‹. Dabei werden die touristischen und esoterischen Aspekte des Hypes neben den kommerziellen deutlich.

Einer der begehrtesten deutschen Interviewpartner zur Maya-Apokalypse im Jahr 2012 war der Bonner Wissenschaftler Nikolai Grube. Ein anlässlich der vorliegenden Publikation mit ihm geführtes Interview beschließt den Band. Im Gespräch entwickelt sich eine Rückschau auf die Ereignisse des Jahres 2012. Dabei erläutert der Maya-Experte die Genese des Hypes und beschreibt, welche Probleme aber auch positiven Effekte der Rummel um das vermeintliche Endzeitdatum in den Maya-Gesellschaften bis heute hat. Nicht zuletzt wird das Thema der okzidentalen Projektionen auf indigene Gesellschaften behandelt und die Frage nach einer anderen Art des wissenschaftlichen Umgangs mit indigenen Gruppen diskutiert.

Und übrigens, ...

... für den nächsten Weltuntergang gibt es ein neues Datum, es lautet 2116. Dem können die meisten von uns nun wirklich ganz gelassen entgegen sehen.

Bibliographie

Drosnin, Michael (1997): *Der Bibel Code*. München: Heyne.

Drosnin, Michael (2002): *Der Bibel Code, II. Der Countdown*. München: Heyne.

Däniken, Erich von (2009): *Götterdämmerung: Die Rückkehr der Außerirdischen. 2012 und darüber hinaus*. Rottenburg: Kopp.

Freistetter, Florian (2012): *2012 – Keine Panik*. Hannover: JMB.

Müller, Jo (2009): *Apokalypse 2012: Die Endzeitprophezeiungen der Maya*. Berlin: Ueberreuter.

NASA/National Aeronautics Space Administration, USA (22.12.2012): »Beyond 2012: Why the World Didn't End«. <https://www.nasa.gov/topics/earth/features/2012.html> (zuletzt abgerufen am: 12.04.2017).

Berichte aus Tageszeitungen

Frankfurter Rundschau, (22.12.2012), o. A.: »Die Welt übersteht den Maya-Tag mit Kultur und Kommerz«. <http://www.fr.de/politik/die-welt-uebersteht-den-maya-tag-mit-kultur-und-kommerz-a-786482> (zuletzt abgerufen am: 12.04.2017).

Die Welt (20.12.2012), o. A.: »Untergangs-Jünger strömen zu Pyramiden-Berg«. <https://www.welt.de/vermischtes/article112002119/Untergangs-Juenger-stroemen-zu-Pyramiden-Berg.html> (zuletzt abgerufen am: 12.04.2017).

Die Welt (21.12.2012), dapd/sal: »Weltuntergang 2012: Die Kristallschädel haben gesprochen«. <https://www.welt.de/aktuell/article112178430/Weltuntergang-2012-Die-Kristallschaedel-haben-gesprochen.html> (zuletzt abgerufen am: 12.04.2017).

Die Zeit (21.12.2012), dpa: »Report: Die Lust am Weltuntergang«. <http://www.zeit.de/news/2012-12/21/gesellschaft-report-die-lust-am-weltuntergang-21170205> (zuletzt abgerufen am: 12.04.2017).

Danksagung

Wir danken an dieser Stelle für die vielseitige Unterstützung und Ermunterung, die wir im Verlauf der Vorbereitung dieses Bandes erfahren haben. Zunächst gebührt unser Dank den Autoren und Autorinnen, die uns die Treue gehalten haben.

Bedanken möchten wir uns ebenfalls bei den vielen studentischen Hilfskräften und den KollegInnen an der Universität Bonn, die uns bei der Organisation der Tagungen zur Seite standen. Namentlich wollen wir insbesondere Josefin Hahn (als Lektorin), Janna Schriegel, Nadina Wild und Charlotte Steinweg danken, die durch ihren Einsatz bei der Sichtung der Manuskripte, der Datenrecherche und schließlich bei der Enddurchsicht des Bandes zu seinem Gelingen beitrugen.

Apokalyptische Szenarien der jüdisch-christlichen Überlieferung im lateinamerikanischen Kontext

Wer sich durch den deutschen Vorweihnachtstrubel wagt, begibt sich meist unwissentlich auf einen apokalyptisch eingerahmten Einkaufsbummel. Das allgegenwärtige Lichterspiel in Straßen und auf Weihnachtsmärkten, an Häuserwänden oder auch Zuhause rekapituliert den endzeitlichen Symbolbestand des Advents. Selbst Kirchgängern oft unbekannt ist diese endzeitliche, fachsprachlich *eschatologische*¹ – d. h. die letzten Dinge betreffende – Dimension der Vorweihnachtszeit.

Seit dem 5. Jahrhundert, seit der Ergänzung des Weihnachtsfestes durch eine vorgelagerte Zeit der Vorbereitung, steht zuerst die Wiederkunft Christi am Ende der Weltgeschichte – also die zweite Ankunft (= Advent) des Messias im Mittelpunkt – nach der ersten Ankunft in Bethlehem. Im zweiten Advent vollendet sich der erste. Das zweite Kommen des Christus wird durch Lichtmetaphern symbolisiert – so wie schon sein erstes. Man greift bei dieser Illustrierung auf ein eschatologisches Motiv des Propheten Maleachi zurück (Mal 3,20), der wahrscheinlich im 4. Jahrhundert v. Chr. in Israel auftrat. Er spricht von der Sonne der Gerechtigkeit, die am Tag Gottes für diejenigen aufgeht, die Gottes Namen in Ehren halten. Christen identifizierten die verheißungsvolle Metapher mit dem kommenden Christus. Ihn feiert die lateinische Liturgie als *sol iustitiae*. Ihn symbolisieren entzündete Lampen und Lichter in der Nacht. Durch illuminierte Nacht- und Gebetswachen (Vigilien) inszeniert man das gespannte Warten auf den Kommenden. Die vorweihnachtliche Illumination gründet in dieser endzeitlichen Symbolik.

Das sinnenhafte Spiel mit dem Kontrast von Finsternis und Licht soll ebenso zur Gewissheit bringen, dass Welt und Geschichte in Finsternis getaucht sind. Unglaube und Sünde sowie die Verfolgung Israels und der Kirche durch politische Mächte verfinstern die Weltgeschichte. Umso mehr erstrahlt der endzeitliche Messias und Retter in lichtvollem Glanz.

1 *Ta eschata, τὰ ἔσχατα* = die letzten, äußersten Dinge (vgl. Kehl 2008 und Kehl 1986: 17–19). Zur Gesamtthematik vgl. Taxacher (2010).

Vorzeichen kündigen das Ende der korrumpierten Weltzeit an. Ein Vorzeichen konnte man am frühen Abend des 11. Dezembers 2011 mehr oder weniger gut beobachten; von ihm spricht die neutestamentliche Apokalypse des Johannes: dass »der Mond ganz wie Blut wird« (Offb 6,12)². Vom sogenannten Blutmond bei totaler Mondfinsternis spricht die moderne Astronomie.

Dieser Beitrag zielt auf ein erstes Verständnis der jüdisch-christlichen Apokalyptik des Alten und Neuen Testaments, die wirkungsgeschichtlich für die christlichen Missionen in Übersee von großer Bedeutung war und teilweise eine kolonialzeitliche Rezeption bei der indigenen Bevölkerung fand. Nach einem ersten biblischen Teil folgen in einem zweiten Hinweise zur abendländischen Geschichte der Eschatologie mit ihren Endzeitvisionen im Chiliasmus und Joachimismus. Der missionarische Export dieser Visionen nach Abya Yala (so nannte man den amerikanischen Kontinent bei den Kuna-Indianern in Panamá und im nördlichen Kolumbien) und ihre Diffusion in indigenen Kosmvisionen kommen im dritten Teil zur Sprache. Am Ende stehen kurze Überlegungen zur Befreiungsphilosophie und -theologie, die (in zunehmend interkultureller Perspektive) die endzeitliche Hoffungsstruktur des christlichen Glaubens für die Verhältnisse der Gegenwart Lateinamerikas aktualisieren.

1. Zur biblischen Apokalyptik

Die Genesis des apokalyptischen Geschichtsbildes steht am Ende einer jüdischen Glaubensentwicklung und bietet einen zentralen Ausgangspunkt für die Ausprägung christlicher Identität (vgl. Rad 2001: 108–133; Kehl 1986: 104–134; Daley 1986: 1–43).

Die Genesis der Apokalyptik im Alten Testament

In der Exegese (Bibelwissenschaft) unterscheidet man vier Phasen auf dem Weg zur Entstehung des apokalyptischen Gedankenguts. Alle Phasen verbindet ein lineares Zeitverständnis, das allerdings zyklische Momente in sich integriert.

(1) In einer ersten präeschatologischen Phase besteht die von Gott eröffnete Zukunft in der Gabe des verheißenen Landes. Andere Segnungen kommen hinzu wie langes Leben, Reichtum, zahlreiche Nachkommen, die über viele Generationen hinweg das ehrenvolle Gedächtnis des eigenen Namens pflegen.

(2) Der sozialkritische Prophet Amos initiiert die protoeschatologische Periode (vgl. Rad 2001: 137–145; Zenger 2001: 484–493). Um 760/750 v. Chr. ver-

2 Die Apokalypse oder Offenbarung des Johannes wird mit Apk oder Offb abgekürzt.

kündet er zum ersten Mal den »Tag des Herrn«, d. h. den Tag einer Wandlung der Geschichte durch Gottes Gericht. Zum Hintergrund: Nach Siegen über die Aramäer war man im Norden Israels zu wachsendem Wohlstand gekommen. Doch dadurch kam es zu sozialen Ungerechtigkeiten, zur Rechtsbeugung, zu einer veräußerlichten Kultpraxis und zur Anbetung fremder Götter. »Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feier nicht riechen.« (Am 5,21). Das falsche soziale Verhalten widerspricht dem Bund mit Gott. »Weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein paar Sandalen, weil sie die Kleinen in den Staub treten und das Recht der Schwachen beugen« (2,6f) – deshalb droht Israel das Gericht. Dieses Gericht ist der Tag des Herrn, ein Tag der Finsternis (5,20). »Das Fest der Faulenzer ist nun vorbei« (6,7). Nur ein heiliger Rest wird das Gericht überleben. Amos versteht den eschatologischen Gerichtstag als geschichtsimmanentes Ereignis, genauso das sich an ihn anschließende Heil. Die spätere Apokalyptik überschreitet die Geschichte.

Der Prophet Jesaja (vgl. Rad 2001: 154–181; Zenger 2011: 381–404) ergänzt 738–701 v. Chr. diese protoeschatologische Periode mit der eschatologischen Vision von der sogenannten Völkerwallfahrt nach Zion, wo der messianische Friede enthüllt wird (Jes 2,2–4; Micha 4,1–5). Das Motiv der Völkerwallfahrt trägt universalistische Züge, die *ganze* Menschheit ist angesprochen. Der Messias – d. h. übersetzt *der von Gottes Geist Gesalbte* – ist der endzeitliche Friedenskönig (Jes 11,1–9). Dieser Friedenskönig stammt nicht mehr aus dem Königshaus David, dem Gott seinen Segen verheißen hatte. Gott muss vielmehr einen Schritt zurück machen: Aus Isai (lateinisch: Jesse)³, dem Vater Davids, keimt der neue Spross des Messias Königs. Die Untreue des Hauses David macht diesen radikalen Neuanfang notwendig. Der neue Messias König ist ausgestattet mit den Gaben des Geistes; als der gute Hirt führt er das Volk Gottes (Ez 34,23f; 37,24f).

(3) In der dritten aktualisierend-eschatologischen Phase werden für die schon universale Sicht der protoeschatologischen Phase (vgl. das Motiv der Völkerwallfahrt nach Jerusalem) die entscheidenden theologischen Grundlagen gelegt und der entscheidende theoretische Rahmen für die Apokalyptik geschaffen. Im babylonischen Exil von 586–538 v. Chr.⁴ gelingt die theoretische Präzision des

3 Vgl. das erstmals 1599 abgedruckte Weihnachtslied »Es ist ein Ros entsprungen«. Im Text wird der Bezug zu Isai hergestellt »Es ist ein Ros entsprungen aus einer Wurzel zart, wie uns die Alten sungen, von Jesse kam die Art...« Aus der Wurzel Jesse geht der Rosenstock Maria hervor, sie bringt das »Blümelein«, den Messias.

4 586 v. Chr. erobern die Babylonier unter König Nebukadnezar den Süden Israels, der den Namen des Stammes Juda trägt; dessen Zentrum ist Jerusalem. Die Oberschicht Jerusalems und Judas wurde nach Babylon deportiert. Man siedelte diese Exilanten in geschlossenen Wohngebieten an, was ihr nationales und religiöses Überleben ermöglichte. Die Perser unter Kyros erobern 539 Babylon; Kyros erlaubt den Israeliten in ihr Land zurückzukehren. Er wird

Monotheismus Israels. Die jüdische Monolatrie, d. h. die privilegierte Verehrung eines Gottes neben anderen, deren Existenz man jedoch nicht bestreitet, und der regionale, nur israelbezogene Monotheismus werden zu einem strikt universellen Monotheismus fortentwickelt und die Götter anderer Religionen jetzt religionskritisch als bloße Nichtse entlarvt (Jes 40,12–29; 43,8–12). Die Präzision des Gottesbegriffs erlaubt ein neues Bild der Geschichte zu zeichnen: Sie hat nur einen einzigen transzendenten Akteur. Nur dieser universelle und einzige Gott vermag Israel auch aus einem Gebiet zu erretten, das an sich unter dem Einflussbereich anderer himmlischer Agenten steht. Die Theologie Israels expandiert Gottes Herrschaftsbereich ins Grenzenlose, was zur strikten Rückführung aller Wirklichkeit auf Gottes Schöpfertum führt. Kein vorgegebenes Material, kein Urchaos hat Gott zu formen oder zu bändigen, um die Welt zu erschaffen. Er schafft ohne Vorgaben – durch sein Wort. Er ist der exklusive Souverän des Seins. Deshalb ist er zugleich der Herr von Zeit und Geschichte. Die Katastrophe des Exils ist daher nicht die Tat eines babylonischen Gottes, sondern des einzigen Schöpfers der Zeit, des Gottes Israels. Das Exil ist das göttliche Gericht über das untreue Volk des Bundes, über seine Könige, die auf ihre Bündnispolitik vertrauten, statt auf den Bund mit Gott. Im Untergang Judas kündigt sich aber Neues an; das Gericht führt zum Heil. Der Prophet Ezechiel schaut das Neue in einer Vision⁵. Unzähliges Totengebein, das im Wüstensand verwest, wird von Gottes

deshalb sogar bei Jesaja (45,1) »Gesalbter«, Messias, genannt (vgl. Gunneweg 1986: 122–134; Gerstenberger 2005: 101–115).

- 5 Ez 37,1–14: »Die Hand des Herrn legte sich auf mich und der Herr brachte mich im Geist hinaus und versetzte mich mitten in die Ebene. Sie war voll von Gebeinen. Er führte mich ringsum an ihnen vorüber und ich sah sehr viele über die Ebene verstreut liegen; sie waren ganz ausgetrocknet. Er fragte mich: Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden? Ich antwortete: Herr und Gott, das weißt nur du. Da sagte er zu mir: Sprich als Prophet über diese Gebeine und sag zu ihnen: Ihr ausgetrockneten Gebeine, hört das Wort des Herrn! So spricht Gott, der Herr, zu diesen Gebeinen: Ich selbst bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig. Ich spanne Sehnen über euch und umgebe euch mit Fleisch; ich überziehe euch mit Haut und bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig. Dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin. Da sprach ich als Prophet, wie mir befohlen war; und noch während ich redete, hörte ich auf einmal ein Geräusch: Die Gebeine rückten zusammen, Bein an Bein. Und als ich hinsah, waren plötzlich Sehnen auf ihnen und Fleisch umgab sie und Haut überzog sie. Aber es war noch kein Geist in ihnen. Da sagte er zu mir: Rede als Prophet zum Geist, rede, Menschensohn, sag zum Geist: So spricht Gott, der Herr: Geist, komm herbei von den vier Winden! Hauch diese Erschlagenen an, damit sie lebendig werden. Da sprach ich als Prophet, wie er mir befohlen hatte, und es kam Geist in sie. Sie wurden lebendig und standen auf – ein großes, gewaltiges Heer. Er sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Jetzt sagt Israel: Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind verloren. Deshalb tritt als Prophet auf und sag zu ihnen: So spricht Gott, der Herr: Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel. Wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufhole, dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin. Ich hauche euch meinen Geist ein, dann werdet ihr lebendig und ich bringe euch wieder in euer Land. Dann werdet ihr

Lebensodem mit Fleisch und Sehnen überzogen und reanimiert. Dieses Bild vom wiederauferstandenen Gottesvolk deutet an, dass der Glaube an den Schöpfer radikalisiert wird zum Glauben an ein postmortales Leben – zunächst: in dieser Zeit. Selbst die Grenze des Todes begrenzt Gottes Souveränität nicht mehr. Er ist der Souverän des Lebens über den Tod hinaus. Zuvor war man davon überzeugt, dass der Tote in das Totenreich (hebräisch *Scheol*, griechisch *Hades*) unterhalb der Erdoberfläche hinabsteigt. Aber diese Existenz betrachtete man als uneigentliche, schattenhafte Form des Daseins, getrennt von Gott und Gottesvolk, dem leben- und heilstiftenden Beziehung entfallen (Ps 155,17 »Tote können den Herrn nicht mehr loben, / keiner, der ins Schweigen hinabfuhr.«). Aber auch die Toten denken nicht mehr an Gott, den Quell des Lebens (Ps 6,6). Kann jedoch Gottes Macht an den Pforten der Unterwelt enden? Sicherlich kann Gott noch vor ihren Pforten den Getreuen retten (Ps 16,10 »[...] du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen«).⁶ Vermag er aber auch die, die bereits durch die Pforten der Unterwelt hindurchgegangen sind, dem Reich der Schatten zu entreißen und mit neuem Leben zu begaben? Wenn in Ps 88,11 diese Frage gestellt wird, dann eher rhetorisch »Wirst du an den Toten Wunder tun, / werden Schatten aufstehen, um dich zu preisen?«. Die Antwort fällt negativ aus – noch. Im 3. und vor allem im 2. Jahrhundert v. Chr. spricht man Gott diese todesüberwindende Macht jedoch zu. Diese neue Antwort steht im Kontext der Apokalyptik.

(4) In der sogenannten Jesaja-Apokalypse – ein spätbiblischer Text, der re-daktionell den Überlieferungen des Propheten aus dem 8. vorchristlichen Jahrhundert zugeordnet wird – ergeht die Verheißung: »Deine Toten werden leben, / die Leichen stehen wieder auf; / wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln. Denn der Tau, den du sendest, / ist ein Tau des Lichts; / die Erde gibt die Toten heraus.« Revolutionär ist die neue universalistische Perspektive, die die Grenzen Israels überschreitet: »Über die Errettung oder Vernichtung entscheidet nicht die Ethnie, sondern allein die Ethik« (Berges 1998: 184–185). Diese universalistische und ethische Orientierung ist die letzte eschatologische Konsequenz des Monotheismus: Der eine Gott ist der einzige Gott und Richter aller Menschen.

erkennen, dass ich der Herr bin. Ich habe gesprochen und ich führe es aus – Spruch des Herrn.« (vgl. Rad 2001: 229–247; Zenger 2011: 440–457).

6 Dieser Psalm wird im NT populär. Im Licht der Auferstehung Jesu wird er als Verheißung der Auferstehung gedeutet, die mancher Exeget auch im Psalm selbst angedeutet sieht (vgl. zur Interpretationsgeschichte Ravasi 1981: 297–303). Die griechische Übersetzung des Psalms in der Septuaginta (griechische Fassung der hebräischen Bibel aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.) trug zur österlichen Relecture bei: »[...] du wirst meine Seele nicht der Unterwelt preisgeben, noch zulassen, dass dein Frommer die Verwesung schaut«. Aus dem Grab, vor dem Gott bewahrt, ist die Verwesung geworden, der der tote Jesus dank der Auferstehung nicht unterworfen wurde (vgl. App 2,31; 13,35).

Charakteristika der Apokalyptik (vgl. Rad 2001: 316–338) sind die erwähnte negative Deutung der aktuellen geschichtlichen Situation als Kumulation des Unheils und die Identifikation der transzendenten Zukunft mit der Realität des Heils. Diese soteriologische⁷ Qualität der eschatologischen Zukunftsdimension wird in Kategorien des Herrschaftswechsels artikuliert. Die kommende Gotesherrschaft überwindet die Herrschaft des Bösen und die Knechtschaft unter Hass und Gewalt – die Macht des Todes.

Dem Prophet wird die zukünftige Wirklichkeit des Heils enthüllt; er ist der Empfänger der *apokálypsis* / ἀποκάλυψις. Das, was *kalypton* / καλυπτόν, verborgen ist, wird ihm offengelegt in Träumen, Auditionen und Visionen. Der Gang der geschichtlichen Ereignisse bis zum Eintritt der zukünftigen Wirklichkeit folgt diviner Prädestination und Periodisierung. Geschichtliche und kosmische Zeichen wie Kriege, Verfolgungen sowie Erdbeben, Mond- und Sonnenfinsternisse – kündigen den Eintritt in die letzte Periode der bisherigen Wirklichkeit an. Hinzu treten Engel, die das himmlische Ausmaß des Endzeitgeschehens anzeigen. Vorzugsweise mit lautem Posaunenschall intonieren sie den Auftakt der Zeichenfolge, die das Ende einleitet. Die niedlichen Posaunenengel des Weihnachtsmarktes mit dicken, roten Wangen überspielen diese Endzeitdramatik, zu deren Advent sie ursprünglich gehören. Schließlich ist zu konstatieren, dass die Apokalyptik von dem Bewusstsein eines *nahen* Weltendes geprägt wird.

Ein herausragendes Beispiel für einige der aufgelisteten Charakteristika in der apokalyptischen Literatur ist das Buch Daniel (vgl. Rad 2001: 331–338; Zenger 2011: 458–466), das für die Predigt Jesu und das Neue Testament eine wichtige Rolle spielt. Das Buch Daniel aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert handelt in legendarischer Form von Daniel am babylonischen Hof. Es bietet damit dem Leser des 2. vorchristlichen Jahrhunderts eine Zeitreise zurück ins 6. Jahrhundert. Am bekanntesten ist sicherlich die Episode von Daniel in der Löwengrube. Für die Apokalyptik wichtiger ist das 7. Kapitel. In diesem Kapitel wird die Vision des Sehers überliefert, der den Menschensohn schaut. Diese Figur – auf den Wolken kommend, d. h. aus Gottes Verborgenheit und Transzendenz – tritt die Herrschaft über die ganze Welt an und überwindet so alle Weltreiche, die gegen Israel agieren. Die Absicht des Autors dieser Erzählung ist leicht zu erfassen: Er möchte seine Zeitgenossen trösten, die im 2. Jahrhundert v. Chr. unter der Verfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes (†164) leiden (vgl. Gunneweg 1986: 153–160). Antiochus' Reich wird symbolisiert durch ein kleines Horn, das sich zwischen zehn anderen Hörnern auf dem Kopf des Tieres zeigt, das nach einem Löwen, Bären und Panther als viertes dem großen Meer entsteigt. Mit den Tieren sind die Reiche der Babylonier, Meder und Perser gemeint. Das vierte Tier

7 Soteriologisch / Soteriologie = Lehre von der Erlösung (griech. soter = Erlöser).

repräsentiert das Reich Alexanders des Großen (und die Diadochenreiche). Die zehn Hörner symbolisieren die Dynastie der Seleukiden, die aus dem Diadochen Seleukos I. Nikator, der Siegreiche (358–281 v. Chr.), hervorgegangen ist. Das kleine Horn, das zwischen den zehn Hörnern hervorwächst, verdrängt drei andere Hörner: Das kleine Horn steht für Antiochus, der gegenüber Konkurrenten die Macht für sich beansprucht.⁸

Nach Kapitel 10–12 ist es der Engel Gottes, der Daniel die Geschichte voraussagt bis zur Verfolgung unter Antiochus. Zum apokalyptischen Repertoire gesellen sich auch Engel, die symbolträchtige Namen erhalten wie Michael *Wer ist wie Gott?* Dieser Engel, der auf die unvergleichliche Größe Gottes verweist, steht im Kampf mit anderen Engeln, z. B. mit dem Schutzengel des Perserreiches. Der himmlische Engelkampf rekapituliert die Kämpfe zwischen menschlichen Imperien. Michael siegt.

Der Sieg des Engels leitet eine Auferstehung der Toten ein. Die einen erwachen zum ewigen Leben, die anderen zur ewigen Schande. Im Unterschied zum Ezechiel des 6. vorchristlichen Jahrhunderts, der Auferstehung als eine geschichtsimmanente Reanimation Israels schaut, bietet das Buch Daniel eine apokalyptische Auferstehungsvision, die diese Geschichtszeit transzendiert und in Gottes Ewigkeit hineinreicht. Der eschatologische Zeitenbruch erhält dadurch eine neue Qualität. Eine ganz andere Wirklichkeit folgt auf diese Zeit, in der die Menschheit jetzt lebt. Daniel erhält den Auftrag, dieses geoffenbarte Wissen in einem Buch zu versiegeln bis zur Zeit des Endes. Das versiegelte Geheimwissen steht zu weiteren Apokalypsen (Offenbarungen) bereit. Es tröstet zugleich in unheilvoller Zeit, deren Ende aber nahen soll.

Dieses apokalyptische Geschichtsbild, das den Einbruch der göttlichen Ewigkeit einfängt, evoziert zwei unterschiedliche Einstellungen und Verhaltensweisen: eine aktiv-aktivistische Reaktion und eine Option für den Weg in die Innerlichkeit. Die aktivistische Einstellung zeigt sich in der Mobilisierung jahwetreuer Kreise. Sie opponieren gegen die aggressive Hellenisierungspolitik des Antiochus IV., die auf eine totale Assimilation der jüdischen Eigenheit zielte und die deshalb die religiöse Praxis untersagte (Beschneidung, Sabbatheiligung, Opferriten standen unter Todesstrafe). Es kommt zum Makkabäeraufstand (vgl. Gunneweg 1986: 160–167).⁹ Das aramäische Wort *makkaba* lässt an martialischer Klarheit nichts zu wünschen übrig: *makkaba*, Hammer, nennen sich die Anführer. Im jüdischen Jahr 3597, das ist 164 v. Chr., erobern die Makkabäer Jerusalem zurück und weihen feierlich den Tempel wieder ein, in dem man zuvor

8 Vgl. zur Diskussion über die Zuordnung der Symbole und Zahlen Koch (1980: 184–194).

9 Die Geschichte des Aufstands ist Gegenstand der beiden alttestamentlichen Makkabäerbücher (vgl. Zenger 2011: 275–290).

Zeus Olympios verehren musste (1 Makk 4,36–59). Am jüdischen Chanukkafest wird bis heute an das Ereignis der Tempelweihe gedacht.

Die apokalyptische Stimmung geht mit dem Sieg der Makkabäer einem Höhepunkt entgegen. Gottes Herrschaft ist mit der Tempelweihe wieder aufgerichtet. Die in Verfolgung und Krieg Gefallenen werden als Retter Israels geehrt, die in Gottes himmlisches Reich eingehen. Für die Apokalyptik wurde es undenkbar, dass derjenige, der Gott die Treue bis in den Tod hinein hält, nicht auch Gottes Treue im Tod erfährt und aus dem Tod errettet wird.¹⁰ Auch in den Makkabäerbüchern erschöpft sich die Rettung nicht in einer diesseitigen Wiederbelebung; sie besteht in der endzeitlichen Vollendung des Lebens in der ewigen Gemeinschaft mit Gott, in der Gabe ewigen Lebens.

Es entwickelte sich sogar die Tradition, für verstorbene Kämpfer, deren Leben und Glauben nicht immer tadellos war, Opfergaben darzubringen, um sie postmortal zu entsühnen und ihnen so den Zugang zum ewigen Leben zu öffnen. Das Gebet für die Toten wird üblich, der Glaube an die wirksame Fürbitte der jüdischen Märtyrer wächst (2 Makkabäer 12,32–45). Liturgie und Brauchtum im Christentum knüpfen an diese Vorstellungen an (vgl. den Tag Allerseelen).

Wenige Jahre nach dem militärischen Erfolg schlägt Antiochus siegreich zu-

10 Am eindrucksvollsten ist die Geschichte über das Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter aus dem 2. Buch der Makkabäer 7,1–42. Vor allem Vers 28 ist wichtig: Hier wird zum ersten Mal in der Bibel von einer Schöpfung aus dem Nichts gesprochen, und dieser Gedanken wird mit dem Glauben an die Auferstehung verbunden. Man zielt mit dieser gedanklichen Verbindung auf die Einsicht, dass den seismächtigen Schöpfer auch nicht das Nichts des Todes zu begrenzen vermag. »Ein andermal geschah es, dass man sieben Brüder mit ihrer Mutter festnahm. Der König wollte sie zwingen, entgegen dem göttlichen Gesetz Schweinefleisch zu essen, und ließ sie darum mit Geißeln und Riemen peitschen.« Der zweite Sohn sagte, als er in den letzten Zügen lag: »Du Unmensch! Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind. Nach ihm folterten sie den dritten. [...] Nun war nur noch der Jüngste übrig. Auf ihn redete der König nicht nur mit guten Worten ein, sondern versprach ihm unter vielen Eiden, ihn reich und sehr glücklich zu machen, wenn er von der Lebensart seiner Väter abfalle; auch wolle er ihn zu seinem Freund machen und ihn mit hohen Staatsämtern betrauen. Als der Junge nicht darauf einging, rief der König die Mutter und redete ihr zu, sie solle dem Knaben doch raten, sich zu retten. Erst nach langem Zureden willigte sie ein, ihren Sohn zu überreden. Sie beugte sich zu ihm nieder, und den grausamen Tyrannen verspottend, sagte sie in ihrer Muttersprache: Mein Sohn, hab Mitleid mit mir! Neun Monate habe ich dich in meinem Leib getragen, ich habe dich drei Jahre gestillt, dich ernährt, erzogen und für dich gesorgt, bis du nun so groß geworden bist. Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen. Kaum hatte sie aufgehört, da sagte der Junge: Auf wen wartet ihr? Dem Befehl des Königs gehorche ich nicht; ich höre auf den Befehl des Gesetzes, das unseren Vätern durch Mose gegeben wurde.« In der christlichen Überlieferung gelten die sieben makkabäischen Brüder als Märtyrer, denen man im Mittelmeerraum viele Kirchen weihte.

rück. Neue Aufstandsbewegungen apokalyptischer Couleur folgen, auch gegen neue Unterdrücker. Im Jüdischen Krieg (66–73) erhebt sich Israel gegen die römische Besatzung. Der Krieg endet mit der Zerstörung und Plünderung des Jerusalemer Tempels. Der Bar-Kochba-Aufstand (132–135), der nochmals gegen das römische Imperium geführt wird, scheitert und zieht die Vertreibung aller Juden aus Jerusalem nach sich.

Statt zum endzeitlichen Gotteskrieg zu blasen, wählen andere den Weg der Innerlichkeit. Sie werden zu den Chassidim, den Frommen, die Gott die Niederwerfung der Feinde überlassen. Bekannt ist die Gruppe der Essener (vgl. Betz 1982: 386–391; Lange und Lichtenberg 1997: 45–79). In ihrer geistigen Nähe vermutete man in der Forschung auch immer wieder Johannes den Täufer. Oft werden die Essener mit der Qumran-Gemeinde in Verbindung gebracht, deren Schriften man 1947 in Höhlen am Toten Meer fand. Ziel der Essener Gemeinschaft war es, sittliche und kultische Reinheit zu erlangen, z. B. durch tägliche Taufen, um auf die hereinbrechende Gottesherrschaft vorbereitet zu sein. Diese Gottesherrschaft sollte mit der Ankunft eines priesterlichen Messias aus dem Hause Aaron und einem laikalen Messias aus dem Haus David beginnen.

Wie fremd die Apokalyptik dennoch insgesamt dem Judentum bleibt, zeigt sich daran, dass viele apokalyptische Schriften, die von der Zeit der Makkabäer an bis ca. 140 n. Chr. entstehen, nicht den Weg in den Kanon der hebräischen Bibel finden: z. B. die Apokalypsen des Abraham, Baruch, Elias, Esra, des Mose und anderer mehr, oder das Henochbuch.¹¹ Tendenziell malen diese apokalyptischen Bücher die endzeitlichen Ereignisse noch weiter aus. Das Totenreich erhält jetzt Etagen: oben das Paradies im Schoße Abrahams, unten ein höllischer Strafort. Nach dem 4. Esra-Buch, um ca. 100 n. Chr. verfasst, verfallen sogar die Fische dem Gericht Gottes, wie alles Leben. Dieses Detail stellt eine gewisse Neuerung dar, da den Fischen das Gerichtshandeln Gottes in Form von urchzeitlichen oder endzeitlichen Sintfluten naturgemäß nicht viel anhaben kann. Es entwickeln sich Ansätze einer jüdischen Erbsündenvorstellung, so dass das Schwarz-Weiß-Bild der Apokalyptik nochmals gesteigert wird: Weil Eva den Fluch über alles Fleisch gebracht hat, bedarf es eines universellen Retters aus einer ganz neuen Wirklichkeit, um alles Leben zu retten.

Zusammenfassend können wir festhalten: Das biblische und nachbiblische Judentum generiert verstärkt apokalyptische Vorstellungsmuster, die vor allem in bedrohlichen Lebenssituationen der geistigen Stabilisierung dienen. Die Apokalypsen machen Aussagen über den Kosmos und die Weltgeschichte insgesamt, da ihre Genese mit dem Aufkommen des strikten Monotheismus verbunden ist, also mit der Konstitution einer Totalperspektive auf alle Wirklichkeit. Die Endzeitgaben wandeln sich von diesseitig-irdischen in jenseitig-trans-

11 Die Apokryphen des AT sind zusammengestellt in Riessler (1975).

zendenten Größen. Weder ein philosophischer Gottesbegriff noch eine Metaphysik der Seele begründen Schöpfungs- und Endzeitglauben, sondern die geschichtliche Erfahrung der Bundestreue Gottes. Im Licht der Bundestreue Gottes zeigt sich die Schöpfung als ursprüngliche und fortdauernde Treue Gottes zu Sein und Leben; diese Treue kennt letztlich keine Grenzen, nicht einmal die Grenze des Todes. Aus dem Tod werden diejenigen ins ewige Leben gerettet, die Gottes Treue mit ihrer Treue zu ihm und seinen Geboten beantworteten. Für die anderen erfolgt eine Auferstehung zum Gericht. In Gottes Treue liegt die Kraft zu einer kosmischen Umwandlung aller Wirklichkeit in einen heilvollen Endzustand, der die Überwindung aller Formen des Bösen einschließt. Zeichen in Natur und Geschichte deuten diese Umwandlung und Vollendung der Schöpfung an. Dem prophetischen Seher wird dieses Endzeitszenario durch Offenbarung, Apokalypse bekannt. Er verkündet seine Schau zum Trost und zur Stärkung der wegen ihrer Jahwetreue Verfolgten.

Neutestamentliche Apokalyptik

Das Neue Testament ist einerseits ganz von eschatologischen Themen durchdrungen. Deshalb spielt auch die apokalyptische Eschatologie eine entscheidende Rolle. Aber wie auch im Fall des Judentums liegen die meisten dezidiert apokalyptischen Schriften außerhalb des neutestamentlichen Kanons.¹² Die einzige apokalyptische Schrift, die es in den Kanon geschafft hat, definitiv aber auch erst ab dem Jahr 400 n. Chr., ist die Apokalypse (Offenbarung) des Johannes.¹³ Das erste Wort dieser Schrift gibt ihr den Namen: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, »Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat, um seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen muss, und die er durch Engelsbotschaft seinem Knecht Johannes kundgetan hat«. Der Text ist eine einzige Kollage aus Zitaten, die der prophetischen Überlieferung entstammen, und dem Buch Daniel entnommen sind; außerdem enthält der Text viele Anspielungen auf prophetische und apokalyptische Vorstellungsmuster. Hinzukomponiert werden die christlichen Motive. Aus dieser Kombination erschließt sich die formale Absicht der Schrift. Mittels der Apokalyptik soll die Prophetie Israels für nun christliche Leser aktualisiert werden. Die literarische Form gibt Aufschluss über

12 Der evangelische Neutestamentler und Patristiker Wilhelm Schneemelcher, der von 1954 bis 1979 an der Universität Bonn lehrte, ist international bekannt geworden für seine Editionen der neutestamentlichen Apokryphen, zu denen eine Reihe Apokalypsen gehören (vgl. Schneemelcher 1987/1999).

13 Wissenschaftlich belastbare Erklärungen der Offenbarung des Johannes bieten Biblische Kommentare, z. B. in knapper und allgemeinverständlicher Form Lohse (1993). Vgl. auch die Neubearbeitung dieses Buches von Holtz (2008).

das inhaltliche Ziel. Sieben zu Beginn der Apokalypse genannten Gemeinden in Kleinasien (Offb 1,4–3,20) soll Trost und Hoffnung zuteilwerden durch den Blick in die Zukunft, die von Gott kommt durch seinen Christus, der die finstere Geschichtsnacht erleuchtet wie der »strahlende Morgenstern« (22,16). Der Seher Johannes lebt auf der Insel Patmos (1,9), weil er selber der Verfolgung ausweichen musste. Als von Verfolgung Betroffener wird er, wie schon Daniel, durch Gottes Engel über die endzeitliche Geschehensfolge ins Bild gesetzt. Die prophetischen Visionen (4,1–22,21) heben an mit einer Schau des göttlichen Thronsaales (4,1–11). Gottes Lamm wird das Buch mit sieben Siegeln übergeben (5,1–14). Das Lamm öffnet die Siegel (6,1). Es erscheinen die vier apokalyptischen Reiter (6,2–8), die erstes Unheil über die Welt bringen. Bereits an dieser Stelle wird durch eine Zwischenschaltung (7,1–17) eröffnet, dass die Diener Gottes in allen Untergängen bewahrt bleiben, von 144.000 ist die Rede: Das Quadrat von 12 – die Zahl der Stämme Israels – multipliziert mit 1000, mit der symbolischen Zahl für die Vielzahl der Gläubigen. Die 144.000 repräsentieren demnach das kirchliche Israel Christi. Durch die Öffnung des siebten Siegels erscheinen sieben Engel, die sieben Posaunen erschallen lassen, woraufhin sich verschiedene Katastrophen und Kriege ereignen, Hungersnöte und andere Plagen die Erde heimsuchen sowie kosmische Zeichen an Sonne, Mond und Sternen geschehen (8,1–11,19). Die siebte Posaune spielt wieder auf die Errettung der Heiligen an. Es folgt die Vision von der Frau und dem Drachen (12,1–17), der ihren Nachwuchs verschlingen will: Wahrscheinlich ist die Kirche gemeint, deren Nachwuchs Verfolgungen erleidet. Andere erkennen in der Frau Maria. Engel Michael mit Genossen liefern dem Satansdrachen eine himmlische Schlacht, die der Widersacher verliert (12,7–9). Vom Himmel auf die Erde gestürzt, sorgt er dort für Verführung (12,13–17). Er gibt seine Macht einem Tier, das Krieg gegen das Gottesvolk führt und zum Götzendienst verleitet (13,1–18). Mit dem Götzendienst ist der römische Kaiserkult gemeint, dessen Verweigerung Verfolgung nach sich zog. Sieben Plagen ergießen sich jetzt über die Erde (15,5–16,21). Zu ihnen gehört die Versammlung einer Streitmacht am Ort Harmagedón¹⁴ zum Endzeitkampf (16,16). Es ertönen Siegesgesänge über das zerstörte Babylon, die Rom gelten, das vergehen wird (17,1–19,21). Der Teufelsdrachen wird von einem Engel gefesselt für 1000 Jahre (20,1–8). Es folgt das 1000jährige Friedensreich des Messias für die Märtyrer und Bekenner Christi, die dazu einer ersten Auferstehung gewürdigt werden. Nach Ablauf der tausend Jahre wird der Teufel freigelassen. Er verführt die Völker zum Krieg gegen Je-

14 Angespielt wird auf die blutgetränkten Schlachtfelder von Megiddo am südlichen Rand der Jesreel-Ebene in Israel, ein Ort und Verkehrsknotenpunkt, an dem nicht nur Israel immer wieder Krieg gegen feindliche Armeen führte. Prominent ist der im 2. Buch der Könige (23,29f.) überlieferte Tod von König Joschija (* um 647 v. Chr.) bei Meggido 609 v. Chr. durch den Angriff des Pharaos Necho II. (610–595 v. Chr.).

rusalem, in dem Gottes endgültiges Heil offenbar werden soll (20,7–10). Die Heere des Widersachers werden durch Feuer vom Himmel vernichtet, der diabolische Verführer für immer in einen feurigen Schwefelsee geworfen. Es folgt das Weltgericht (20,11–15), die Herabkunft des neuen Jerusalem, die Überwindung des Todes in der allgemeinen Auferstehung und die Errichtung eines himmlischen Reiches vollkommener Freude (21,1–22,21).

Die hoch komplexe und teilweise nicht mehr eindeutig zu dechiffrierende Bilderwelt ist ein Hymnus auf die christliche Hoffnung, eine Siegeskantate der Ekklesia. An sich müsste sich an dieser Aussageabsicht jede Auslegung des Textes orientieren. Doch die Suggestionskraft der Bilder verleiht diesen ein Eigenleben; sie dienen immer wieder zur Konstruktion von Geschichte, zur Berechnung des Weltendes oder der Zahl der Geretteten. Man spekuliert darüber, wer mit den 144.000 gemeint sei. Einzelne Motive evozieren apokalyptische Hochspannung in der Geschichte des Christentums. Zum apokalyptischen Plot gehören weitere Figuren: der Antichrist, der in einigen neutestamentlichen Schriften als Gegenchristus auftritt, als Feind der Gemeinden. Sein Auftreten markiert die Endzeit (2. Thessalonicher-Brief 2,4; 2,8; Offb 11,7). Im Mittelalter wird er Gegenstand eines Legendenkranzes.¹⁵ Es entwickelt sich die Retterfigur vom letzten Kaiser (vgl. Cohn 1986: 130–135). Auch das Motiv vom Weltenbrand aus dem 2. Petrus-Brief (3,7–13) gehört zum apokalyptischen Repertoire.

Bevor die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Apokalypse zur Sprache kommt, sind zumindest einige Hinweise auf Jesus aus Nazareth angebracht, der in der Johannes-Apokalypse als endzeitlicher Retter präsentiert wird. Es ist nicht schwer zu erraten, dass die Frage nach dem Verhältnis Jesu zur Apokalyptik nur sehr differenziert beantwortet werden kann. Ich beschränke mich auf ein paar Anmerkungen.¹⁶ Historisch unstrittig ist der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu: die Königsherrschaft Gottes (*basileia tou theou*), oft mit dem Ausdruck *Reich Gottes* übersetzt. Die Nähe dieses Reiches predigt Jesus als das neue Evangelium (*euaggelion*), d. h. als frohe Heilsbotschaft. Die Texte, die von dieser Frohbotschaft berichten, werden in Folge selber Evangelien genannt. Das älteste Evangeliums nach Markus bietet gleich zu Beginn ein Resümee der Predigt Jesu: »Die Zeit ist erfüllt, die Königsherrschaft Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15) Jesu Botschaft ist also zweifellos endzeitlich, eschatologisch. Ist sie auch apokalyptisch? Apokalyptisch ist der Gedanke von der Königsherrschaft Gottes, die – das zeigt das Evangelium insgesamt – durch ihr Kommen andere Herrschaftsformen überwindet. Überwunden werden negative, den Menschen zerstörende Herrschaftsformen, die

15 Vgl. die Beiträge in dem von Delgado und Leppin 2011 hg. Sammelband *Der Antichrist*.

16 Vgl. zur Verkündigung des historischen Jesus: Gnllka (2000); Mußner (1991); Taxacher (2010: 115–130).

ihm die psychische und physische Gesundheit rauben, ihn um den Verstand bringen, ihn Gott, den Mitmenschen und sich selbst entfremden. Außerdem scheint die angesagte »Nähe« jener Königsherrschaft Gottes eine zeitliche Bedeutung und darum apokalyptische Konnotationen zu haben. Doch ist offenbar mehr gemeint als nur eine Zeitabgabe. Die »Nähe« bezieht sich zuerst auf Jesus selbst. Das Reich Gottes ist mit Jesus im Kommen; es beginnt zu kommen mit ihm in seinen Worten und Taten, in seiner Person (vgl. Mt 12,28 »Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.«). Dass die endzeitliche Zukunft schon anfänglich in der Gegenwart wirkmächtig präsent ist – diese Vorstellung ist nicht apokalyptisch. Zwischen Gegenwart und Zukunft klafft nach apokalyptischem Zeitverständnis ein radikaler Bruch. Jesus setzt hingegen auf Kontinuität, auf allmähliches Wachstum¹⁷, das in der Gegenwart beginnt und sich endzeitlich vollendet. Jesus spricht folglich auch von einem künftigen Kommen des Reiches. Er lehnt es allerdings ab, über den Zeitpunkt der Vollendung des Reiches Angaben zu machen, davon wisse er nichts. In Markus 13,32 ist Jesu geradezu provozierendes Nichtwissen von der endzeitlichen Zukunft überliefert: »Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.«¹⁸ In diesem Sinn sagt Jesus seinen Jüngern: »Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat.« (Apg 1,7). Diese Haltung ist wiederum nicht apokalyptisch. Der Apokalyptiker versucht die Zeit zu periodisieren und Zeitangaben zu machen. Manche Worte Jesu scheinen jedoch genau derartige Zeitangaben zu beinhalten. Nach Markus 13,30 sagt Jesus: »Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintritt.« Das »alles« bezieht sich auf die Zeichen, an denen man das kommende Weltende ablesen kann, sowie auf das Erscheinen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels. Und »diese Generation« macht dazu die Zeitangabe, eine Generation – das sind maximal 30 Jahre – trennen noch vom Eintreten des Weltendes. Ein genauer Wort- und Bedeutungsvergleich ergibt allerdings: Generation (*geneá*, Geschlecht) bedeutet an dieser Stelle (wie an anderen) Volk, das Volk Israel oder das Volk Gottes bestehend aus Israel und

17 In vielen seiner Gleichnisse vom Gottesreich verwendet Jesus Bilder vom Pflanzenwachstum. In der Gegenwart gesät, wächst die Saat allmählich heran. Die Zeit der Ernte ist die Endzeit, d. h. die Vollendung dessen, was in der Gegenwart zu keimen begann. In der Endzeit erfolgt ebenso das Gericht über das Unkraut auf Gottes Acker (vgl. beispielsweise Mk 4,1–34).

18 Diese »Unwissenheit Jesu« gewann ab dem 3. Jahrhundert dogmatische Brisanz, da sie dem Anschein nach Jesu Inferiorität gegenüber Gott dem Vater offenkundig machte und damit der Glaubensüberzeugung widersprach, nach der Jesus die Inkarnation des Sohnes Gottes darstelle und Jesus als Gottes Sohn dem göttlichen Wesen des Vaters gleich sei. Um diese Schwierigkeit zu meistern, verstand man das Nichtwissen Jesu (das sich auch in Bezug auf viele andere Sachverhalte dokumentieren lässt) als Beleg für Jesu uneingeschränktes Menschsein, das durch das Gottsein nicht überblendet wird.

der Kirche. Israel (die Kirche) wird also nicht vergehen, bis sich Jesu Verkündigung erfüllt. Folglich macht Jesus keine Zeitangaben. Er verheißt hingegen dem christlichen Israel unbegrenzten Bestand. Demnach ist Jesus nicht als ein Apokalyptiker der Zeitangaben zu verstehen. Zur Debatte steht ebenso, inwieweit sich Jesus mit jener Figur aus Daniel, dem Menschensohn, identifiziert (vgl. Mk 13,26) oder ob die entsprechende Identifikation erst von der Überlieferung, die zum NT führte, vorgenommen wurde. Es sieht jedenfalls so aus, dass die judenchristliche Urgemeinde der eschatologischen Predigt Jesu ein apokalyptisches »Outfit« verpasst hat. Das ganze apokalyptische 13. Kapitel des Markusevangeliums scheint eine derartige judenchristliche Collage aus Jesu Reich-Gottes-Predigt und apokalyptischen Motiven des Judentums zu sein. Durch diese Collage (vielleicht erst nach 70 n. Chr. verfasst) hat die judenchristliche Urgemeinde die Botschaft Jesu in ihrem Verstehenshorizont neu aktualisiert. Die Apokalypse des Johannes stellt die umfänglichste judenchristliche Relecture der Botschaft und Person Jesu dar.

2. Chiliasmus und Joachimismus

In der weiteren Geschichte der christlichen Apokalyptik überschneiden und unterscheiden sich messianische, chiliastische, joachimitische und utopische Motive. Den Chiliasmus und Joachimismus greife ich exemplarisch heraus. Sie spielen für das Selbstverständnis der Verkündiger des Evangeliums in der Neuen Welt eine wichtige Rolle.

Chiliasmus, Milleniarismus

Der Begriff *Chiliasmus* (vgl. Laub 2006: 1045–1046) ist abgeleitet von griechischen Bezeichnung für tausend Jahre (*chilia étē*) und bezieht sich auf das 1000-jährige Reich, von dem die Johannes-Apokalypse spricht. Darin schaut der Prophet dieses Reich als ein messianisches Friedensreich der Heiligen, das dem Weltgericht und der eschatologischen Vollendung vorausgeht. Diese irdische Messiaszeit bringt die Handgreiflichkeit, ja Materialität des Heils, wie sie der jüdischen Glaubensvorstellung eigen ist, zum Ausdruck. Die traditionellen islamischen Paradiesvorstellungen sind diesem Friedensreich vergleichbar. Dieses Friedensreich wurde im biblischen Judentum zunächst als unbegrenzte eschatologische Realität geglaubt. Jetzt ist es durch die nachfolgende allgemeine Totenaufstehung von befristeter Dauer.

Die Zahl 1000 greift wahrscheinlich den Gedanken von der Weltenwoche auf, deren Spuren auch im iranisch-chaldäischen Kulturraum zu finden sein sollen.

Nach dem Modell der Weltenwoche folgt die Geschichte 6000 Jahre ihrem gewöhnlichen Gang, bis der tausend Jahre andauernde Weltensabbat anbricht. Hinter diesem Gedanken steht die Erzählung von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen (Gen 1,1–2,4a). Dass dabei aus einem Tag 1000 Jahre werden, folgt der Logik von Psalm 90,4: »Tausend Jahre sind für dich [Gott] wie der Tag, der gestern vergangen ist.« Der Psalm bietet sozusagen einen festen Umrechnungskurs von Zeit zu Ewigkeit. Auffallend ist, dass die Apokalypse des Johannes dieses Tausendjährige Reich nicht weiter ausmalt. Diese Nüchternheit steht diametral im Gegensatz zur Wirkungsgeschichte dieses Motivs im rabbinischen Judentum und Christentum.

Irenäus, Bischof von Lyon (†202), ist im 2. Jahrhundert der erste entscheidende Promotor der chiliastischen Utopie. Ihre geschichtsimmanente irdische Direktheit wendet er im Sinn seiner inkarnatorischen und heilsgeschichtlichen Theologie gegen spiritualisierende und dualistisch denkende Gnostiker. Das Heil versteht er als Wiedereinholung (*recapitulatio, anakephalaisis*) der ganzen Schöpfung, auch in ihrer Materialität. Ein pädagogisches Motiv kommt hinzu: Während der tausend Jahre Messiaherrschaft soll sich der Mensch an das Zusammenleben mit Gott und an die endgültige Herrlichkeit des neuen Jerusalem gewöhnen. Irenäus' realistische Deutung wird bestimmend für die westliche Theologie bis Augustinus. Der Osten weist diese Deutung als jüdisch, fleischirdisch zurück (Origenes † um 254). Der westliche Realismus regt dazu an, das berechnete Alter der Welt und die Geburt Jesu ins Verhältnis zu setzen zu dem erwarteten Weltensabbat. Mit quasi-wissenschaftlichem Anspruch legen zu Beginn des 3. Jahrhunderts Hippolyt (†235) und Julius Africanus (†240) das Geburtsjahr Jesu auf das Jahr 5500 seit Erschaffung der Welt fest. Bei Hippolyt findet das 1000jährige Reich Christi Platz in seiner Chronik der Weltgeschichte.

Nach der Konstantinischen Wende und dem Ende der Christenverfolgung (313) erschläft der chiliastische Enthusiasmus. Der Widersacher Rom, der zur Abfassung der Johannesapokalypse motivierte, ist zum Alliierten geworden. Augustinus (†430) formt die futurisch-endgeschichtliche zu einer präsentisch-ekklesiologisch ausgerichteten Eschatologie um. In *De Civitate Dei* führt Augustinus Schriftstellen an, die Gottes Reich und Herrschaft mit der Kirche identifizierbar machen (vgl. Augustinus 1991: 608–613). Das Millennium beziehe sich auf die terminlich unbestimmte Gesamtzeit der Kirche bis zur Wiederkunft Christi. Die Zahl 1000 interpretiert er als *numerus perfectus*, als Indiz für die Vollkommenheit dieser Zeit. Die erste Auferstehung derer, die nach der Johannesapokalypse zum messianischen Reich gehören, deutet Augustinus in eine seelische Aufrichtung um. Die Fesselung des Satans legt er als Entmachtung des Bösen durch Christi Tod und Abstieg ins Totenreich aus.

Dass in der Tat die Zeitenwende mit dem Tod und der Auferstehung Jesu erfolgt, davon geht offenbar auch das Matthäusevangelium aus. Konsens mo-

derner Exegese besteht darüber, dass die apokalyptischen Zeichen des Erdbebens und der Auferstehung von Heiligen unmittelbar beim Tod Jesu, was in dieser Weise nur Matthäus überliefert, den Beginn der Endzeit mit Jesu Tod andeuten sollen.¹⁹ Nicht der Anfang der Endzeit, sondern nur ihre Vollendung steht noch aus. So sieht es also auch Augustinus. Bis dahin sei die Kirche eine *ecclesia permixta* der Guten und Bösen.

Joachimismus

Nachdem Augustinus die apokalyptische Spannung und Erwartung gewissermaßen entschleunigt und die Kirche in der Zeit etabliert hatte, erlahmte der endzeitliche Enthusiasmus auch im Westen. Die Situation änderte sich im 12. Jahrhundert. Der Abt Joachim de Fiore (†1202) und seine Schüler gaben chiliastischen Vorstellungen neuen Schwung. Ähnlich wie schon Rupert von Deutz (1075–1129) vor ihm, periodisierte er die Geschichte nach den Personen der Trinität (vgl. Kehl 1986: 183–188). Gott dem Vater ordnet er den Alten Bund zu, dem Sohn die Kirche des Neuen Bundes und dem Heiligen Geist das tausendjährige Reich, das er für das Jahr 1260 erwartete. Die Jahreszahl resultiert aus seiner Neuberechnung der Weltenwoche, die er mit Hilfe des Stammbaumes Jesu aus dem Matthäusevangelium vornimmt. Die Zeit des Alten Bundes wird in sechs Teile gegliedert. Jeder Teil umfasst sieben Generationen des insgesamt 42 Generationen zählenden Stammbaumes Jesu. Sechs Abschnitte mit je sieben Generationen gehen daher Jesus voran, Jesus selbst bildet den siebten Teil. In Analogie dazu wird auch die Zeit des Neuen Bundes in sieben Abschnitte untergliedert. Es folgen wieder sechs Generationen pro Abschnitt. 30 Jahre, die Lebenszeit Jesu, bemessen den Zeitraum einer Generation. Aus diesen Angaben ergibt sich die Multiplikation $7 \times 6 \times 30 = 1260$. Demnach fährt die apokalyptische Zeitmaschine ins Jahr 1260. Es folgt die Zeit des Geistes, die die Zeit des Sohnes ablöst. In der Zeit des Geistes verwandelt sich die Kirche in eine *ecclesia spiritualis*, in der jeder in unmittelbarem Kontakt mit Gott steht. Die Bergpredigt wird von allen gelebt, weshalb die Kirche arm ist. Alle Kriege sind beendet, der

19 Mt 27,45–50 »Von der sechsten bis zur neunten Stunde herrschte eine Finsternis im ganzen Land. Um die neunte Stunde rief Jesus laut: *Eli, Eli, lema sabachtani?*, das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? [...] Jesus aber schrie noch einmal laut auf. Dann hauchte er den Geist aus. Da riss der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei. *Die Erde bebte und die Felsen spalteten sich. Die Gräber öffneten sich und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen.* Als der Hauptmann und die Männer, die mit ihm zusammen Jesus bewachten, das Erdbeben bemerkten und sahen, was geschah, erschrakten sie sehr und sagten: Wahrhaftig, das war Gottes Sohn!«

Antichrist ist besiegt. Den Übergang zur Geistkirche stellt sich Joachim allerdings nicht als apokalyptischen Zeitenbruch vor, sondern als allmählichen Übergang. An diesem Übergang wollte er selber mitarbeiten. Er spaltete sich vom Zisterzienserorden ab, in den er zunächst eingetreten war, und gründete sein eigenes Kloster, dessen Abt er wurde, um so mit aller Kraft die Emergenz der Geistkirche vorzubereiten.

Joachims Gedanken entwickelten eine kirchen- und gesellschaftspolitische Sprengkraft durch ihre Zuspitzung. Es waren die Franziskanerspiritualen des 13. Jahrhunderts, die den Chiliasmus jetzt sozialkritisch gegen die Kirche wandten, Babylon mit Rom gleichsetzten und in Friedrich II. den Antichrist erkannten, der den Papst bedrängte.²⁰ Papst Gregor IX. (1167–1241) und Friedrich II. (1194–1250) bedienten sich ihrerseits des apokalyptischen Vokabulars, um sich gegenseitig als apokalyptisches Ungeheuer und Antichrist zu bezeichnen. 1239 schrieb der Papst über Friedrich II.: »Es steigt aus dem Meere die Bestie voller Namen der Lästerung, die mit den Tatzen des Bären und dem Rachen des Löwen wütet [...] ihren Mund zu Lästerungen des göttlichen Namens öffnet, die nicht aufhört, auf Gottes Zelt und die Heiligen, die in den Himmeln wohnen, die gleichen Speere zu schleudern« (Van Eickel 2000: 358). Die Spiritualen sahen im antichristlichen Kaiser aber auch eine Waffe Gottes gegen die verweltlichte Kirche, was sie in Opposition zu Papst Johannes XXII. brachte, jedoch ebenso zur Mehrheit ihres Ordens. Man stritt vor allem um das Maß der gelebten Armut. Ein Ausgleich der Gegensätze gelang nicht. 1517, im Jahr des Thesenanschlags Martin Luthers, wurde der Franziskanerorden gespalten in die Gruppe der Konventualen, die im Besitz keinen Widerspruch zum Armutsideal ihres Ordensgründer, Franz von Assisi, erkannten, und in die Gruppe der Observanten, die ein Leben in Besitzlosigkeit vorzogen.

3. Die Apokalyptik der Neuen Welt

Franziskaner von der strengen Observanz, die im Spanien des 16. Jahrhunderts vor den Konventualen an Bedeutung gewonnen hatten, brachten zuerst das Evangelium in die Neue Welt. Mit dem Evangelium importierten sie ebenfalls seine apokalyptische und chiliastische Interpretation, den Joachimismus (vgl. dazu Saranyana, 1999: 613–687). Viele Franziskaner sahen in der Entdeckung der Neuen Welt ein Zeichen des kommenden Weltendes. Sie hofften, mit den

20 Friedrich II. hatte die Bettelorden wegen ihrer Papsttreue aus Sizilien ausweisen lassen. Das war Friedrichs Antwort auf den Bann durch den Papst wegen Friedrichs Unterstützung des byzantinischen Kaisers Johannes III. Friedrich hatte vor, Sizilien zu reorganisieren und dem päpstlichen Anspruch zu entziehen (vgl. Kehl 1986: 188–191).

Indios die Kirche der Armen errichten zu können, das himmlische Jerusalem zu erbauen in messianischer Zeit. Bei den berühmten zwölf Franziskanern, die 1524, drei Jahre nach der Eroberung Zentralmexikos durch Hernán Cortés (1485–1647), in Mexiko eintrafen, erkennen einige Historiker die apokalyptische Utopie vom 1000-jährigen Reich und einen ausgeprägten Joachimismus (John Leddy Phelan 1970, Georges Baudot 1977). Andere bestreiten diese besondere chiliastische Ausrichtung (vgl. Saranyana 1999: 621–624). Aber schon ihre Aussendung in Spanien, bei der das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg verlesen wurde, inszenierte man eschatologisch (vgl. Phelan 1970: 24): Das Gleichnis verheißt denen den gleichen Lohn, die auch noch in der letzten, der elften Tagesstunde beginnen, im Weinberg zu arbeiten (vgl. dazu Delgado 1996: 193–234). Der Weinberg ist ein biblisches Bild für Israel bzw. die Kirche. Die in die Neue Welt gesandten Franziskaner betrachteten sich als die Arbeiter in der letzten Stunde der Weltgeschichte.

Zu dieser endzeitlichen Vision von der eigenen Mission in Übersee passend deutete man die Geschichte mit dem Instrumentarium der Apokalypse. Die apokalyptische Deutung verfolgte den Zweck, die Mission als Gottes Heilsplan entspringende Aktivität auszuzeichnen, die die Vollendung der Geschichte vorbereitet. Dieses Geschichtsbild sollte es nach der Vorstellung nicht weniger ermöglichen, die Mission von der gewaltsamen Kolonisation, z. B. vom *Encomienda*-Wesen, abzutrennen und ganz auf eigene begründungstheoretische Beine zu stellen. Die apokalyptische Geschichtsdeutung schlug außerdem historiographisch durch: Ähnlich wie Hippolyt, Julius Africanus und Joachim de Fiore untergliederte man die Geschichte in Perioden. Die *Historia eclesiástica* von Jerónimo de Mendieta (1528–1604) ist hierfür ein Beispiel (vgl. Saranyana 1999: 630–634). In dieser Kirchengeschichte stellen sich die Franziskaner selbstbewusst-bescheiden an die Spitze des Fortschritts, des dritten Geistzeitalters. Ihre Kritik an den todbringenden Spaniern wird begleitet von einer positiven Sicht der Indigenen, die man für das Evangelium als besonders empfänglich betrachtet. Paternalistische Überzeugungen, die auch die Rechtfertigung von Gewaltanwendung einschließen, gehören ebenso zu dieser positiven Einschätzung der Indigenen (vgl. Delgado 1996: 210–221). Wie sehr die *Conquista* dennoch als ein messianisch-erlösendes Geschehen gedeutet werden konnte, kann derselben Kirchengeschichte entnommen werden. Danach ist die Geburt von Cortés 1485 mit einem zeitgleich begangenen aztekischen Fest zusammengefallen, bei dem 80.400 Menschen geopfert worden sein sollen, so dass Cortés' Geburt die Antwort auf die Schreie der Opfer gewesen sei. Cortés avanciert zum neuen Moses, zum Messias (vgl. Phelan 1970: 28–30; Saranyana 1999: 632f.). Cortés schafft, Mendieta zufolge, die Neue Welt, während die Alte Welt von Martin Luther zerstört wird, der im Papst den Antichrist erkennt. Die Verluste der Kirche in der Alten Welt werden durch die Gewinne von Katholiken

in der Neuen kompensiert (vgl. Phelan 1970: 31). Nicht erst Cortés stand im grellen Licht der Apokalypse. Auch Christoph Kolumbus (†1506) deutete sich selbst und seine Reise nach Westindien nach apokalyptischen Mustern (vgl. ebd. 17–23; Taxacher 2010: 196–201).

Über die spanischen Franziskaner hatte Kolumbus den Joachimismus kennen und schätzen gelernt. Auf seiner vierten Reise (1502–1504) verfasste er das Buch der Prophezeiungen. Das neu entdeckte Land interpretiert er im Sinn der Johannes-Apokalypse als Sinnbild des neuen Jerusalem (vgl. Colón 1984). Er, Kolumbus, öffnete das Tor nach Westen, durch das die Missionare dringen, um endgültig allen Völkern das Evangelium zu verkünden. Sobald alle Völker mit dem Evangelium konfrontiert wurden und es die Möglichkeit zur Bekehrung gab, argumentiert der Genuese, können das Ende der Welt und das Weltgericht folgen. Es werde dann wirklich, was in der Apokalypse des Johannes verheißen wird: Zu den Auserwählten und Geretteten gehören Vertreter aller Völker und Nationen.²¹ Da durch seine Reisen eine Beschleunigung der Geschichte dank neuer Missionswege eingeleitet wurde, sieht Kolumbus in 155 Jahren das Ende der Welt kommen. Zuvor müsse ebenso die Rückeroberung Jerusalems gelingen, für die er sich finanziell engagierte (vgl. Phelan 1970: 19). Eine in Spanien stark ausgeprägte, gegen die Mauren gerichtete Kreuzfahrerapokalypik prägen Kolumbus' Visionen von der eigenen heilsgeschichtlichen Bedeutung (vgl. Kolumbus 2001: 5–7).

Die positive endzeitliche Deutung der Ankunft von Europäern in Amerika und der Conquista ist nicht unwidersprochen geblieben. Der Dominikaner Bartolomé de Las Casas (†1566) sieht die Conquistadores vom Gericht Gottes bedroht (vgl. Las Casas 1942: 441, 511).²² Er bezieht sich auf die Endzeitrede Jesu nach Matthäus (25,31–46). Jesu eschatologisches Kriterium für ewige Glückseligkeit oder Verwerfung besteht im Verhalten des Menschen gegenüber seinem Mitmenschen. Jesu Illustration des Kriteriums für die Verwerfung »Ich war nackt, und du hast mich nicht bekleidet« steigert Las Casas durch die von Augustinus geprägte Wendung »Ich war bekleidet, und du hast mich entblößt«, und er fragt, wo in der Hölle wohl diejenigen seien, die den Bekleideten die Kleider geraubt haben, wenn schon jene, die andere nur nicht bekleideten, dem ewigen Feuer verfallen sind. Westindien wurde durch die Eroberungen und Siedlungssysteme entkleidet, entblößt. Während der Gerichtsgedanke bei Las Casas in

21 Offb 7,9 »Ich sah: eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen; niemand konnte sie zählen. Sie standen in weißen Gewändern vor dem Thron und vor dem Lamm und trugen Palmzweige in den Händen.«

22 Vgl. dazu Delgado (2011: 181–203, bes. 201–202). Die großen Schwierigkeiten, die Kolumbus als Kolonist hatte, sein Scheitern – all das versteht Bartolomé de Las Casas als Strafe für die Misshandlung der Indigenen (vgl. dazu Phelan 1970). Eine solide Einführung in Leben und Werk von Las Casas bietet Delgado (2011).

seinem Einsatz für die indigene Bevölkerung eine wichtige Rolle spielt, bedient er sich doch nicht in auffallender Weise des apokalyptischen Instrumentariums. Rechtsphilosophische Argumente sind für ihn entscheidender.²³ Anders als die Franziskaner lehnt er jede Form paternalistischer Gewalt um des Himmelreiches willen ab (vgl. Delgado 1996: 225–226).

Skurrile Apokalyptik können aber dennoch die Dominikaner bieten, wie z. B. Francisco de la Cruz (1529–1578), der die Schrift *Declaración del Apocalipsi* verfasste (vgl. Saranyana 1999: 640–650).

Angesichts der von Lastern entstellten Kirche in Europa und Amerika setzt er auf ihre Erneuerung, wie in der Johannesapokalypse verheißen. Gelingt die Reform, werde Lima als Neues Jerusalem erstrahlen, werde es Sitz des neuen Papstes, in dem sich Francisco de la Cruz selber schaut. Die institutionelle Dimension der Kirche werde geistig transparent für den Willen Gottes. Lehramt und Konzile brauche man nicht mehr, wenngleich er, Francisco, sich selbst als eschatologischer Papst in Lima sieht. Diese Zukunft glaubt er als sehr nahe, das dritte Zeitalter stehe vor der Tür.

Angesichts der eschatologisch-apokalyptischen Prägung vieler Missionare stellt sich die Frage nach der indigenen Rezeption und Reproduktion dieser Vorstellungswelt. Konnten die Missionare Brücken schlagen etwa zu endzeitlichen Vorstellungsmustern indigener Völker? Gab es eine Verbindung zwischen dem linearen Geschichtsbild des Christentums und dem offenbar zyklischen vieler Indigener?

Das Studium der Quellen, die die Verkündigung in der Neuen Welt erkennen lassen, überrascht. Weder Franziskaner noch Dominikaner entfalten die eschatologisch-apokalyptischen Themen (vgl. Gorissen 1998: 93–96). Eher versucht man, von der Schöpfungstheologie her zu überzeugen, wie z. B. Ramón Pané, der 1493 mit Kolumbus nach Española kam und den Taíno das Christentum verkündete (vgl. Saranyana 1999: 35–37). Die *Doctrina Breve*, ein Kurzkatechismus aus dem Jahr 1544 von Juan de Zumárraga (1468–1548), Franziskaner und erster Erzbischof von Mexiko, bietet nur in ganz wenigen Zeilen eschatologische Themen: Auferstehung der Toten und das Jüngste Gericht (vgl. Saranyana 1999: 49–55; Gorissen 1988: 92 f.). Auch die Mission in Yukatan scheint eher sparsam mit eschatologischen Themen umgegangen zu sein. Der Chronist Pedro Sánchez de Aguilar (1555–1648) resümiert 1613, dass man den Indios schlicht das Glaubensbekenntnis vermittelt habe, neben Gebeten und ethischen Prinzipien. Apokalyptisches kommt nicht vor (vgl. Gorissen 1998: 93).²⁴ Dieser magere Befund widerspricht dem Ratschlag, den der spanische Theologe Luis de Gra-

23 Vgl. zu den apokalyptischen Argumentationsformen bei Mendieta und den universalistischen bei Las Casas die Biographie von Galmés (1942: 179 ff.).

24 Vgl. die detaillierte ältere Studie (1933) von Ricard (1982: 96–108).

nada (1504–1588) im 16. Jahrhundert den Missionaren mit auf den Weg gab. Bezüglich der Endzeithemen meint er, dass ihre gelungene Vermittlung die Herzen der Menschen in Angst versetzt und sie so für die Annahme des Glaubens empfänglich macht.²⁵

Erst im weiteren Verlauf der Missionsgeschichte ist dieser Rat wirksam geworden. Matthias Gorissen belegt in seiner Magisterarbeit über die Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel, dass es bei den yukatekischen Maya der späten Kolonialzeit durchaus zu einer Rezeption christlicher Apokalyptik gekommen ist und somit zu einer Synthese der Geschichts- und Weltbilder. Bei den insgesamt 18 Chilam-Balam-Büchern handelt es sich um Texte in yukatekischer Sprache, die ungefähr zwischen 1782 und 1875 entstanden sind (vgl. Gorissen 1998: 150–201). Die Genese und Qualität der Überlieferung in diesen Büchern wird kontrovers gesehen. Das Chilam-Balam-Buch von Chumayel enthält eine Schöpfungserzählung, die zugleich den Bogen zum Ende der Welt spannt und dadurch eine Synthese von christlichen Vorstellungen und Ideen aus der vor-spanischen Maya-Religion bietet.²⁶

Der Text sagt: »Und dann wird Gott wieder eine große Flut bringen. Das ist das Ende der Welt. Und wenn dies beendet ist, dann wird unser Herr Jesus Christus herabkommen. Er schuf Himmel und Erde. [...] Er wird wiederkommen, um alles einzuebnen (gleich zu machen) [...].« (ebd.: 190). Die Sintflut am Ende der Zeit ist ein jüdisches Motiv (4. Esra-Buch), auf das auch das Matthäusevangelium anspielt (Mt 24,37f). Und es ist ein Motiv der Maya. Popol Vuh und Chilam-Balam-Büchern zufolge werden frühere Welten durch Fluten zerstört. Auch die jetzige Lebenswelt, die als fünfte Schöpfung gezählt wird, geht unter (vgl. Popol Vuh 1993: 35f).²⁷ Gorissen formuliert die These, dass die kolonialzeitliche Maya-Religion ihr zyklisches Geschichtsbild mit dem linear-universalistischen der jüdisch-christlichen Tradition verband, was an der Rezeption der christlichen Apokalyptik unter gleichzeitigem Rückgriff auf das Flutmotiv ablesbar werde. Hinzu kommt die Rezeption des Motives vom Jüngsten Gericht, das sich kaum in einen Weltenzyklus integrieren lässt. Gorissen äußert die Überzeugung, dass die Maya-Schreiber dieser Chilam-Balam-Bücher das universalistische Geschichtsbild, das der christlichen Apokalyptik anhaftet, als Perspektive betrachteten, die sie in ihrer eigenen Gesellschaft propagieren wollten (vgl. Gorissen 1998: 198–205).

25 »Esta materia bien tratada sirve grandemente para atemorizar los corazones de los hombres. [...] Este temor dispone mucho los corazones para recibir la fe.« (zitiert in: Gorissen 1998: 92).

26 Siehe hierzu den Beitrag von Antje Gunsenheiner in diesem Band.

27 Zum Flutmotiv des Dresdner Maya-Kodex vgl. Grube 2012: 174.

4. Apokalyptische Humanität

Die Frage bleibt, was die jüdisch-christliche Apokalyptik ihrer eigenen Rezeptionsgeschichte in der Neuen Welt, in Abya Yala entnimmt. In den Amerikas, aber nicht nur da, wird die Gefahr ersichtlich, die aus dem linearen, fortschreitenden Geschichtsverständnis erwächst, wenn es sich mit dem Versuch paart, die Geschichte in den Griff zu bekommen, sie zu steuern und die Erfüllung künftiger Verheißung selber ganz in die Hand zu nehmen. Der ideologisch gesteuerten Geschichte wird schnell die Freiheit entzogen; der Andere verschwindet im eigenen Geschichtsprojekt. Um dieser Gefahr zu entgehen, muss ein lineares universalistisches Geschichtsbild nicht notwendigerweise zyklische Elemente in sich aufnehmen oder selbst zur Disposition gestellt werden. Entscheidend ist ein humanistisches Korrektiv. Der eschatologisch-apokalyptische Gerichtsgedanke bietet dies an. Er setzt eine Linearität, Ganzheit und Universalität der Geschichte voraus und verpflichtet zu einer uneingrenzbaaren und unausweichlichen Verantwortung für das Leben jedes Anderen. Wie erläutert, regt Las Casas zu dieser Konzeption an; er sichert ihr Resultat durch rechtsphilosophische Überlegungen.²⁸

Die englischen Pilgerväter zu Beginn des 17. Jahrhunderts gelangten nicht zu diesen Einsichten. Sie waren beseelt von chiliastisch-apokalyptischen Vorstellungen, in die zugleich Elemente der frühen jüdischen Eschatologie integriert wurden. Englandfreundlich gesinnte Protestanten eigneten sich die Berufungsgeschichte Abrahams an. Wie Abraham brach man in die Neue Welt auf, die Gottes verheißenes Land sein sollte. England kam die Rolle des Akteurs dieser Mission zu, deren Verwirklichung die Vollendung der Menschheitsgeschichte voranzutreiben hatte. Die Siedlungen in Virginia wurden als Ausweitung Englands verstanden. Die Puritaner, deren Versuch, die Kirche in England nach strikt kalvinistischen Grundsätzen zu reformieren, gescheitert war, griffen auf die Exodus-Tradition zurück. Aus dem religiös korrupten England, der Hure Babylon, führte der Weg in die Freiheit und zur Landnahme nach dem Vorbild der Israeliten, die nach dem Auszug aus der Knechtschaft Ägyptens unter Mose schließlich nach 40 Jahren der Wandung das Land Kanaan eroberten. Die Kirche in der bedrohlichen Wildnis (»Church of Wilderness«) wusste sich als auserwähltes Werk, Evangelium und Zivilisation zu den sogenannten blinden, un-

28 Vgl. den Ausblick auf das Gericht Gottes am Ende seiner *Brevísima relación de la destrucción de las Indias occidentales* in Las Casas (1981: 116f.); Gutiérrez, (1990: 210–212), vgl. auch Bordat (2006). Konsequenterweise hat Las Casas seinen Rat aus dem Jahr 1516, anstelle der dahinsterbenden Indianer Sklaven aus Afrika nach Westindien zu bringen, bitter bereut und als Irrtum bezeichnet. Ungerechtigkeit sei immer der Grund der Versklavung – im Fall der ursprünglichen Einwohner Amerikas wie auch im Fall der afrikanischen Bevölkerung (vgl. Gutiérrez, 1990: 175–178; Delgado 2011: 132–138).

wissenden und wilden Bestien zu bringen (vgl. Zakai 1992/2002). Die autochthone Bevölkerung konnte wegen ihrer »Wildheit« und des »Mangels an Zivilisation« nicht an der Zivilgesellschaft beteiligt werden. Zivilisations- und Assimilationsprojekte, die keinen Erfolg hatten, sollten dies ändern. Der Wunsch nach Land für Siedler untergrub ursprüngliche Ansätze, mit indigenen Stämmen Verträge über Besitzverhältnisse zu schließen. Die Ureinwohner wurden folglich durch die alttestamentlich unterfütterte Apokalyptik der englischen Siedler nicht geschützt, sondern dem Untergang preisgegeben. Diese bittere Erkenntnis bleibt. Sie macht verständlich, warum nur ein humanistisches und kein europäisch-zivilisatorisches Kriterium hinreichend ist, um ein lineares Geschichtsbild vor Verzerrungen durch Unmenschlichkeit zu befreien.

Die lateinamerikanischen Philosophien und Theologien der Befreiung haben es im 20. Jahrhundert unternommen, die eschatologische Universalität der Apokalyptik und des Gerichtsgedankens als Verantwortungsuniversalität zu begreifen und eine befreiende Praxis als Vorzeichen des messianischen Reiches zu plausibilisieren.²⁹ Ein prominenter Vorläufer dieser Befreiungsphilosophie und -theologie ist der Dominikaner Antonio de Montesinos, der zusammen mit einer kleinen Gruppe von Mitbrüdern 1510 in Española ankam.

Die schrecklichen, durch ihre Landsleute geschaffenen Lebensbedingungen der indigenen Bevölkerung rührten diese Dominikaner an. Man beschloss, gemeinsam eine aufrüttelnde Predigt zu halten. Montesinos sollte sie am 4. Adventssonntag, am 21.12.1511 vortragen. Montesinos griff dabei auf die prophetische Eschatologie zurück. Er droht den spanischen Siedlern Gottes Gericht an. Er setzt dabei auf das humanisierende Potenzial endzeitlicher, apokalyptischer Topoi, auf die Möglichkeit zu Einsicht und Umkehr. Er ruft den *Encomienda*-Besitzern zu: »Ihr seid alle in Todsünde und lebt und sterbt in ihr wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr gegen jene unschuldigen Völker gebraucht. [...] Sind dies denn keine Menschen?« (vgl. Huhn 2011: 522–526; Sievernich 1992: 77–98). Dieser rhetorischen Frage nach dem Menschsein der einheimischen Bevölkerung können wir das angesprochene humanistische Kriterium entnehmen, auf das die Eschatologie und Apokalyptik zielt und zugleich als Auslegungsregel für endzeitliche Aussagen verstanden werden muss. Umgekehrt ist es der endzeitliche Duktus von Evangelium und Predigt, der dem humanistischen Kriterium Vitalität verleiht. Dieses Kriterium ist den Dominikanern durch die spanische Juristentheologie bekannt, die bereits vor der Conquista auf der Basis der mittelalterlichen Theologie des Thomas von Aquin (†1274) dem Menschen innewohnende Rechte entwickelte (vgl. Gutiérrez 1990: 35–37). Die eschatologisch ausgerichtete Predigt verbindet die philosophisch-

29 Zur Philosophie der Befreiung vgl. zusammenfassend den Artikel von Solís und Zúñiga (2009: 399–417); zur Theologie der Befreiung: Gutiérrez (1973, 1990).

theologischen Gedanken mit dem Prinzip der Nächstenliebe und erklärt den Siedlern, dass der Nächste, der ihrer Hilfe bedarf, der Indio sei. Las Casas, der diese Predigt überliefert (vgl. Las Casas, 1986: 438–444), wurde selbst durch den Kontakt mit diesen Dominikanern dazu motiviert, sein Leben in den Dienst der indigenen Bevölkerung zu stellen.

Die Befreiungsphilosophie – und theologie greifen, wie Montesinos und andere, die alttestamentliche Prophetie auf, ebenso das Exodusbild, das Vorbild Jesu und philosophisch-theologische Überlegungen zu Menschenwürde und Menschenrechten. Im globalen Kontext wird die Ethik der Menschenwürde zunehmend von einer interkulturell ansetzenden Philosophie entwickelt. Das dem westlichen Kulturraum entstammende Projekt der Menschenwürde kann (in seiner individuellethischen Ausrichtung) nicht anderen Kulturen von außen aufgezungen werden; es muss sich aus den Ressourcen der jeweiligen Kulturen heraus erheben lassen.³⁰ Das Ziel der dem interkulturellen Diskurs sich öffnenden Befreiungsphilosophie und –theologie ist die Befreiung von Bevölkerungsschichten aus dem Zustand der Unterdrückung und Sklaverei, aber keine Ideologie zur gewaltsamen Landnahme. Nicht die gewaltsame Enteignung des Landes von Großgrundbesitzern, sondern eine gerechte Landverteilung ist anvisiert. Gerechtigkeit soll auch alle anderen Lebensverhältnisse bestimmen (vgl. Päpstlicher Rat *Justitia et Pax* 1997). Da das messianische Reich ein Reich der Gerechtigkeit ist, antizipiert die Verwirklichung sozialer und politischer Gerechtigkeit die eschatologische Gerechtigkeit. Jesu Predigt des in ihm anbrechenden und zugleich kommenden Gottesreiches entnimmt man in befreiungstheologischer Perspektive die Notwendigkeit eines Herrschaftswechsels im Inneren des Menschen, der die Herrschaft des Bösen überwindet. Aber man bestreitet innerhalb der Befreiungstheologie, dass dieses Reich sich nur im Bereich der menschlichen Innerlichkeit erstreckt oder ausschließlich als jenseitige Realität zu lokalisieren ist. Freilich räumt man ein, dass das Entscheidende zunächst im Inneren des Menschen geschieht, in seiner Hinkehr zu Gott, zum Gott der Gerechtigkeit. Diese Hinkehr zu Gott geschieht aber nur tatsächlich unter der Voraussetzung, dass sie mit einer Aneignung der Solidarisation Gottes mit den Marginalisierten zusammenfällt. Mit Jesus lehnt es auch die Befreiungstheologie ab, über Fristen und Termine Auskunft zu geben, wann das Reich Gottes in Vollgestalt die Welt verwandeln wird. Mit anderen Worten: Der

30 Vertreter der Interkulturellen Philosophie weisen die These von der Inkommensurabilität der Kulturen zurück, zusammen mit der Vorstellung, Kulturen seien in sich geschlossene homogene Räume. Die innere Diversität und Hybridität der Kulturen spricht zumindest für ihre prinzipielle Offenheit füreinander, für die Möglichkeit interkultureller Kommunikation. Die Idee der Menschenwürde kann im interkulturellen Dialog als heuristische Regel fungieren, um ähnliche Vorstellungen in anderen Kulturen zu eruieren und diesbezügliche Konvergenzen zu identifizieren (vgl. Estermann 1999: 29–51).

Mensch kann es nicht herbeiführen. Dieses Nichtwissen schützt vor einer Instrumentalisierung des Reich-Gottes-Motivs bzw. des universalen Geschichtsbildes der Apokalyptik mit meistens unmenschlichen Folgen (vgl. Delgado 1996: 310).

Nach Einschätzung der Befreiungstheologie prägen auch den säkularen und postsäkularen Menschen apokalyptische Stimmungen, wenn er nur die Krisen seiner Zeit betrachtet: die Bedrohung des Menschseins durch ökologische Katastrophen, Klimawandel, die Zerstörung des Regenwaldes, Bodendegradation, Hungerkatastrophen, Migrationsströme, Terror, atomare Verseuchung und vieles andere. Immer geht die Welt unter. Apokalyptik zeigt sich als Krisenphänomen und Krisenbewusstsein (vgl. Taxacher 2010: 202).³¹ Nach jüdisch-christlicher Überzeugung wächst inmitten der Krise die Hoffnung auf Wandlung, wenn, jüdisch gesprochen, die Götterbilder im Tempel der Moderne gestürzt werden, deren Anbetung die Krisen der Gegenwart heraufbeschwören und dem Menschen sein Menschsein entziehen.

Bibliographie

- Augustinus, Aurelius (1991): *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*. XX, 9, Band 2, München: dtv.
- Baudot, Georges (1977): *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520–1569)*. Toulouse: Ed. Privat.
- Berges, Ulrich (1998): *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*. Freiburg u. a.: Herder.
- Betz, Otto (1982): »Essener«. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 10, Berlin/New York: De Gruyter, S. 386–391.
- Bordat, Josef (2006): *Gerechtigkeit und Wohlwollen: Das Völkerrechtskonzept des Bartolomé de Las Casas*. Aachen: Shaker.
- Cohn, Norman (1986): *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*. Hamburg: Rowohlt.
- Colón, Cristóbal (1984): *Libro de las Profecías*. Fol. 1., www.bibliotecapleyades.net/esp_colon_2a.htm#1⁸ Parte (zuletzt abgerufen am: 29.02.2016).
- Daley, Brian (1986): *Handbuch der Dogmengeschichte. Eschatologie*. In der Schrift und Patristik. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Delgado, Mariano (1996): *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Suppl. Vol 43.

31 Mit der Reformation werden die Zeichen des Weltendes zu Zeichen der Gegenwart: der Papst als der präsenste Antichrist, Bauernaufstände, Schwärmer, Kampf um das richtige Glaubensverständnis. Die neuzeitliche Form der Apokalypse deutete sich nach Einschätzung Taxachers hier an: »Die Apokalypstik ist ein Phänomen des Krisenbewusstseins der eigenen Zeit.«

- Delgado, Mariano (2011a): »Missionierendes Christentum und indianische Religionen im Entdeckungszeitalter«. In: Delgado, Mariano und Leppin, Volker, Neuhold, David (Hg.): *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*. Freiburg (CH) / Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, S. 181–203.
- Delgado, Mariano (2011b): *Stein des Anstoßes. Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios*. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Delgado, Mariano und Leppin, Volker (Hg.) (2011): *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge*. Freiburg (CH) / Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Eickels, Klaus van (2000): *Kaiser Friedrich II.: Leben und Persönlichkeit in Quellen des Mittelalters*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Estermann, Josef (1999): *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Galmés, Lorenzo (1982): *Bartolomé de las Casas. Defensor de los derechos humanos*. Madrid: Católica.
- Gerstenberger, Erhard S. (2005): *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Gnilka, Joachim (2000): *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Gorissen, Matthias (1998): *Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel. Eschatologie und Geschichte bei den yukatekischen Maya der späten Kolonialzeit*. Magisterarbeit, Hamburg.
- Gunneweg, Antonius H. J. (1986): *Geschichte Israels bis Bar Kochba*. Stuttgart, 6. Aufl.: W. Kohlhammer Verlag.
- Gutiérrez, Gustavo (1973): *Theologie der Befreiung*. Mainz: Grünewald.
- Gutiérrez, Gustavo (1990): *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Grube, Nikolai (2012): *Der Dresdner Maya-Kalender. Der vollständige Codex. Einf. v. Thomas Bürger*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Holtz, Traugott (2008): *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Huhn, Michael (2011): »Kämpfer für Gerechtigkeit. Zum 500. Jahrestag der Adventspredigt von Antonio de Montesinos«. In: *Herder-Korrespondenz*, 65, S. 522–526.
- Kehl, Medard (1986): *Eschatologie*. Würzburg: Echter.
- Kehl, Medard (2008): *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollen- dung, Wiedergeburt und Auferstehung*. 2. Aufl., Kevelaer: Topos plus.
- Koch, Klaus (1980): *Das Buch Daniel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kolumbus, Christoph (2001): *Schiffstagebuch*. Leipzig: Reclam.
- Lange, Armin und Lichtenberger, Hermann (1997): »Qumran«. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 28, Berlin / New York: De Gruyter, S. 45–79.
- Laub, Franz (2006): »Chiliasmus«. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 2. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder, S. 1045–1046.
- Las Casas, Bartolomé de (1942): *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de cultura económica.

- Las Casas, Bartolomé de (1981): *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*. Herausgegeben von Enzensberger, Hans Magnus. Frankfurt: Insel-Verlag.
- Las Casas, Bartolomé de (1986): *Historia de las Indias*. Lib. III. Cap. III–IV. Herausgegeben von Agustín Millares Carlo. México: Fondo de cultura económica.
- Lohse, Eduard (1993): *Die Offenbarung des Johannes (Das Neue Testament Deutsch)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mussner, Franz (1991): *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Päpstlicher Rat Justitia et Pax (1997): *Für eine bessere Landverteilung – Die Herausforderung der Agrarreform vom 23. November 1997*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Phelan, John Leddy (1970): *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendita (1525–1604)*. 2. Aufl., Berkeley: Univ. of California Press.
- Popol Vuh. Das Buch des Rates* (1993): Mythos und Geschichte der Maya, aus dem Quiché übertragen u. erläutert v. Wolfgang Cordan. 8. Aufl., Köln: E. Diederichs.
- Rad, Gerhard von (2001): *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*. München: Kaiser.
- Ravasi, Gianfranco (1981): *Il libro dei salmi*. Band 1, Bologna: EDB.
- Ricard, Robert (1982): *The Spiritual Conquest of Mexico*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Riessler, Paul (1975): *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. 3. Aufl., Heidelberg: Kerle.
- Saranyana, Josep Ignasi (Hg.) (1999): *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*. Vol. I, Madrid: Iberoamericana.
- Schneemelcher, Wilhelm (1987/1999): *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sievernich, Michael (1992): »Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und die Folgen«. In: *Conquista und Evangelisation*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, S. 77–98.
- Solís Bello Ortiz, Noemi Lilia und Zúñiga, Javier (2009): »La filosofía de la liberación«. In: Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo und Boórquez, Carmen (Hg): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y »latino« (1300–2000)*. México: Siglo XXI, S. 399–417.
- Taxacher, Gregor (2010): *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsd Denken und seine Konsequenzen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zakar, Avihu (1992/2002): *Exile and Kingdom. History and apocalypse in the Puritan migration to America*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Zenger, Erich (2011): *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer Studienbücher Theologie.

Die abgesagte Apokalypse: Der Blick der vorspanischen Maya auf das Ende des 13. *Bak'tun* und das autochthone Konzept von Prophetie

Was sollte der 21. Dezember 2012 nicht für ein Tag werden? Nicht nur der Tag der Wintersonnenwende, nicht nur der Tag des Endes des Maya-Kalenders, vor allem der Tag des Endes der Welt. Oder der Tag, an dem die Menschheit eine neue Bewusstseinsebene erreicht. Oder der Tag, an dem außerirdische Invasoren die Erde erreichen. Und es war natürlich der Tag, für den eine Unmenge weiterer »Propheten« ihre eigenen Vorhersagen machten. Dieser Tag war ein eschatologischer Schmelztiegel.

Waren die meisten Annahmen zu den Geschehnissen des 21. Dezember 2012 lange auf esoterische Zirkel und Anhänger des New Age beschränkt, so geriet das Datum und die angebliche »Maya-Prophezeiung« von der Apokalypse spätestens mit dem Film »2012« von Roland Emmerich in die Mitte der Gesellschaft. Dabei war die Annahme eines kataklysmischen Ereignisses wesentlich älter und beruhte auf einer unglücklichen Assoziation: der Gleichsetzung des Endes einer Zeitperiode im Maya-Kalender mit dem Ende der Zeit an sich. Michael Coe (1966: 149) spekulierte auf ein »Armageddon«, in dem die »degenerierten Völker der Welt« und »unser gegenwärtiges Universum« ausgelöscht würden, wenn die lange Zählung des Maya-Kalenders zu Ende ginge.¹

Je näher der Tag in das Bewusstsein der Massen rückte, befeuert durch eine immer breitere Berichterstattung in den Medien, desto mehr nahm das »2012-Phänomen« (Sitler 2006, 2012) popkulturelle Züge an. Sogar die seinerzeitige australische Premierministerin Julia Gillard nahm für eine Comedy-Sendung der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalt ABC eine fiktive Ansprache auf, in der

1 In der ersten Auflage seines Buches bezog sich Coe noch auf den 24. Dezember 2011 als das korrespondierende Datum im Gregorianischen Kalender, während er den 23. Dezember 2012 in der dritten Auflage von 1984 einsetzte. Der 21. Dezember resultiert aus der Verwendung der Korrelationskonstante 584.283 zur Umrechnung von Maya-Daten über die Julianische Tageszählung in den Gregorianischen Kalender. Diese Konstante (vgl. Thompson 1950: 304) ist gegenwärtig die Anerkannteste und kann aufgrund der Daten in einem kolonialzeitlichen K'iche'-Almanach (Prager und Sachse 2009) als gesichert gelten. Sie wird auch in diesem Artikel verwendet.

sie den »noch verbliebenen australischen Mitbürgern« den Einsatz ihrer Regierung über das Ende der Welt hinaus versicherte.

Wie valide waren aber die Bezüge auf den Maya-Kalender in dieser Berichterstattung? Welche Quellen haben wir tatsächlich und was berichten uns die Maya selbst über den 13. *Bak'tun*, jenes Periodenende in ihrem Kalender? Neben den hieroglyphischen Texten haben wir auch kolonialzeitliche Manuskripte zu Rate zu ziehen. Es sind nicht nur die Angaben, die sich explizit auf den 13. *Bak'tun* beziehen, sondern auch jene Quellen, die uns eine indigene Auffassung von Prophetie erschließen und damit erklären lassen, welche Erwartungshaltung die Maya selbst für dieses Datum hatten – und warum.

1. Der Maya-Kalender

Bevor wir uns mit den Quellen auseinandersetzen sind einige Erläuterungen zur Funktionsweise des Maya-Kalenders angebracht, genauer der verschiedenen Maya-Kalender, die wie die Räder eines komplexen Getriebes ineinander verzahnt sind.

Die zyklische Zeit

Ähnlich wie im Gregorianischen Kalender die sieben Tage der Woche oder die zwölf Monate eines Jahres unabänderlich aufeinanderfolgen, so besitzt auch der Maya-Kalender zyklische Zeitmessungen.

Dort haben wir einmal den *Tzolk'in*, einen 260-tägigen Ritualkalender, der die Zahlen von 1 bis 13 mit zwanzig Tagesnamen kombiniert (vgl. Thompson 1950: 66–103). Bevor die gleiche Kombination wieder auftritt, vergehen 260 Tage als kleinstes gemeinsames Vielfaches. So folgt auf den Tag 1 *Imix* der Tag 2 *Ik'*, danach 3 *Ak'bal*, bis auf 13 *Ajaw* wieder 1 *Imix* folgt.

Der zweite wichtige Kalenderzyklus ist der *Haab*, der in Annäherung an das tropische Jahr² insgesamt 365 Tage umfasst (Thompson 1950: 104–128). Diese sind unterteilt in achtzehn Monate zu je zwanzig Tagen sowie einmalig fünf Tage, *Wayeb* genannt, am Ende des Jahres, bevor der *Haab* wieder mit dem Tag 1 *Pohp* startet.

Eine Kombination aus *Tzolk'in* und *Haab* wird Kalenderrunde genannt. Sie

2 Das tropische Jahr ist als der Zeitraum definiert, in dem die mittlere ekliptikale Länge der Sonne um 360° vom mittleren Frühlingspunkt zunimmt. Anders als das astronomisch durch Beobachtung definierte siderische Jahr ist das tropische Jahr also mathematisch definiert und bildet die Grundlage für die Jahresdefinition im modernen Kalenderwesen.

umfasst das kleinste gemeinsame Vielfache beider Zyklen, insgesamt 18.980 Tage oder knapp 52 tropische Jahre, bevor die gleiche Kombination von zwei Tagesnamen wieder auftritt. In der Schriftform werden zumeist beide Tage genannt, z. B. 4 *Ajaw* 8 *Kumk'u*.

Weitere ergänzende Kalenderzyklen sind bekannt. Hierzu zählen die neun Gottheiten (vgl. Gronemeyer 2006a), die Mondalter (vgl. Thompson 1950: 230–246) oder die Station des Gottes *K'awil* entlang der Kardinalpunkte in einem 819-Tage-Zyklus (vgl. Yasugi und Saito 1991).

Die lineare Zeit

Da die Kalenderrunde nur innerhalb eines begrenzten Zeitraums eindeutig ist, verankert die Lange Zählung (vgl. Thompson 1950: 141–156) einen Tag eindeutig auf dem Zeitstrahl, ähnlich der Jahresangabe des Gregorianischen Kalenders. Dabei werden alle Tage ab einem bestimmten Nulldatum (Morley 1915: 60), welches dem 11. August 3114 v. Chr. entspricht, addiert. Gemäß dem vigesimalen Stellenwertsystem der Maya-Mathematik werden die Tage in verschiedene Zeitperioden eingeteilt:

1 <i>K'in</i>		= 1 Tag
1 <i>Winal</i>	= 20 <i>K'in</i>	= 20 Tage
1 <i>Tun</i>	= 18 <i>Winal</i>	= 360 Tage ³
1 <i>K'atun</i>	= 20 <i>Tun</i>	= 7.200 Tage
1 <i>Bak'tun</i>	= 20 <i>K'atun</i>	= 144.000 Tage
1 <i>Piktun</i>	= 20 <i>Bak'tun</i>	= 2.880.000 Tage

Es gibt noch höherwertige Zeitperioden. Für die historische Zeitrechnung wurden jedoch üblicherweise nur die ersten fünf benötigt. Diesen Zeitperioden sind Zahlkoeffizienten im Sinne von Multiplikatoren zugeordnet. Ein Datum der Langen Zählung wird z. B. als 9.10.11.3.10 transkribiert, wobei die größte Einheit (in der Regel der *Bak'tun*) als erstes notiert wird. Dieses Datum zählt also $9 \times 144.000 + 10 \times 7.200 + 11 \times 360 + 3 \times 20 + 10 \times 1 = 1.372.030$ Tage seit dem Nulldatum und kann mit Hilfe der Korrelationskonstante dem 7. Februar 644 n. Chr. zugeordnet werden. Die zugehörige Kalenderrunde zu dieser Langen Zählung ist 1 *Ok* 3 *Kumk'u*, und es ist das Datum der Inthronisation von *Bahlam Ajaw* (Gronemeyer 2006b: 44), Herrscher von Tortuguero und Urheber von

3 Hier ergibt sich die einzige Abweichung in der Basis-20-Notation, indem ein *Tun* nicht 20, sondern nur 18 *Winal* umfasst, also nur 360 anstatt 400 Tage. Der Grund liegt wohl darin, dass 18 *Winal* die nächste Annäherung an den *Haab* zu 365 Tagen sind. Die Maya nutzten ein vigesimales Zahlensystem auf der Basis von 20er-Potenzen, im Gegensatz zu unserem Dezimalsystem, das auf 10er-Potenzen basiert.

Monument 6, der einzigen bekannten Inschrift, die uns nähere Informationen zum Datum 13.0.0.0.0, 4 *Ajaw* 3 *K'ank'in* gibt – dem 21. Dezember 2012.

Periodenenden

Ähnlich wie im Gregorianischen Kalender Jahrhundert- und Jahrtausendenden eine besondere Aufmerksamkeit genießen (wer wird die Millenniumsfeierlichkeiten vergessen haben?), so sind auch Periodenenden der Langen Zählung von großer Bedeutung und wurden regelmäßig von den klassischen Maya durch das »Einpflanzen« (Grube 1990) von Stelen kommemoriert, insbesondere *K'atun*- und *Bak'tun*-Enden.

Da aufgrund der Kalenderarithmetik ein Periodenende immer auf einen Tag *Ajaw* fällt, fing man spätestens in der Postklassik Yukatans an, *Tun* und später auch *K'atun* nach ihrem *Tzolk'in* zu benennen (vgl. Graña-Behrens 2002: 18–37).

2. Die Quellenlage

Der Fundort Tortuguero liegt im mexikanischen Bundesstaat Tabasco, am Fuße eines gleichnamigen Berges, der den Übergang von der alluvialen Tiefebene in das Hochland von Chiapas markiert. Seit den 1950er Jahren wurde die Ruinenstätte geplündert, seit den 1980er systematisch zerstört, als in der Nähe eine Zementfabrik errichtet wurde, deren Steinmühlen direkt in den Ruinen stehen (Gronemeyer 2006b: 3, 6).

Monument 6 wurde nach lokalen Berichten 1958 entdeckt, in sekundärer Verwendung als Abdeckung eines Grabes (Graham 1971: 61). Die meisten Fragmente des Monuments wurden im gleichen Jahr in das Regionalmuseum nach Villahermosa gebracht, drei fanden ihren Weg in die Vereinigten Staaten (Gronemeyer 2006b: 136). Das Monument besteht aus einem zentralen Panel und zwei Flügeln, von denen der linke verschollen ist. Wahrscheinlich befand sich das Monument ursprünglich in einem Tempelsanktuar.

Dank neuer Dokumentationsmaterialien des Monumentes, einhergehend mit einer erneuten epigraphischen Analyse (Gronemeyer und MacLeod 2010, MacLeod 2011), konnten Details und Informationen erschlossen werden, die bisher nicht bekannt waren.⁴ Dadurch öffnete sich ein neues Fenster, wie die klassischen Maya über dieses Datum dachten.⁵

4 Für ältere Arbeiten zu Tortuguero im Allgemeinen und Monument 6 sei auf verschiedene Autoren verwiesen: Arellano Hernández (2006), Gronemeyer (2006b), Mathews (1975), Riese (1978, 1980).

Wir müssen die hieroglyphische Inschrift in einem komparativen Ansatz interpretieren, also mit Hilfe ethnohistorischer Quellen und ethnographischer Beobachtungen. Die Erwähnung des 13-*Bak'tun*-Endes folgt einem Programm, welches den Herrscher *Bahlam Ajaw* in eine mythisch-historische Erzählung einbettet. Dabei wird der Kalenderbeginn (das sogenannte kalendarische »Nulldatum«, vgl. Callaway 2011a, 2012b), das ist der Zeitpunkt der gegenwärtigen Schöpfung, mit seinem Spiegelbild am 21. Dezember 2012 verbunden. Eine wichtige Frage in Bezug auf den 13. *Bak'tun* ist hierbei das Sujet der Prophezeiung in der Schrifttradition der Maya. Wie stellten die klassischen Maya zukünftige Ereignisse dar und in welchem zeitlichen Bezug?

Der kalendarische Rahmen

Rein arithmetisch würde man den Nullpunkt der Langen Zählung als 0.0.0.0.0, 4 *Ajaw* 8 *Kumk'u* notieren. Allerdings schreiben klassische Inschriften dieses Datum niemals in der arithmetisch korrekten Form, der *Bak'tun* ist stets 13, daher ist das Datum, wie etwa auf Quirigua Stele C, in den Glyphenblöcken A1-A5, als 13.0.0.0.0 notiert.

Die Maya verzeichneten auch Daten mit größeren Kalenderperioden, in diesen Fällen sind die Koeffizienten oberhalb des *Bak'tun* ebenfalls stets 13. Stele 1 aus Cobá verzeichnet in den Glyphenblöcken M1-M13 etwa 20 Perioden mit dem Faktor 13 und Seite 52 des Codex Dresden notiert den Schöpfungstag als 13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13.13. Wie die Kalenderrunde in allen Fällen anzeigt, ist das Datum aber nach wie vor 4 *Ajaw* 8 *Kumk'u*. Diese Notation ist weniger arithmetisch als symbolisch wie der Gebrauch der Zahl 13 anzeigt. Die Auflistung aller Perioden über die fünf üblichen hinaus soll die Unendlichkeit der Zeit vermitteln. Wir finden diese Art der Notation manchmal auch mit historischen Daten, wie 13.13.13.13.13.13.13.9.15.13.6.9, 3 *Muluk* 17 *Mak* (oder einfach 9.15.13.6.9) auf der Hieroglyphentreppe 2, Stufe VII (I1-P2) im Ort Yaxchilán.

Aber es gibt tatsächlich noch einen mathematischen Grund für die Verwendung der 13 für den *Bak'tun* und höhere Perioden: die Maya kannten keine negativen Zahlen. Wie Floyd Lounsbury (1976: 11) vorschlug, sichert der Gebrauch der 13 den Verbleib der Langen Zählung im Bereich der natürlichen Zahlen bei der Berechnung von primordialen Daten vor dem Nullpunkt.

5 Für einen *K'atun* 4 *Ajaw* gibt es im kolonialzeitlichen *Chilam-Balam*-Buch von Tizimín (Mayer 1980, S. 19–20, Edmonson 1982: 168–171) zwar Prophezeiungen, die aber ohne Relevanz für das Ende des 13. *Bak'tun* zum Tag 4 *Ajaw* sind, von dem nur Tortuguero Monument 6 ausführlich berichtet. Natürlich gilt es zu berücksichtigen, dass beide Texte einer unterschiedlichen Tradition entstammen, wohl aber ähnliche Zeitkonzepte aufweisen.

Palenque mit seinen mythischen Referenzen ist ein gutes Beispiel für dieses Prinzip. Der Text der Südseite der Thronbank aus Tempel XIX (Stuart 2005: 60–62) beginnt mit der primordialen Inthronisation von *Jun Ye Nal Chak* zu 12.10.1.13.2, 9 *Ik'* 5 *Mol* (B1-A4). Eine Distanzzahl⁶ von 2.8.3.8.0 führt zum Datum 1.18.5.3.2, 9 *Ik'* 15 *Kej* in der gegenwärtigen Weltschöpfung (G6-H6, die Geburt von Gott GI der Palenkanischen Triade von Patronatsgöttern, siehe Stuart 2005: 77). Wäre die Basis der Langen Zählung *0.0.0.0.0, würde die Differenz der Distanzzahl vom letztgenannten Datum in *-0.9.18.4.18 resultieren.⁷ Nehmen wir als Basis für das Geburtsdatum von Gott GI aber *13.1.18.5.3.2 und subtrahieren davon die Distanzzahl,⁸ so erhalten wir *13.12.10.1.13.2, was tatsächlich (ohne Angabe des *Piktun*) das initiale Datum auf der Thronbank ist.⁹

Mit der kontinuierlichen Tageszählung seit dem Nulldatum kommt die Lange Zählung zwangsläufig wieder an einen Punkt, an dem ihre Notation der des Schöpfungstages entspricht: das Datum von Tortuguero Monument 6. Allerdings ist es keine Wiederholung der Schöpfung und schon gar nicht das Ende des Maya-Kalenders oder der Welt.

Da der *Tzolk'in*, der *Haab* und die Lange Zählung unterschiedliche Zahlenbasen haben, ist es mathematisch unmöglich, dass sich hier die Kalenderrunde 4 *Ajaw* 8 *Kumk'u* wiederholt (vgl. Morley 1915: Tab. XVI). Daher lautet die Kalenderrunde für das 13-*Bak'tun*-Ende 4 *Ajaw* 3 *K'ank'in*, auf das der Tag 13.0.0.0.1, 5 *Imix* 4 *K'ank'in* folgt, usw.

Aus Palenque kennen wir enorme Distanzzahlen, die viel weiter in die Zukunft rechnen (Gronemeyer und MacLeod 2010: 6), so etwa das Westpanel des Tempels der Inschriften (H6-G7), das die Kalenderrunde 5 *Lamat* 1 *Mol* angibt, welches mit der Langen Zählung 1.0.0.0.0.8, das ist der 21. Oktober 4772, korrespondiert. Besagte Distanzzahl verbindet den Geburtstag des Herrschers *K'inich Janab Pakal* an 9.8.9.13.0, um sein 1-*Piktun*-Thronjubiläum zu feiern.

Wie diese Beispiele zeigen, hat das *Bak'tun*-Ende auf Monument 6 keine Besonderheiten in Bezug auf die Kalenderarithmetik. Dennoch erheben zwei As-

6 Distanzzahlen verbinden zwei Daten in einer Inschrift und notieren die verstrichene Zeit in der Erzählung in den gleichen Periodeneinheiten wie die Lange Zählung.

7 Es zeigt sich dabei auch, dass auf den Tag 13.0.0.0.0 zwangsläufig 0.0.0.0.1 (oder *13.0.0.0.0.1) folgt, usw.

8 Da wir über das Nulldatum rechnen, darf der Koeffizient für den *Bak'tun* in dieser Rechnung natürlich nicht anders als 13 lauten.

9 Zusammen mit dem symbolischen Gehalt der Unendlichkeit der Zeit in den höheren Perioden (wie dem *Piktun*, dem *Kalabtun*, etc.) ist deren Funktion eindeutig auch ein kalkulatorisches Hilfsmittel zur Vermeidung negativer Zahlen. Daher existieren Zweifel, ob das Datum auf Cobá Stele 1 mit seinen 24 Zeitperioden tatsächlich eine Zählung von 20.178.189.473.684.112.000 Tagen (oder umgerechnet etwa 55.244.871.933.426.726 Jahren) seit einem Nulldatum wiedergibt, wie von einigen Autoren vorgeschlagen (z. B. Schele und Freidel 1990: 430), siehe Gronemeyer und MacLeod (2010: 4–7) für weitere Details.

pekte dieses Datum zu etwas Besonderem: Die Wiederholung der Schreibung des Schöpfungsdatums und der Beginn eines neuen Zyklus von 13 *Ajaw*-Tagen im *Tzolk'in*. Ähnlich wie bei der *K'atun*-Runde, die Diego de Landa (1959: 103) beschrieben hat und, die auch in den Prophezeiungen der *Chilam-Balam*-Bücher auftaucht, endet jeder *Bak'tun* auf einen *Ajaw*-Tag und hat nach 13 Einheiten wieder denselben Koeffizienten. Monument 6 repräsentiert ein Jubiläum der doppelten Art, wobei der Herrscher *Bahlam Ajaw* sich über die Zeit hinwegschreitend präsentiert, über die Geschichte seiner Dynastie und seiner Regentschaft hinaus.

Das *Bak'tun*-Ende auf Tortuguero Monument 6

Das rechte Seitenpanel (Abb. 1) von Monument 6 geht in insgesamt nur acht Hieroglyphenblöcken (O2-P5) auf das Ende des 13. *Bak'tun* ein, während das gesamte Monument einst wohl einen Text von 176 Blöcken umfasste. Ohne auf alle Argumente des Entzifferungsprozesses eingehen zu wollen (vgl. Gronemeyer und MacLeod 2010: 7–20 für Details), lässt sich der entsprechende Abschnitt zu einer Couplet-Struktur, d. h. zu einer zweizeiligen Versform, gliedern und wie folgt wiedergeben:

tzu<h>tz-j-om u[y]-uxlajun pik chan ajaw ux un[i]w

Es wird beendet werden der 13. *Bak'tun* (und der Tag) 4 *Ajaw* 3 *K'ank'in*.

u-to-ma i-li-ya ye-ni 9-OK-TE' ta-CHAK-JOY[ja]

u[h]t-om iliy yen balun yokte' ta chak jo<h>y-[aj]

Es wird geschehen dieses Einkleiden von *Balun Yokte'* in der großen Investitur.

Die Erzählung, welche diesem Abschnitt auf dem rechten Seitenpanel und dem zentralen Panel direkt vorausgeht, leitet die finale Passage ein, deren Kulmination das Ende des 13. *Bak'tun* bildet. Vom Datum 9.11.16.8.18, 9 *Etz'nab* 6 *K'ayab* (17-J7, 14. Februar 669) geht eine Distanzzahl direkt zu 13.0.0.0.0 und zeigt damit eine narrative Verbindung des vorangegangenen Ereignisses, einem Feuerritual zur Einweihung eines Gebäudes (*el[-e]-nah-aj*, dt. »es Haus-brannte«, Stuart 1998: 389–390), und dem Periodenende an. Beide Begebenheiten bilden die narrative Klammer eines weiteren historischen Vorgangs: vom gleichen Datum der Gebäudeweihe führt eine weitere Distanzzahl zurück zum Datum 9.3.16.1.11, 8 *Chuwen* 9 *Mak* (N1-M3, 7. Dezember 510). Hierbei wurde ein Objekt in einem Weiheakt im *pibnah* (»Schwitzbad«, die Bezeichnung für ein Tempelsanktuar nach Houston 1996: 133) durch den Herrscher *Ahkul K'uk'* (Gronemeyer 2006b: 43, 48) niedergelegt.



Abb. 3: Codex Dresden, folio 60, Register B (Quelle: Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek).

Balun Yokte' (vgl. Eberl und Prager 2005) erscheint in den *Chilam-Balam*-Büchern von Chumayel, Pérez und Kaua als der Patron des *K'atun* 11 *Ajaw* (Abb. 2), ebenso ist er auf Seite 60 des Codex Dresden (Abb. 3) mit demselben *K'atun* verbunden. Zudem scheint *Balun Yokte'* ein Aspekt des sogenannten Gott L zu sein (vgl. Grofe 2009), eine Verbindung, die für das 13-*Bak'tun*-Ende von besonderer Signifikanz ist.

Weitere Überlegungen zur Diskursstruktur

Die Lesung der Passage auf Monument 6 lässt einigen interpretatorischen Spielraum zu, da einige Wörter polysemisch sind, trotzdem aber in verwandte semantische Domänen fallen. Diese sind im kulturellen Kontext zu klären. Kehren wir zuerst zur Diskursstruktur zurück.

Wie bereits von Houston (2008) bemerkt wurde, existieren Parallelen zwischen Monument 6 und dem anschließenden Abschnitt auf Naranjo Altar 1 (Abb. 4). Der Text aus Naranjo ist ebenfalls ein typisches Beispiel wie sich ein Herrscher mit mythologischer, historischer und zukünftiger Zeit in Verbindung setzt (Crumley 1991). Der Textbeginn nimmt uns mehr als zwei *Piktun* zurück in

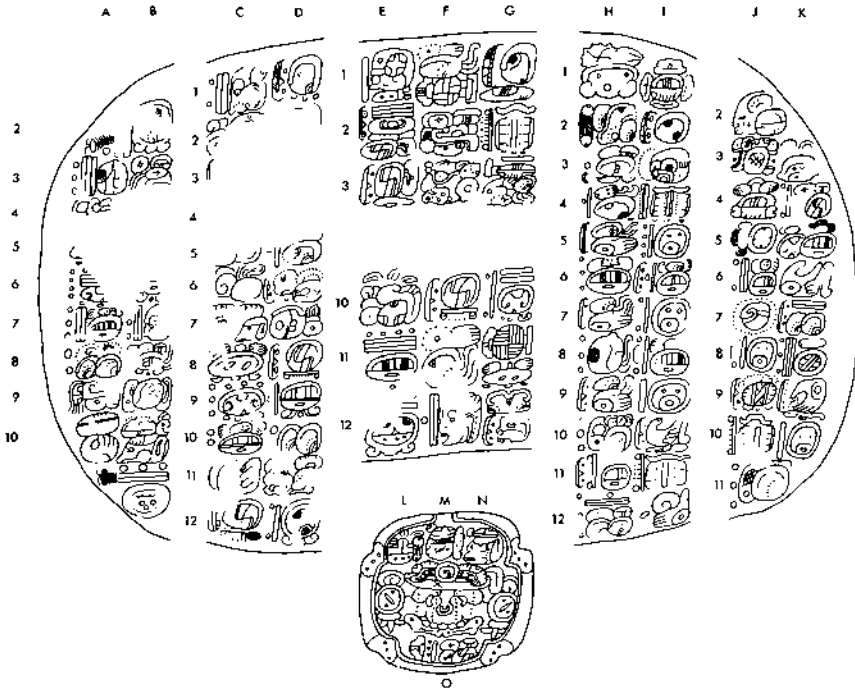


Abb. 4: Naranjo Altar 1. (Zeichnung: Ian Graham 1978: 104).

die mythische Vergangenheit und führt uns danach wieder in historische Zeit, indem er von drei aufeinanderfolgenden *K'atun*-Enden berichtet, die während der Herrschaft von *Aj Wosal* stattfanden. Die letzte Distanzzahl (J5-J6) von 12 *K'atun* führt uns fast 240 Jahre in die Zukunft zum Ende des 10. *Bak'tun* (13. März 830). Die beiden vorletzten Sätze spiegeln die syntaktische und metrische Struktur von Monument 6:

TZUTZ-jo-ma u-10-PIK 7-AJAW 18-CHAK-AT

tzu<h>tz-j-om u-lajun pik wuk ajaw waxaklajun chakat

Es wird beendet werden der 10. *Bak'tun* (und der Tag) 7 *Ajaw* 18 *Sip*.

u-to-ma u-CHOK-wi AJ-wo?-sa

u[h]t-om u-chok-[o]w aj wos[-al]?

Es wird geschehen das »Verstreuen« durch *Aj Wosal*.

Offensichtlich erhöhen die beiden Texte aus Tortuguero und Naranjo den Umstand, dass ein *Bak'tun*, zusammen mit den dazugehörigen Riten, vollendet wird, über den Umstand, dass ein bestimmtes Datum eintreten wird. Letzteres wäre die

übliche Konstruktion mit einer Kalenderrunde (Thompson 1950: 162–164, Stuart 1990: 213–214).

Der Unterschied zwischen beiden Texten aber ist folgender: Während Monument 6 in der Zukunft endet, nimmt Altar 1 einen Rückbezug auf die kontemporäre Beendigung des 8. *K'atun* (22. August 593) und schließt mit der korrespondierenden Kalenderrunde 5 *Ajaw 3 Ch'en*, zu dem *Aj Wosal* ebenfalls ein Verstreueritual¹⁰ durchführte. In Zusammenhang mit seinen mythologischen Vorfahren drückt *Aj Wosal* seinen Wunsch aus, sich durch Zeit und Raum zu bewegen (Crumley 1991: 28–29).

Das *Bak'tun*-Ende auf La Corona Hieroglyphentreppe 2

Im Sommer 2012 wurde bei Ausgrabungen in La Corona, im Petén-Tiefland von Guatemala, das Fragment einer Hieroglyphentreppe entdeckt (Abb. 5). Die Inschrift des Fragmentes nimmt ebenfalls Bezug auf das Ende des 13. *Bak'tun*, so dass eine zweite Inschrift¹¹ bekannt wurde (Stuart 2012).

Der Großteil des Textes ist eine Aufzeichnung anlässlich des Besuchs des Herrschers *Yuknom Yich'ak K'ahk'* von Calakmul in La Corona an 9.13.3.16.17, 8 *Kaban 10 Kumk'u* (1. Februar 696), dem zentralen Datum des in der Inschrift genannten Ereignisses. Eine Distanzzahl führt hiernach zum zukünftigen Ende des 10. *Bak'tun* (F7-G1), zu dem *Yuknom Yich'ak K'ahk'* (der zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben sein wird) als ein »13-*K'atun*-Herrscher« benannt wird, sicher eine Referenz zum *K'atun*-Ende an 9.13.0.0.0, welches er zu Lebzeiten zelebrierte. Der Text schließt:

ha-jo-ma u-to-ma ta-4-AJAW 3-UN-wa 3-PIK-ki

[tzu<h>tz]?-j-om u[h]t-om ta chan ajaw ux un[i]w ux pik

Es wird vollendet? werden, es wird geschehen an 4 *Ajaw 3 K'ank'in*, (nach) 3 *Bak'tun*.

Das erste Verb ist scheinbar nur durch seine grammatikalischen Affixe angegeben (vgl. Stuart 2012 für alternative Interpretationen), der Rest der Infor-

10 Das »Verstreuen« bezieht sich auf nicht näher in den Inschriften genannte Substanzen, von denen Blut oder Räuchermittel die geläufigsten Interpretationen sind (vgl. Stuart 1984: 184–188, Love 1987: 7–16).

11 Ein Ziegelfragment aus Comalcalco (Steede 1984: 40), das ebenfalls die Kalenderrunde 4 *Ajaw 3 K'ank'in* trägt, wurde zwischenzeitlich als ein weiteres Dokument mit Bezug zu 13.0.0.0.0 identifiziert (Gronemeyer und MacLeod 2010: 8). Das Datum ist aber eher mit Bezug auf das 8. Jahrhundert anzusehen.



Abb. 5: Detail von La Corona Hieroglyphentreppe 2, Block V. Foto von Sven Gronemeyer.

mation nimmt nur Bezug auf die Kalenderrunde und, dass sie drei *Bak'tun* nach dem letzten vermerkten Periodenende liegt.

Wie in den Texten aus Tortuguero und Naranjo werden die Taten eines Herrschers mit weit zukünftigen Ereignissen verknüpft. Auch hier geschieht es zu dem Zweck, den Herrscher als Beherrscher der Zeit zu portraituren wie es auch die Anspielung auf den »13-*K'atun*-Herrscher« nahe legt.

3. Das Sujet der Prophezeiungen

Sicher wünschte sich *Bahlam Ajaw* aus Tortuguero, genau wie *Aj Wosal* oder *Yuknom Yich'ak K'ahk'*, die Partizipation an zukünftigen Ereignissen. Dies führt zur Frage, ob Prophezeiungen in Maya-Texten, wie sie für das »2012«-Phänomen angenommen wurden, existieren. So geht etwa Stephen Houston (2008) davon aus, dass Monument 6 nach Nennung des Datums 4 *Ajaw 3 K'ank'in* erneut Bezug auf das kontemporäre Datum mit der Tempelweihe an 9.11.16.8.18 nimmt. Zudem interpretiert er Teile des Hieroglyphenblocks P4 als den Fokusmarker »und dann«, so dass *Balun Yokte'* seinen Platz während dieses Einweihungsrituals einnahm. Ohne Zweifel kann man Houstons (2008) Aussage zustimmen, dass die Information von Monument 6 zu der Einweihung des mit der Inschrift verbundenen Gebäudes zugehörig ist, wenn auch in einem größeren zeitlichen Maßstab.

Prophetie in kolonialzeitlichen Quellen

In seinem Buch »The Order of Days: The Maya World and the Truth about 2012« erweitert David Stuart (2011) den Fokus hinsichtlich der Verbindung zwischen vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeit. Bezüglich Monument 6 müssen wir also »Prophezeiung« in ihrer autochthonen Konzeption definieren (Liljefors Persson 2009: 249–250). Stuart (2011: 21, 23) erkennt die Existenz des Sujets der Prophezeiungen in den yukatekischen Texten der *Chilam-Balam*-Bücher (Abb. 2) an, welche Historie mit Prognosen über die Zukunft verbinden. In verschiedenen Episoden etwa zum *K'atun 8 Ajaw* wird, jeweils im Abstand von 13 *K'atun*, die Geschichte der Itzá dargestellt,¹² die Aufgabe ihrer Siedlungen, die Wanderungen zu einer neuen Heimstatt, usw.

Stuart (2011: 1–17) exemplifiziert die Macht von Prophetie anhand der Konvertierung von *Canek*, dem Herrscher des letzten unabhängigen Maya-Königreiches von Tayasal, zum Christentum und der Aufgabe der Insel durch die Itzá, gemäß der *Relación* von Fray Andrés de Avendaño y Loyola. Dieser versuchte die Itzá durch ein Schreiben »in alter Weise« davon zu überzeugen, sich taufen zu lassen und die Stadt an die spanischen Eroberer zu übergeben. Sicher war Avendaño y Loyola mit den yukatekischen Quellen und ihren Berichten zu den Episoden des *K'atun 8 Ajaw* vertraut. Er verkündete den Itzá, dass der Mai 1697 ein neues Zeitalter bringen würde.¹³

Neben den Chroniken, die über vorspanische Zeiten berichten, beinhalten verschiedene *Chilam-Balam*-Bücher Prophezeiungen über einen Zeitraum von 260 Jahren in insgesamt 13 Abschnitten, je einer pro *K'atun*. Ebenso wie das *Chilam Balam* aus Tizimín und der Codex Pérez, gibt das *Chilam Balam* aus Chumayel die Namen von fünf *Chilamo'ob*¹⁴ an, deren Prophezeiungen das weitere Schicksal der Maya unter der Jurisdiktion der spanischen Krone behandeln.

12 Siehe Gunsenheimer (2002) und Boot (2005) für eine eingehende Debatte bezüglich des Genres einer indigenen Historiographie anhand der Abfolge von *K'atun*-Zyklen.

13 Allerdings fand der Wechsel vom *K'atun 10 Ajaw* auf *8 Ajaw* nicht an besagtem Datum statt (siehe hierzu die Diskussion bei Boot 2005: 174–175). Da wir die Berechnungsgrundlage von Avendaño y Loyola nicht kennen, existieren zwei Möglichkeiten: nach Bricker (1981: 23) fing der *K'atun 8 Ajaw* bereits 1695 an, nach Boot (2005: 174) nicht vor 1697. Siehe ebenfalls Vayhinger-Scheer (1997: 34, 37–38, 42) für eine kritische Edition der *Relación*, die ihre Zweifel an dieser Begebenheit aufführt, da es unwahrscheinlich erscheint, dass die Itzá nicht mit der yukatekischen Chronologie vertraut waren.

14 Ein *Chilam* war der Spezialist zur Aufzeichnung und Auslegung von Texten. Yukatekische Wörterbücher übersetzen den Terminus mit »Übersetzer, Prophet, Sprecher, Bote, Herold« (vgl. Barrera Vásquez 1993: 99).

Prophetie als Mythomotorik

Wie Liljefors Persson (1996: 131, 2009: 245) zeigen konnte, sind die Prognosen zu einem *K'atun* in den *Chilam-Balam*-Büchern Vorhersagen für die Zukunft, die auf der Interpretation der Vergangenheit beruhen. Stuart (2011: 23–24) folgerte, dass es einem *Chilam* aufgrund bekannter Muster einer zyklischen Vergangenheits- und Zukunftsvorstellung möglich war, aus den vorhandenen Daten Ableitungen für die Zukunft zu treffen. Das Wissen um die Vergangenheit und das Erlernen der periodischen Muster ist der Schlüssel, um die Zukunft zu antizipieren: Maya-Prophezeiungen basieren auf Erfahrung. Dieses Muster ist dem sehr ähnlich, was Jan Assmann (2002: 75) für das kulturelle Gedächtnis beschrieben hat: historische Zeit ist nichts weiter als die Perpetuierung der Vergangenheit, das Gleiche gilt somit auch für die Zukunft. In diesem Sinne kann man Maya-Prophezeiungen als fundierende Geschichte unter dem Konzept der Mythomotorik zuordnen (Assmann 2002: 78–83).

Prophetie in den Hieroglyphentexten?

Die Frage nach der Existenz von Prophezeiungen in den Inschriften kann man sicher bejahen. Stuart (2011: 25) geht ebenfalls der Frage nach, ob Prophezeiungen ähnlich denen in den *Chilam-Balam*-Büchern in der Klassik existierten. Die Studien zu den *K'atun*-Serien im Pariser Codex (Treiber 1987: 91) zeigen, dass diese nur formale Parallelen aufweisen, aber keine inhaltlichen. Insbesondere aber bestreitet Stuart (2011: 25) die Existenz von hieroglyphischen Texten, welche zukünftige Ereignisse beschreiben ohne dabei nur als zeitlicher und narrativer Fixpunkt für kontemporäre Geschehnisse zu dienen.

Stuarts Erkenntnisse erscheinen zweifelhaft, denn wie in den *Chilam-Balam*-Büchern geben die Hieroglyphentexte Ausblicke auf die Zukunft, auf Erwartungen die auf gegenwärtigem Wissen basieren. Wie *Aj Wosal* seine drei *K'atun*-Enden in der Vergangenheit feierte, so soll er (oder ein Nachfolger) dieselben Riten in der Zukunft feiern. So wie *K'inich Janab Pakal* seine Thronjubiläen zu Lebzeiten feierte, so soll er dies auch im Jahr 4772 tun (vgl. Bernal Romero 2010).

Stuart (2011: 26) kann weiterhin in der Behauptung widersprochen werden, dass der Text von Monument 6 uns wenig oder gar nichts über das Ende des 13. *Bak'tun* berichte und, daß jedwede andere Annahme falsch sei. Die neue Interpretation des Textes gibt uns eine sehr exakte Vorstellung: es wird passieren, was bereits geschehen ist, die Investitur von *Balun Yokte'* zum Ende des 13. *Bak'tun*. Eigentlich alle Bedeutungen von *ili(ya)*¹⁵ unterstützen diese Inter-

15 In verschiedenen Ch'olan-Sprachen und im Yukatekischen Maya haben Kognate zu *ili(ya)*

pretation: »es wird geschehen diese Rückkehr zu diesem Moment an diesem Ort für den *Bak'tun 4 Ajaw*«. Weil nicht nur die Zeit, wie Erik Velásquez García (2010) jüngst bemerkte, zyklisch ist, sondern auch der Raum.

4. Die Investitur von *Balun Yokte'*

Wie aber lässt sich die Investitur von *Balun Yokte'* mit der Vergangenheit und besonders der Lokalhistorie von Tortuguero verbinden? *Balun Yokte'* ist eine »Gottheit des Übergangs« (Eberl und Prager 2005: 31) und sehr oft mit Periodenenden assoziiert. Von den Keramikgefäßen der sogenannten »Sieben Götter« (Kerr #2796, Abb. 6) und »Elf Götter« (Kerr #7750, Callaway 2011a: 193–195, MacLeod 2011: 235) wissen wir, dass die gegenwärtige Schöpfung von Gott L überwacht wird. Als Beisitzer fungiert, neben anderen Numina, *Balun Yokte'* (Carlson 2011). Er ist ebenfalls mit Krieg assoziiert (Eberl und Prager 2005: 29). Wir kennen Darstellungen von ihm personifizierenden Herrschern und er erscheint auf Seite 70 des Codex Dresden, wie er Gott N mit einem *atlatl*, einer Speerschleuder, attackiert (ebd.: 32, Callaway 2011a: 196–198). Erik Boot (zitiert in MacLeod 2011: 235–236) zeigte, dass *Balun Yokte'* auch unter dem Namen *Huk Chapat Tz'ikin K'inich Ajaw* als ein Avatar des Jaguargottes der Unterwelt fungieren kann.

Der Maximón im Hochland Guatemala

Insbesondere kann man *Balun Yokte'* als Aspekt von Gott L mit dem Kultbild des *Maximón* oder *Rilaj Mam* (Grofe 2009: 15) aus Santiago Atitlán (Christenson 2001) und anderen Orten des Hochlandes von Guatemala in Verbindung bringen, auch wenn der Kult in den *cofradías* (Bruderschaften) von Santiago Atitlán am ausgeprägtesten ist. Beide weisen gewisse Ähnlichkeiten auf: das Rauchen einer Zigarre und einen breitkrepfigen Hut (Christenson 2001: 178), neben anderen Attributen.

In der Diskussion (Gronemeyer und MacLeod 2010: 34–39) um die Implikation der Aussage *yen balun yokte' ta chak johyaj* müssen wir anerkennen, dass die Interpretation mehrdeutig ist. Am wahrscheinlichsten erscheint, dass *yen* und *joy* einen Difrasmio¹⁶ bilden, der Bezug auf die Ausstaffierung eines Ab-

die Bedeutung »diese(r/s), hier, dieser Ort, jetzt, momentan« (vgl. Aulie y de Aulie 1978: 37, 38, Smailus 1975: 146, Wisdom 1950: 484, Barrera Vásquez 1993: 441).

16 In der mesoamerikanischen Literatur bezeichnet der Begriff, ähnlich dem altnordischen Kenning, die Verbindung zweier Wörter zu einer metaphorischen Einheit, z. B. *tok' + pakal*, »Feuerstein und Schild« für »Krieg(er)«.



Abb. 6: Abrollung des Keramikbechers Kerr #2796, das »Gefäß der Sieben Götter« (Umzeichnung: Sven Gronemeyer).

bildes von *Balun Yokte*' mit seinen Insignien beschreibt, sein Schmücken und Einkleiden und seine Zurschaustellung.

Diese Ansicht basiert auf der Nutzung von *joy* in Inthronisationsphrasen von Herrschern der Klassik (vgl. Proskouriakoff 1960). Es haben sich solche präkolumbischen Konzepte und Gebräuche in Form des *Rilaj Mam* erhalten, in seiner Konstruktion¹⁷ und Einkleidung in der Osterwoche, seine Einsetzung als Bürgermeister am Mittwoch zur Überwachung der Passion Christi (vgl. Christenson 2001: 62, 93–94, 178–189) bevor er schließlich vom Erlöser an Karfreitag besiegt wird. Nach Christenson (zitiert in MacLeod 2011: 236) lassen sich in der Konstruktion des *Maximón* primordiale Konzepte erkennen. Während der Karwoche trägt man den *Maximón* weiterhin als Vorsteher in einer Prozession durch Santiago Atitlán.

Sicher ist *joy*, wie in diesem Fall zu sehen, eine Art konzeptueller Container, denn seine polysemen Bedeutungen umfassen sowohl »binden, einwickeln« als auch »umrunden«. Wer eine einfache Antwort für die Bedeutung zum Ende des 13. *Bak'tun* sucht, wird also enttäuscht werden: bezieht sich *joy* auf das Einkleiden oder eine Prozession von *Balun Yokte*', eines Standbildes oder einer Personifikation? Vielleicht trifft beides zu. Die inhärente Macht der Einkleidung

17 Interessanterweise kann man den Namen *Maximón* als *ma*, »er« und *ximon*, »binden« (Stanzione 2000: 54) analysieren. Am Dienstag der Karwoche fügt der Fürsorger des *Maximón*, der *Telinel*, die Teile der Figur zusammen (Christenson 2001: 182), die aus einem hölzernen Rahmen hergestellt sind und durch ein Knotengeflecht zusammengehalten werden, dass der alten Flechtweise einer Matte (*pohp*) als Symbol der Herrschaft nachempfunden ist.

zeigt sich im Fehlen der Kleidung und der Insignien einer Person in der Maya-Kunst (MacLeod 2011: 237). Es ist ein Akt der Demütigung, wie auch Gott L feststellen muss, als er in einer Trickster-Geschichte vom Kaninchen seiner Kleidung und Amtsinsignien beraubt wird und vor dem Sonnengott um Rückgabe betteln muss (vgl. Beliaev und Davletshin 2006).

Balun Yokte' auf Monument 6

Mit der neuen Lesung von *ili(ya)* auf Monument 6 klärt sich die Rolle von *Balun Yokte'* für 13.0.0.0.0 auf. Die Texte auf den Bechern Kerr #2796 und #7750 erwähnen, dass zum Schöpfungstag 4 *Ajaw* 8 *Kumk'u* verschiedene Gottheiten im Angesicht von Gott L (Callaway 2011: 194–195) »in Reih und Glied angeordnet« (*tz'a<h>k-j=iy*) wurden, unter ihnen auch *Balun Yokte'*. Wie er dort eingereicht wurde, so wird er nach der lokalen Tradition in Tortuguero auch den Tag 4 *Ajaw* 3 *K'ank'in*, das erneute Datum 13.0.0.0.0 überwachen. Seine Bühne sollte das Sanktuar des Tempels bilden, der einst Monument 6 beherbergte.

Von daher war es für *Bahlam Ajaw* notwendig, die beiden früheren Gebäudeweihen auf Monument 6 zu erwähnen. Seine Stammlinie und Patronatsgötter sollten das Willkommen für *Balun Yokte'* bereiten (Gronemeyer und MacLeod 2010: 23). Rekapitulieren wir die früheren Ereignisse: *Ahkul K'uk'* weihte ein früheres Sanktuar an 9.3.16.1.11, 8 *Chuwen* 9 *Mak* (7. Dezember 510) mit einem Opferdepot ein, ein weiteres Depot wurde durch *Bahlam Ajaw* am *Hotun*-Ende 9.11.15.0.0, 4 *Ajaw* 13 *Mol* (26. Juli 667) niedergelegt (vgl. Gronemeyer und MacLeod 2010: 52–53), danach wurde der neue Tempel mit einem Feueropfer an 9.11.16.8.18, 9 *Etz'nab* 6 *K'ayab* (14. Januar 669) eingeweiht. Gemäß weitverbreiteter Sitte überbaute *Bahlam Ajaw* wahrscheinlich eine ältere Struktur zur Wahrung von Kontinuität. Das erwähnte *Hotun*-Ende mit der Niederlegung des Opferdepots ist von besonderer Bedeutung: zum Ersten für die Verbindung von *Bahlam Ajaw* zu seinen Ahnen, zum Zweiten wurde das Opferdepot zur Erinnerung an abgeschlossene Kriegszüge niedergelegt,¹⁸ und *Balun Yokte'* ist mit Krieg assoziiert. Wir können nur über die Anwesenheit von *Balun Yokte'* bei diesen früheren Ereignissen spekulieren, aber wir kennen seine Anwesenheit auch bei anderen *Hotun*-Enden, etwa auf Altar *Sacrificios* Stele 8. Weiterhin

18 Dies ist eine indirekte Schlussfolgerung, da das Sanktuar das »6-Tun-Haus« genannt wird und in dem »sechs Hammer-Beile« niedergelegt wurden (J11-J12, i['] [h]ek-wan wak ha'ab nah wak-mul baj-lem). Rechnet man vom *Hotun*-Ende 6 *Tun* zurück, erreicht man 9.11.9.0.0.0, was wiederum 6 *Tun* und 16 Tage nach Ende des letzten inschriftlich vermerkten Kriegszuges von *Bahlam Ajaw* an 9.11.2.17.14, 10 *K'an* 17 *Yax* (12. September 655, Tortuguero Jade, B7-B12) sind. Sicher wurde das »6-Tun-Haus« in Erinnerung an die ersten sechs Jahre geweiht.

erwähnt die mythische und biologische Genealogie von *Bahlam Ajaw* zu diesem Datum die Patronatsgötter von Tortuguero, *Yax Sutz'* und *Ihk' K'ahk' Ti' Hix*. Selbige erscheinen nach Callaway (2011b: 261–262) zusammen mit *Balun Yokte'* auch auf dem Gefäß Kerr #7750.

5. Am Ende eine Zukunft ohne Apokalypse

Zusammenfassend bildet die Erscheinung von *Balun Yokte'* den Kulminationspunkt eines genealogischen Diskurses in Verbindung mit Tortugueros Mne-motopen – oder Erinnerungsorten – im Sinne Assmanns (2002: 59–60). Für die Elite von Tortuguero schien es selbstverständlich, für einen der Schöpfung beiwohnenden Gott das Terrain für die Rückkehr an 13.0.0.0 zu bereiten und *Bahlam Ajaw* sah sich als Gastgeber seiner Investitur. Über das Verständnis der vorspanischen Maya vom Ende des 13. *Bak'tun* lässt sich schlussfolgern, dass wir es mit einer »abgesagten Apokalypse« zu tun haben: die Kalenderarithmetik zeigt uns, dass das Ende des 13. *Bak'tun* nur das Ende einer Periode und der Anfang eines neuen Kalenderzyklus ist, auch wenn das Datum durch die Spiegelung des Schöpfungstages symbolisch aufgeladen ist. *Bahlam Ajaw*, unterstützt durch seine Patronatsgötter, präsentiert sich als Garant eines sicheren Zeitenwechsels. Noch verstehen wir zu wenig von der klassischen Maya-Religion, um zu einer endgültigen Interpretation zu gelangen – und vielleicht werden wir es nie. In der Ewigkeit der Zeit war die Investitur von *Balun Yokte'* zur Überwachung des *Bak'tun*-Endes am 21. Dezember 2012 nur ein kleiner Schritt für einen Gott – und nicht notwendigerweise ein gewaltiger Schritt für die Menschheit, wie es uns viele Stimmen im positiven wie im negativen Sinne weismachen wollten.

Bibliographie

- Assmann, Jan (2002): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 4. Aufl. München: C. H. Beck.
- Arellano Hernández, Alfonso (2006): *Tortuguero: una historia rescatada*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aulie, Wilbur und de Aulie, Evelyn (1978): *Diccionario Ch'ol-Español, Español-Ch'ol (Vocabularios Indígenas, 21)*. México, D.F.: Instituto Lingüístico de Verano.
- Barrera Vásquez, Alfredo (1993): *Diccionario Maya. Maya-Español, Español-Maya*. 3. Aufl., México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Beliaev, Dmitri und Davletshin, Albert (2006): »Los sujetos novelísticos y las palabras obscenas: Los mitos, los cuentos y las anécdotas en los textos mayas sobre la cerámica del período clásico«. In: Valencia Rivera, Rogelio und Le Fort, Geneviève (Hg.): *Sacred*

- Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature (Acta Mesoamericana, 18)*. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein, S. 21–44.
- Bernal Romero, Guillermo (2010): »Los escenarios del porvenir: cómputos y textos futuristas en Palenque«. In: *Arqueología Mexicana*, XVII (103), S. 45–48.
- Boot, Erik (2005): *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico: A Study of the Inscriptions, Iconography, and Architecture at a Late Classic to Early Postclassic Maya Site*. Leiden: CNWS Publications.
- Bricker, Victoria R. (1981): *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Callaway, Carl (2011a): »Cosmogony and Prophecy: Maya Era Day Cosmology in the Context of the 2012 Prophecy«. In: *Proceedings of the International Astronomical Union* 7, S. 278, S. 192–202.
- Callaway, Carl (2011b): *A Catalogue of Maya Era Day Inscriptions*. Doktorarbeit, Melbourne: La Trobe University.
- Carlson, John (2011): »Lord of the Maya Creations on his Jaguar Throne: The Eternal Return of Elder Brother God L to Preside over the 21 December 2012 Transformation«. In: *Proceedings of the International Astronomical Union* 7, S. 278, S. 203–213.
- Christenson, Allen (2001): *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altarpiece of Santiago Atitlán*. Austin: University of Texas Press.
- Codex Dresdensis*, Mscr. Dresd. R. 310: vollständige Digitalversion der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek (SLUB) in Dresden, siehe: <http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/df/2967/63/0/> (zuletzt abgerufen am: 29.02.2016).
- Coe, Michael (1966): *The Maya (Ancient Peoples and Places, 52)*. London: Thames and Hudson.
- Crumley, Laura (1991): »Peering through Time: A Reading of Naranjo Altar 1«. In: Jones, Tom und Jones, Carolyn (Hg.): *U Mut Maya IV*. Arcata: Tom Jones, S. 13–30.
- Eberl, Markus und Prager, Christian (2005): »B'olon Yokte' K'uh: Maya Conceptions of War, Conflict, and the Underworld«. In: Eeckhout, Peter und Le Fort, Geneviève (Hg.): *Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes (BAR International Series, 1385)*. Oxford: Archaeopress, S. 28–36.
- Edmonson, Munro (1982): *The Ancient Future of the Maya: The Book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: University of Texas Press.
- Förstemann, Ernst (1880): *Die Maya-Handschrift der königlichen Bibliothek zu Dresden*. Leipzig: Verlag der Naumann'schen Lichtdruckerei.
- Gordon, George (1913): *The Book of Chilam Balam of Chumayel (Anthropological Publication, 5)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
- Graham, Ian (1971): *The Art of Maya Writing*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Graham, Ian (1978): *Naranjo, Chunhuitz, Xunantunich (Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 2.2)*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Graña-Behrens, Daniel (2002): *Die Maya-Inschriften aus Nordwestyukatan, Mexiko*. Doktorarbeit, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Grofe, Michael (2009): »The Name of God L: B'olon Yokte' K'uh?«. In: *Wayeb Notes*, 30, S. 1–19.

- Gronemeyer, Sven (2006a): »Glyphs G and F: Identified as Aspects of the Maize God«. In: *Wayeb Notes*, 22, S. 1–23.
- Gronemeyer, Sven (2006b): *The Maya Site of Tortuguero, Tabasco, Mexico: Its History and Inscriptions (Acta Mesoamericana, 17)*. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Gronemeyer, Sven und MacLeod, Barbara (2010): »What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on Tortuguero Monument 6«. In: *Wayeb Notes*, 34, S. 1–68.
- Grube, Nikolai (1990): »Die Errichtung von Stelen: Entzifferung einer Verbhieroglyphe auf Monumenten der Klassischen Mayakultur«. In: Illius, Bruno und Laubscher, Matthias (Hg.): *Circumpacifica: Festschrift für Thomas S. Barthel*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 189–215.
- Gunsenheimer, Antje (2002): *Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte*. Internetpublikation, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Houston, Stephen (1996): »Symbolic Sweatbaths of the Maya: Architectural Meaning in the Cross Group at Palenque, Mexico«. In: *Latin American Antiquity*, Vol.7, Nr. 2, S. 132–151.
- Houston, Stephen (2008): »What Will Not Happen in 2012«. In: <http://decipherment.wordpress.com/2008/12/20/what-will-not-happen-in-2012/>, (zuletzt abgerufen am: 29.02.2016).
- Landa, Diego de (1959): *Relación de las cosas de Yucatán*. 8. Aufl., México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Liljefors Persson, Bodil (1996): *The Hitch Hiker's Guide to the Maya Universe: An Exploration of the Books of Chilam Balam*. Bachelorarbeit, Lund: Lund University.
- Liljefors Persson, Bodil (2009): »The Legacy of the Jaguar Prophet: The Emic Historiography of the Yucatec Maya«. In: Gunsenheimer, Antje, Okoshi Harada, Tsubasa und Chuchiak, John F. (Hg.): *Text and Context: Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective/ Texto y contexto: la literatura maya yucateca en perspectiva diacrónica*. Aachen: Shaker-Verlag, S. 229–255.
- Lounsbury, Floyd (1976): »A Rationale for the Initial Date of the Temple of the Cross at Palenque«. In: Greene Robertson (Hg.): *The Art, Iconography & Dynastic History of Palenque, Part III (Palenque Round Table Series, III)*. Pebble Beach: Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, S. 5–20.
- Love, Bruce (1987): »Glyph T93 and Maya »Hand-Scattering« Events.« In: *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 5, Washington D.C.: Center for Maya Research.
- MacLeod, Barbara (2011): »The God's Grand Costume Ball: A Classic Maya Prophecy for the Close of the Thirteenth Bak'tun«. In: *Proceedings of the International Astronomical Union* 7, S. 278, S. 231–239.
- Mathews, Peter (1975): *Tortuguero Monument 6*. Unveröffentlichtes Manuskript im Besitz des Autors.
- Mayer, Karl-Herbert (1980): *El Libro de Chilam Balam de Tizimín*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Morley, Sylvanus (1915): *An Introduction to the Study of Maya Hieroglyphs*. Bulletin 57, Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.
- Prager, Christian und Sachse, Frauke (2009): »Appendix 2: Notes on the Correlation of Maya and Gregorian Calendars«. In: Weeks, John, Sachse, Frauke und Prager, Christian

- (Hg.): *Maya Daykeeping: Three Calendars from Highland Guatemala*. Boulder: University Press of Colorado, S. 176–184.
- Proskouriakoff, Tatiana (1960): »Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras«. In: *American Antiquity* 25(4), S. 454–475.
- Riese, Berthold (1978): »La inscripción del Monumento 6 de Tortuguero«. In: *Estudios de Cultura Maya*, 11, S. 187–198.
- Riese, Berthold (1980): *Die Inschriften von Tortuguero, Tabasco*. Materialien der Hamburger Maya Inschriften Dokumentation, 5, Hamburg: Universität Hamburg.
- Schele, Linda und Freidel, David (1990): *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: William Morrow and Company.
- Sitler, Robert (2006): »The 2012 Phenomenon: New Age Appropriation of an Ancient Maya Calendar«. In: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 9(3), S. 24–38.
- Sitler, Robert (2012): »The 2012 Phenomenon Comes of Age«. In: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 16(1), S. 61–87.
- Smailus, Ortwin (1975): *El maya-chontal de Acalan: análisis lingüístico de un documento de los años 1610–1612*. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 9. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Steede, Neil (1984): *Catálogo preliminar de los tabiques de Comalcalco*. Cárdenas: Centro de Investigación Precolombina.
- Stuart, David (1984): »Blood Symbolism in Maya Iconography«. In: Benson, Elizabeth und Griffin, Gillett (Hg.): *Maya Iconography*. Princeton: Princeton University Press, S. 175–221.
- Stuart, David (1990): »The Decipherment of Directional Count Glyphs«. In: *Maya Inscriptions. Ancient Mesoamerica* 1(2), S. 213–224.
- Stuart, David (1998): »The Fire Enters His House: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts«. In: Houston, Stephen (Hg.): *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, S. 373–426.
- Stuart, David (2005): *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque: A Commentary*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
- Stuart, David (2011): *The Order of Days: The Maya World and the Truth about 2012*. New York: Random House.
- Stuart, David (2012): »Notes on a New Text from La Corona«. <http://decipherment.wordpress.com/2012/06/30/notes-on-a-new-text-from-la-corona/>, (zuletzt abgerufen am: 29.02.2016).
- Thompson, Eric (1950): *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. Publication, 589, Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Treiber, Hannelore (1987): *Studien zur Katunserie der Pariser Mayahandschrift*. Acta Mesoamericana, 2, Berlin: Verlag von Flemming.
- Vayhinger-Scheer, Temis (1997): *Fray Andrés de Avendaño y Loyola: »Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáex, y cehaches«*. Fuentes Mesoamericanas, 1, Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Velásquez García, Erik (2010): »El antiguo futuro del k'atun: historia y profecía en un espacio circular«. In: *Arqueología Mexicana*, XVII (103), S. 58–63.

- Wisdom, Charles (1950): *Materials in the Chorti Language* (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 28). Chicago: University of Chicago.
- Yasugi, Yoshiho und Kenji, Saito (Hg.) (1991): »Glyph Y of the Maya Supplementary Series«. In: *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 34. Washington D.C.: Center for Maya Research.

Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya

Und dies ist der erste Anfangstag,
an dem sich dieses Zeichen offenbaren wird;
Das Meer wird aufsteigen in einer großen Woge,
zu den Bergen, den sehr hohen.
Sicherlich entfernt es sich von seinem Platz,
schwappend wird es zu den Wänden aufsteigen.¹

(Chilam Balam von Tusik, ca. 1870)

Mit diesen Worten beginnt die in yukatekischem Maya verfasste Version eines Textes christlich-europäischen Ursprungs, genannt »Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht« aus dem im späten 19. Jahrhundert verfassten Chilam Balam von Tusik, einer Textsammlung aus der gleichnamigen Ortschaft Tusik im heutigen mexikanischen Bundesstaat Quintana Roo. Der Text umfasst insgesamt 15 Absätze, die sich mit der Ankündigung des Jüngsten Gerichtes befassen. Geschildert werden zunächst Naturphänomene wie ein Tsunami (Abschnitte 1–3), Meerestiere und Vögel sammeln sich in dunkler Vorahnung (Abschnitte 4 und 5), dann drohen Kometeneinschläge und Blitze, Erdbeben verwüsten die Erde (Abschnitte 6–8), Steine, Bäume, Berge und Hügel bersten (Abschnitte 9–11), die Tiere sterben (Abschnitt 12), die Gräber öffnen sich (Abschnitt 13), schließlich vernichtet ein Himmelsfeuer die Erde gänzlich und gleichsam erschafft es sie neu (Abschnitt 15), denn der yukatekische Maya-Text besagt: »Dann wird Feuer, das vom Himmel kam, herunterkommen, dort wird dann das Antlitz der Erde erneuert [...]«.« (Gorissen 1996: 24).

Das Thema des Jüngsten Gerichtes verbunden mit der Apokalypse begegnet uns ebenfalls im Chilam Balam aus dem Dorf Chumayel. Es ist eingebettet in die Prophezeiung für den Zeitraum eines *K'atun* 13 Ahau:²

It is Katun 13 Ahau according to the count.

The Katun is established at Kinchil Coba, the 13th Katun.

The bouquet of the rulers of the world shall be displayed.

1 Deutsche Übersetzung des yukatekischen Maya-Textes von Matthias Gorissen (1996:24). Soweit die folgenden Übersetzungen nicht von der Autorin selbst stammen, verweisen die Fußnoten auf die Quellen.

2 Die Zeiteinheit des *K'atun* sowie die Bezeichnung 13 Ahau werden in einem der folgenden Abschnitte genauer erklärt.

There is the universal judgement of our Lord God.

Blood shall descend from the tree and stone.

Heaven and earth shall burn.

It is the word of God the Father, God the Son and God the Holy Spirit.

It is the holy judgement [...] of our Lord God.³

In seinen beiden Arbeiten von 1996 und 1998 beschäftigte sich Matthias Gorissen mit apokalyptischen Vorstellungen der yukatekischen Maya auf Basis ihrer eigenen innerhalb der Dörfer gesammelten und niedergelegten Textsammlungen, den sogenannten Chilam Balam-Büchern. Neben dem genannten Buch aus Tusik untersuchte Gorissen weitere Chilam Balam-Bücher nach yukatekischen Versionen der christlichen Apokalypse und kam zu dem Schluss:

Die Chilam-Balam-Bücher dokumentieren einen grundlegenden Wandel der Maya-Kosmologie in der späten Kolonialzeit. Im späten 18. Jahrhundert [...] versuchten die Maya-Schreiber aktiv, einige zentrale Ideen in der Kosmologie ihrer eigenen Gesellschaft anhand spanischer Vorbilder zu gestalten. Sie propagierten in ihren Texten nicht nur das Ptolomäische Weltbild und die biblische Schöpfungslegende, sondern auch die Hauptelemente der universellen Eschatologie des Christentums.

(Gorissen 1998: 202)

Interessant an beiden zu Beginn vorgestellten Textbeispielen ist, dass es sich bei dem um 1875 in Tusik abgefassten Text um eine direkte Übersetzung eines spanischen Ausgangstextes in das yukatekische Maya handelt. Das bedeutet, ein christlich-europäischer Text wurde unter Beibehaltung seiner genretypischen Formen in eine andere Sprache übersetzt. Dabei kamen sprachlich und kulturell bedingte Übersetzungsleistungen zum Tragen. Aber das Genre wurde als Ganzes übernommen. Anders verhält es sich bei dem Textbeispiel aus dem Chilam Balam von Chumayel. Denn hier wurde das Thema in ein bestehendes autochthones Maya-Textgenre, die sogenannten *K'atun*-Prophezeiungen, aufgenommen und den dem Genre zugrundeliegenden Eigenschaften angepasst.

Dabei ist bislang nicht klar, ob das Thema der christlich-jüdischen Apokalypse über die Mission in die kosmologischen Vorstellungen der yukatekischen Maya gelangte oder sie selbständig – etwa durch Zugang zu entsprechenden Texten – das Thema für sich erschlossen. Denn direkte spanische Vorbilder lassen sich, so Gorissen, in der auf der Halbinsel Yucatán während der Kolonialzeit angewandten christlichen Doktrinenlehre nur vereinzelt finden. So verweist der Franziskaner-Pater Pedro Beltrán de Santa Rosa in seiner *Declaración de la Doctrina Cristiana en el idioma yucateco* ([1740], 1866) lediglich auf das Jüngste Gericht im Glaubensbekenntnis und in den *Diálogos de lo que debe saber el que es cristiano* (Gorissen 1998: 93–95, siehe hierzu auch Hanks 2010:

3 Die Übersetzung des yukatekischen Ausgangstextes stammt von Ralph L. Roys (1967 [1933]: 162).

257–258). Noch schwächer ausformuliert erscheint der Hinweis auf das Jüngste Gericht in der von Beltrán genutzten vorausgehenden Doktrina des Juan Coronel, den *Discursos predicables con otras diversas materias* (1620). Eine weitere für die yukatekische Maya-Bevölkerung erstellte Doktrinenlehre des Gabriel de San Buenaventura, *Forma Administrandi infirmis Sacramentum Eucharistae* (1684), enthält keine Hinweise auf die Apokalypse bzw. das Jüngste Gericht. Diese kurzen Verweise können jedoch keine Vorbilder für die bildstarke und emphatische Sprache des Chilam Balam von Chumayel gewesen sein. Gorissen verweist daher auf die Möglichkeit, dass die Missionare in Predigten und persönlichen Gesprächen das Jüngste Gericht thematisiert haben könnten (1998: 95). Denkbar ist jedoch auch, dass die eventuell bilingualen Autoren der Chilam Balam-Bücher eine spanisch-sprachige Bibel als Vorlage nutzten oder sich an Abbildungen in Kirchen und Büchern orientierten. Timothy Knowlton (2010: 47) weist zudem auf den umgekehrten Fall hin. In der *Historia de Yucatán: Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual* des Fray Bernardo de Lizana (1633) finden sich yukatekische Prophezeiungen und ihre spanischen Übersetzungen. Genau diese wurden im CB von Chumayel (pag. orig. 104–107) erneut ins yukatekische Maya übersetzt. Knowlton spricht daher von einer »complex relationship between Franciscan and Maya literary production during this period« (2010: 47).

Bereits mehrfach diskutiert, muss hier ebenfalls die Frage gestellt werden, inwieweit vorspanische Vorstellungen des Weltuntergangs und deren Neuschöpfung mit christlich-jüdischen Traditionen verbunden wurden. So deuteten Linda Schele und Nikolai Grube die Seite 74 des Codex Dresden mit der Darstellung eines geköpften Kaiman aus dessen Rachen sich ein breiter Wasserstrahl ergießt als Ausdruck einer vernichtenden Flut, welche die Zerstörung der Welt zur Folge hat (Schele und Grube 1997).

Vor dem Hintergrund dieser noch ungeklärten Überlieferungswege geht es im Folgenden um ausgewählte Texte aus den Chilam Balam-Büchern, die das Thema der Apokalypse in yukatekischer Sprache aufgreifen und verarbeiten. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob sich eine chronologische Entwicklung erkennen lässt, vom ersten Aufgreifen des Themas bis zu seiner Aus- und Überformung in der Kolonialzeit. Denn, wie Gorissen ebenfalls feststellt, zeigt das aus dem Dorf Chumayel stammende und um 1780 letztmalig redaktionell überarbeitete Chilam Balam-Buch ein deutlich ausgeprägteres »apokalyptisches Geschichtsbild« (1998: 200) als vergleichbare Bücher aus Tizimín und Maní. Dabei sind Prophezeiungen der Apokalypse in den Versionen des Chilam Balam von Chumayel immer mit einer Heilsbotschaft für die Maya verbunden, indem ihnen nach dem Jüngsten Gericht eine bessere, weil gerechtere Welt von Gott zu Teil werden soll.

Der Beitrag stellt zunächst die Chilam Balam-Bücher (im Folgenden kurz »CB« für »Chilam Balam« und »CBB« für Chilam Balam-Bücher) als mehrheit-

lich kolonialzeitliches yukatekisches Literaturgenre in ihrem Entstehungskontext und ihrer Bedeutung sowie insbesondere die darin enthaltenen so genannten K'atun-Prophezeiungen vor. Neben deren strukturellen Charakteristiken illustriere ich anhand einiger Textbeispiele die unterschiedlichen ›Übersetzungen‹ des Apokalypse-Themas in das yukatekische Genre. Ein Vergleich mit vorspanischen K'atun-Prophezeiungen soll schließlich die inhaltlichen Veränderungen und Erweiterungen in ihrer Bedeutung für die koloniale Maya-Gesellschaft und ihr Verständnis des Weltendes aufzeigen. Spezielles Augenmerk gilt hierbei den Autoren der yukatekischen Textsammlungen und der von ihnen zum Ausdruck gebrachten Heilserwartung am Ende der Kolonialzeit. Um diese sowohl geistig-religiösen wie auch politisch-ideologischen Entwicklungen verstehen zu können, ist ein Einblick in die Lebensbedingungen der Maya-Gesellschaft auf der Halbinsel Yucatán während der Kolonialzeit notwendig.

1. Die yukatekische Maya-Gesellschaft in der Kolonialzeit (1542–1811)⁴

Die spanische Eroberung und die anschließende Kolonialisierung bedeuteten für die yukatekischen Maya wie für alle anderen Völker des amerikanischen Kontinentes eine dramatische und nachhaltige Veränderung ihrer Lebensumstände. Ab 1528 begann der Eroberer Francisco de Montejo (genannt »der Ältere«) im Auftrag der spanischen Könige Yucatán zu erobern. Er konnte schließlich zusammen mit seinem gleichnamigen Sohn (Francisco Montejo »der Jüngere«) und seinem Neffen (Francisco Montejo »der Neffe«), ihren spanischen Truppen und verbündeten Maya-Gruppen nach rund 20 Jahren die Westküste und den Norden der Halbinsel erobern, was sukzessive zu den Stadtgründungen von Campeche (1540), Mérida (1542) und Valladolid (1543) führte. Die spanischen Städte wurden oftmals auf den Ruinen der zerstörten Maya-Zentren aufgebaut.⁵ Nahezu zeitgleich begann ab 1534 mit kurzen Unterbrechungen die Missionierung der yukatekischen Maya-Bevölkerung durch den Franziskaner-Orden. Die Befriedung ab 1547/48, nach Zerschlagung eines letzten Aufstandes, führte zu einer schnellen Ausbreitung der Missionszentren. So entstanden

4 Die folgende Beschreibung richtet sich in Teilen nach dem Aufsatz »Zwischen Anpassung und Rebellion – die Maya-Gesellschaft in der Kolonialzeit (1546–1811)« von Antje Gunsenheimer (2000).

5 Eine ausführliche und nach wie vor gültige, weil nah an den Quellen arbeitende Beschreibung der Eroberung bietet die Arbeit »The Conquest and Colonization of Yucatan, 1517–1550« (1948) von Robert S. Chamberlain. Ergänzungen aus der Sicht der Eroberten bieten die Arbeiten von Inga Clendinnen (1987) zu »Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570« und von Matthew Restall zu »Maya Conquistador« (1998).

zwischen 1550 und 1580 auf der Halbinsel Yucatán 22 Franziskaner-Konvente. Durch die Zusammenziehung der Maya-Bevölkerung (so genannte *reducción*) um die Konvente und in den von den Konventen betreuten neuen Ortsansiedlungen (*pueblos reducidos*) entstanden im gleichen Zeitraum geschätzt 200 neue Ortschaften (Quezada 1993: 101; Hanks 2010: 32–50). Die vorherrschende Form der Streusiedlung (Gehöfte inmitten ihrer Anbauflächen in zum Teil großzügigen Abstand zu einzelnen urbanen Zentren) wurde damit weitgehend abgeschafft, wenn auch keine massiven Umsiedlungen stattfanden und die Landnutzungsrechte zunächst erhalten blieben. Die neuen Siedlungsformen wurden begleitet von neuen politischen Verwaltungssystemen.

Während zunächst die Befriedung und Kolonialisierung der eroberten Gebiete in der Hand der *Conquistadores* lag, änderte die spanische Krone ihre Politik und begann ab 1527 mit dem Aufbau eines auf Beamte der Krone gestützten Verwaltungssystems (Pietschmann 1980: 42–51). Dieses sah die räumliche und politische Trennung der Untertanen gemäß ihrer Herkunft in den Kolonien vor, so dass die spanischen Siedler der *República de españoles* und die Indigenen der *República de indios* zugeordnet wurden. Innerhalb beider *Repúblicas* wurde die spanische Munizipalverwaltung mit einem *cabildo*, einem Gemeinde- bzw. Stadtrat, umgesetzt. Jedes *cabildo* bestand aus der gleichen Ämterzusammensetzung: dem *gobernador* (ähnlich dem Bürgermeister), zwei *alcaldes* (Richterämter), vier *regidores* (Ratsherren) sowie dem *escribano público* (Notar, siehe ausführliche Beschreibungen hierzu bei Farriss 1984: 232; Roys 1943).

Das neue politische System begünstigte die alten Eliten der Maya-Gesellschaft, denn die spanische Krone gab ihnen den Rang des kastilischen Landadels, dem *hidalgo*. Hieraus entsprangen verschiedene Vorteile wie Titel und Kleidung, aber auch der Zugang zu Arbeitsdiensten der lokalen Bevölkerung auf ihren Ländereien sowie Steuerfreiheit gegenüber der spanischen Krone. Die rasche Überschreibung der vorkolonialen Entscheidungspositionen mit den neuen spanischen Ämtern des Munizips begünstigte die alten Amtsinhaber, die nunmehr unter neuer Bezeichnung firmierten. So konnten Ralph L. Roys (1943), Philip Thompson (1978), Nancy Farriss (1984) und Matthew Restall (1997a) für verschiedene Orte nachweisen, dass die alten Eliten wie beispielsweise die Pech-Familie im Dorf Ixil, über viele Generationen die wichtigen Ämter des *gobernador* wie auch der *alcaldes* und des *escribano público* inne hatte. Mit dem sozialen und politischen Prestige war nicht zuletzt wirtschaftliche Prosperität verbunden. So verfügte die Pech-Familie in Ixil über den mit Abstand größten Landbesitz in der Mitte des 18. Jahrhunderts.

Die politischen und religiösen Veränderungen gingen Hand in Hand mit neuen wirtschaftlichen Bedingungen in Form neuer Markt- und Währungssysteme, Produkte und Handelswege. Von den Spaniern eingeführte Werkzeuge und

Nutztiere sowie Handwerke (Schmiede, Hut- und Schuhmacherei, Schneiderei, Kerzenziehen und Seifensieden) wurden schnell aufgenommen, während die Feldarbeit mit den angestammten Nutzpflanzen sich jedoch kaum veränderte. Alltagsgegenstände wie Kleidung, Lebensmittel und Möbel wurden ebenfalls weiterhin vor Ort für eine lokale Käuferschicht produziert wie die von Matthew Restall untersuchten Testamente aus Ixil zeigen (siehe Restall 1995). Eingeführte Güter tauchen in diesem Quellenbestand seltener auf.⁶

Neben den Folgen der Eroberung, Kolonialisierung und Christianisierung führten die von den Europäern eingeschleppten Krankheiten Grippe, Pocken, Masern und Scharlach zu verheerenden Epidemien, die über viele Generationen zahlreiche Opfer unter der einheimischen Bevölkerung forderten. Schätzungen sprechen von einem Bevölkerungsrückgang um mehr als 2 Millionen in den ersten 50 Jahren der Kolonialepoche. Ganze Dörfer verwaisten in dieser Zeit, weil die Überlebenden sich Verwandten in anderen Ortschaften anschlossen oder neue Siedlungsgebiete jenseits des spanischen Hoheitsgebietes im zentralyukatekischen Raum aufsuchten.

Will man das Verhältnis der yukatekischen Maya-Bevölkerung zur spanischen Kolonialmacht kurz charakterisieren, so fallen zwei kontrastreiche historische Aspekte ins Auge. Einerseits wurden in keinem anderen Gebiet Mittelamerikas so viele sozio-religiös und politisch motivierte Aufstände gegen die spanische Kolonialmacht durchgeführt wie in den mayasprachigen Gebieten.⁷ Die Reihe begann 1546 mit einem Aufruhr im Osten der Halbinsel als sich Maya-Anführer und Angehörige aus Cupul, Cochua, Sotuta sowie aus der Provinz Uaymil-Chetumal formierten, die wenigen in ihrem Gebiet siedelnden Spanier überfielen und töteten, um sich unabhängig zu erklären. Spanische Truppen unter der Führung des Sohnes und Neffen von Francisco de Montejo besiegten die Aufständischen jedoch schnell. Sie wurden anschließend erhängt. Bis zur Rebellion von Quisteil 1761/62 und dem nachfolgenden, schon der Unabhängigkeitsphase zugeordneten so genannten Kastenkrieg (1847–1901) kam es wiederholt zu verschiedenen, lokal begrenzten kleineren Aufständen, die von den Maya-Eliten ausgingen und sich gegen die spanische Oberhoheit in weltlichen und religiösen Entscheidungsrechten wandten. Einige dieser Aufstände werden in den chronikähnlichen Einträgen in den Chilam Balam-Büchern erwähnt. Andererseits illustrieren gerade die überwiegend in yukatekischem Maya geschriebenen Textsammlungen der CBB die Bereitschaft der Maya-Gesellschaft

6 Ausführlichere Darstellungen zur wirtschaftlichen Entwicklung bieten Nancy M. Farriss (1984) und Robert W. Patch (1993).

7 Einen chronologischen und regionalen Überblick bietet die Arbeit von Alicia M. Barabas (2000 [1987]).

sich mit der neuen, von den Europäern eingebrachten Wissenswelt auseinanderzusetzen und diese für sich nutzbar zu machen.

2. Chilam Balam-Bücher: Genre und Entstehungszusammenhang

Die als lose oder in einem ledernen Bucheinband zusammengehaltenen Textsammlungen gelten als autochthones Literaturgenre und sind charakteristisch für die Kolonialzeit (1542–1811). Erste Texte dieser Art entstanden um die Mitte des 16. Jahrhunderts und widmeten sich der Fortsetzung der Tradierung autochthoner Textgattungen wie Prophezeiungen nach den Zeiteinheiten des Maya-Kalenders (*K'atun*, *Tun*, *Uinal*), Chroniken und kalendarischen Daten. Die Sammlungen zeigen mit ihren vielen verschiedenen Themen und Gattungen – von Prophezeiungen über Tagesprognosen, historische präkoloniale wie koloniale Berichte und epische Erzählungen, Rätseltexten, Rezepturen für Krankheiten, Ratschlägen für die Landwirtschaft, Taufeintragungen, Kalendererläuterungen, Auszügen aus der Bibel, einer Geschichte aus *Tausend und einer Nacht* – die mannigfaltigen Interessen der kolonialzeitlichen Maya-Gesellschaften auf Dorfebene.

Man vermutet, dass sehr viele yukatekische Maya-Dörfer solche Textsammlungen für sich anlegten. Bis heute sind jedoch nur neun in Manuskriptform bekannt.⁸ Diese wurden nach den ersten Entdeckungen zur Mitte des 19. Jahrhunderts nach dem historischen Maya-Priester mit Familiennamen *Balam* und seiner vorspanischen Amtsbezeichnung *chilam/chilan* («der Interpret des göttlichen Wortes») bezeichnet.⁹ Um sie zu unterscheiden, erhielten sie als Namenszusatz den Herkunftsort: Chilam Balam von Chan Cah, Chumayel, Ixil, Kaua, Tekax, Tizimín, Tusik. Eine Dokumentensammlung aus dem Ort Maní wurde nach dem Sprachforscher und Kopisten Juan Pío Pérez *Códice Pérez* benannt, eine neunte Sammlung nach dem ehemaligen Besitzer, Chilam Balam von Nah aus Teabo. Aufgrund der zahlreichen inhaltlichen Überschneidungen zwischen den verschiedenen Textsammlungen kann man von einem eigenständigen Genre sprechen.

Der heutige Gesamtbestand lässt sich inhaltlich in zwei Gruppen aufteilen: zum einen in die Gruppe der Chilam Balam-Bücher aus dem nördlichen Yucatán

8 William F. Hanks formulierte in seiner Arbeit »Converting Words« (2010) die These, dass eigenständiges literarisches Schaffen unter den yukatekischen Maya insbesondere unter dem Einfluss der Missionsstationen entstand.

9 Mit *chilan* oder *chilam* wurde ein bestimmtes Priesteramt in der yukatekischen Maya-Gesellschaft benannt. Er gilt als »Vermittler des göttlichen Wortes«, indem er sich der Divination widmete, der Auslegung göttlicher Zeichen.

(Maní, Chumayel, Tizimín), die neben astrologischen und prognostizierenden Almanachen, Texte historischen Inhaltes aufweist; zum anderen in die Gruppe der Chilam Balam-Bücher, die ausschließlich Rezepturen gegen Krankheiten (Chilam Balam von Chan Cah) und ebenfalls prognostizierende Almanache beinhaltet (Chilam Balam von Tekax und von Nah). Das Chilam Balam von Kaua enthält eine Mischung aus beiden Themengebieten mit einem großen Anteil an Texten europäischer Herkunft (Miram und Bricker 1996; Bricker und Miram 2002).

Die Eingrenzung der Chilam Balam-Bücher als Genre der Kolonialzeit hängt mit der Aufgabe der Texttradierung zusammen. Die meisten bekannten Chilam Balam-Sammlungen wurden bis ins 19. Jahrhundert tradiert und ergänzt, was an den späten Eintragungen deutlich wird. Mit dem Beginn der Unabhängigkeit wurden zahlreiche koloniale Ämter abgeschafft, so auch das Amt des Dorfschreibers, der möglicherweise für die Textsammlungen zuständig war. Eine Fortführung und Weiterentwicklung der Texttradierung entwickelte sich jedoch im Gebiet des Kastenkrieges mit dem CB aus Tusik und weiteren umfangreichen Textproduktionen, die bis heute in den Schreinzentren der *cruzó'ob maya* in den Händen der dortigen Schreiber aufbewahrt werden.¹⁰

Entstehungshintergrund und Entwicklung

Als Ursprung der Aufzeichnungen gilt heute die Verfolgung autochthoner Hieroglyphenschriften (*Codices*) und ihrer Besitzer durch die Inquisition ab 1560 (Gunsenheimer 2002: 353 ff.; 2005; Chuchiak 2004, 2006; Knowlton 2010: 34). Zu Beginn mag die Übertragung der autochthonen Texte in die lateinische Schrift, aber in yukatekischem Maya sogar als *Camouflage* gedient haben, denn die katholischen Priester erwarteten zunächst keine aus ihrer Sicht häretischen Texte in lateinischer Schrift, wurden aber doch bald auf sie aufmerksam. So beschreibt der Vikar Pedro Sánchez de Aguilar in seinem *Informe contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatan* (1637) folgendes Erlebnis aus dem Jahr 1607:

Zudem wäre es sehr nützlich, wenn es gedruckte Bücher in der Sprache der Indios gäbe, die die Genesis, die Erschaffung der Welt behandelten, denn sie haben Fabeln oder sehr abträgliche Geschichten; und einige davon haben sie niedergeschrieben. Sie bewahren

¹⁰ Zahlreiche Forscher, wie z. B. Paul Sullivan (1984), Ortwin Smailus, Nikolai Grube u. a., haben diese Textsammlungen noch einsehen können. Bei meinen eigenen Feldforschungen in und außerhalb der Stadt Felipe Carillo Puerto (2010, 2013, 2014) gaben viele yukatekische Maya an, die Schriften selbst in früheren Jahren gesehen zu haben. Sie würden inzwischen aber nicht mehr gezeigt.

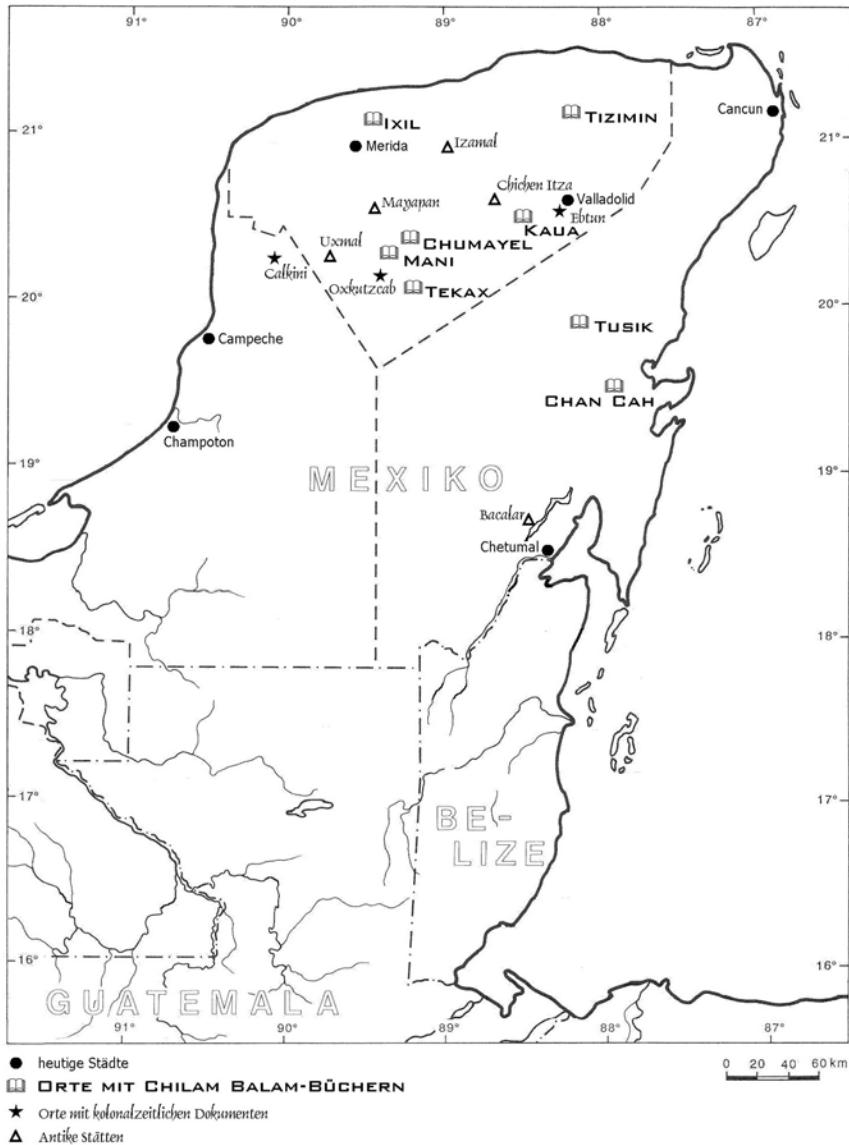


Abb. 1: Die Herkunftsorte der Chilam Balam-Bücher und anderer yukatekischer Dokumente der Kolonialzeit (Quelle: Gunsenheimer 2002: 7)

sie und lesen sie in ihren Versammlungen. Ich hatte eine Mappe von diesen, die ich einem Schulmeister abnahm. Er hieß Cuytun aus dem Dorf Zucop. Doch er ist mir entflohen und niemals konnte ich ihn befragen zur Herkunft dieser Genesis [...].

(Sánchez de Aguilar 1987 [1639]: 115)¹¹

Man vermutet heute, dass Sánchez de Aguilar einer der frühesten Versionen eines Chilam Balam-Buches vor sich hatte, welches zunächst die direkte Übertragung eines Hieroglyphentextes in die lateinische Schrift gewesen sein könnte und sich somit auf vorkoloniale Wissenskultur bezog. Mit dem neuen Medium wurden somit bekannte Riten und Texte weitertradiert. Aufgrund des kontinuierlichen holistischen, alle Bereiche des Lebens umfassenden christlich-spanischen Prozesses der Kolonialisierung änderte jedoch auch die yukatekische Maya-Gesellschaft ihre Interessen mit der Zeit. Im Verlauf der Generationen von Lesern und Schreibern, die sich mit den Textsammlungen befassten, sie kopierten, ergänzten, abänderten und umformulierten, fanden mehr und mehr europäische Textgenres und Inhalte ihren Weg in die Sammlungen. Eine wesentliche Quelle für zahlreiche Texte in den Chilam Balam-Büchern waren die spanischen *Reportorios de los Tiempos*, eine Art von Bauernalmanachen,¹² die das christlich-europäische Kalenderwesen in seiner Systematik erklärten, die Tagesangaben im Jahresverlauf mit den Viten der Heiligen und den christlichen Festen verbanden, den Einfluss der Planeten auf das Gemüt und die Gesundheit des Menschen erklärten, Rezepte für die Behandlung von Krankheiten bereit-hielten und u. a. Ratschläge und Erfahrungen zu Wetterprognosen und Anbau erteilten.

Die Chilam Balam-Bücher als transkulturelles Produkt der Kolonialzeit

While subordinated peoples do not usually control what emanates from the dominant culture, they do determine to varying extends what gets absorbed into their own and what it gets used for.

(Pratt 1991: 4; ebenso 1994: 30–31)

11 Originaltext: »Ultra que seria muy util que hubiesse libros impresos en la lengua destos Indios, que tratassen del Genesis, y creación del mundo, porque tienen fabulas, o historias muy perjudiciales, y algunos las han hecho escribir, y las guardan, y leen en sus juntas. E yo hube un cartapacio destos que quite a un Maestro de Capilla, llamado Cuytun del pueblo de Zucop, el qual se me huyo, y nunca le pude aver para saber el origen deste su Genesis; [...].«

12 Eine ausführliche Einführung in das Genre der *Reportorios de los Tiempos* und ihre Entstehung aus arabischen Schriften bietet Laura Delbrugge (1999) in ihrer Neuedition des *Reportorio de los Tiempos* des Andrés de Li (Zaragoza, 1492), ebenso Bricker und Miram (2002).

Mit diesen Worten beschreibt Mary Louise Pratt ihr Verständnis eines transkulturellen Kommunikationsprozesses. Dabei ist nicht der einseitige hierarchische Adaptationsprozess von oben nach unten (aus der dominanten christlichen-spanischen Kultur in die kolonialisierte Gesellschaft) gemeint, sondern die bewusste Auswahl und Verarbeitung von Wissens-elementen aus der dominanten Kultur durch die Kolonialisierten. Die Chilam Balam-Bücher sind ein Beispiel dafür, denn sie veranschaulichen in literarischer Form wie die Maya-Gesellschaft selbstbestimmt kulturelles Wissen der dominanten Kultur aufnahm und produktiv weiter entwickelte. Knowlton spricht in diesem Zusammenhang treffend von der »dialogical frontier of colonial Yucatán« (2010: 50).

Insbesondere die yukatekischen Maya-Texte spanischen Ursprungs zeigen deutlich, wie einzelne Themen bewusst ausgewählt und verändert wurden, um den lokalen Bedürfnissen zu genügen und u. a. neue Inhalte bekamen. Prägnantes Beispiel hierfür ist die Abänderung der »Geschichte der Jungfrau Theodora«, die ursprünglich aus der Sammlung *Tausend und eine Nacht* aus dem Vorderen Orient in die spanische Literatur einwanderte, in den *Reportorios* als moralisch erbauliche Geschichte beliebt war und in der yukatekischen Fassung der Chilam Balam-Bücher neue inhaltliche Akzente erhielt (Brotherston 1982: 150–164; Miram 1994: 201–210; Parker 1996; Gunsenheimer 2002: 247–248).

Autoren und Schreiber

Heute geht man davon aus, dass die Autoren und Schreiber mehrheitlich die Dorfschreiber (*escribanos públicos*) innerhalb der lokalen Gemeindeverwaltung und die *maestros cantores*, die Vorsteher der lokalen katholischen Pfarrei waren. Den Studien von William F. Hanks zufolge spreche die yukatekische Sprachanwendung in den Chilam Balam-Büchern insbesondere für die *maestros cantores*. Denn die christlichen Ausdrücke im yukatekischen Maya in den CBB seien stark von der *lengua reducida* bestimmt. Damit ist das in den Missionszentren (*reducciones*) entwickelte und über die Lehrmaterialien verbreitete christliche yukatekische Maya gemeint (Hanks 2010: 338–364). Namentlich bekannte Schreiber und Autoren sind Juan Josef Hoil, der Autor der heutigen Fassung des CB von Chumayel und im Amt eines *gobernador* im Dorf Chumayel (aktiver Arbeitszeitraum 1760–1780), sowie Diego Chi, der Schreiber der christlichen Bruderschaft (*cofradía*) in Maní vor und nach 1689 (Gunsenheimer 2002: 348–352).

Zwar gab es in der kolonialzeitlichen yukatekischen Dorfgesellschaft unter formalen Gesichtspunkten insgesamt vier verschiedene Schreiberämter. Neben dem Chormeister war dies der *escribano público* (Notar). Er arbeitete für die Munizipalverwaltung. Ferner gab es Schreiberämter bei der *cofradía*-Verwaltung

(*escribano de la cofradía*) und zur Katechisation der Bevölkerung den *tupil doctrina mandamiento* (auch der Schreiberlehrling des Chorleiters). Die Kunst des Schreibens war in der yukatekischen Maya-Gesellschaft jedoch nur zu Beginn der Kolonialzeit weiter verbreitet. Amtsträger der Gemeinde und Mitglieder der lokalen Elite konnten Lesen und Schreiben. Dies änderte sich jedoch im Verlauf der Epoche. Waren im 16. Jahrhundert noch viele Mitglieder der Dorfelite semiliterat, tritt im 17. und 18. Jahrhundert oftmals nur noch der *escribano público* oder der *maestro cantor* als Schreibkundiger des Dorfes auf, so Matthew Restall (1997b: 245), die sich dann zudem gegenseitig vertraten, also die Amtsgeschäfte des jeweils anderen übernahmen.

Schon Frances Scholes und Ralph L. Roys (1938) entnahmen den Unterlagen des Inquisitionsverfahrens in Maní (1562) und den 1579–1581 verfassten *Relaciones historico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (Garza 1983, II: 28, 190, 213), dass insbesondere die *maestros cantores* (auch: *maestros de capilla*) der Ausübung der Idolatrie verdächtigt und angeklagt wurden.

From the 1562 inquiry we learn that the local schoolmasters were frequently present at human sacrifices; and reports made by the encomenderos to the king in 1579 still accuse these men of being great idolators and even keeping idols in the schoolhouses. There can be little doubt that this class continued to carry on the old traditions for a long time and were the men who compiled the so-called Books of Chilam Balam and kept them in circulation.

(Scholes und Roys 1938: 605)

Ausbildung und Herkunft verhalfen diesen Lehrern zu einer vermittelnden, kulturelle Grenzen überschreitenden Stellung, denn sie bewegten sich in zwei Gesellschaftssystemen (Farriss 1984: 341). Als Mitglieder der Maya-Gesellschaft waren sie mit den Sitten und Riten ihrer Dörfer vertraut. In den Missionsschulen erlernten sie Lesen, Schreiben und die grundlegenden Elemente der christlichen Glaubenslehre. Schriftbeherrschung und der Dienst in der Missionsschule oder als Laienprediger ermöglichten ihnen einen umfassenden Einblick in die spanische Lebenswelt sowie den Zugang zu europäischen Schriften.¹³

13 Die Entstehung des Amtes begründete sich im Personalmangel zu Beginn der Christianisierung. Dieser Mangel führte schon in der frühen Kolonialzeit zu einer Übertragung wesentlicher Tätigkeiten auf die *maestros cantores*. So betraute Bischof Francisco Toral *maestros cantores* um 1563 mit den Aufgaben der Katechisation, der Durchführung von Taufe und letzter Ölung für Kranke und die Abnahme der Beichte zur Absolution (Collins 1977: 244). Damit war der Tätigkeitsbereich der *maestros cantores* jedoch noch nicht erschöpft. Sie arbeiteten als Sekretäre, indem sie die Geburts-, Heirats- und Sterberegister führten. Auch Spendenlisten und -bescheinigungen wurden von ihnen ausgestellt. Der Unterricht sah Gesangs- und Instrumentenunterweisung ebenso vor wie die Einführung in die Gottesdienstliturgie. Sie führten die Befragung von Brautleuten nach deren Familienzugehörigkeit durch. Ihnen oblag die Auswahl der weiteren Kirchenbediensteten, wie dem *sacristán mayor, fiscal*

3. Prognostizierende Textgenres in den Chilam Balam-Büchern

Den Ursprung der Chilam Balam-Bücher sehen viele Autoren in Hieroglyphentexten, weil prognostizierende Textgenres in Verbindung mit historischen Textgenres wie in den bekannten Maya Codices ebenso in den CBB einen bedeutenden Anteil haben, in dem Sinne wie Edmonson formuliert: »Human curiosity about the future is at least as great as is our interest in the past, and all human traditions have their prophecies as well as their explanations of origins« (1971: 147). Apokalyptische Vorstellungen finden sich zudem insbesondere in prophetischen Texten, weshalb diese im Folgenden genauer beschrieben werden.

Tun-Prognosen

Zunächst sind hierzu die Jahresprognosen zu nennen, die sich an der Maya-Zeiteinheit des *tun* (360 Tage) orientieren. Sowohl das Chilam Balam von Chumayel, von Tizimín und der Codex Pérez beinhalten die Prophezeiungen für die 20 Tunob eines Katun 5 Ahau, dessen Beginn für das Jahr 1593 angegeben wird (Roys 1949; Gunsenheimer 2002: 12, 266). In der *Relación de las cosas de Yucatán* (deutscher Kurztitel »Bericht aus Yucatán«), ursprünglich Bischof Diego de Landa zugeordnet,¹⁴ wird hierzu berichtet, dass die Tun-Prophezeiungen nur während der Neujahrs-Zeremonie verlesen wurden (Landa 1995: Kap. 27 und 28, siehe hierzu auch Persson 1996: 125). Der Hinweis im »Bericht aus Yucatán« verweist auf einen vorkolonialen Ursprung. Dies konnte Alfonso Lacadena (2003, 2006) inzwischen mit eindeutigen Hieroglypheninschriften zu *Tun*-Prognosen aus dem Ort Ek' Balam belegen. Jahresprognosen für christliche Jahre gab es allerdings auch in den spanischen Bauernalmanachen. Dies spricht für die These, dass die yukatekischen Maya ähnliche Konzepte aus dem christlichen-europäischen Raum aufgriffen und mit den ihren verbanden.

mayor, den *cantoresob* (der Chor), *fiscales* (Verwaltern) und *cananob* (Lehrlingen). Dies machte einen wesentlichen Aspekt ihrer politischen Stellung aus (Restall 1997a: 150, 151).

14 Matthew Restall und John Chuchiak (2002) konnten nachweisen, dass der »Bericht aus Yucatán« nicht nur einem Autor sondern bis zu fünf Autoren zugeordnet werden kann, die im 16. und 17. Jh. arbeiteten. Es fragt sich daher, welchen Anteil Diego de Landa an dem Manuskript insgesamt hatte. Trotz dieser Erkenntnisse ist die *Relación de las cosas de Yucatán* nach wie vor eine der wichtigsten Quellen mit dokumentarischen Charakter über das Leben der yukatekischen Maya mit Blick auf ihre vorspanischen Traditionen, Sitten und Gebräuche. Sie wird weiterhin unter dem Namen Diego de Landas zitiert.

Kin-Prophezeiungen (=Tages-Prophezeiungen)

Eingefügt in einen spanischen Bauernalmanach erscheinen die sogenannten Kin-Prophezeiungen in den Chilam Balam-Büchern von Ixil, Kaua, Maní, Nah, Tekax und Tizimín. Dabei handelt es sich um Prognosen über die Grundstimmung der Tage eines Jahres, die entweder gut (= *utz*) oder böse/schlecht (= *lob*) sein kann, in manchen Fällen auch indifferent. Zusätzlich wird der Tagesname im Maya-Kalendersystem genannt. Entsprechend einem europäischen Almanach können die Namen der den Tagen zugeordneten katholischen Heiligen auftreten. Oftmals enthalten die Auflistungen Einträge zu welchen Zeitpunkten die sogenannten Feuer-Zeremonien (auch »Brenner-Perioden« genannt) abzuhalten sind. Letztere sind ein bedeutender Hinweis auf vorkoloniale yukatekische Quellen, die neben dem kolonialzeitlichen spanischen Bauernalmanach (*Reportorio de los tiempos*) in den Auflistungen aufgenommen und verarbeitet wurden. Denn die Feuer-Zeremonien sind ein wichtiger Bestandteil des Codex Dresden, einem der wenigen noch erhaltenen Maya Codices (Grube 2012: 210–216). So könnte auch die Zuordnung der Tagesform mit »gut« oder »schlecht« aus einem vorkolonialen Hieroglyphentext stammen und sich mit ähnlichen christlich-europäischen Vorstellungen wie sie in den *Reportorios de los tiempos* aufgeführt sind, verbunden haben.

Die Prophezeiungen der fünf »Priester«

Ein weiteres gemeinsames Bestandteil der CBB von Chumayel und Tizimín sowie des Codex Pérez sind die Prophezeiungen der fünf religiösen Würdenträger mit den Namen Chilam Balam, Nakuk Pech, Kauil Chel, Natzim Yabun Chan und Napuctun. Alle tragen den Amtstitel des *chilam* bzw. *chilan* und befassten sich daher als »Interpreten« mit der Auslegung (Divination) göttlicher Zeichen. Die ihnen zugeschriebenen Prophezeiungen nehmen Bezug auf die Zukunft der yukatekischen Maya unter spanischer Herrschaft. Sie berichten von einer neuen Religion, der Ankunft weißer Männer und eines neuen und wahren Gottes (weitere Ausführungen hierzu im folgenden Kapitel).

K'atun-Prophezeiungen in den Chilam Balam-Büchern

Der K'atun ist eine Zeiteinheit des Maya-Kalenders von 20 mal 360 Tagen, das sind insgesamt 7.200 Tage oder circa 19 Sonnenjahre und 260 Tage. Es entspricht dem Ablauf des Maya-Kalenders, dass der letzte Tag einer jeden K'atun-Einheit das Tageszeichen *Ahau* des 260-tägigen *Tzolkin* ist (Thompson 1985 [1950]:

182 ff.). Es gehört zur Arithmetik des Maya-Kalenders, dass jedem dieser Ahau-Tageszeichen ein Koeffizient zwischen 1 und 13 beigelegt ist. Die Abfolge der Koeffizienten ist jedoch nicht aufsteigend linear, sondern absteigend in zwei Abschnitten angeordnet: erst die ungeraden Zahlen (13, 11, 9, 7, 5, 3, 1) und dann die geraden Zahlen (12, 10, 8, 6, 4, 2). Aufgrund dieser Kalenderdynamik werden die einzelnen K'atun-Einheiten lediglich nach dem letzten Tagesnamen benannt (zum Beispiel K'atun 13 Ahau). Dies ergibt die chronologische Abfolge: 13 Ahau, 11 Ahau, 9 Ahau, ... 12 Ahau, 10 Ahau, 8 Ahau, ... 2 Ahau und danach der Neubeginn mit dem Katun 13 Ahau und den folgenden.¹⁵

Die K'atun-Propheseungen bilden einen wesentlichen Bestandteil der Chilam Balam-Bücher von Chumayel, Kaua, Maní und Tizimín. In kompletter Form (eine Serie) deckt dieses Genres aus der Gruppe der prognostizierenden Texte einen Zyklus von 260 kalendarischen Jahren ab, der in dreizehn Abschnitte von je 20 Kalenderjahren unterteilt ist, d. h. jeder der 13 K'atun-Zeiteinheiten erhält eine eigene Prognose. Über so genannte komplette Serien verfügen vor allen Dingen die CBB aus Chumayel, Kaua, Tizimín und der Codex Pérez. Darüber hinaus treten jedoch auch sehr viele einzelne Prophezeiungen auf, die einer besonderen K'atun-Periode gewidmet sind, wie beispielsweise dem K'atun 11 Ahau, der sich fast immer der Ankunft der »Fremden«, der Spanier widmet oder dem K'atun 8 Ahau, der sich auf das Ende der Tyrannei bezieht.

Inhaltlich folgt jede Prognose einem einheitlichen Informationsschema, in dem die markanten Daten des K'atuns als Zeiteinheit und die zu erwartenden Ereignisse beschrieben werden. So ist jeder K'atun durch eine bestimmte Gottheit, einen Ort, eine Himmelsrichtung, Pflanzen und Tiere gekennzeichnet. Hauptereignisse der Zeiteinheiten sind Hungersnot, Dürre, Heuschreckenplage, Krieg, Aufruhr, Vertreibung, Entvölkerung, Seuche, Ehebruch, Sonnen- und Mondfinsternis und Sturm (Treiber 1987; Gunsenheimer 2009: 206). Der Charakter der Prophezeiungen ist überwiegend negativ. Von insgesamt 13 werden nur drei K'atun-Perioden mit positiven Vorzeichen versehen. Diese sind die K'atunob¹⁶ 12 Ahau, 8 Ahau und 4 Ahau (Thompson 1985 [1950]: 181–182, Treiber 1987).

Schon sehr früh wurde eine Parallelität zwischen den K'atun-Propheseungen der kolonialzeitlichen Chilam Balam-Bücher und den Seiten 2 bis 11 der Pariser Maya-Handschrift vermutet. Ausschlaggebend waren die dort erscheinenden zentralen Darstellungen von Ahau-Hieroglyphen mit Koeffizienten (Förstemann 1903, Gates 1910, 1931, Love 1992, 1994). Wie in den kolonialen, in lateinischer

15 Eine vollständige Einweisung in das System des Maya-Kalenders kann hier nicht erfolgen. Ich verweise hierzu auf die Arbeiten von Thompson 1985 [1950], Kelley (1976), Sharer und Traxler (2006) und Voß (2000).

16 *Katun-ob*: Das Suffix *-ob* markiert im yukatekischen Maya die Pluralform eines Nomen.

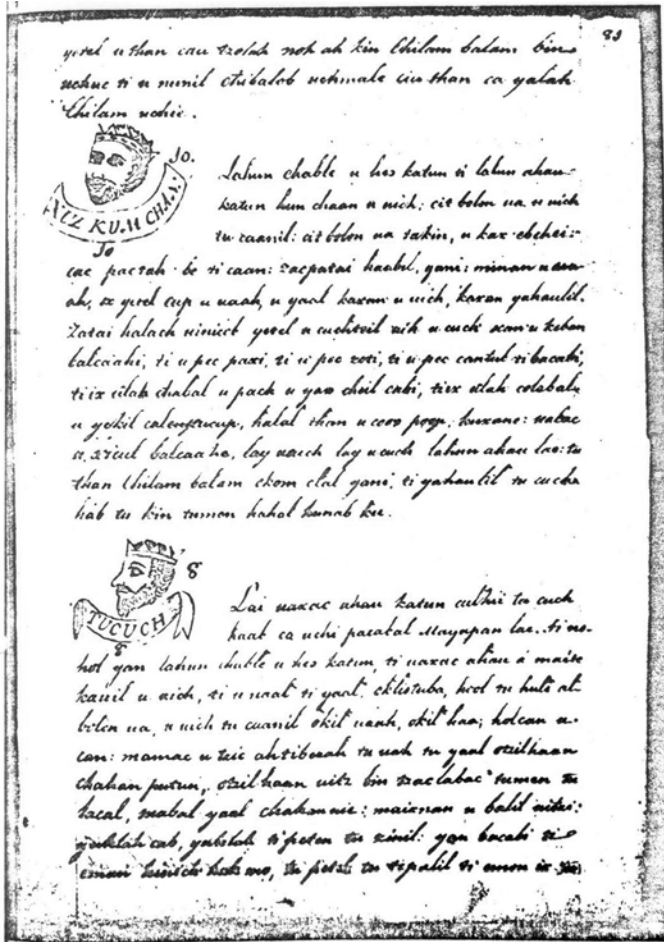


Abb. 2: Codex Pérez (Pag. Orig. 81) – Ausschnitt aus einer Folge von Prophezeiungen für die K'atun-Perioden 12 Ahau (oben), 10 Ahau (Mitte) und 8 Ahau (unten)

Schrift niedergelegten Textsammlungen, treten auch in den Hieroglyphentexten K'atun-Prophezeiungen in sog. Serien von je 13 K'atun-Perioden auf und für jede gibt es eine Prognose.¹⁷ Rezent konnte Alfonso Lacadena eine Übereinstimmung zwischen den Prophezeiungen für K'atun 12 Ahau und K'atun 10 Ahau in den CBB von Chumayel und Kaua mit einem Ausschnitt aus der mittleren Hieroglyphentafel des Tempels der Inschriften in Palenque darlegen (Lacadena 2006, mehr hierzu weiter unten).

17 Einzelne K'atun-Prophezeiungen in Kurzform wurden auch auf Gewölbedecksteinen in Yucatán entdeckt (García Campillo 1998).

Roys (1954) bemerkte in seiner Studie zu den K'atun-Prophezeiungen das Auftreten von zwei unterschiedlichen prophetischen Serien. Er nahm daher eine Unterteilung der K'atun-Prophezeiungen in Serie I und Serie II vor. Während Serie I Hinweise auf die vorspanische Geschichte Yukatans enthält (vertreten in den Büchern aus Tizimín, Chumayel, Kaua und dem Codex Pérez), beinhaltet Serie II überwiegend Ereignisse aus der frühen Kolonialzeit (in den Büchern aus Tizimín und Chumayel). Eine literarische Analyse ausgewählter K'atun-Prophezeiungen der CBB nach semantischen Strukturen und stilistischen Eigenheiten ergab zudem eine klare Unterscheidungsmöglichkeit zwischen grundlegenden, einleitenden Standardinformationen, die das Genre als solches kennzeichnen, und den von individuellen rhetorischen Mitteln ausgeführten allegorischen Umschreibungen der Zukunftsprognosen (Gunsenheimer 2009).

4. Rituelle Praxis der Prophetie und Apokalypse

Prognosen für einen Weltuntergang finden sich in den Prophezeiungen der »Fünf Priester« sowie in Prophezeiungen für die K'atunob 11 Ahau und 13 Ahau aus der o.g. zweiten Serie. Gerade die unterschiedlichen Textversionen für die gleiche Zeiteinheit (K'atun 11 und 13 Ahau) in den CBB lassen auf unterschiedliche kolonialzeitliche Traditionen schließen, die wiederum unterschiedliche Wahrnehmung und Durchdringung vorkolonialer und kolonialer christlich-europäischer Bilder durch die jeweiligen Autoren vermuten lassen. Ich möchte zunächst auf das mehrseitige »Wort des *Oxlahun-ti-ku* gesprochen vom Chilam Balam«¹⁸ für den K'atun 13 Ahau im Códice Pérez eingehen und daraus Auszüge in der Übersetzung von Eugene Craine und Reginald Reindorp (1979: 116–118) zitieren.¹⁹

It will be the time when catastrophies of war will be seen;
a time when everything, everywhere, shall be swept away.
Children, disconnected, will walk through deserted fields;
and the misfortunes of the Maya will be greatly augmented,
as everything shall burn.

[...]

[In the reign of 13 Ahua and] 11 Ahau
were the days and nights that fell without order,
and pain was felt throughout the land. Because of this
Oxlahun ti Ku [the Thirteen Gods] and Bolon ti Ku [the Nine Gods] created the world
and life;
there was also born Itzam Cab Ain [Iguana Earth Crocodile].

18 Beginn des Originaltextes (Codex Pérez, pag. orig. 115, Zeile 11; Miram und Miram 1988): *He u t'an oxlahun ti ku tu tzolah ah kin Chilam balam [...]*.

19 Der Zeilenumbruch wurde von mir gewählt.

[Ah Mesencab] turned the sky and the Petén upside down,
 and Bolon ti Ku raised up Itzam Cab Ain;
 there was a great cataclysm,
 and the ages ended with a flood.
 The 18 Bak Katún was being counted and in its seventeenth part.
 Bolon ti Ku refused to permit Itzam Cab Ain to take the Petén and
 to destroy the things of the world;
 so he cut the throat of Itzam Cab Ain
 and with his body formed the surface of Petén.

Eric Velasquez Garcia (2006) hält diesen Textausschnitt für die lateinschriftliche Wiedergabe der Seite 74 des Codex Dresden in Schrift und Bild. Er interpretiert diese Seite jedoch nicht als die Prognose eines zukünftigen Weltuntergangs (wie noch Schele und Grube 1997), sondern als das Ende der dritten Weltschöpfung durch Flut, auf welche die vierte Weltschöpfung folgt. Knowlton (2010: 53–81), der sich ausführlich mit den anderen beiden Textversionen im CB von Chumayel und im CB von Tizimín beschäftigte, kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass die Prophezeiungen die Zerstörung und Neuerschaffung der Welt in einer an Naturbeobachtungen, dem Maisanbau sowie den Neujahrs- und *rite de passage*-Zeremonien orientierten Symbolsprache thematisieren. Eine einstmals hieroglyphische Vorlage lasse sich zwar noch in der Sprache erkennen, doch handle es sich im Wesentlichen um eine Reinterpretation »by educated Maya in dialogue with the Euro-Christian written traditions of apocalyptic expectation following the Conquest« (Knowlton 2010: 83).

Betrachtet man Seite 74, so bestätigt sich der Eindruck, dass der kolonialzeitliche Text die Darstellung des Codex Dresden oder eines anderen Hieroglyphenbuches als Quelle genutzt haben könnte, aber Bild und Text sehr viel ausführlicher mit weiteren Allegorien und Metaphern umschreibt, ja sogar ausschmückt. Das führt zu den Fragen, welche Rolle der *chilan* als Interpret in der Auslegung der göttlichen Zeichen hatte und, wie er diese Rolle ausfüllte?

Wie man sich den Prozess der Prophezeiung im Ritual vorstellen muss, beschreibt der bereits erwähnte »Kurzbericht aus Yucatán«. Demnach arbeitete der *chilan* auf Anfrage und vor bestimmten Ereignissen wie kalendarischen Eckdaten: dem Beginn eines neuen Jahres, einer neuen *K'atun*-Periode, ebenso anlässlich wichtiger bevorstehender Ereignisse im Leben der Menschen wie Heirat, eine Reise, eine wirtschaftlich bedeutende Entscheidung, etc. Der Ritus verlief folgendermaßen:

Sie kamen mit ihren Geräten im Haus des Häuptlings zusammen; zunächst trieben sie den Teufel aus, wie es bei ihnen Brauch war, dann holten sie ihre Bücher hervor und breiteten sie auf dem frischen Grün aus, das sie hierfür hergebracht hatten; in ihren Gebeten und Andachtsübungen riefen sie einen Götzen an, den sie *Cinchau-Izamná* [K'inich Ahau Itzamná] nannten und von dem sie erzählen, er sei der erste Priester

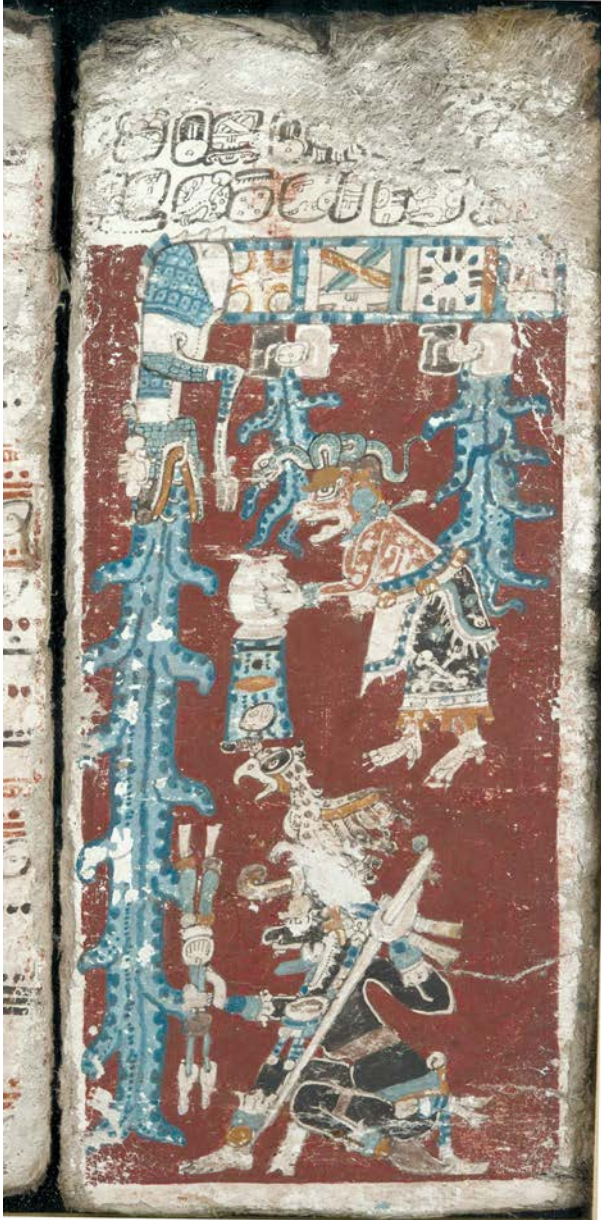


Abb. 3: Codex Dresden, Seite 74 (Quelle: Online-Publikation der Handschrift von der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek)

gewesen; ihm brachten sie ihre Gaben und Opfer dar, und vor ihm verbrannten sie ihre Weihrauchkügelchen mit dem neuen Feuer; inzwischen lösten sie in einem Gefäß ein wenig Grünspan mit jungfräulichem Wasser auf, das, wie sie sagten, aus dem Wald geholt würde, wohin keine Frau gekommen sei; mit dieser Flüssigkeit bestrichen sie die Platten der Bücher, um sie zu reinigen; hiernach öffnete der gelehrteste Priester unter ihnen ein Buch und prüfte die Voraussagen für jenes Jahr und erklärte sie den Anwesenden; er hielt ihnen eine kurze Predigt und empfahl ihnen die Mittel (um den Übeln abzuhelfen).

(Diego de Landa 1990: 119)²⁰

Wir können aus diesem Zitat schließen, dass die Kunst der Wahrsagerei in der Hand ausgebildeter Priester lag, die die Zukunftsprognosen in einer Zeremonie mündlich vortrugen, indem sie die Aussagen der ihnen vorliegenden Hieroglyphentexte deuteten und mit Anweisungen für Rituale ergänzten. Vorlage könnte eine dem Codex Dresden ähnliche Hieroglyphenhandschrift gewesen sein. Denn der Codex Dresden widmet sich ab Seite 4 über mehrere Folgeseiten der Anrufung der Götter, wie die Götter die vorgegebenen Tagesprognosen deuten, welche Entscheidungen sie treffen und, welche Opfergaben ihnen zugeordnet werden (siehe ausführlicher Grube 2012: 80 ff.). Die Darstellungen sind sehr komplex, weil Hieroglyphentexte mit Götterdarstellungen kombiniert werden und diese Darstellungen weitere Informationsebenen in sich tragen. So kann der Hieroglyphentext die reine Prognose in äußerst knapper Form enthalten, aber die zugeordnete Gottheit den Ausschlag dafür geben, in welcher Weise sich die regierende Macht der Gottheit in diesem Zeitabschnitt auf die angekündigten Ereignisse auswirkt. Somit sind Kombinationen von Göttergestalten mit den von ihnen getragenen Gegenständen und Götterpaarungen eventuell ebenfalls als unterschiedliche Einflussfaktoren auszumachen. Zudem ist jede Seite horizontal in drei Abschnitte unterteilt. Jeder Abschnitt widmet sich einem eigenen Thema und führt dieses auf den nächsten Seiten fort, so dass vorstellbar ist, dass der deutende Priester sowohl die Informationen von einer Seite zusammenfassend erklären konnte und die folgenden Seiten darauf aufbauende Handlungsanweisungen für Rituale zur Abmilderung negativer oder zur Förderung positiver Prognosen gaben.

Wie der Priester oder *chilan* diese Informationen verarbeitete und verkündete, oblag sicherlich seiner Sprachfertigkeit und den kontextuellen die Gegenwart berücksichtigenden Bezügen. So konnte der »gelehrteste Priester«, wie er im »Bericht von Yucatán« beschrieben wird, in seinen sprachlichen Ausführungen auf einen kulturellen Sprachkode zurückgreifen, indem er Metaphern, Allusionen und andere rhetorische Stilmittel verwandte, die in seinem Umfeld bekannt und verständlich waren, um die knappen Hieroglyphentexte anschau-

20 Nach der deutschen Übersetzung von Ulrich Kunzmann.

licher zu machen. Die Ausführungen lassen darauf schließen, dass der Priester (*chilan*) auf der Grundlage der Bücher, die die göttlichen Zeichen gemäß ihrer vorgegebenen kalendarischen Ordnung dokumentierten, eine Zukunftsprognose erstellen konnte. Somit handelt es sich zunächst um eine Divination. Zu einer Prophezeiung wird es erst durch die Kontextualisierung und Veranschaulichung, die sich aus der gegenwärtigen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation der Zuhörer ergab. Was dies bedeuten kann, zeigen die nachfolgenden Ergebnisse einer Studie von Alfonso Lacadena (2006: 209–217).

Beim Vergleich der K'atun-Prophezeiungen für die Einheiten 10 und 12 Ahau aus der Hieroglypheninschrift des Tempels der Inschriften (Palenque) und der entsprechenden Prophezeiung im CB von Chumayel stellte Lacadena (2006: 216) fest:

Um beide Erzählserien miteinander vergleichen zu können, ist es notwendig in den kolonialzeitlichen Texten der Chilam Balam-Bücher die nachträglichen Interpolationen, wie die Verweise auf christliche Elemente sowie auf die lokalen und zeitgenössischen Ereignisse, zu eliminieren.²¹

Lacadena verglich ebenfalls die Texte des CB von Chumayel mit den entsprechenden Passagen der K'atun-Prophezeiungen im CB von Kaua. Demnach fallen im CB Kaua die prophetischen Phrasen deutlich kürzer und ohne die starken emphatischen christlichen Anrufungen aus. Sie geben Daten in Metaphern wieder, die der Lesung der Glyphen entsprechen könnten. Auf der Basis dieser Ergebnisse will ich im Folgenden anhand von drei verschiedenen Prophezeiungen für den K'atun 13 Ahau aus den CBB die unterschiedlichen Auslegungen veranschaulichen.

Chilam Balam von Kaua

Das CB von Kaua enthält nur eine K'atun-Serie. Die Prophezeiung für den K'atun 13 Ahau lautet:

In 13 Ahau
 Ah Kin Chi Coba is his name.
 {Twenty-four years is this one's burden.}²²
 Kinchil Coba is the seat of the *katun* in 13 Ahau.

21 Originaltext: »Para poder comparar ambas series de narraciones es preciso eliminar lo que en los textos coloniales de Chilam Balam puedan considerarse interpolaciones posteriores, como las referencias a los elementos cristianos y a los acontecimientos locales y contemporáneos«.

22 Zur Verlängerung der K'atun-Einheit von 20 auf 24 Jahre in der späten Kolonialzeit (Miram 1994).

Itzam Na and Itzam Tab are its face during its reign.
 This breadnut will be eaten there,
 for three years.
 A plague of locusts is the burden of this Katun 13 Ahau.
 It is in the east that this must bend.
 In the year 1824,
 13 Ahau will end.²³

Neben den einführenden Standardinformationen (Name, Ort, Gottheit, Antlitz/ Gesicht) enthält die kurze Prophezeiung lediglich den Verweis auf die Hauptnahrungsquelle dieser Zeitphase, das ist, die Frucht des Brotnussbaumes (*brosimum alicastrum*) und die Heuschreckenplage. Für die yukatekischen Zuhörer waren dies jedoch dramatische Hinweise, die sie sogleich einordnen und zu deuten wussten. Denn die Frucht des Brotnussbaumes wurde in Hungerzeiten konsumiert, wenn die Felder keine Früchte trugen. Grund ist die ebenfalls angekündigte Heuschreckenplage, die zum Verlust der Ernte führte. Weitere Ausführungen zu Heuschreckenplagen in den CBB verweisen auf ein wahrhaft apokalyptisches Szenarium, welches der Plage folgte mit Hunger, Tod und dem Zusammenbruch der Gesellschaften (García Quintanilla 2005: 327–344). Entscheidend ist, dass in dieser kurzen Passage in ebenso kurzen pars-pro-toto-Verweisen, die in der yukatekischen Maya-Kultur ihren Ursprung haben, metapherngleich und unausgesprochen auf den Untergang der bestehenden Ordnung verwiesen wird. Eindeutig zu erkennende christliche Elemente einer Apokalypse treten nicht auf.

Chilam Balam von Tizimín

In der folgenden Version aus dem CB von Tizimín verhält sich dies anders:

Dreizehn Ahau ist der dreizehnte Katun, der auf Erden gezählt wird.
 Ix Bach Cab ist der Sitz des Katuns,
 sein *cub* [Zeremonialobjekt des Katunherren] wird geschwärzt sein.
 Der Himmel wird sich zuziehen, der Himmel wird sich verdunkeln.
 Das Blut von Holz und Stein wird herabkommen.
 Der Himmel wird brennen, die Erde wird brennen.
 Es kommt das Jüngste Gericht,
 über die Lebenden, über die Toten.
 Die Toten werden leben.
 Die Posaune wird im Himmel erschallen.
 Die Tugendhaften werden in den Himmel auffahren,

²³ Übersetzung aus dem yukatekischen Maya von Victoria Bricker und Helga-Maria Miram (2002: 313).

die Schlechten werden ins Innere der Erde absteigen.
 Es ist das Ende des letzten Katuns.
 Es ist das Wort Gottes.
 Dies ist die Last des Herrn Dreizehn Ahau.
 An diesem Tag wird der Katun enden.²⁴

Wie Gorissen bemerkt (1998: 55), stammen alle beschriebenen Motive (Dunkelheit, Feuer, Blut, Trompeten, Auferstehung der Toten, Weltgericht) aus der Johannes-Offenbarung. Dabei wurden die Motive in das Raster der K'atun-Prophezeiung integriert. Sowohl die ersten beiden Zeilen wie auch die letzten vier Zeilen orientieren sich an Einführung und Ausklang einer »traditionellen« K'atun-Prophezeiung.

Chilam Balam von Chumayel

Eine weitere Überschiebung der ursprünglichen Prophezeiung hin zu einer deutlich christlich-apokalyptischen Thematik mit der direkten Nennung des Jüngsten Gerichtes bietet schließlich das CB von Chumayel für den K'atun 13 Ahau:

It is Katun 13 Ahau according to the count.
 The Katun is established at Kinchil Coba, the 13th Katun.
 The bouquet of the rulers of the world shall be displayed.
 There is the universal judgement of our Lord God.
 Blood shall descend from the tree and stone.
 Heaven and earth shall burn.
 It is the word of God the Father, God the Son and God the Holy Spirit.
 It is the holy judgement [...] of our Lord God.²⁵

Auf diese hier nur verkürzt wiedergegebene, sehr umfangreichen Prophezeiung für den K'atun 13 Ahau folgt im CB von Chumayel ein Text zum Jüngsten Gericht (*yuk xotkin* im yukatekischen Maya).

Beim Vergleich der unterschiedlichen Versionen ist zu berücksichtigen, dass in den verschiedenen Orten unterschiedliche Tradierungen der K'atun-Prophezeiungen existiert haben können. Alfonso Lacadena, beziehend auf Bruce Love (1994), spricht hierbei von verschiedenen »Schulen« (Lacadena 2006: 219–220). Gleich ist ihnen jedoch, dass ein autochthones Textgenre herangezogen wurde, welches möglicherweise in seiner ursprünglichen Aussage einen Zeiten- bzw. Weltenwandel beschrieb (siehe CB Maní/Codex Pérez) oder auch

24 Text aus dem CB Tizimín, Fol. 23, in der deutschen Übersetzung von Matthias Gorissen (1998: 54).

25 Auszüge aus der Übersetzung von Ralph L. Roys (1967 [1933]: 162).

tatsächlich den Zusammenbruch geltender Ordnungen (CB von Kaua) voraus sagte. Das Genre bleibt in seinen formalen Gestaltungsmerkmalen (Eingangspassage mit den Informationen zu Name, Sitz, etc.; wiederholender Abschlussatz) gleich. Allerdings nutzen das CB von Kaua und das CB von Chumayel weiterhin eine reiche Metaphern-Sprache und Allusionen, die ohne weitere Erklärungen oder das kulturelle Hintergrundwissen nicht verständlich sind. Hingegen nutzt der Text des CB von Tizimín (mit der direkten Übersetzung) eine Bildsprache, die ohne weiteres verständlich ist. In allen drei Beispielen wird mit den typischen Formen des synonymen und antonymen Couplets gearbeitet, die sowohl für Maya-Texte wie auch für Bibel-Texte typisch sind (Gunsenheimer 2002: 118ff.). Ich möchte zudem das Augenmerk darauf richten, dass zwischen der *K'atun*-Prophezeiung aus dem Dorf Maní und der *K'atun*-Prophezeiung aus dem Dorf Chumayel, die vielleicht nicht zeitgleich, aber doch beide als Kreationen der späten Kolonialzeit angesehen werden können, der Wandel zu einer Prophezeiung im Sinne eines christlichen Endzeitcharakters, einer eschatologischen Vorstellung, vollendet wurde.

5. Endzeit und Heilserwartung

Die Prophezeiungen im CB von Chumayel richten sich an die Maya und weisen ihnen, dass endlich Gerechtigkeit für sie geschehen werde. Die Spanier werden ihre Macht verlieren und eine neue Regierungszeit wird anbrechen, in der die Maya über ihr angestammtes Territorium erneut herrschen werden. Es handelt sich somit um die Ankündigung einer neuen Ära (CB Chumayel, pag. orig. 15, Zeile 4–10):

Aber es wird kommen der Tag,
da kommen Tränen aus den Augen unseres Herrn, von Gott.
Die Gerechtigkeit unseres Herrn, von Gott, wird herabsteigen auf die ganze Welt.
Direkt von Gott wird sie kommen. [...]

Zwar mag dies noch nicht aus dem hier genannten Zitat allein vorgehen, denn es muss im Kontext der gesamten Buchkomposition gesehen werden. Das CB von Chumayel in seiner letztmaligen Überarbeitung basiert auf mindestens drei vorausgehenden Bearbeitungen mit verschiedenen Textergänzungen, Reduktionen und Weglassungen rekurriert historische Texte, die immer wieder in prophetischen Texten münden, die alle ankündigen, dass die spanische Herrschaft in naher Zukunft ein Ende finden wird und dieses Ende wird mit Gottes Allmacht in Verbindung gebracht, der sich endlich der Maya annimmt und ihnen die Gerechtigkeit, die sie verdienen, zukommen lässt (Gunsenheimer 2002: 314–322).

Hierzu ein weiterer Ausschnitt aus der K'atun-Prophezeiung für den K'atun 13 Ahau im CB von Chumayel:

[...] Great cities shall enter into Christianity,
 any settlements of people whatever, the great towns,
 whatever their names are as well as the little towns,
 all over our land of Maya Cuzamil Mayapan.
 [...]
 At the end of our blindness and shame
 our sons shall be regenerated from carnal sin.
 [...]
 The water of baptism shall come over them, the Holy Spirit.
 They receive the holy oil without compulsion;
 it comes from god.
 [...]
 There is then an end to our losing [...].²⁶

Hier zeigt sich die Verarbeitung und eigenständige Weiterentwicklung im Sinne des zu Beginn eingeführten transkulturellen Kommunikationsprozesses in der yukatekischen Maya-Gesellschaft oder wie William Hanks (2010: 345) es formuliert:

Far from attempting to exclude Christianity, the way the Spanish tried to exclude »idolatry«, the Maya appear to have followed the opposite strategy. They absorbed the new religion and its language, encompassed it, and appropriated it.

Gorissen bemerkt hierzu, dass es sich dabei um einen reinen Elitediskurs, das heißt unter den schriftkundigen Amtsinhabern, gehandelt haben kann (1998: 204). Wer in der kolonialen Maya-Gesellschaft die CBB kannte und Zugang im Sinne von Lesen und Verstehen hatte, können wir nur vermuten. Einige Angaben in den Büchern selbst verweisen aber auf einen sehr offenen Umgang. So schreibt der Autor Don Juan Josef Hoil über die Chroniken²⁷ im CB von Chumayel (Pag. orig. 74, Zeile 4 nach Miram 1988): »[...] Dies ist niedergeschrieben für die Welt, damit es bekannt sei für jedermann, der die Zählung des Katun zu kennen wünscht.«

Ähnlich hierzu die Aussage im Códex Pérez (Pag. orig. 126, Z.1–3, nach Miram 1988): »Es ist niedergeschrieben, um gehört zu werden von jedem, der den Wunsch hat, es zu wissen« und passend dazu die Stellungnahme des *cofradía*-Schreibers Diego Chi im Jahre 1689 im Codex Pérez: »[...] die Ratschläge sind sehr gut«, was die beratende und aufklärende Funktion der CBB belegt. Diese textinternen Angaben zur Performanz der Texte decken sich mit ethno-

26 Übersetzung von Ralph L. Roys (1967 [1933]: 162).

27 Eines der weiteren Textgenres in den CBB (siehe Gunsenheimer 2002).

historischen Beschreibungen: » [...] y las guardan y leen en sus juntas [...]« (Sánchez de Aguilar 1987 [1613]: 115).

Daraus können wir schließen, dass die einzelnen Texte der Chilam Balam-Bücher, die sich ja insgesamt durch eine informative Eigenschaft auszeichnen, in Versammlungen und auch auf Anfrage vorgetragen wurden. Die pars-pro-toto-Struktur vieler Texte macht es sogar notwendig, dass die Texte in der Gruppe besprochen, das heißt kommentiert und ergänzt wurden, um sie gänzlich zu verstehen (Gunsenheimer 2002: 364–365).

Bedeutsam ist, dass die von den yukatekischen Maya entwickelten apokalyptischen Vorstellungen unter christlichem Einfluss keineswegs das Ende der Welt und ihres Daseins bedeuteten. Denn mit dem »Weltuntergang« verbindet sich die Hoffnung auf eine Bestrafung all derjenigen, die die yukatekischen Maya zuvor knechteten und missbrauchten (Spanier, später Kreolen und die Fremden schlechthin), während Gott sich den Maya zuwendet, sie als wahre Christen erkennt und ihnen sein Wohlwollen zukommen lässt (siehe CB von Chumayel, 1782). Noch bedeutender ist jedoch, dass sie sich mit der Einbeziehung christlicher Eschatologie in die yukatekische Maya-Sprache, in das eigenen Textgenre mit ihren eigenen Ausdrucksformen die Auslegungs- und Deutungshoheit göttlicher Prophezeiungen zurückholten, denn so William F. Hanks (2010: 349):

The more Church regalia, practices, and language made their way over the frontier, the less the Maya needed the priests. They could access God in the original Latin as well as in their own language, they could interpret the Mass, and they had their own version of creation.

Das Motiv der Gerechtigkeit für die Maya wird in den folgenden Jahrzehnten in den prophetischen Texten des Kreuzkultes, der um 1850 während des Kastenkrieges in Quintana Roo entsteht, weitergeführt und noch deutlicher herausgearbeitet (siehe hierzu Bricker 1981, Sullivan 1984, Lizana Quijano 2000, u. a.). Es existiert bis in die Gegenwart und ist Grundlage der im Jahr 2012 von Akademikern und Journalisten beobachteten positiven Einstellung der Maya-Bevölkerung zum »nahenden Weltuntergang«. Denn auch 2012 und im Vorfeld wurde der Weltuntergang mit einer Neuschöpfung sowie dem Wiedererstarren der Maya-Gesellschaft verbunden.²⁸

28 Siehe hierzu den Beitrag von Lars Frühsorge und das Interview mit Nikolai Grube in diesem Band.

Bibliographie

- Barabas, Alicia Mabel (2000): *Utopías Indias. Movimientos Socioreligiosos en México* [1987]. Quito: Abya-Yala.
- Beltrán de Santa Rosa, Pedro (1866): *Declaración de la Doctrina Cristiana en el idioma yucateco* [1740]. Mérida: Espinosa.
- Bricker, Victoria Reifler und Miram, Helga-Maria (2002): *An Encounter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of Kaua*. Middle American Research Institute, Publ. 68. New Orleans: Tulane University Press.
- Brotherston, Gordon (1982): »Tawaddud and Maya Wit. A Story from the Arabian Nights Adapted to the Community Books of Yucatan«. In: *Indiana*, Bd. 7(2), S. 131–141.
- Chamberlain, Robert S. (1948): *The Conquest and Colonization of Yucatan, 1517–1550*. Washington, D.C., Carnegie Institution.
- Chuchiak, John F. (2004): »The Images Speak: The Survival and Production of Hieroglyphic Codices and Their Use in Post-Conquest Maya Religion, 1580–1720«. In: Graña-Behrens, Daniel und Grube, Nikolai, Prager, Christian und Wagner, Elisabeth (Hg.), *Change and Continuity. Maya Religious Practice in Temporal Perspective*. ACTA MESOAMERICANA, Vol. 14, Markt Schwaben: Anton Sauerwein, S. 71–103.
- Chuchiak, John F. (2006): »De Extirpatio Codicis Yucatanensis: the 1607 Colonial confiscation of a Maya Sacred Book – New Interpretations on the Origins and Provenience of the Madrid Codex«. In: Valencia Rivera, Rogelio und Le Forts, Geneviève (Hg.): *Sacred books, Sacred Languages. Two thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*. ACTA MESOAMERICANA, Vol. 18, Markt Schwaben: Anton Sauerwein, S. 113–141.
- Clendinnen, Inga (1987): *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge, UK: Cambridge University.
- Codex Dresdensis*, Mscr. Dresd. R. 310: Digitale Ansicht, erstellt von der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek, siehe: http://www.slub-dresden.de/sammlungen/digitale-sammlungen/werkansicht/cache.off?tx_dlf%5Bid%5D=2967&tx_dlf%5Bpage%5D=1&tx_dlf%5Bpointer%5D=0 (zuletzt aufgerufen am 01.04.2017).
- Collins, Anne C. (1977): »The Maestros Cantores in Yucatán«. In: Grant D. Jones (Hg.), *Anthropology and History in Yucatán*, Austin: University of Texas, S. 233–247.
- Coronel, Juan (1965): *Discursos predicables con otras diversas materias* [1620]. Band 1, Fol. 66, Ayer Collection, Newberry Library Chicago.
- Craine, Eugene R. und Reindorp, Reginald C. (1979): *The Codex Perez and the Book of Chilam Balam of Maní*. Norman: University of Oklahoma.
- Delbrugge, Laura (Hg.) (1999): *El Reportorio de los Tiempos de Andrés de Li*. London: Tamesis.
- Edmonson, Munro S. (1971): *LORE. An Introduction to the Science of Folklore and Literature*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Farriss, Nancy M. (1984): *Maya Society Under colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University.
- García Quintanilla, Alejandra (2005): »Saak' y el retorno del fin del mundo. La plaga de langosta en las profecías del katun 13 ahau«. In: *Ancient Mesoamerica*, Vol. 16, S. 327–344.
- Garza, Mercedes de la et al. (1983): *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, Vol. I und II. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gorissen, Matthias (1996): *Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht im Chilam Balam von Tusik*. Unpubliziertes Manuskript, Universität Hamburg, Archäologisches Institut, Tusik-Projekt. [Zitiert mit Zustimmung des Autors].
- Gorissen, Matthias (1998): *Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel. Eschatologie und Geschichte bei den Yukatekischen Maya der späten Kolonialzeit*, MA-Arbeit, Hamburg: Universität Hamburg. [Zitiert mit Zustimmung des Autors].
- Grube, Nikolai (2012): *Der Dresdner Maya-Kalender*. Der vollständige Codex, Freiburg: Herder.
- Gunsenheimer, Antje (2000): »Zwischen Anpassung und Rebellion – Die Maya-Gesellschaft in der Kolonialzeit (1546–1811)«. In: Grube, Nikolai (Hg.): *Die Maya – Gottkönige im Regenwald*. Köln: Könemann, S. 384–396.
- Gunsenheimer, Antje (2002): *Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte*. Inaugural-Dissertation, Universität Bonn. Internet-Publikation: http://hss.ulb.uni-bonn.de:90/ulb:bonn/diss_online/phil_fak/jahrgang:2002/antje.gunsenheimer (zuletzt aufgerufen am 23.06.2017).
- Gunsenheimer, Antje (2009): »La evolución textual de las profecías de los *K'atuno'ob*: Estudio comparativo diacrónico de un género literario Maya Yucateco«. *Escritural. Écritures d'Amérique latine*. No.2, décembre, S. 201–239.
- Hanks, William F. (2010): *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley und Los Angeles: University of California.
- Kelley, David H. (1976): *Deciphering the Maya Script*. Austin: University of Texas.
- Knowlton, Timothy W. (2010): *Maya Creation Myths. Words and Worlds of the Chilam Balam*. Boulder: University of Colorado.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso (2003): *El Corpus Glífico de Ek' Balam, Yucatán, México*. Informe para FAMSI, siehe: <http://www.famsi.org/reports/01057es/index.html> (zuletzt aufgerufen am 01.04.2017).
- Lacadena García-Gallo, Alfonso (2006): »El origen prehispánico de las profecías katónicas mayas coloniales antecedentes clásicos de las profecías de 12 Ajaw y 10 Ajaw«. In: Valencia Rivera, Rogelio und Le Forts, Geneviève (Hg.): *Sacred books, Sacred Languages. Two thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*. ACTA MESO-AMERICANA, Vol. 18, Markt Schwaben: Anton Sauerwein, S. 201–225.
- Landa, Diego de (1990): *Bericht aus Yucatán*. Rincón, Carlos (Hg.), übersetzt von Ulrich Kunzmann. Leipzig: Reclam.
- Lizama Quijano, Jesús J. (2000): »Las señales del fin del mundo: una aproximación a la tradición profética de los *cruzo'ob*«. In: *Religión popular: De la reconstrucción histórica al análisis antropológico*. Mérida: UADY.
- Love, Bruce (1992): »Divination and Prophecy in Yucatan«. In: Danien, Elin C. und Sharer, Robert J. (Hg.): *New Theories on the Ancient Maya*. University Museum Symposium Series, Vol. 3. Pennsylvania: University Museum. S. 205–216.
- Love, Bruce (1994): *The Paris Codex*. Austin: Texas University.
- Miram, Helga Maria (1988): *Transkriptionen der Chilam Balames*. Vols. 1–3. Hamburg: Toros.
- Miram, Helga Maria (1994): »The Role of the Books of Chilam Balam in Deciphering Maya Hieroglyphs: New Material and New Considerations«. In: Greene Robertson, Merle und

- Fields, Victoria M. (Hg.): *Seventh Palenque Round Table 1989*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute, S. 201–210.
- Parker, Margaret R. (1996): *The Story of a Story across Cultures. The Case of the Doncella Theodora*. London: Tamesis.
- Patch, Robert W. (1993): *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648–1812*. Stanford: Stanford University.
- Perrson, Bodil Liljefors (1996): *The Hitch Hiker's Guide to the Maya universe: An Exploration of the Books of Chilam Balam*. [unpublizierte Lizentiat-Arbeit, zitiert mit Genehmigung der Autorin].
- Pietschmann, Horst (1980): *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Pratt, Mary Louise (1991): »Arts of the Contact Zone«. *Profession* 91, S. 33–40.
- Pratt, Mary Louise (1994): »Transculturation and autoethnography: Peru 1615/1980«. In: Barker, F., Hulme, Peter and Iverson, M. (Hg.): *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester University Press, S. 24–46.
- Quezada, Sergio (1993): *Pueblos y caciques yucatecos, 1550–1580*: México: El Colegio de México.
- Restall, Matthew (1995): *Life and Death in a Maya Community. The Ixil Testaments of the 1760s*. Lancaster, CA: Labyrinthos.
- Restall, Matthews (1997a): *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550–1850*. Stanford: Stanford University.
- Restall, Matthews (1997b): »Heirs to the Hieroglyphs: Indigenous Writing in Colonial Mesoamerica«. *The Americas* Vol. 54, No.2, S. 239–267.
- Restall, Matthews (1998): *Maya Conquistador*. Boston: Beacon.
- Restall, Matthew und Chuchiak IV, John F. (2002): »A Reevaluation of the Authenticity of Fray Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*«. In: *Ethnohistory*, 49:3, S. 651–69.
- Roys, Ralph L. (1933, 1967): *The Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma.
- Roys, Ralph L. (1943): *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Carnegie Institution of Washington, Publ. No. 548, Washington, D.C.: Carnegie Institution.
- Roys, Ralph L. (1949): »The Prophecies for the Maya Tuns or Years in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani«. In: *Contributions to American Anthropology and History*, No. 51, Washington, D.C.: Carnegie Institution, S. 157–186.
- Roys, Ralph L. (1954): *The Maya Katun Prophecies of the Book of Chilam Balam, Series I*. Washington, D.C.: Carnegie Institution.
- San Buenaventura, Fr. Gabriel de (1996): *Arte de la lengua maya [1684]*. Herausgegeben von René Acuña. Mexiko-Stadt: UNAM.
- Sánchez de Aguilar, Pedro (1987): »Informe contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatan« [1639]. In: Benítez, Fernando (Hg.): *El Alma Encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, D.F.: INI. S. 15–122.
- Schele, Linda und Grube, Nikolai (1997): »The Dresden Codex«. In: *Notebook for the XX1st Maya Hieroglyphic Forum of Texas*, Austin: The University of Texas at Austin, S. 77–247.
- Scholes, Frances V. und Roys, Ralph L. (1938): *Fray Diego de Landa and the Problem of Idolatry in Yucatan*. Publ. 501: 585–620, Washington, D.C.: Carnegie Institution.

- Sharer, Robert J. mit Traxler, Loa P. (2006): *The Ancient Maya*. 6th Edition. Stanford, CA: Stanford University.
- Sullivan, Paul Robert (1984): *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. Ann Arbor: University Microfilms International. Dissertation, Baltimore: Johns Hopkins University.
- Thompson, Eric S. (1985): *Maya Hieroglyphic Writing*. Norman und London: University of Oklahoma.
- Thompson, Philip (1978): *Tekanto in the Eighteenth Century*. Ph.D. Dissertation, Tulane University.
- Treiber, Hannelore (1987): *Studien zur Katunserie der Pariser Mayahandschrift*. Berlin: Von Flemming.
- Velásquez García, Erik (2006): »The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Ciaman«. In: *The PARI Journal* 7(1), S. 1–10.
- Voß, Alexander (2000): »Astronomie und Mathematik«. In: Grube, Nikolai (Hg.): *Maya. Gottkönige im Regenwald*. Köln: Könemann, S. 130–143.

Geschichten vom Ende der Welt in den Anden

Anfang des 17. Jahrhunderts entstand in Huarochirí, einer Region im Bergland östlich der peruanischen Hauptstadt Lima, eine Sammlung von Mythen und Ritualbeschreibungen. Eine der Mythen berichtet, wie einst ein Mann beim Weiden seiner Lamas bemerkte, dass sein Lamahengst unruhig wurde und sich weigerte zu fressen. Als der Mann ärgerlich mit einem Maisstrunk nach dem Tier warf, kündigte ihm das Lama an, in fünf Tage werde der Ozean überlaufen und die Welt enden. Für ihre gemeinsame Rettung gab das Lama den Rat, mit Vorräten für fünf Tage auf den Berg Villca Coto zu steigen. Zusammen mit den dort bereits versammelten Pumas, Füchsen, Guanakos, Kondoren und anderen Tieren überlebten sie die Flut. Die übrigen Menschen starben und alle heutigen Bewohner stammten von dem Lamahirten ab (Huarochirí-Manuskript [1608] 1991: Kap. 3, S. 51–52).¹

Diese Erzählung aus dem Huarochirí-Manuskript zeigt: Um in den Anden etwas über das mögliche Ende der Welt zu erfahren, muss man sich paradoxerweise mit den Geschichten von den Ursprüngen beschäftigen. Als Quellen stehen im Wesentlichen die Texte spanischer und einiger weniger indigener Autoren zur Verfügung, die nach der Eroberung des Inkareichs im 16. und 17. Jahrhundert verfasst wurden. Neben dem allgemeinen Anliegen, diese neue unbekannte Welt zu beschreiben, dienten sie vor allen Dingen praktischen Zwecken der spanischen Kolonialpolitik. Man brauchte Informationen, um die eigene Herrschaft zu sichern, die indigenen Gesellschaften gewinnbringend in das spanische Wirtschaftssystem zu integrieren und die Bewohner des Andenraums zu missionieren.

Diesen Zweck hatte auch das Huarochirí-Manuskript. Es bildet dabei eine Ausnahme unter den Texten zur andinen Religion, weil es in einer indigenen Sprache geschrieben ist, aber auch weil Mythen einen wichtigen Platz darin einnehmen. Die meisten spanischen Darstellungen konzentrieren sich auf die

1 Eine Einführung zu dieser und anderen Quellen bietet der dreibändige *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900* von Joanne Pillsbury (2008).

religiösen Praktiken, die man als sichtbaren Ausdruck der indigenen Gedankenwelt beenden wollte. Themen wie Seelen- und Jenseitsvorstellungen werden in den Quellen nur kurz angesprochen, und zum Ursprung der Welt, ihrem Aufbau und ihrem möglichen Ende wird kaum etwas gesagt. Mythen wurden nur selten im Ganzen aufgezeichnet, wenn überhaupt, begegnet man Fragmenten, denn spanische Autoren sahen diese Überlieferungen als Vorspiegelungen des Teufels an und bezeichneten sie daher gerne als »Kindereien« oder »Albernheiten«.² Als Ausdruck einer falschen Lehre waren sie es kaum wert, niedergeschrieben zu werden. Außerdem fürchtete man, allzu detaillierte Schilderungen indigener Glaubensvorstellungen könnten eines Tages in die Hände der Neubekehrten gelangen und einen Rückfall in den alte Glauben bewirken (Adorno 2004). Wie also sah das Ende der Welt in den Anden aus? Im Folgenden soll versucht werden, aus den wenigen Überlieferungen einen Einblick in diese Vorstellungen zu bekommen.

1. Der Kreislauf des Wassers

Verschiedene spanische Autoren haben Berichte darüber hinterlassen, dass ethnische Gruppen in den Anden ihre Herkunft von Überlebenden einer Flut ableiteten. In den meisten Geschichten spielt die Katastrophe selbst dabei nicht die größte Rolle, sondern es geht um den Neuanfang danach.

Gefährliche Fluten

Cristóbal de Molina, ein Priester und Prediger in Cuzco, der Hauptstadt des Inkareichs, verfasste um 1575 einen Bericht über die inkaische Religion. Wie andere Autoren beschäftigt sich auch Molina hauptsächlich mit öffentlichen und privaten Ritualen; nur zu Beginn gibt er einige Ursprungsmythen wieder. In einer davon heißt es, die Cuyo, entfernte Nachbarn der Inka im Nordosten Cuzcos, berichteten von einer Flut, vor der wie in Huarochirí ein Hirte durch seine Lamas gewarnt wurde. Die Tiere erklärten ihm, eine bestimmte Stellung der Sterne bedeute, dass die Erde durch Wasser untergehen werde. Der Mann rettete sich auf einen Berg und überlebte, weil dieser Berg mit steigendem Wasser immer weiter wuchs (Molina [1575] 1989: 57).

Den Berg als Akteur findet man ebenfalls in einer zweiten Mythe bei Molina,

2 Als Beispiele: »Erzählungen des Teufels« bzw. »cuentos del demonio« bei Sarmiento ([1572] 1906: Kap. 6, S. 23) und »Albernheiten«, »desatinos«, bei Molina ([1575] 1989: 51).

die von den Cañari stammt, einer Ethnie im südlichen Hochland des heutigen Ecuador:

Zur Zeit der Sintflut flüchteten sich zwei Brüder auf einen sehr hohen Berg mit Namen Huacaynan. Und in dem Märchen sagen sie, als die Wasser weiter anstiegen, wuchs auch der Berg, so dass ihn die Wasser nicht erreichen konnten.³

Nach der Flut trafen die beiden Brüder auf zwei Vogelfrauen und aus ihrer Verbindung gingen die Cañari hervor (Molina [1575] 1989: 55–56). Pedro Sarmiento de Gamboa hinterließ eine zweite, leicht abweichende Version dieser Mythe, als er 1572 in Cuzco eine Geschichte des Inkareichs schrieb (Sarmiento [1972] 1906: Kap. 6, S. 24–25). Quellen für beide Mythen waren offenbar Angehörige der Cañari, die die Inka nach Cuzco umgesiedelt hatten. Cristóbal de Albornoz notiert in seiner Liste wichtiger andiner *huaca* (heiliger Orte/Wesen) für die Cañari:

Guasaynan, wichtige *huaca* aller Indianer von *hurin* und *hanansayas*. Es ist ein hoher Berg, von dem sie sagen, aus ihm gingen alle Cañari hervor, und wohin sie vor der Sintflut flohen. Und [es gibt] andere abergläubische Vorstellungen, die sie von diesem besagten Berg haben. Puna, wichtige *huaca* der Cañari-Indianer *hurinsayas*. Es ist ein hoher Berg, von dem sie ebenfalls sagen, dass er in der Zeit der Sintflut wuchs.⁴

Molina erklärt, dass die Kenntnis einer vergangenen Flut allgemein verbreitet war ([1575] 1989: 50). Er erwähnt weitere Ursprungsmythen, bei denen Menschen auf Bäumen oder in Höhlen überlebten, die deren Nachkommen jetzt als Ursprungsorte verehrten ([1575] 1989: 51).⁵ Die Flut hält er offenbar für die Sintflut der Bibel, während andere Autoren wie Pedro de Cieza de León und Agustín de Zárate sich bewusst waren, dass es nach dem biblischen Bericht keine Überlebenden in den Anden geben durfte. Cieza und Zárate vermuten daher

3 Diese wie auch die folgenden Übersetzungen stammen von der Autorin. Zitat im Original: »Al tiempo del diluvio, en un cerro muy alto llamado Huacaynan que está en aquella provincia, escaparon dos hermanos en él, y dicen en la fábula que como yban las aguas creciendo, yba el cerro creciendo, de manera que no le pudieron enpeçar las aguas« (Molina [1575] 1989: 55).

4 Im Original: »Guasaynan, guaca prencipal de todos los indios hurin e hanansayas. Es un cerro alto de donde dicen proceden todos los cañares y donde dizen huyeron del diluvio y otras supersticiones que tienen en el dicho cerro. Puna, guaca prencipal de los indios cañares hurinssayas. Es un cerro alto de piedra que ansimismo dizen creció en tiempo del diluvio.« (Albornoz [1583–84] 1984: 211). *Guaca/huaca* ist ein heiliger Ort, ein heiliges Objekt, ein heiliges Wesen. *Hanan* und *hurin* (oben und unten) sind die Bezeichnungen für die Hälften (*saya*), in die viele andine Gruppen geteilt waren. Die Aufteilung in Hälften hatte rituelle, politische und bei den Inka auch administrative Zwecke (Pärssinen 1992: 304–371). Bemerkenswert ist, dass Albornoz in seiner Beschreibung der *guaca* Puna auf den Berg, der bei der Flut wächst, anspielt, diese Mythe über Guasaynan/Huasaynan aber gar nicht erzählt hat.

5 Weiteres zu andinen Flutmythen im Allgemeinen bei Sarmiento ([1572] 1906: Kap. 6, S. 24) und Polo ([1571] 1916: 49–50).

unabhängig voneinander, es könne sich bei dieser Überschwemmung nur um ein lokales Ereignis gehandelt haben.⁶ Cieza beispielsweise berichtet:

Diese Völker erzählen, viele Jahre, bevor es die Inka gab, als das Land dicht mit Menschen besiedelt war, kam eine große Sintflut und [ein] Sturm, worauf das Meer seine Grenzen und seinen natürlichen Verlauf verließ, so dass es die ganze Erde auf solche Weise mit Wasser überschwemmte, dass alles Volk starb, denn die Wasser reichten bis zu den höchsten Bergen des ganzen Gebirgsrückens. Und über dies sagen die Guanca, Bewohner des Tals von Jauja und die Einwohner von Chucuito im Collao, dass, obwohl diese Sintflut so groß und überall so allgemein war, versteckten sich in den Höhlen und Vertiefungen des Felsen einige mit ihren Frauen.⁷

Der oben erwähnte Autor Zárate erzählt ebenfalls von Überlebenden, die sich in Höhlen geflüchtet hatten. Sie prüften, ob das Wasser zurückgegangen war, indem sie Hunde aus den Höhlen warfen. Solange die Hunde nass zurückkehrten, blieben die Menschen in den Höhlen, erst als ein Hund schlammverkrustet zurückkam, wussten sie, die Flut war vorbei und verließen ihre Zufluchtsorte (Zárate [1555] 1995: B. 1, Kap. 10, S. 50–51).⁸ Wie verbreitet die Flutmythen waren, zeigt die Tatsache, dass es noch eine zweite Überlieferungslinie gibt.⁹ Cieza erwähnt kurz eine Flutmythe, bei der sechs Menschen auf einem Floß oder in einem Boot überlebten ([1548–54] 1985: Kap. 3, S. 31), und bei Molina gibt es eine Version, in der ein Menschenpaar im Resonanzkörper einer Trommel entkam ([1575] 1989: 50–51).

Für die Inka selbst gibt es keine eindeutige Überlieferung zu einer Flut. Die Vorfahren der Inka-Herrscher kamen aus einer Höhle hervor und machten sich auf eine Wanderung, die sie am Ende nach Cuzco führte, wo sie sich niederließen

6 Das Problem, welche Flut es war, diskutiert auch der spanische Priester Francisco de Ávila in seiner Übersetzung und Paraphrase einiger Kapitel des Huarochirí-Manuskripts ([1608?] 1966: Kap. 4, S. 207). Das Manuskript war auf seine Veranlassung entstanden (Salomon 1991: 24–28).

7 Im Original: »Cuentan estas naciones que antiguamente, muchos años antes que hobiese Incas estando las tierras muy pobladas de gentes, que vino tan gran diluvio y tormenta que, saliendo la mar de sus límites y curso natural, hinchió toda la tierra de agua de tal manera que toda la gente peresció, porque allegaron las aguas hasta los más altos montes de toda la serranía. Y sobre esto dicen los guancas, habitadores en el valle de Xaoxa [Jauja] y los naturales de Chuquito en el Collao que, no embargante que este diluvio fuese tan grande y en todas partes tan general, por las cuevas y concavidades de peñas se escondieron algunos con sus mujeres.« (Cieza [1548–54] 1985: Kap. 3, S. 31). Cieza gibt offenbar Informationen wieder, die er persönlich bei der Befragung von Informanten im zentralen Hochland Perus (den Guanca in Jauja) und am Titicacasee (in Chucuito bei den Lupaca) gesammelt hat (Nowack 1991: 18–19).

8 Geographisch lässt sich diese Mythe nicht zuordnen. Zárate lebte in Lima, wo Menschen aus dem gesamten Andenraum zusammenkamen.

9 Rettung durch einen Baum/Berg und Rettung in einem Gefäß sind die beiden wesentlichen Varianten in südamerikanischen Flutmythen (Sullivan 1988: 57–66). Zu Flutmythen in Lateinamerika siehe auch Elke Mader <http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/mythen/mythen-titel.html> (zuletzt abgerufen am: 29. Februar 2016).

und die ursprünglichen Bewohner vertrieben oder sich mit ihnen verbündeten.¹⁰ Wenn sie in der Höhle eine Flut überstanden hatten, wieso trafen sie dann auf eine dicht bevölkerte Welt? Trotzdem deutet eine Äußerung von Pedro Sarmiento de Gamboa darauf, dass die Ursprungsmythe der Inka einst Elemente einer Fluterzählung enthielt: Als die Inka-Vorfahren zum ersten Mal Cuzco erblickten, sahen sie einen Regenbogen, und Manco Capac, der Begründer der Inka-Dynastie, rief aus: »Nehmt das als Zeichen, dass die Welt nicht mehr durch Wasser zerstört werden wird!«¹¹ Bernabé Cobo, ein später Autor, der ältere Werke auswertete, erwähnt, dass es Versionen der Ursprungsmythe gab, in denen die Vorfahren der Inka in der Höhle die Flut überstanden hatten: »[S]ie begaben sich in sie und verschlossen gut die Tür, womit sie den Wassern entkamen.«¹²

Der dritte Hinweis auf eine Flut bei den Inka ist ebenfalls knapp. Molina erklärt, eine Prüfung bei den Initiationsriten der jungen Inka-Adligen war, von einem Berg mit Namen Anaguarque einen Wettlauf zu veranstalten:

An diesem Tag mussten sie sich beim Laufen beweisen, wer am meisten läuft. Denn sie machen dieses Ritual und sagen, dass diese *huaca* seit der Zeit der Sintflut so leichtfüßig blieb, dass sie so rannte wie ein Falke flog.¹³

Dieser Berg war wie andere Berge in den Anden ein übernatürliches Wesen und konnte laufen, wie andere Berge zu wachsen oder zu schwimmen vermochten. Anaguarque war nach Molina ein Heiligtum für die Bewohner der Orte Choco und Cachona bei Cuzco ([1575] 1989: 50). Sie führten ihren Ursprung offenbar auf Vorfahren zurück, die der Berg Anaguarque gerettet hatte. Die Inka haben diese Überlieferung in ihr Initiationsritual integriert.

Eine verhinderte und eine zukünftige Flut

Schließlich berichten die Quellen aus dem Umland von Cuzco auch über eine verhinderte Flut. Erzählt wird sie von Martín de Murúa, einem Mercedarierpriester, der etwa ab 1580 über die Geschichte und Kultur der Inka zu schreiben begann. Eine seiner Quellen scheint eine Sammlung von Mythen aus Cuzco und Umgebung gewesen zu sein. Murúa macht dabei aus einer Geschichte über einen

10 Cieza ([1548–54] 1985: Kap. 8, S. 50); Betanzos ([1551–57] 2004: B. 1, Kap. 4, S. 59, 60) und speziell auch Sarmiento ([1572] 1906: Kap. 9, S. 30, Kap. 11, S. 33, 34).

11 Im Original: »¡Tened aquello por señal, que no será el mundo más destruido por agua!« (Sarmiento [1572] 1906: Kap. 12, S. 37).

12 Im Original: »[S]e metieron en ella y taparon bien la puerta, con que escaparon de las aguas« (Cobo [1653] 1964: B. 13, Kap. 2, S.153, siehe auch B. 12, Kap. 3, S. 62).

13 Im Original: »[E]ste día se avían de provar a correr quien más corriese, porque hacían esta ceremonia, y dicen que esta guaca desde el tiempo del diluvio quedó tan ligera, que corría tanto como un alcón bolava.« (Molina [1575] 1989: 105).

abgewendeten Weltuntergang ein Ereignis aus dem Leben eines Herrschersohns.¹⁴

Nach dieser Erzählung habe es einst einen Monat lang Tag und Nacht geregnet und die Einwohner Cuzcos fürchteten bereits, »dass die Erde sich umkehren und zerstören will, was sie in ihrer Sprache Pachacuti nennen.«¹⁵ Oberhalb Cuzcos erschien »ein rot gekleidetes Wesen, von allergrößter Statur, mit einer Trompete in einer Hand und in der anderen einen Stab«¹⁶, das mit dem Wasser aus dem Urubamba-Tal gekommen war. Ein Herrschersohn trat dem Wesen entgegen und bat es, die Trompete nicht zu blasen, da die Menschen fürchteten, es werde sich die Welt umkehren. Das Wesen in roter Kleidung stimmte zu, die Gefahr wurde abgewendet, und am Ende verwandelte es sich in einen Stein. Der Herrschersohn, der zuvor Ynga Yupanqui hieß, benannte sich nach diesem Ereignis um und führte den Namen Pachacuti (B. 1, Kap. 86, S. 313).¹⁷

Die rotgewandete Gestalt, die Cuzco mit ihren Wassermassen bedroht, ist eine typische andine *huaca*, wie die Verwandlung in einen Stein zeigt. Die übergroße Gestalt und der Stab sind ebenfalls Attribute von urzeitlichen Wesen. Die Trompete ist wahrscheinlich ein Muschelhorn aus einer Strombus-Meeresschnecke. In den religiösen Vorstellungen der Anden gab es eine enge Verknüpfung zwischen Meeresschnecken oder -muscheln und der Verfügbarkeit von Wasser.¹⁸ Hätte dieses Wesen also in sein Muschelhorn geblasen, wäre vielleicht noch mehr Wasser gekommen und die Welt wäre zerstört worden.

Diesen Kreislauf des Wassers zwischen Ozean, Himmel und Erde erklärt das Huarochirí-Manuskript. Dort wird von Yacana berichtet, dem übernatürlichen Beschützer der Lamas, welchen man als schwarzen Fleck in der Milchstraße erkennen kann. Mitten in der Nacht, wenn niemand es bemerkt, trinkt das Yacana alles Wasser aus dem Meer. Hörte das Yacana damit auf, so würde die gesamte Welt schnell in Wasser ertrinken.¹⁹ Diese Mythe erklärt also, weshalb es Lamas sind, die in den zu Beginn zitierten Erzählungen vor der Flut warnen. Das

14 Es gibt zwei Fassungen von Murúas Werk und seine Arbeitsweise gibt viele Rätsel auf. In der ersten Version sind die Mythen zu Bestandteilen der Lebensgeschichten von Herrscheröhnen geworden, in der zweiten fasst er sie zusammen und bringt sie relativ zusammenhanglos am Ende seiner Geschichte des Inkareichs unter (Nowack 2009).

15 Im Original: »[Q]ue la tierra se quería volver y destruir, que ellos en su lengua llaman Pachacuti« (Murúa [1616] 1987: B. 1, Kap. 86, S. 313).

16 Im Original: »[U]na persona vestida de colorado, de grandísima estatura, con una trompeta en la una mano y en la otra un bordón« (Murúa [1616] 1987: B. 1, Kap. 86, S. 313).

17 Murúa siedelt die Geschehnisse also zunächst in der mythischen Urzeit der Inka an und verbindet sie dann mit dem historischen Herrscher Ynga Yupanqui und dessen Namenswechsel zu Pachacuti (siehe unten).

18 Zur Umwandlung von *huaca* in Felsen: Urton (1999); zum Stab als Abzeichen von Gottheiten: Demarest (1981: 57–58); Muscheltrompeten: Rowe (1946: 290).

19 Huarochirí-Manuskript, Kap. 29, S. 132–133. Zu Staubwolken in der Milchstraße, die als schwarze Flecken sichtbar sind, siehe Bauer und Dearborn (1995: 110–118).

Huaro chirí-Manuskript macht auch deutlich, dass eine solche Flut in der Zukunft wiederkommen kann. Es ist der Zustand der Welt selbst, der die Gefahr einer Zerstörung durch Wasser in sich birgt.

2. Einstürzende Berge, himmlisches Feuer

Eine Welt, in der *huaca* unterwegs waren, war gefährlich, nicht zuletzt, weil sie, wie das Wesen aus Murúas Erzählung, sich ihrer eigenen Kräfte nicht immer bewusst zu sein schienen. So verhält es sich auch in der Ursprungsmythe der Inka, nach der, wie erwähnt, die Vorfahren der Inka aus einer Höhle bei Paracitambo herauskamen. Je nach Version der Mythe waren es drei oder vier Paare von Brüdern und Schwestern, die sich auf die Wanderung nach Cuzco machten.²⁰ Einer der Brüder, Ayar Cachi, verfügte über die Fähigkeit, mit Würfeln seiner Steinschleuder Berge einstürzen zu lassen, was seine Brüder so bedenklich fanden, dass sie Ayar Cachi unter einem Vorwand in die Höhle zurückschickten und den Eingang hinter ihm verschlossen. Zumindest eine Quelle berichtet, danach habe die Erde so gebebt, dass viele Berge zusammenfielen und in die Täler stürzten.²¹

Ayar Cachi verkörpert wie andere Gottheiten die tektonischen Kräfte, die in den Anden wirken, Erdbeben und Vulkanausbrüche und dadurch ausgelöste katastrophale Bergrutsche und Tsunamis. In einer Beschreibung eines Kampfs zwischen zwei Gottheiten aus dem Huaro chirí-Manuskript lassen sich diese Gewalten ebenfalls erkennen. Die Kämpfenden sind Huallallo Carhuincho, der Gott einer älteren Bevölkerungsgruppe, und Pariacaca, oberste Gottheit der Yauyo, die sich als Zuwanderer und Neuankömmlinge verstanden (Salomon 1991: 5–9). In einer gewaltigen Auseinandersetzung gelang es Pariacaca, Huallallo Carhuincho in die Regenwälder an den Ostabhängen der Anden zu vertreiben. Pariacaca, der eine Gottheit aus fünf Wesen war, griff seinen Feind als roter und gelber Regen aus fünf Richtungen an und schleuderte Blitze auf ihn, während Huallallo Carhuincho als gewaltiges Feuer bis fast zum Himmel loderte und sich von Pariacacas Regenfluten nicht auslöschten ließ. Schließlich brachte Pariacaca einen Berg zum Einsturz und staute das Wasser auf. In dem so entstandenen See erlosch Huallallo Carhuinchos Feuer, und Pariacaca konnte ihn mit Blitzen in die Flucht schlagen (Huaro chirí-Manuskript [1608] 1991: Kap. 8,

20 Cieza nennt beispielsweise nur drei Brüder und Schwestern und verweist darauf, dass es auch andere Überlieferungen gab ([1548–54] 1985: Kap. 6, S. 42). Siehe auch Julien (2000: 271–275).

21 Cieza erwähnt das Erdbeben ([1548–54] 1985: Kap. 6, S. 41–43). Weitere Versionen der Mythe bei Betanzos ([1551–57] 2004: B. 1, Kap. 3, S. 56–58); Sarmiento ([1572] 1906: Kap. 11–13, S. 33–39, besonders Kap. 12, S. 35–36).

S. 68).²² Der Zusammenhang zu tektonischen Kräften wird deutlich, wenn man diese Erzählung mit Murúas Bericht über einen Vulkanausbruch in der Nähe von Arequipa im Jahr 1600 vergleicht ([1616] 1987: B. 3, Kap. 22, S. 537–546). Die indigenen Bewohner der Region fürchteten deshalb auch, der Vulkanausbruch sei der Weltuntergang, worin ihnen die Spanier übrigens zustimmten (siehe Bouysse-Cassagne 1988).

3. Gottheiten und Himmelskörper

Ayar Cachi und die kämpfenden Gottheiten in Huarochirí veränderten die Welt, aber ihre Auseinandersetzungen berührten nicht unmittelbar die Menschen und fanden mehr oder weniger unabhängig von ihnen statt.

Strafende Gottheiten

Dies ändert sich mit der folgenden Geschichte aus Guamachuco, um 1560 aufgezeichnet von einem Augustinermönch, der in dieser Region im nördlich-zentralen Hochland Perus missionierte. Er berichtet von einem Schöpfergott Ataguju und einer Welt, die von den Guachemines besiedelt war. Zu ihnen schickte Ataguju einen Mann, der eine Schwester der Guachemines schwängerte, worauf beide von diesen getötet wurden. Vor ihrem Tod bekam die Frau zwei Söhne, von denen einer, Catequil, seine Eltern rächte und die Guachemines mit Hilfe einer von seinem Vater hinterlassenen Schleuder tötete oder vertrieb. Danach bat er Ataguju um neue Menschen, die er aus einem Berg ausgrub (Religión en Guamachuco [1560–61] 1992: 17–18). Catequil war gefürchtet als eine Gottheit, die mit ihrer Schleuder Blitz und Donner erzeugte, also über Fähigkeiten ähnlich wie Ayar Cachi und Pariacaca verfügte. Es ist nicht eindeutig, ob man die Guachemines als übernatürliche Wesen interpretieren soll, die mit Catequil in einen Kampf gerieten, oder ob sie ein frühes Menschengeschlecht darstellten, das wegen seines Fehlverhaltens bestraft und vernichtet wurde.

Auch eine Aussage im Huarochirí-Manuskript zu Pachacamac, der mächtigen Gottheit der Küste, deutet an, dass verärgerte Gottheiten für die Welt gefährlich werden konnten. Pachacamac war eine Schöpfergottheit, die im Lurin-Tal südlich von Lima einen großen Tempel hatte. Dieser Ort, der wie die Gottheit hieß, war ein wichtiger Pilgerort, wo Pachacamac als Orakel die Fragen der Gläubigen beantwortete (Patterson 1983; Urton 1999: 67–69). Von ihm hieß es, er sei der

22 Der Kampf wird später noch fortgesetzt, siehe Kap. 16, S. 92–93.

Schöpfer, aber auch der Erschütterer der Welt. In der Übersetzung von Frank Salomon und George Urioste heißt es:

When he gets angry, earth trembles.
 When he turns his face sideways it quakes.
 Lest that happen he holds his face still.
 The world would end if he ever rolled over.

Huachochiri-Manuskript ([1608] 1991: Kap. 22, S. 113)

Schöpfung und vergangene Menschengeschlechter

Geschichten über Menschengeschlechter, die wegen mangelnder Eignung oder aus Strafe verschwanden, führen in eine ferne Urzeit als die Welt noch unbewohnbar und unbewohnt war. Protagonist der meisten erhaltenen Überlieferungen über diese Zeit ist die Gottheit Viracocha, ein bis heute nicht ganz verstandenes übernatürliches Wesen aus der andinen Vorstellungswelt.²³ Er erscheint als Schöpfer von Sonne und Mond, die er aus einem Felsen auf Inseln im Titicacasee hervorbringt, aber auch als Erschaffer von mindestens zwei Menschengeschlechtern. Nach Juan de Betanzos, Verfasser einer wichtigen Geschichte der Inka, entstand beispielsweise eine erste Welt mit Himmel und Erde, aber ohne Sonne und Tag, in der ein Menschengeschlecht lebte, von dem man wenig weiß.

Viracocha verwandelte diese Menschen wegen eines nicht näher beschriebenen Ungehorsams in Steine. Er selbst kam dann mit einer Anzahl Begleiter aus dem Titicacasee hervor, um zunächst Sonne, Mond und Sterne und danach neue Menschen zu schaffen. Diesen Menschen gab er die Attribute verschiedener ethnischer Gruppen und schickte sie unterirdisch durch die Anden, wo sie dann von ihm und seinen Begleitern aus Höhlen, Quellen, Flüssen und Bergen hervorgerufen wurden, um Vorfahren ihrer Ethnien zu werden.²⁴ In dieser Mythe

23 Viracocha, möglicherweise ursprünglich eine lokale Gottheit aus der Gegend am Titicacasee, wurde von den Inka als Schöpfergottheit in ihre Mythologie integriert. Spanische Autoren, die die Position der indigenen Bevölkerung gegenüber dem spanischen Kolonialsystem stärken wollten, deuteten ihn später als Vorgriff auf einen monotheistischen Glauben, um so den hohen Zivilisationsstand der Andenbewohner und besonders der Inka zu belegen, siehe unter anderem Demarest (1981); Salles-Reese (1997).

24 Betanzos ([1551–57] 2004: B. 1, Kap. 1, S. 51–52); siehe auch die Version von Molina ([1575] 1989: 50–52). Nach Sarmiento waren die zuerst erschaffenen Wesen Riesen, die Viracocha dann durch ein zweites Geschlecht in seiner Größe ersetzte. Was mit den Riesen geschah, wird nicht erwähnt. Das zweite Geschlecht wurde wegen Missachtung eines Gebots Viracochas in Steine und andere Dinge verwandelt, von Erde und Meer verschluckt, und schließlich kam eine Flut »uno pachacuti« und verschlang alles ([1572] 1906: Kap. 6, S. 23–24). Das Motiv eines frühen Geschlechts von Riesen erscheint auch bei dem indigenen Autor Felipe Guaman Poma de Ayala, der als Bewohner des zweiten Weltzeitalters erwähnt:

verbanden sich also die lokalen Überlieferungen, die von solchen Ursprungs-orten berichteten (ob nun nach einer Flut oder nicht), zu einer Gesamtversion des menschlichen Ursprungs in den Anden (Rowe 1946: 315–316).

Nach der Schöpfung der Menschheit wanderte Viracocha durch die Anden und rief die Ahnen der Caña, einer Ethnie, die entlang des Wegs vom Titicacasee nach Cuzco lebte, persönlich aus ihrem Ursprungsort heraus. Sie kamen bewaffnet hervor und griffen ihn an. Zur Strafe fiel Feuer vom Himmel und verbrannte einen Berg, worauf die Caña ihre Waffen fortwarfen und Viracocha um Gnade baten. Er nahm seinen Stab und schlug das Feuer mit zwei oder drei Schlägen aus. Zum Dank errichteten die Caña ihm einen Tempel.²⁵ In dieser Mythe erscheint Viracocha also ebenfalls als strafende Gottheit.

Die folgende Darstellung von Agustín de Zárate bezieht sich auf Überlieferungen von der Küste. Nach Zárate war es ein Gott Con, der durch das Land wanderte, Berge wachsen ließ oder einebnete, und die Welt mit Menschen bevölkerte. Doch sie verärgerten ihn und zur Strafe machte er ihre Heimat, die Küste, zu einer Wüste aus Sand und ohne Regen, wo sie nur in Flusstälern überleben konnten. Auf Con folgte der Gott Pachacamac, der die von Con geschaffenen Menschen in Vögel, Affen, Katzen, Bären, Pumas und Papageien verwandelte und ein neues Geschlecht auf die Welt brachte (Zárate [1555] 1995: B. 1, Kap. 10, S. 50). Danach erzählt Zárate von einer Flut, die vor diesen Ereignissen stattgefunden haben soll und von einzelnen Menschen in Höhlen überlebt wurde (diese Überlieferung wurde oben bereits erwähnt).²⁶

Charakteristisch ist wieder, dass die Flut keine Begründung hat – sie geschieht einfach, während die Umwandlung von Menschen in Steine oder Tiere in den Mythen zur allerersten Schöpfung die Tat verärgerter übernatürlicher Wesen ist.

»Das zweite Geschlecht, Uari Runa – einige sagen, dass diese Riesen waren« (»[E]l segundo gente, Uari Runa – unos dicen que éstos fueron gigantes«, [1615] 1987: 911 [925]).

25 Betanzos ([1551–57]: B. 1, Kap. 2, S. 54), siehe auch Cieza ([1548–54] 1985: Kap. 5, S. 36–38) und Sarmiento ([1572] 1906: Kap. 7, S. 27–28). Betanzos schreibt, er habe den verbrannten Berg (ein Lavafeld) selbst gesehen. Cieza besichtigte die zu Ehren Viracochas errichtete Statue.

26 Zárates Darstellung zeigt, dass es in den Anden zwei Traditionen über die Herkunft der Menschen gab, die nicht ohne weiteres in Übereinstimmung gebracht werden konnten. Einmal waren sie Geschöpfe mächtiger Gottheiten, einmal überlebten sie eine Flut. Molina gibt die Überlieferung von einer Flut mit zwei Überlebenden in einer Trommel wieder, mit darauf folgender Neuschöpfung und Verteilung von Menschen durch Viracocha, notiert aber auch die Version, nach der Vorfahren einzelner Ethnien die Flut überlebten und die Welt neu bevölkerten ([1575] 1989: 50–51). Auch Sarmiento bemerkte die Widersprüche ([1572] 1906: Kap.6, S. 25).

Die Wiederkehr der Dunkelheit

Zárate schreibt auch etwas über das mögliche Ende der Welt. Wie er sagt, habe die indigene Bevölkerung angenommen, wenn die Welt zu Ende gehe, gebe es eine große Trockenheit und viele Jahre ohne Regen, weshalb sie immer große Vorräte an Mais anlegen ließen. Kam eine Sonnen- oder Mondfinsternis, nahmen sie ebenfalls an, der Tag sei gekommen, »dass die Erde enden wollte«²⁷, denn dann würden sich die Himmelskörper verdunkeln.

Verschiedene andere Quellen berichten ebenfalls, dass eine Mondfinsternis ein gefürchtetes Ereignis war, bei dem man versuchte, durch Geschrei, Trommeln und Heulen geschlagener Hunde die Gefahr abzuwenden. Nach Cobo glaubte man, ein Puma oder eine Schlange könnte den Mond zerstückeln, und versuchte, das Tier durch Lärm und Drohen mit Waffen zu vertreiben, da die Welt sonst dunkel und finster bliebe (Cobo [1653]: B. 13, Kap. 5 und 6, S. 153–154). Inca Garcilaso de la Vega erklärt ebenfalls, bei einer Mondfinsternis fürchtete man, der Mond werde sterben und auf die Erde fallen und die Welt so enden ([1609] 1995: B. 2, Kap. 23, S. 121–122).

Obwohl in den meisten Fällen von den Gefahren einer Mondfinsternis die Rede ist, war auch die Sonne bedroht. Einst, so berichtet das Huarochirí-Manuskript, starb die Sonne für fünf Tage. Eine bedrohliche Welt mit dauerhafter Nacht entstand, die Felsen schlugen gegeneinander, Mörser und Mahlsteine begannen Menschen zu essen und die Lamahengste fingen an Menschen vor sich her zu treiben ([1608] 1991: Kap. 4, S. 53). In der Dunkelheit hörte die Ordnung der Welt auf und die gewohnten Verhältnisse kehrten sich um.

4. Welterschütternde Ereignisse

Wie gezeigt, kannte man in den Anden unterschiedliche Überlieferungen über verheerende Ereignisse in der Vergangenheit, aus denen man Schlüsse über zukünftige Ereignisse ziehen konnte. Eine Tradition berichtet von der Verwandlung und Bestrafung vergangener Menschengeschlechter durch Schöpfergottheiten wie Viracocha, Con und Pachacamac. Zuerst erschaffene Geschlechter von Riesen und Menschen wurden in Steine oder Tiere verwandelt, weil sie missfielen, die Gottheiten verärgerten oder eine Gottheit die andere ablöste. Diese Geschehnisse scheinen sich meistens in ferner Urzeit abzuspielen und waren abgeschlossen; es gibt keinen Hinweis darauf, dass sie sich wiederholen konnten. Es handelte sich um Experimente mit der Schöpfung, während sich die

27 »[Q]ue el mundo se quiere perder« (Zárate [1555] 1995: B. 1, Kap. 10, S. 51).

übrigen Überlieferungen eher den Eigenschaften und Gefahren der so entstandenen Welt zuwenden.

Die Gefahren einer lebendigen Welt

Eine Gefahr waren gewaltige Fluten, die nur wenige Menschen überlebten, meist gerettet auf Bergen. Im Mittelpunkt dieser Überlieferungen standen die menschlichen Überlebenden, die zu Vorfahren ethnischer Gruppen wurden. Die Flutereignisse hatten dabei keine spezielle Ursache, sondern es war die Natur der Welt selber, die sie möglich machte. Eine Erklärung dafür gibt das Huarochirí-Manuskript: Ein Lama im Himmel kontrollierte die Wasserbewegungen in der Welt, indem es den Ozean leer trank – und sollte es einmal damit aufhören, konnte die Welt erneut in Fluten untergehen. Doch die Mythe aus Cuzco über eine aufgehaltene Flut zeigt, dass auch mächtige *huaca* solche Ereignisse auslösen konnten.

Bedrohlich für Landschaft und Mensch waren auch die tektonischen Fähigkeiten mancher Gottheiten. Ayar Cachi, der Berge einebnen konnte, musste deshalb in einer Höhle eingeschlossen werden, und Pachacamac konnte jederzeit mit einer Bewegung seines Körpers ein katastrophales Erdbeben auslösen. Auseinandersetzungen zwischen Gottheiten mit solchen Fähigkeiten, wie bei Pariacaca und Huallallo Carhuincho, veränderten die andine Landschaft, wobei nicht gesagt wird, ob dabei Menschen zu Schaden kamen. Menschen machten eher die Bekanntschaft mit den gefährlichen Fähigkeiten der Gottheiten, wenn sie mit ihnen in Streit gerieten, wie die Caña mit Viracocha und die Guachemines mit Catequil. Es gibt keinen direkten Hinweis darauf, dass man mit ähnlichen Ereignissen rechnete, aber Kämpfe zwischen Gottheiten oder zwischen ihnen und Menschen konnten in der Zukunft wieder vorkommen. Was man wirklich fürchtete, war die Rückkehr der urzeitlichen Dunkelheit durch den Tod von Mond und/oder Sonne. Dies ist auch der einzige Fall, in dem rituelle Handlungen beschrieben werden, um ein solches Unglück zu verhindern.

Die Welt, von der Erde über die Berge zum Himmel, erscheint in den andinen Vorstellungen als ein Beziehungsgeflecht lebendiger Wesen. Wie alles Lebendige konnten diese Wesen verärgert werden, sterben oder sonst wie ihre Aufgaben nicht mehr erfüllen. Dann waren die Menschen bedroht – Pachacamac hielt nicht länger still, der Mond starb, und das Himmelslama trank nicht mehr. Solche Ereignisse nannte man *Pachacuti*, von Murúa definiert, »dass die Erde sich umkehren und zerstören will«. ²⁸

28 Im Original: »[Q] ue la tierra se quería volver y destruir« (Murúa [1616]: B. 1, Kap. 86, S. 313). Sarmiento definiert »uno pachacuti« als »Wasser, das die Welt umwälzt« (»agua que tras-

Pachacuti als politisches Konzept

Zur selben Zeit kommentiert Garcilaso de la Vega, Sohn einer Inka-Adligen und eines Spaniers, in seiner Inka-Geschichte den Namen des Inka-Herrschers Pachacuti:

Sie sagen in der Art einer Redewendung, pácham cútín will heißen »die Welt kehrt sich um«. Und meistens sagen sie es, wenn die wichtigen Dinge sich vom Guten zum Schlechten wandeln. Und selten sagen sie es, wenn diese sich vom Schlechten zum Guten wenden, denn sie sagen, gewisser sei das Wenden vom Guten zum Schlechten als vom Schlechten zum Guten.²⁹

Garcilaso de la Vega betrachtet in seinem Werk den Beginn der Inka-Herrschaft als Wendung zum Besseren für die Menschen in den Anden. Einer seiner Verfahren, der Inka-Herrscher Ynca Yupanqui, der als eigentlicher Gründer des Reiches gilt, sah das offenbar ähnlich. Der junge Ynca Yupanqui übernahm in einer Krisensituation die Macht, als die Inka in Cuzco von einem übermächtigen Feind angegriffen wurden. Er besiegte die Feinde und begann danach die militärische Expansion der Inka. Dazu gehörte auch eine weitgehende politische, soziale, wirtschaftliche und religiöse Neuorganisation des sich ausbreitenden Reiches. Was er erreicht hatte, zeigte Ynca Yupanqui in einem unerhörten Akt politischer Propaganda: Er nahm den Namen Pachacuti an (Betanzos [1551–57] 2004: B. 1, Kap. 17, S. 121). Damit verband er offenbar den Anspruch, seine Herrschaft bedeute eine Umwälzung und einen Neuanfang; zugleich schrieb er sich damit einen fast übernatürlichen Status zu.

Die Verwendung des Begriffs durch Pachacuti zeigt, dass die Vorstellung von einer Umwandlung der Welt nicht nur negativ belegt war. Derartige Veränderungen zu steuern, war eine Fähigkeit mächtiger Wesen und dazu gehörten auch die politischen Führer. So drohten die Inka ihren Gegnern, sie würden sich in Feuer, Wind, Wasser oder Jaguare verwandeln, um sie zu bekämpfen – und im

tornó la tierra«, (Sarmiento [1572]: Kap. 6, S. 24). Ein Lexikon des frühen 17. Jahrhunderts schreibt: »Pacha cuti pacha ticra. Das Ende der Welt, oder eine große Zerstörung, Seuche, Niedergang oder Verlust, oder allgemeiner Schaden« (»Pacha cuti pacha ticra. El fin del mundo, o grande destruicion pestilencia, ruyna, o perdida, o daño comun«). Der Verfasser bietet zwei Varianten an: »Nina pachacuti. Das Ende der Welt durch Feuer« und »Llocllauno pachacuti. Durch die Sintflut« (»Nina pachacuti. El fin de mundo por fuego«, »Llocllauno pachacuti. Por el diluuiio«, González Holguín [1608] 1993: 270). Zur Entwicklung des Konzepts Pachacuti in der modernen Forschung, siehe zum Beispiel Bouysson-Cassagne (1988); MacCormack (1998); Urton (1999: 40, 44); Steele (2004: 226–228).

29 Im Original: »Dicen, por via de refrán, pácham cútín: quiere decir ›el mundo se trueca. Y por la mayor parte lo dicen cuando las cosas grandes se truecan de bien en mal. Y raras veces lo dicen cuando se truecan de mal en bien, porque dicen que más cierto es trocarse de bien en mal que de mal en bien.« (Garcilaso [1609] 1995: B. 5, Kap. 28, S. 318).

Fall des Falls könnten sie sogar ein *Pachacuti* auslösen.³⁰ Andererseits deutet sich in Sarmientos oben erwähnter Version der Ursprungsmythe an, dass die Inka möglicherweise versprochen, mit ihrer Herrschaft werde die Welt im Gleichgewicht bleiben. So zumindest kann man es interpretieren, wenn Manco Capac beim Anblick des Regenbogens über Cuzco verkündete, es werde keine weiteren Fluten geben.

Die Vorstellung einer Verwandlung der Welt half der andinen Bevölkerung ebenfalls, die Umwälzungen der Kolonialzeit zu verstehen. Zugleich lag darin auch eine Hoffnung, die in einer religiös-politischen Bewegung Ausdruck fand, die sich Taqui Oncoy nannte.³¹ In der Gegend von Guamanga, dem heutigen Ayacucho, verkündeten von etwa 1565 bis 1570/1572 indigene religiöse Spezialisten die Rückkehr zu den vorspanischen Zuständen. Die von den Spaniern zerstörten *huaca* würden sich versammeln, gegen den spanischen Gott kämpfen und ihn besiegen, so wie die Spanier und Gott sie bei ihrer Ankunft besiegt hatten. Dann käme es zu einer Umkehr der Welt und dem Tod aller Spanier; ihre Städte würden überschwemmt und das Meer würde anschwellen und sie alle ertränken. Wer von der indigenen Bevölkerung überleben wollte, sollte spanische Güter und Gebräuche meiden, und zu den alten Riten zurückkehren (Molina [1575]: 130).

5. Weltende in den Anden

Taqui Oncoy wird als eine Endzeitbewegung interpretiert und diese Interpretation hat dazu beigetragen *Pachacuti* als eine Vorstellung von den Geschehnissen am Ende der Zeiten zu verstehen.³² Doch so eindeutig ist dies für die vorspanische Zeit nicht. Ein *Pachacuti* war eine tiefgehende Umwälzung, die in der Vergangenheit vorgekommen war und in der Zukunft wieder geschehen konnte. Es war der Zustand der Welt an sich, der eine solche Umwandlung auslöste, eine Folge des Wirkens übernatürlicher Wesen, die diese Welt aus-

30 Dies entnimmt man einem Brief, den der Herrscher des unabhängigen Reststaats der Inka in Vilcabamba 1562 an einen spanischen Beamten schrieb (Julien 2006), sowie auch einem Hinweis bei Sarmiento ([1572] 1906: Kap. 65, S. 121).

31 »Sie machen eine Art Gesang, den sie Taqui Hongo nennen« (»hacían una manera de canto, al qual llamavan Taqui Hongo«, Molina [1575] 1989: 129); »eine Art Tanz, den sie taqui ongo betiteln« (»un género de baile que intitularon taqui ongo«, Albornoz [1583–84] 1984: 216).

32 Interpretationen des Taqui Oncoy als millenaristische Bewegung finden sich bei Millones (1964) und Curatola (1976). Weitere Dokumente und Analysen dazu bei Millones et al. (1990); Interpretation von südamerikanischen Eschatologien als Reaktionen auf koloniale Erfahrungen: Sullivan (1988: 566–615); eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellen zum Taqui Oncoy bei Ramos (1992); Übersicht zur Literatur und Interpretation: Mumford (1998).

machten. Eine solche Umwälzung war nie weit entfernt und konnte jederzeit eintreten. Menschen waren diesen Ereignissen einerseits ausgeliefert, wenn beispielsweise eine neue Flut käme oder Pachacamac die Welt durch ein gewaltiges Erdbeben auslöschte, andererseits konnten sie bei einer Mondfinsternis oder gegenüber einer *huaca* eingreifen und das Unglück verhindern.

Der Gedanke, ein *Pachacuti* sei eine Strafe für menschliches Fehlverhalten, deutet sich zwar an, scheint aber nicht im Mittelpunkt der Überlieferungen gestanden zu haben.³³ Das erstaunt, da in andinen religiösen Praktiken Unglück durchaus als Folge menschlicher Fehler interpretiert wurde. So glaubte man beispielsweise, man könne sich durch Verstöße gegen soziale und religiöse Gebote schuldig machen und diese Schuld durch Beichte bei einem religiösen Spezialisten und anschließende rituelle Reinigung tilgen (Polo [1559/1585] 1985: 268, 269; Rowe 1946: 304–305). Allerdings scheint es so, als ob die übernatürlichen Wesen nicht bewusst strafen, sondern die Menschen vielmehr durch falsches Verhalten die reziproken Beziehungen zu ihnen aufkündigten. Damit wurde ihnen fast automatisch das genommen, was Gottheiten und *huaca* sonst gewährten: Gesundheit, viele Kinder, hilfsbereite Verwandte, gute Ernten.

Ein *Pachacuti* war offenbar ein zu gravierendes Ereignis, um durch einzelne menschliche Handlungen ausgelöst zu werden, aber es war ein weiterer Beleg der vielfältigen Beziehungen in einer aus lebenden Wesen bestehenden Welt. So erklärt sich auch, weshalb *Pachacuti* kein negativer Begriff ist. Solche Umwälzungen lagen in der Natur der Welt. Dazu kommt, dass *Pachacuti* der Vergangenheit den jetzigen Zustand und beispielsweise die Herkunft der eigenen Vorfahren erklärten. Dieser Zustand war nicht als schlecht zu verstehen, auch deshalb war der Begriff nicht negativ besetzt, obwohl man weitere *Pachacuti* in der Zukunft vermutlich eher vermeiden wollte. Auszuschließen waren sie nicht, doch es gibt keinen Hinweis darauf, dass man glaubte, die Welt und die Zeit liefen auf ein solches Geschehen zu, also die Welt würde zwangsläufig zu einem Ende kommen. Ausgeprägte Endzeitvorstellungen und zyklische Vorstellungen einer sich wiederholenden Zerstörung der Welt mit einer Rückkehr zu einem Urzustand existierten offenbar nicht.

33 Wie Sabine MacCormack schreibt: »Pachacuti [...] occurs irrespective of human merit« (1998: 993).

Bibliographie

- Adorno, Rolena (2004): »La censura de la Historia General del Perú (1611–1613) de fray Martín de Murúa«. In: Arellano, Ignacio und del Pino Díaz, Fermín (Hg.): *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*. Frankfurt: Vervuert, S. 37–76.
- Albornoz, Cristóbal de (1984): »Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas« [1583–84]. In: Pierre Duviols (Hg.): »Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico.« *Revista Andina*, 2, 1, S. 169–222.
- Avila, Francisco de (1966): »Tratado y relacion de los errores, falsos dioses ... de Huarochiri« [1608?]. In: José María Arguedas (Hg.): *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos, S. 199–217.
- Bauer, Brian S. und Dearborn, David S. P. (1995): *Astronomy and Empire in the Ancient Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Betanzos, Juan de (2004): *Suma y narración de los Incas [1551–57]*. Herausgegeben von María del Carmen Martín Rubio, Madrid: Ed. Polifemo.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse (1988): *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia*. La Paz: Hisbol.
- Cieza de León, Pedro de (1985): *El señorío de los Incas [1548–54]*. Herausgegeben von Manuel Ballesteros, Madrid: Historia 16.
- Cobo, Bernabé (1964): »Historia del Nuevo Mundo« [1653]. In: Mateos, Francisco (Hg.): *Obras del P. Bernabé Cobo*, 2. Madrid: Ed. Atlas, S. 7–275.
- Curatola, Marco (1976): »Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí«. In: *Allpanchis Phuturinga*, 9, S. 65–92.
- Demarest, Arthur A. (1981): *Viracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Cambridge (Mass.): Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1995): *Comentarios Reales de los Incas [1609]*. 2 Bde., México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- González Holguín, Diego (1993): *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca [1608]*. 2 Bde., 3. Aufl. Quito: Proyecto Educación Bilingüe Intercultural.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1987): *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno [1615]*. Herausgegeben von Murra, John V., Adorno, Rolena und Urioste, Jorge L., 3 Bde., Madrid: Historia 16.
- Huarochiri-Manuskript (1991): *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion [1608]*. Übersetzt von Salomon, Frank und Urioste, George L., Austin: University of Texas Press.
- Julien, Catherine (2000): *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Julien, Catherine (2006): »Titu Cusi Yupanqui amenaza declarar la guerra«. In: Zevallos-Aguilar, Juan, Kato, Takahiro und Millones, Luis (Hg.): *Ensayos de cultura virreinal latinoamericana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, S. 79–98.
- MacCormack, Sabine (1988): »Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgements: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru«. In: *American Historical Review*, 93, S. 960–1006.

- Mader, Elke (2012): *Mythen in Lateinamerika. Ethnologische Mythenforschung*. In: <http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/mythen/mythen-titel.html> (zuletzt abgerufen am: 29. Februar 2016).
- Mazzotti, José Antonio (2008): »Garcilaso de la Vega, El Inca (1539–1616)«. In: Pillsbury, Joanne (Hg.): *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*, Vol. 2. Norman: University of Oklahoma Press, S. 229–241.
- Millones, Luis (1964): »Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy«. In: *Revista Peruana de Cultura*, 3, S. 134–140.
- Millones, Luis et al. (1990): *El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Molina, Cristóbal de (1989): »Relacion de las fabulas i ritos de los Ingas... » [1575]. In: Urbano, Henrique und Duviols, Pierre (Hg.): *Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16, S. 47–134.
- Mumford, Jeremy (1998): »The Taki Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations«. In: *Latin American Research Review*, 33, 1, S. 150–165.
- Murúa, Martín de (1987): *Historia general del Perú* [1616]. Herausgegeben von Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.
- Nowack, Kerstin (1991): »Das Kriegswesen der Inka nach Pedro de Cieza de León«. In: Nowack, Kerstin und Schweitzer, Dagmar (Hg.): *Die Inka und der Krieg*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, S. 1–141.
- Nowack, Kerstin (2009): »Martín de Murúa y las guacas del Cuzco«. In: *Revista Andina*, 48, S. 165–184.
- Pärssinen, Martti (1992): *Tawantinsuyu. The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: SHS.
- Patterson, Thomas C. (1983): »Pachacamac – An Andean Oracle under Inca Rule«. In: D. Kvietok, Peter und Sandweiss, Daniel H. (Hg.): *Recent Studies in Prehistory and Protohistory*. Ithaca: Cornell University, S. 159–176.
- Pillsbury, Joanne (Hg.) (2008): *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*. 3 Vols. Norman: University of Oklahoma Press.
- Polo de Ondegardo (1985): »Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del tratado y aueriguacion que hizo el licenciado Polo« [1559/1585]. In: *Confessionario para los curas de Indios... Doctrina Christiana y Catecismo para Instruccion de Indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, S. 265–283.
- Polo de Ondegardo (1916–17): »Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros« [1571]. In: H. Urteaga, Horacio (Hg.): *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima: Sanmarti, S. 45–188.
- Ramos, Gabriela (1992): »Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy«. In: *Revista Andina*, 10, 1, S. 147–169.
- Religión en Guamachuco (1992): *Relacion de los agustinos de Huamachuco* [1560–61]. Herausgegeben von Lucila Castro de Trelles. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rowe, John Howland (1946): »Inca culture at the time of the Spanish conquest«. In: Steward, Julian H. (Hg.): *Handbook of South American Indians*, Vol. 2. Washington, D. C.: Smithsonian Institution, S. 183–330.
- Salles-Reese, Verónica (1997): *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: University of Texas Press.

- Salomon, Frank (1999): »Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript«. In: *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, S. 1–38.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1906): »Segunda parte de la Historia general llamada Indica [1572].«. Herausgegeben von Pietschmann, Richard. In: *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philosophisch-Historische Klasse, N. F. 6, 4.
- Steele, Paul R. und Allen, Catherine J. (Hg.) (2004): *Handbook of Inca Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Sullivan, Lawrence (1988): *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York/London: MacMillan.
- Urton, Gary (1999): *Inca Myths*. London/Austin: University of Texas Press.
- Zárate, Agustín de (1995): *Historia del descubrimiento y conquista del Peru [1555]*. Herausgegeben von Pease G.Y., Franklin und Hampe Martínez, Teodoro. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Apokalypse 2.0: Das »Phänomen 2012« und die modernen Maya

Spätestens seit 2009 der Film *2012* von Roland Emmerich in die Kinos kam, sind das vermeintliche Ende des Mayakalenders am 21. Dezember 2012 und die angeblich damit verbundenen Prophezeiungen in aller Munde. Weltuntergangspropheten, Esoteriker, Ufologen oder Verschwörungstheoretiker nahmen dieses Datum zum Anlass, um ihre Theorien in Form von Büchern, Dokumentarfilmen und Internetseiten zu verbreiten, und auch in den Medien wurde das Thema immer wieder aufgegriffen.

Ungeachtet dieser großen Popularität beschränkte sich die Mehrheit der wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum 2012-Diskurs auf die Frage nach der Bedeutung des Datums für die alten Maya (z. B. Stuart 2011a, van Stone 2010, Aveni 2009). Die Auslegung des Themas als ein zeitgenössisches kulturelles Phänomen und dessen Rückwirkungen auf die heutigen Maya standen hingegen seltener im Zentrum wissenschaftlicher Untersuchungen. Neben eigenen Beiträgen (Frühsorge 2010a, 2012) ist eine Masterarbeit von Sacha Defesche (2007) zu nennen, die das Thema aus religionswissenschaftlicher Perspektive ergründet. Matthew Restall und Amara Solari (2011) hingegen nähern sich der Thematik aus einer historischen Perspektive und sehen die Ursprünge des Diskurses in dem Millenarismus, der von den ersten Missionaren in die Neue Welt getragen wurde. Auch der Ethnologe Robert Sitler veröffentlichte mehrere Beiträge (z. B. 2006, 2009a, 2009b, 2010), in denen er die Thesen verschiedener esoterischer Autoren vorstellt, darunter auch einiger Maya, die sich auf dem esoterischen Markt etablieren konnten.

Das bisherige Fehlen einer umfassenderen Studie scheint vor allem an der unüberschaubaren Flut des zu analysierenden Materials zu liegen. Eine komplette Erfassung des 2012-Diskurses würde zunächst die Durchsicht von tausenden Sachbüchern, Dokumentationen, Spielfilmen und Romanen erfordern, die kaum von wissenschaftlichen Bibliotheken angeschafft werden und, die aufgrund ihrer geringen Auflagen zu teuer sind, um in größerer Menge aus eigenen Mitteln erworben zu werden. Hinzu kommt die gerade für Mayanisten durchaus frustrierende Tatsache, dass viele Werke (einschließlich Emmerichs

Film) die Maya nur beiläufig erwähnen. So beziehen sich die meisten Autoren nur sehr vage oder selektiv auf historische Quellen und kombinieren diese nach Belieben mit Bibelpassagen, fernöstlichen Lehren, Nostradamus oder modernen Verschwörungstheorien, sofern diese nur die angestrebte Aussage stützen. Die Endprodukte erscheinen dann oft so unglaubwürdig, dass leicht der Eindruck entsteht, allein kommerzielle Interessen hätten die Autoren geleitet. So mangelt es auch nicht an Beiträgen von einschlägig bekannten »Grenzwissenschaftlern« wie Erich von Däniken, der das Datum zum Anlass nahm, seine seit den 1960er Jahren kursierenden Ideen erneut zu vermarkten (vgl. z. B. Däniken 1968 und 2009). Über die Printmedien hinaus müsste eine umfassende Diskursanalyse aber auch die Millionen von Internetseiten, Blogs und Beiträgen in Chats und Foren zumindest repräsentativ berücksichtigen. All dies kann der vorliegende Artikel keinesfalls leisten. Stattdessen soll anhand ausgewählter Beispiele ein Überblick über die Deutungsvielfalt innerhalb des Diskurses gegeben werden. So wird einerseits verdeutlicht, dass das »Phänomen 2012« keinesfalls eine rezente Innovation darstellt, sondern auf kulturellen Strömungen basiert, die sich spätestens in den 1960er Jahren bereits in den USA etabliert hatten. Andererseits soll der Überblick klarstellen, dass eine isolierte Betrachtung von fiktiven (Spielfilmen und Romanen) und Sachbeiträgen problematisch wäre, da beide Bereiche in gegenseitiger Abhängigkeit zueinander stehen. Gleiches gilt für eine Unterteilung der Beiträge in Diskursstränge wie Esoterik, Weltuntergangsprophetie, Verschwörungstheorien oder Wissenschaft.

1. Wissenschaftliche Grundlagen

Tatsächlich wurde der Grundstein für den 2012-Diskurs von einem Wissenschaftler, dem Mayanisten Michael D. Coe, gelegt, indem er die Vermutung äußerte, die alten Maya hätten geglaubt, dass mit dem Ende des dreizehnten *Bak'tun* ihrer Langen Zählung auch der Untergang unserer Welt verbunden wäre:

The idea of cyclical creations and destructions is a typical feature of Mesoamerican religions, as it is Oriental. The Aztecs, for instance, thought that the universe had passed through four of those ages, and that we were now in the fifth, to be destroyed by earthquakes. The Maya thought along the same lines, in terms of eras of great length, like the Hindu kalpas. There is a suggestion that each of these measured 13 baktuns, or something less than 5200 years, and that Armageddon would overtake the degenerate peoples of the world and all creation on the final day of the thirteenth. Thus, following the Thompson Correlation, our present universe would have been created in 3113 BC, to

be annihilated on December 24, AD 2011¹, when the Great Cycle of the Long Count reaches completion (Coe 1966:149).

Coes Annahme beruht, wie aus dem Zitat zu entnehmen ist, auf dem Konzept der »Sonnen« oder Weltzeitalter der Azteken, das er auf die Maya überträgt. Die Datierung des Weltuntergangs auf das Jahr 2012 beruht zudem auf einer durch keine Quelle gestützten Annahme, dass unsere Welt exakt so lange existieren wird wie ihr Vorläufer. Generell liefern die Quellen aus dem Maya-Gebiet nur wenige und zudem widersprüchliche Informationen über die Weltzeitalter, weshalb sich die Forschung immer wieder auf den aztekischen Sonnenstein oder die (ebenfalls aus dem aztekischen Raum stammende) *Leyenda de los soles* bezieht. Ironischerweise hat die häufige Bezugnahme auf den Sonnenstein zu einer der offensichtlichsten Fehlrepräsentationen des 2012-Diskurses beigetragen. Ungeachtet der Tatsache, dass der Stein hunderte Kilometer außerhalb des Maya-Gebietes gefertigt wurde und zu einer Zeit, als die Lange Zählung schon seit Jahrhunderten in Vergessenheit geraten war, dominiert gerade dieses Objekt (oder fantasievolle kolorierte Umzeichnungen) die visuelle Repräsentation dieses Themas.

Kritisch zu hinterfragen ist aber nicht nur die Verwendung von aztekischen Quellen, sondern auch die Annahme, die Maya-Kultur wäre seit jeher fatalistisch geprägt gewesen.² Zudem wurde die Hypothese eines Endes der Langen Zählungen im Jahr 2012 seit der Publikation von Coes Werk dadurch widerlegt, dass verschiedene Inschriften übersetzt wurden, die auf Daten verweisen, welche erheblich weiter in der Zukunft liegen.³ Nichtsdestotrotz repräsentiert der 21. Dezember 2012 als der Tag, an dem ein *Bak'tun* (ein Zyklus von knapp 400 Jahren) endet, ein durchaus bedeutsames Datum, das in seiner kulturellen Relevanz in etwa mit dem Beginn eines neuen Jahrtausends in unserer Zeitrechnung zu vergleichen ist. Hinzu kommt die Tatsache, dass es sich um den drei-

1 Die Angabe dieses Datums beruhte auf einer nach aktuellem Stand der Forschung falschen Umrechnung des Datums der Langen Zählung in unseren Kalender.

2 Aufgrund von Interpretation kolonialzeitlicher Quellen sowie ethnographischer Studien der heutigen Auslegung des Kalendersystems und des damit verbundenen Geschichtsbewusstseins (Frühsoerge 2010b) scheint es zweifelhaft, dass sich die Maya jemals als passive »Opfer« eines von den Göttern vorbestimmten Schicksals sahen. Vielmehr scheinen Maya-Herrscher zyklische Zeitvorstellungen und Prophezeiungen nur selektiv eingesetzt zu haben, um die eigene Politik zu legitimieren. Die seit der Kolonialzeit zu beobachtende apokalyptische Weltansicht der Maya wäre demnach als Reaktion auf die traumatischen Erfahrungen der spanischen Eroberung oder als Resultat der Übernahme entsprechender Konzepte aus dem Christentum zu interpretieren (vgl. Restall und Solaris 2011).

3 Hierzu zählen etwa ein Text aus dem Tempel der Inschriften in Palenque, der auf das Jahr 4772 verweist, oder der Text von Stele C aus Cobá, der ein Datum enthält, das in das Jahr 28285374429914622284664430887 n. Chr. fällt (vgl. auch den Aufsatz von Sven Gronemeyer in diesem Band).

zehnten *Bak'tun* handelt und die Zahl 13 eine vielfältige religiöse Bedeutung für die Maya hat. Ob sich dieses spezielle Datum aus Sicht der klassischen Maya aber von vergleichbaren Periodenenden abhebt, bleibt unklar. Neuen Diskussionsstoff hierzu lieferte eine Inschrift auf dem Monument 6 aus der Stätte Tortuguero. Der Text beschreibt zunächst die Einweihung eines Tempels durch einen lokalen Herrscher. Dieses Ereignis wird dann mit dem 21. Dezember 2012 in Zusammenhang gebracht. Wie genau diese Verknüpfung aussieht, bleibt jedoch unklar, da die Inschrift im folgenden Teil beschädigt ist und widersprüchliche Interpretationen publiziert wurden. Einer ersten Lesung von David Stuart und Stephen Houston (1996:301) zufolge wäre dort erwähnt, dass ein Gott namens *Bolon Yokte* vom Himmel herabsteigen werde. Houston korrigierte seine Ansicht später aber und gab an, dass sich die umstrittene Passage gar nicht mehr auf das Jahr 2012 bezieht, sondern auf die zeitgenössischen Ereignisse der Tempelweihe (Houston 2008). Eine alternative Deutung boten dann Sven Gronemeyer und Barbara MacLeod (2010) an, die den Text dahingehend interpretieren, dass lediglich ein Ritual mit einer Statue dieser Gottheit stattfinden wird. Inzwischen hat Stuart auch diese Deutung zurückgewiesen, zugleich aber auch seine erste Lesung verworfen und sich Houstons Interpretation angeschlossen (Stuart 2011b, siehe hierzu auch den Beitrag von Sven Gronemeyer in diesem Band). Diese sehr wechselhaften Deutungsversuche illustrieren, dass die Übersetzungen von Inschriften generell als hypothetische Interpretationen verstanden werden müssen.⁴ Dabei macht gerade diese Deutungsoffenheit das Monument besonders attraktiv für den 2012-Diskurs.

Wissenschaft und Medien

Für die Mayanistik ist das öffentliche Interesse an den Maya eine zutiefst ambivalente Angelegenheit. Vielfach wird die Befürchtung geäußert, die Veröffentlichung neuer Forschungsergebnisse könnte durch die esoterische Szene missbraucht werden (z. B. Houston 2008, Stuart 2011b), und der Versuch einer Analyse des 2012-Diskurses wird als »taking seriously a potentially silly topic« (Restall und Solari 2011:6) umschrieben. Die Vorbehalte einer öffentlichen Auseinandersetzung mit dem 2012-Diskurs lassen sich exemplarisch an der Ausstellung »Herz der Maya« im Museum für Völkerkunde Hamburg (2012)

⁴ Neben dem schlechten Erhaltungszustand der Texte ist auch die Tatsache zu nennen, dass selbst die phonetisch lesbaren Passagen der Inschriften letztlich nur aufgrund von Wörterbüchern gedeutet werden, die mehrere Jahrhunderte später verfasst wurden. Zudem sind die Texte reich an Metaphern, deren tieferen Sinn wir oft nur erahnen können. Handelt es sich gar um reine Bildzeichen, so kann über die Bedeutung nur aufgrund des Zeichens selbst oder des Kontextes, in der es erscheint, gemutmaßt werden.

aufzeigen, die auch eine Vitrine mit Büchern, Filmen und Musik-CDs beinhaltete, welche die Vielfalt des 2012-Diskurses veranschaulichen sollte. Diese Zurschaustellung kritisierten einige Fachvertreter dahingehend, dass es einer unangemessenen Aufwertung der Thematik gleichkäme, esoterische Bücher neben archäologischen Artefakten und ethnographischen Objekten als Ausstellungsobjekte zu präsentieren. Weitere Bedenken von Seiten der Mayanistik betreffen die Zusammenarbeit mit der Presse. So sind einige der in den Printmedien kursierenden Darstellungen der Maya höchst sensationalistisch gehalten, und mancher Fachwissenschaftler mag befürchten durch aus dem Zusammenhang gerissene Zitate unbeabsichtigt mit derartigen Repräsentationen in Verbindung gebracht zu werden. Tatsache ist, dass die Medien wesentlich dazu beitragen können, pseudowissenschaftlichen Deutungen den Anschein von Legitimität zu verleihen. Bestes Beispiel hierfür ist der Fall des Amateurforschers Joachim Rittstieg, der im Rahmen einer von der *Bild*-Zeitung inszenierten Suche nach dem »Schatz von Atlantis« im Sommer 2011 Guatemala bereiste. Sein medienwirksames Auftreten führte dazu, dass er in der guatemalteckischen Presse als in Deutschland anerkannter Forscher dargestellt wurde, was trotz einer Gegendarstellung deutscher Wissenschaftler das Ansehen der deutschen Mayanistik im Land nachhaltig beschädigte.

Allerdings bot die Medienpräsenz der Maya auch Gelegenheiten, seriösen Forschungen mehr Aufmerksamkeit zu verschaffen. Zudem können auch Forschende durch die Popularität des 2012-Diskurses finanzielle Gewinne erzielen oder ihren öffentlichen Bekanntheitsgrad steigern. Vor diesem Hintergrund ist es wohl auch zu verstehen, dass Mayanisten wie David Stuart (2011a) oder Mathew Restall (Restall und Solari 2011) Bücher zu 2012 verfassten, obwohl beide Autoren (die zweifellos führend in ihren jeweiligen Forschungsgebieten sind) zuvor kein nennenswertes Interesse am Maya-Kalender gezeigt hatten. Stuart vermied es in seiner Monographie bezeichnenderweise, eindeutig Stellung zur Frage der Deutung des für den 2012-Diskurs so zentralen Monuments 6 aus Tortugero zu beziehen, nur um wenige Monate nach Erscheinen des Werkes seine ursprüngliche Lesung endgültig zu widerrufen (Stuart 2011b). Auch die vermeintliche Erkenntnis aus Restalls Buch, dass apokalyptisches Denken durch die katholischen Missionare im Maya-Gebiet eingeführt wurde, ist nicht gerade neu (vgl. Gorissen 1998), und der mit dem Titel des Werkes suggerierte direkte Bezug zum heutigen Phänomen 2012 wirkt wenig überzeugend.

2. Das »Phänomen 2012«

Einen Anfangspunkt für die Entwicklung des esoterischen Strangs im heutigen 2012-Diskurs stellt das Erscheinen des Buches *Mexico Mystique: The Coming Sixth Age of Consciousness* von Frank Waters (1975) dar, der als erster die These von Michael Coe aufgriff und mit der Erwartung eines neuen geistigen Zeitalters in Verbindung brachte. Diese Idee wurde zwar schnell von anderen Autoren übernommen bzw. nachträglich in ihre Werke integriert (Defesche 2007). Eine wirkliche Verbreitung in esoterischen Kreisen erreichte das Datum 2012 aber erst durch José Argüelles und sein Werk *The Mayan Factor: Path Beyond Technology* (1987). Er postulierte, dass 2012 ein kosmischer Strahl aus dem Zentrum unserer Galaxie die Erde treffen würde, durch den die Menschheit einen Sprung in ihrer Evolution machen und eine neue Bewusstseinsebene erreichen könnten. Argüelles berief sich dabei auf ein persönliches Erlebnis in der Ruinenstätte von Palenque, wo ihm der vorspanische Herrscher *Hanab Pakal* erschienen sein soll, der in Wirklichkeit ein Außerirdischer wäre. Durch dieses Ereignis berufen, nannte sich Argüelles *Valum Votan, Closer of the Cycle*. Zur Vorbereitung des von ihm angekündigten Evolutionssprungs setzte er sich bis zu seinem Tod 2011 für die weltweite Einführung eines von ihm entworfenen Maya-Kalenders ein. Dieser weicht stark von dem Ritualkalender der Maya ab, was Argüelles damit begründet, dass es sich um einen »galaktischen« Kalender handle und nicht um die irdische Variante. Obwohl Argüelles als Musterbeispiel eines New-Age-Propheten gilt, sind negative Untertöne auch bei ihm erkennbar. So prophezeite er, angesichts der mangelnden Bereitschaft der Welt seinen Kalender zu übernehmen, dass all jenen, die dieses System ablehnten, großes Unheil drohe (Defesche 2007).

Argüelles Werk diente direkt oder indirekt auch als Vorlage für viele esoterische Autoren, die seine Annahme teilen, dass die Menschheit vor einem Übergang von einer materiellen und technologischen Welt in ein neues Zeitalter steht, das von geistigen Werten und der Erweiterung unseres Bewusstseins geprägt ist. Als Ursache dieses Wandels wird das Einwirken kosmischer Kräfte ebenso diskutiert wie die Gentechnik oder die Möglichkeit, durch Meditation und Drogenkonsum das menschliche Bewusstsein zu erweitern. Weitere wiederkehrende Elemente in den Werken sind Erscheinungen von UFOs, der Kontakt mit übernatürlichen Wesen, aber auch Regierungsverschwörungen, welche die Weiterentwicklung der Menschheit verhindern wollen (Defesche 2007). Ein typischer Vertreter dieses Drogen- und Verschwörungs-Genres ist Daniel Pinchbeck. In seinem Buch *2012: The Return of Quetzalcoatl* (2005) bringt er das Datum mit Berichten über Außerirdische und Kornkreise in Zusammenhang. Auch er beruft sich dabei auf den Kontakt mit einem überirdischen Wesen, das

ihm in Brasilien nach dem Konsum der halluzinogenen Ayahuasca-Substanz erschienen sein soll.⁵

Der Glauben an die Existenz von Außerirdischen, der vor allem in den USA der 1950er Jahre diverse Religionsgemeinschaften (»UFO-Sekten«) hervorbrachte, hat im 2012-Diskurs einen nicht unerheblichen Stellenwert. Die vielleicht prominenteste Vertreterin dieses Diskursstrangs ist die Autorin Nancy Lieder, die nach eigenen Aussagen als Kind von Außerirdischen, die sich selbst *Zetas* nennen, entführt wurde und seither mit ihnen in Kontakt steht. So erfuhr sie auch, dass deren Heimatwelt, Planet X oder Nibiru genannt, mit der Erde kollidieren soll. Wurde dieses Ereignis zunächst auf Mai 2003 datiert, so wurde es später auf 2012 korrigiert (Morrison 2008). Diese Nibiru-Theorie findet sowohl in einer Weltuntergangslesart Verbreitung als auch in einer New-Age-Version, laut der die Außerirdischen uns wohlgesonnen sind. Die große Popularität von Nibiru führte dazu, dass dieser Planet nicht nur auf Internetseiten wie www.zetataalk.com und speziellen Kongressen thematisiert wird, sondern auch in Romanen (z. B. Marshall 2003, Merkel 2012) und in einem Computerspiel mit dem Titel *Nibiru: Age of Secrets* (2005), in dem sowohl vorspanische Ruinenstätten als auch heutige Maya eine zentrale Rolle spielen. Die Verbindung von Außerirdischen und Maya ist indes nicht gerade neu und wurde unter anderem durch Erich von Däniken seit den 1960er Jahren vertreten (Däniken 1968). Derartigen Thesen liegt die durchaus als rassistisch zu bezeichnende Annahme zugrunde, dass die vermeintlich »primitiven« Menschen der Neuen Welt keinesfalls in der Lage gewesen wären, aus eigener Kraft eine komplexe Kultur zu erschaffen. Dazu bedurften sie schon der Hilfe aus dem Weltall bzw. »weißer Herrenmenschen« aus Europa oder gleich aus Atlantis. Eine derartige Annahme der Gründung der Maya-Kultur durch plattdeutsch sprechende Wikinger (!) aus Atlantis wurde in Deutschland von dem zuvor erwähnten Joachim Rittstieg (1999) verbreitet.

Während viele Teilnehmer des 2012-Diskurses sich also primär auf nicht verifizierbare Offenbarungen aus Drogenvisionen oder den Kontakt mit Außerirdischen sowie auf versunkene Kontinente beriefen, gibt es auch Autoren, die sich einer pseudo-wissenschaftlichen Argumentation bedienen. Der vielleicht international bekannteste Vertreter dieser Richtung ist John Mayor Jenkins, der sich gern öffentlich als Fachwissenschaftler präsentiert und in Diskussionsforen

5 Der Titel des Buches spielt auf die Prophezeiung des indigenen Autors des kolonialzeitlichen Chilam-Balam-Buches von Chumayel an, der eine (zweite) Rückkehr des Gottes Kukulkan (Quetzalcoatl) prophezeite (Roys 1967: 161). Allerdings bezieht sich seine Prognose anders als häufig behauptet nicht auf das Jahr 2012, sondern auf eine kalendarische Periode von 20 Jahren, die sich alle 260 Jahre wiederholt. Zudem ist festzuhalten, dass die besagte Prognose verglichen mit den Vorhersagen für andere Zeitabschnitte weder in positiver noch in negativer Hinsicht herausragend erscheint.

wie der Mailingliste AZTLAN auch unter Mayanisten für die Anerkennung seiner Thesen wirbt. Er glaubt, dass die Maya ihren Kalender nach einem *galactic alignment* ausrichteten, einer bestimmten Sternkonstellation im Jahr 2012, die für die Maya den Anbeginn eines großen Umbruchs repräsentierte (Jenkins 1998). Seine Deutungen stützen sich vor allem auf Monumente aus der Stätte Izapa im mexikanischen Bundesstaat Chiapas, wo er auch mehrfach Vorträge hielt. Ein weiterer Vertreter dieser pseudowissenschaftlichen Richtung, und wohl auch der bekannteste deutsche Repräsentant des 2012-Diskurses, ist Dieter Broers, der seine Theorien nicht nur auf seinen Internetseiten (<http://dieter-broers.de/> und <http://www.dieterbroers.info/>), sondern auch in diversen Filmen und Büchern (z. B. Broers 2009) verbreitet, wobei er sich generell als seriöser Naturwissenschaftler präsentiert. Im Zentrum seiner Thesen stehen die Auswirkungen der Sonne auf die Erde und auf die menschliche Psyche, deren medizinische Wirksamkeit er anhand von naturwissenschaftlichen Untersuchungsmethoden dokumentiert haben will. Seine Werke sind ein exzellentes Beispiel für den Eklektizismus und die Gratwanderung zwischen Weltuntergangs- und New-Age-Rhetorik, die so viele Beiträge des 2012-Diskurses prägt. So warnt er einerseits vor einer bevorstehenden globalen Katastrophe, bietet zugleich aber einen Weg an, die Dinge zum Positiven zu wenden. Seine Bezüge zum Maya-Kalender beschränken sich ausschließlich auf das Werk von Argüelles, er adaptiert offensichtlich aber auch Ideen der Nibiru-Anhänger und verschiedener Verschwörungstheorien, wenn er etwa von einem Planeten X in der Nähe der Sonne berichtet, dessen Existenz von der NASA angeblich geheim gehalten wird (Freistätter 2009).

Angesichts der christlichen Wurzeln des apokalyptischen Denkens in unserer Gesellschaft mag es erstaunen, dass sich Bezugnahmen auf die Bibel zwar wiederholt finden, aber in vergleichsweise wenigen Werken eine zentrale Rolle einnehmen. Beispiele hierfür wären *Christus und der Mayakalender* von Robert Powell (2009) oder der Dokumentarfilm *Zeitenwende 2012* von Tibar Zelikovics (2010), in dem nahegelegt wird, dass Barack Obama als Nachfahre Echnatons und wiedergekehrter Antichrist 2012 im Tempel des Salomon in Jerusalem die Weltherrschaft übernehmen wird. Auch Roland Emmerichs Film bedient sich christlicher Symbolik, etwa wenn Menschen und Tiere auf großen Schiffen vor einer herannahenden Flutwelle gerettet werden. In religiöser Hinsicht deutlich expliziter war das im Fahrwasser des Emmerich-Films veröffentlichte Machwerk *2012: Doomsday* (2009) der berühmten Produktionsfirma *The Asylum*, die darauf spezialisiert ist, billig produzierte Filme als vermeintliche Fortsetzungen erfolgreicher Hollywood-Produktionen zu vermarkten. Ausgangspunkt der Handlung ist hier der Fund eines Kruzifixes aus vorchristlicher Zeit (!) in der Ruinenstätte von El Tajin, was ein Wirken christlicher Missionare in Amerika schon vor Christi Geburt beweisen soll. Der Film verfolgt dann die Reisen einer

kleinen Gruppe von US-Amerikanern christlich-fundamentalistischer Weltanschauung, zu denen sich in einem Maya-Dorf noch eine schwangere Jungfrau gesellt. Er endet dann in dem Tempel auf der Spitze des Castillo von Chichen Itzá (gezeigt werden aber die Ruinen von Caracol), wo das Kind der Maya-Frau zur Welt kommt. Während der Rest der Welt offenbar vernichtet wurde, bestaunen die Erretteten als neue Glaubensgemeinschaft den Sonnenaufgang.

Medienvielfalt

Betrachtet man die geringen Auflagen und die hohen Preise für Filme, Bücher oder den Eintritt für entsprechende Kongresse kann kaum bestritten werden, dass sich die meisten Angebote im kommerziellen Segment des 2012-Diskurses vorrangig an eine recht überschaubare, finanziell gut situierte Zielgruppe richteten. Dies wirft natürlich die Frage auf, wie sich der 2012-Diskurs überhaupt zu einem globalen Massenphänomen entwickeln konnte. Ein Grund hierfür mag die Tatsache sein, dass sich die von zahlreichen Glaubensgemeinschaften aufgegriffenen und ebenfalls medial umfassend inszenierten Erwartungen einer globalen Katastrophe zum Jahrtausendwechsel nicht erfüllt hatten. Das daraus resultierende Vakuum im Genre der Weltuntergangsprophezie galt es folglich mit einem neuen Datum zu füllen, das einerseits nicht zu weit entfernt lag, um an Bedrohlichkeit zu verlieren, andererseits aber auch nicht zu nah war, so dass noch genug Zeit blieb, um noch entsprechende Werke verfassen und vermarkten zu können.⁶ Zweifellos spielte auch die zunehmende Bedeutung des Internets eine Rolle, das im Gegensatz zum Verlagssystem der Printmedien praktisch jedem Individuum kostenlos ermöglicht, eigene Theorien publik zu machen. Einen wesentlichen Beitrag zur Popularisierung des 2012-Diskurses hat aber auch das Fernsehen geleistet. Ein Anfang stellte dabei die Ausstrahlung der letzten Folge der seinerzeit extrem populären Fernsehserie *X-Files* (Akte X) im Jahr 2002 dar, an deren Höhepunkt das vermeintliche Ende des Maya-Kalenders mit einer drohenden Invasion von Außerirdischen in Zusammenhang gebracht wurde. Dies war das erste Mal, dass ein Millionenpublikum mit dem Datum vertraut gemacht wurde (Defesche 2007). Bereits 2008 war die Thematik so populär geworden, dass der US-amerikanische *History Channel* und der *Discovery Channel* das Thema in Dokumentationen mit so vielsagenden Titeln wie

6 Die offensichtlichen Parallelen zwischen dem Millennium und dem 2012-Diskurs spiegeln sich auch in der Terminologie beider Phänomene wieder. So wurde in Anlehnung an die seinerzeit gängige Abkürzung »Y2K« für das Jahr 2000 die Bezeichnung »Y12« für das 2012-Datum geprägt (Aveni 2009).

Decoding the Past: Mayan Doomsday Prophecy oder *Nostradamus 2012* ausstrahlten.

Einen wirklichen Sprung in der Popularität brachte aber erst die Premiere von Emmerichs Film *2012* im November 2009. Dieses Ereignis markierte auch den Beginn einer umfangreicheren Berichterstattung über das Thema in den deutschen Medien. Die Wirkung von Emmerichs Film beschränkte sich aber nicht nur auf das Presseecho, sondern entwickelte auch einen bemerkenswerten Einfluss auf die Repräsentation des Themas im Internet. Gerade Weltuntergangspropheten bot der Film eine perfekte visuelle Vorlage, um den von ihnen prognostizierten Szenarien Plastizität zu verleihen. Dementsprechend nutzen Weltuntergangsseiten seither das Filmplakat oder Szenenbilder als Illustrationen (z. B. <http://endoftheworld-2012-12.blogspot.de/>). Hinzu kommt die Tatsache, dass zur Promotion des Films auf eine Strategie des »viralen Marketings« gesetzt wurde, bei der bewusst die Grenzen von Fiktion und Realität verwischt wurden. So entstand eine vermeintlich authentische Website (<http://www.instituteforhumancontinuity.org>) einer wissenschaftlichen Organisation, die sich vorgeblich mit Forschungen zu den Maya beschäftigte und nach Wegen suchte, die Menschheit zu retten. Tatsache ist, dass viele Menschen in den USA diese Werbemaßnahmen offenbar nicht als solche erkannt haben. So berichteten verschiedene Wissenschaftler von Anfragen verängstigter Bürger, die tatsächlich das Ende der Welt erwarteten. Schließlich sah sich sogar die NASA genötigt, auf ihrer Internetseite offiziell Stellung zu beziehen, um die Bevölkerung zu beruhigen (NASA 2011).

Mit der zunehmenden Popularität des Datums fand es auch in anderen Bereichen, wie etwa der Musikbranche, als ein Werbemittel Verbreitung. Bestes Beispiel hierfür ist die New Yorker Band *Hanzel & Gretel* mit ihrem Album *Zwanzig Zwölf* (2008). Auch wenn das Cover des Albums von der Maya-Ikonomie beeinflusst ist, stellen die Songtexte selbst, die so vielsagende Titel wie *Oktoberfest of Blood* oder *Lederhose macht frei* tragen, keinen Bezug zu dem Thema her. Allerdings liegt der CD ein Gutschein für den kostenlosen Eintritt zu einem Konzert bei, das die Band am 21. Dezember 2012 auf dem Castillo von Chichen Itzá abhalten wollte, versehen mit dem Zusatz »venues may change« (»der Veranstaltungsort kann noch variieren«). Das Bauwerk sollte sich in ein UFO verwandeln und so die Gruppe samt ihrer Fans von der untergehenden Welt retten. Die Möglichkeit, den 2012-Diskurs als ein Vehikel für das Marketing von Produkten zu benutzen, hatte nicht nur die Musikindustrie erkannt. So umfasste das Warenangebot beispielsweise Plätze in Bunkeranlagen oder *Survival-Kits*, um dem Weltuntergang zu entgehen, aber auch T-Shirts, Kosmetikprodukte und Applikationen, die auf Mobiltelefonen und Tablet-Computern einen Countdown bis zum 21. Dezember anzeigten.

3. Die Wissenschaft und die heutigen Maya

Um die Rolle der heutigen Maya im 2012-Diskurs zu begreifen, ist es zunächst erforderlich, sich die massiven Transformationsprozesse bewusst zu machen, die ihr kulturelles Selbstverständnis, ihr religiöses Leben und speziell ihr Kalendersystem in den letzten Jahrzehnten durchlaufen hat.

Als ein Resultat der kolonialen Umsiedlungspolitik fokussierte die Identität der Maya bis Mitte des 20. Jahrhunderts primär auf der Ebene ihrer Gemeinden, die sich durch lokalspezifische Dialekte, Trachten und Traditionen auszeichnete. Der Begriff Maya fand sich damals nur in wissenschaftlichen Werken oder wurde auf die vorspanische Bevölkerung angewandt; als Selbstbezeichnung hingegen fand er praktisch keine Verwendung. Auch das alte Kalendersystem war zu diesem Zeitpunkt im Rückzug begriffen. Da das religiöse Leben wesentlich von den Festen des Kirchenjahres bestimmt wurde, hatte der alte Sonnenkalender seine Bedeutung weitgehend verloren. Die Lange Zählung war sogar schon Jahrhunderte vor Ankunft der Spanier in Vergessenheit geraten. Lediglich in einigen Gemeinden des Hochlands blieb der 260-tägige Ritualkalender erhalten. Aber auch dieses System war nach seiner Unterdrückung durch die Kirche und Jahrhunderten der mündlichen Überlieferung in verschieden stark fragmentierte Varianten zerfallen. Eine erneute Missionierungswelle im Rahmen der *Acción Católica* ab den 1950er Jahren und die Kampfhandlungen des Bürgerkriegs (1960–1996) führten schließlich dazu, dass auch die letzten kalendarischen Riten kaum noch öffentlich ausgeübt werden konnten (Frühsorge und Stengert 2010).

Mit den Friedensverhandlungen und den damit einhergehenden nationalen und internationalen Bemühungen um eine Stärkung der Rechte der Maya setzte dann jedoch ein Umdenken ein. In ihrem Bestreben, die historische Spaltung der Maya-Bevölkerung zu überwinden und sie politisch zu mobilisieren, setzten sich kulturelle Aktivist*innen für die Verbreitung einer neuen Pan-Maya-Identität ein, die sich vor allen Dingen auf gemeinsame kulturelle Wurzeln in vorspanischer Zeit stützen sollte. In diesem Zusammenhang erwiesen sich die vorspanische Hieroglyphenschrift und der Kalender sowie die mit ihm verbundenen Zeremonien als ein kulturelles Kapital von unschätzbarem Wert. Die Verbreitung dieser neuen Maya-Identität hat sich inzwischen als ein großer Erfolg erwiesen, wobei speziell bilingualen Schulen eine zentrale Bedeutung zukommt. Inzwischen steht in vielen Schulen der Maya-Kalender auf dem Lehrplan, und bei den Jugendlichen ist ein großes Interesse an vorspanischer Geschichte erkennbar. Auch die Anzahl an praktizierenden Kalenderpriestern hat seit den 1990er Jahren vielerorts deutlich zugenommen. Dabei ist eine starke Entwicklung hin zu einer Vereinheitlichung der verschiedenen lokalen Varianten des Kalendersystems zu erkennen. Dies gilt nicht nur für Orte, an denen der Kalender völlig in Vergessenheit geriet. Auch in jenen Gemeinden, die eine kontinuierliche Überlieferung

vorzuweisen haben, gibt es Bestrebungen, den lokalen Kalender durch das vorspanische System, wie es in den alten Hieroglyphentexten dokumentiert ist, zu ersetzen (Frühsorge 2010b).

Ein wichtiger Beitrag hierzu wurde von der Mayanistik geleistet. So initiierten die US-Amerikanerin Linda Schele und der Deutsche Nikolai Grube eine bis heute andauernde Reihe jährlicher Workshops, in denen die heutigen Maya die Hieroglyphenschrift ihrer Vorfahren erlernen können (Grube und Fahsen 2002). Die Erfolge dieser Veranstaltungen waren enorm und wurden durch die Verbreitung von Kopien des didaktischen Materials sogar noch vervielfacht. So avancierte die Hieroglyphenschrift bereits in den 1990er Jahren zu einem zentralen Symbolsystem für die Maya-Aktivisten, und auch die wieder eingeführte Lange Zählung findet seither vielfältigen Einsatz, etwa zur Datierung von Publikationen indigener Verlagshäuser wie *Cholsamaj*. Mit dieser Renaissance der Langen Zählung wurde letztlich auch die Grundlage für das Verständnis des Jahres 2012 durch die heutigen Maya geschaffen.

2012 und die modernen Maya

Aufgrund seiner globalen Verbreitung musste der 2012-Diskurs früher oder später auch die heutigen Maya erreichen. Als Erben jener alten Kultur, die als Urheber der vermeintlichen Prophezeiungen gelten, erfahren sie aktuell ein gesteigertes mediales Interesse, das zumindest einige von ihnen zu ihrem Vorteil nutzen können. Jahrzehnte der Erfahrung in der Tourismusindustrie haben die Maya aber auch gelehrt, dass die Sicherstellung des Wohlbefindens von Ausländern auch erfordert, ihre Erwartungen und stereotype Vorstellungen zumindest teilweise zu erfüllen. Ein anschauliches Beispiel dafür, wie vor diesem Hintergrund die Artikulation eigener Interessen mit zum Teil nur vage verstandenen Versatzstücken des esoterischen Diskurses kombiniert wird, liefert der folgende Text, der von einer jungen K'iche'-Frau während eines Besuches im Museum für Völkerkunde Hamburg verfasst wurde:

Meine Vorfahren haben die Zukunft vorausgesagt. Die Aussage der früheren Mayas war wie folgt: Es wird noch das Schlechte kommen, zum Beispiel Krankheiten, böse Menschen, und der Neid unter den Menschen wird sich ständig vergrößern. Das Klima wird sich ändern und irgendwann wird die Welt untergehen.

Heute am 04.02.10 bitte ich beim Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, beim Ursprung und Zielrichtung der Luft um Erlaubnis, dass ich von den Voraussagen meiner Vorfahren erzähle. Ich bin ja nur ein Schatten, ich bin ja nichts im Vergleich zu ihnen.

Ich werde jetzt in Europa gefragt: Stimmt es, was die alten Mayas gesagt haben, dass die Welt untergeht? Wir haben gehört, dass es am 21.12.12 eine große Veränderung gibt oder, dass etwas passieren soll. Was wird denn das sein?

Die alten Leute, die Großeltern stimmen zu, dass wir heutzutage an sehr vielen Krankheiten leiden, dass wir die Klimaveränderung erleben. Sie sagen auch, dass sich die Natur wegen der Umweltverschmutzung beklagt. Die Natur beklagt sich, dass sie einen Besitzer hat. Früher war es umgekehrt. Früher hat der Mensch der Natur gedient, und heute soll die Natur den Menschen dienen, weil wir jetzt die Natur in größtem Maße ausbeuten. Die alten Leute stimmen auch zu, dass der Neid unter den Menschen viel größer ist und, dass die Menschen nicht mehr so tolerant sind wie einst. Und der Respekt unter den Menschen ist verloren gegangen. Zum Beispiel in den Familien: Früher war der Vater das Oberhaupt der Familie. Heute herrscht Emanzipation, jeder versucht seine Meinung durchzusetzen und das führt zu Streit in der Familie und sehr oft zu Scheidungen.

Diese Aussagen der Großeltern, die heute leben, treffen auf uns alle zu. Es ist nötig, dass wir darüber nachdenken, dass wir uns gegenseitig helfen, dass die Menschen zu ihrer natürlichen Lebensweise zurückfinden und, dass sie zu ihrer Naturverbundenheit zurückkehren sollten. Wir sind alle gleichwertige Menschen, egal ob man arm oder reich ist. Am 21.12.12 begrüßen sich drei Planeten im Weltall. Wir schließen eine Periode ab. Also, bis zu dem Zeitpunkt wird nichts Schlimmes passieren, sondern eine neue Periode beginnt.⁷

Auf den ersten Blick könnte man diesen Text als einen recht improvisiert wirkenden Versuch der Verfasserin werten, sich diesem ihr neuen Thema anzunähern und dabei sowohl die Erwartungen ihrer westlichen Rezipienten zu erfüllen als auch dem Anspruch gerecht zu werden, als Erbin der alten Maya-Kultur zu sprechen. So wirkt die Bezugnahme auf ein nicht näher spezifiziertes astronomisches Ereignis an diesem Tag eher vage und die Gebetsformel im zweiten Abschnitt sowie die Berufung auf die Großeltern stellen einen offensichtlichen Versuch dar, dem Text eine gewisse religiöse Legitimität zu verleihen bzw. das Vorhandensein einer mündlichen Tradierung zu suggerieren. Es muss dabei aber betont werden, dass die Verfasserin niemals behauptet, diese Tradierung würde sich explizit auf 2012 beziehen. Tatsächlich offenbarte sie in einem späteren Gespräch, dass sie vor dem Erstellen dieses Textes ihre Familie in Chichicastenango (zu der ein prominenter Maya-Priester gehört) konsultiert hätte, weil man dort bestens über das Thema informiert sei. In der Tat kursierten die zentralen Ideen, die ihrem Text zugrunde liegen, in einigen Maya-Gemeinden schon Jahre bevor in Deutschland eine Popularisierung des 2012-Diskurses begann.

Einen ersten Hinweis auf die Rezeption des Datums 2012 in einer Maya-Gemeinde fand ich im Kontext eines Interviews mit einem Maya-Aktivisten in der Gemeinde Todos Santos Cuchumatán im Jahr 2006. Der Aktivist lobte die Naturverbundenheit der alten Maya und sprach hoffnungsvoll von einer mög-

⁷ Dieser Text wurde zusammen mit einer K'iche'-sprachigen Fassung publiziert in Fröhsorge (2010a).

lichen Naturkatastrophe in naher Zukunft und vielleicht im Jahr 2012, die das Ende der technologischen Zivilisation und die Rückkehr zu einem Leben im Einklang mit der Natur zur Folge hätte. Verantwortlich für diese verglichen mit Deutschland überraschend frühzeitige Verbreitung entsprechender Ideen kann weniger das in der Region damals nur sporadisch verfügbare Internet gemacht werden, sondern vielmehr der intensive Kontakt der Maya mit Touristen. So besteht schon seit Beginn der 1990er Jahre ein stetig wachsendes Interesse der Besucher am Maya-Kalender und den damit verbundenen Weissagungen. Gerade in Guatemala, wo der Tourismus für viele Maya-Gemeinden eine wichtige Einnahmequelle darstellt, fällt dieses Interesse auf fruchtbaren Boden. So haben sich Maya-Schamanen am Atitlan-See, in Momostenango, in Antigua oder dem zuvor erwähnten Chichicastenango auf die Arbeit mit Touristen spezialisiert. Ihr Angebot umfasst Segnungszeremonien, Führungen durch vorspanische Ruinenstätten, spirituelle Beratungen, Vorträge über den Kalender sowie die Erstellung von Maya-Horoskopen. Was zunächst nach einer profitablen Möglichkeit für die Maya klingt, ihr kulturelles Erbe zu vermarkten, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein umkämpfter Markt. So erwächst den Maya-Priestern aktuell eine massive Konkurrenz, einerseits von Guatemalteken aus dem urbanen Milieu, andererseits von Nordamerikanern und Europäern, wie dem Iren Thomas Hart, der sich zum Maya-Priester ausbilden ließ und seither im Land praktiziert (vgl. Reinberger 2002). Ironischerweise sind gerade diese Guatemalteken und Ausländer in der Regel kompetenter darin den Wunschvorstellungen und Bedürfnissen ihrer esoterischen Klienten zu entsprechen als viele Maya und können folglich höhere Gewinne erzielen. Allerdings gibt es auch eine kleine Zahl von Maya, die sich sogar in der internationalen esoterischen Szene etablieren konnten, bis nach Deutschland reisen und Veranstaltungen in Preissegmenten von bis zu mehreren Tausend Dollar pro Person anbieten. Sie erhalten zudem in den internationalen Medien leichter Gehör als ihre Landsleute und können bisweilen sogar Einfluss in der Politik ausüben. Dies zeigte sich besonders während der Amtszeit des guatemaltekenischen Präsidenten Alvaro Colóm (2008–2011), der sich einen spirituellen Beraterstab hielt. Leiter dieses selbsternannten »nationalen Ältestenrates« war der in esoterischen Kreisen wohl bekannte K'iche'-Maya Alejandro Cirilo Pérez Oxlaj, besser bekannt als *Wandering Wolf*, der (wie sein Künstlername schon andeutet) sich in seiner Selbstpräsentation stark an den auf dem esoterischen Markt populären Schamanen aus Nordamerika orientiert. *Wandering Wolf* sieht sich selbst als Repräsentant aller Maya Guatemalas und wandte sich in dieser Funktion wiederholt an die Weltöffentlichkeit (z. B. Oxlaj 2011). Ein zentrales Thema ist die Warnung vor einer zunehmenden Schädigung der Umwelt. Im Zeitalter des Klimawandels fallen solche Botschaften gerade in den ökologisch engagierten Kreisen der westlichen Gesellschaften auf fruchtbaren Boden und werden entsprechend schnell ver-

breitet. Seine Interpretation des Datums 2012, die er in einer Rede anlässlich der Amtseinführung Colóms darlegte, ist von vielfältigen Einflüssen geprägt, die von dem kolonialzeitlichen Text des *Popol Wuj*⁸ und der aztekischen Konzeption der Sonnen (Weltzeitaltern) über die seit den 1990er Jahren bestehenden Bestrebungen zur Schaffung einer pan-indianischen Allianz bis hin zur guatemaltekischen Debatte um Migration und Reisefreiheit reichen:

Wir befinden uns in der Zeit, in der sich die Maya Prophezeiungen des 13. Bak'tun und des 13. Ajau erfüllen. Hier werde ich auf einige dieser Prophezeiungen eingehen. Eine von ihnen besagt: »In der Zeit des 13. Bak'tun und des 13. Ajau werden die Vorfahren und die weisen Männer zurückkehren«; diese Zeit ist nun gekommen.

Eine andere sagt: »Steht auf! ... Steht alle auf! So dass keine Gruppe hinter den anderen zurück bleibt«, diese Aussage bezieht sich auf alle: Arme oder Reiche, Schwarze oder Weiße, Indigene oder Nicht-Indigene, Frauen oder Männer, wir sind alle gleichwertig, wir haben alle unsere Würde, verdienen Respekt, verdienen es glücklich zu sein und wir werden alle für die Entwicklung unserer Heimat gebraucht, einer Heimat, in der sich die verschiedenen Kulturen respektieren.

In der Maya Prophezeiung heißt es: »Das Volk des Zentrums, mit seinem mystischen Quetzal, vereinigt den Adler des Nordens und den Kondor des Südens, wir vereinen uns weil wir zusammengehören wie die Finger einer Hand.« Das bedeutet, dass die Indigenen des Nordens und des Südens durch uns aus dem Zentrum vereint werden, um die Rettung der Wissenschaft, unserer Identität, der Kunst, Technologie, verschiedener Naturheilverfahren, der indigenen Autoritäten, der Spiritualität und der Weltanschauung der Völker über das Leben und den Tod zu übernehmen

Laut des Maya-Kalenders und der Langen Zählung beenden wir derzeit den 13. Bak'tun und den 13. Ajau und erreichen so das Jahr Null. Wir stehen an der Schwelle der Beendigung des Sonnenzeitalters, das 5.200 Jahre andauert und in einigen Stunden Dunkelheit gipfelt. Nach diesen Tagen der Dunkelheit beginnt ein neues Sonnenzeitalter, es wird das sechste sein. Jedes Sonnenzeitalter bringt Veränderungen des Klimas und des sozialen und politischen Lebens mit sich. Die Welt und das Leben verändern sich und ein Zeitalter des Verständnisses, des Zusammenlebens in Harmonie, sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit für alle beginnt; es entwickelt sich eine neue Lebensweise. Wenn es eine neue soziale Ordnung gibt, entsteht die Zeit der Freiheit, eine Zeit in der wir wie auf Wolken gehen, ohne Einschränkungen oder Grenzen; wie Vögel werden wir reisen, ohne die Notwendigkeit sich auszuweisen; wir reisen wie die Flüsse, alle dem gleichen Ort, dem gleichen Ziel entgegen. Die Maya Prophezeiungen kündigen den Wandel der Zeit an. Das Pop[ol] Wuj ist das Buch des Rates, das uns sagt: »Es ist die Stunde des Sonnenaufgangs und das Werk wird vollendet.« (Filmzitat in: Sitler 2009b: o.S.)⁹

8 Das *Popol Wuj* (*Popol Vuh*) wurde Mitte des 16. Jahrhunderts niedergeschrieben und beschreibt die Geschichte der K'iche'-Maya von der Erschaffung der Welt bis zur Ankunft der Spanier. Aufgrund seiner zentralen Bedeutung als Quelle für die vorspanische Religion wird das Buch auch als die »Bibel der Maya« bezeichnet.

9 Übersetzungen von Josefin Hahn und Janna Schriegel. Im Original: Estamos aquí en cumplimiento de las Profecías Mayas del 13 Baktun y 13 Ajau. Aquí mencionaré algunas de estas Profecías. Una de ellas dice: »En el tiempo del 13 Baktun y 13 Ajau sera el regreso de los

Ein in esoterischen Kreisen nicht minder populärer Schamane ist der auf der mexikanischen Halbinsel Yukatan beheimatete *Hunbatz Men*, der in einem eigenen Meditationszentrum esoterische Seminare für Touristen anbietet und dabei auch mit Kristallschädeln arbeitet (Sitler 2009a).¹⁰ Eine gerade in Deutschland bekannte Schamanin ist *Madre Nah Kin* (Eugenia Casarín). Sie wuchs in keiner Maya-Gemeinde, sondern in der mexikanischen Stadt Coatzacoalcos auf, absolvierte ein Hochschulstudium und hat offenbar erst im Rahmen ihrer esoterischen Karriere entschieden, sich selbst als Maya zu präsentieren (vgl. Kinich Ahau 2012). Sie profitiert dabei von der Tatsache, dass ethnische Grenzziehungen in Mexiko weitaus flexibler sind als in Guatemala und, dass gemäß dem nationalen Ideal der *mestizaje* jeder Mexikaner (und jede Mexikanerin) auch einen Anspruch auf das indigene kulturelle Erbe des Landes erheben kann. Inhaltlich ist jedoch auch im Fall von *Nah Kin* zu sagen, dass ihrer Tätigkeit eine sehr freie und dem aktuellen Geschmack des esoterischen Publikums angepasste Variante des Kalenders zugrunde liegt.

Solche kommerziellen Interessen sind freilich nur eine Form der Partizipation der Maya am 2012-Diskurs. Inzwischen hat sich auch über den Kreis der auf dem esoterischen Markt aktiven Individuen hinaus in den meisten indigenen Ge-

Ancestros y el regreso de los Hombres Sabios«; ese tiempo ya llegó. Otra de ellas dice: »Que se levanten!... que se levanten todos! que ni uno ni dos grupos se quede atrás de los demás«, esto es en referencia a todos: ricos o pobres, blancos o negros, indígenas o no indígenas, mujeres u hombres, todos tenemos igual valor, todos tenemos dignidad, todos merecemos respeto, todos merecemos sentir alegría y todos somos útiles y necesarios para el desarrollo de la patria, una patria de respeto entre las diferentes culturas. La profecía Maya dice: »Los del Centro, con su ave mística del Quetzal, hacen unir al Aguila del Norte con el Condor del Sur, nos encontraremos porque somos uno como los dedos de la mano«. Esto quiere decir que los indígenas del Norte y los indígenas del Sur, por medio de nosotros los del Centro, se unirán para así todos juntos fortalecer el rescate de la ciencia, el rescate de nuestra identidad, del arte, tecnología, diferentes formas de medicina natural, de las autoridades indígenas, de la espiritualidad y de la cosmovisión de los pueblos sobre la vida y la muerte.... De acuerdo al calendario Maya de la Cuenta Larga, estamos finalizando el 13 Baktun y el 13 Ajau y por consiguiente llegando al Año Cero. Estamos a las puertas de la finalización de un período de Sol que dura 5.200 años y que culmina con varias horas de oscuridad. Después de estos días de oscuridad viene un nuevo período de Sol, será el 6° período de Sol. En cada período de Sol el planeta se ajusta habiendo cambios en el clima, al igual que en la vida social y política. El mundo y la vida se transforman y se entra en un período de entendimiento, convivencia en armonía, justicia social e igualdad para todos; hay una nueva forma de vivir. Cuando hay un nuevo orden social hay tiempos de libertad, un tiempo en donde caminaremos como las nubes, sin limitaciones y sin fronteras; viajaremos como las aves, sin necesidad de pasaportes; viajaremos como los ríos, todos hacia un mismo lugar, un mismo fin. Las profecías Mayas anuncian el cambio del tiempo. El Pop Wuj es el libro del Consejo y nos dice: »Es hora de amanecer y que se termine la obra.«

10 Bei diesen Objekten, die gern als Beweis für die Einflussnahme Außerirdischer auf die Maya-Kultur genannt werden, handelt es sich erwiesenermaßen um Fälschungen, die ab dem 19. Jahrhundert unter anderem in Deutschland produziert wurden und dann in die Sammlungen von Museen und Antiquitätenliebhabern weltweit gelangten.

meinden eine zumindest vage Vorstellung davon entwickelt, dass sich mit dem Datum eine besondere Bedeutung verbindet. Wie Robert Sitler (2009a) feststellte, und wie auch die zuvor zitierten Texte belegen, wird das Datum 2012 in den Maya-Gemeinden oft mit bereits vorhandenen Prophezeiungen über eine große Veränderung verknüpft. Auch wenn das Jahr 2012 nicht ursprünglicher Bestandteil dieser Vorhersagen war, wird es problemlos akzeptiert, da es ja aus den Inschriften stammen soll, welche von den alten Maya gefertigt wurden, die als verehrungswürdige Ahnen gelten. Die Akzeptanz des Datums 2012, das nicht ihrer eigenen mündlichen Überlieferung entstammt, sondern von Ausländern an sie herangetragen wurde, mag zunächst erstaunen. Dabei gilt es aber zu bedenken, dass – wie bereits erwähnt – auch das sonstige Kalendersystem der heutigen Maya zum Teil auf Informationen basierte, die von ausländischen Wissenschaftlern rekonstruiert und dann an die Indigenen weitergegeben wurden.

Generell kann aber festgehalten werden, dass die heutigen Maya das Datum weitaus weniger dramatisch interpretieren als die im 20. Jahrhundert auf der Halbinsel Yukatan und in Guatemala dokumentierten apokalyptischen Prophezeiungen für das Jahr 2000 (*Comité de Vecinios* 1969: 71, Sullivan 1984). Für die von mir Befragten kündigt das Datum eher einen langfristigen Wandel an, der sich bereits zuvor durch Vorzeichen angekündigt hat und sich je nach dem Handeln der Menschen positiv oder negativ auswirken wird (vgl. Sitler 2009b). Nach dieser Lesart ist das Datum 2012 eher symbolisch zu verstehen für die aktuelle Herausforderung der Menschheit, keinesfalls aber drückt sich darin die Vorstellung eines unausweichlichen Schicksals aus. Neben dem bereits erwähnten Thema des Umweltschutzes ist bisweilen auch von einem »geistigen Erwachen« die Rede. Parallelen zur westlichen Esoterik sind hierbei nicht zu übersehen. Allerdings ist diese Deutung des Datums weniger globaler Natur, sondern bezieht sich konkreter auf die Rolle der Maya in der guatemaltekkischen Gesellschaft. So wurde immer wieder im Zusammenhang mit 2012 betont, dass jetzt eine Chance bestünde, ein Umdenken in der Gesellschaft einzuleiten, um die Diskriminierung indigener Kultur ein für allemal zu überwinden und zu den alten Werten und Traditionen zurückzufinden.

In ähnlicher Weise nahm auch die Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú Tum während ihres Wahlkampfes um die Präsidentschaft im Jahr 2007 auf die Idee eines unmittelbar bevorstehenden allumfassenden Wandels Bezug. Auf diese Weise versuchte sie offenkundig unter ihren Anhängern Hoffnung auf einen Wahlsieg trotz negativer Umfragewerte zu schüren. Zwar nahm sie soweit bekannt niemals explizit auf das Datum 2012 Bezug (zuma sie für die Amtsperiode von 2008 bis 2011 kandidierte), jedoch war der Tenor ihrer Aussagen unverkennbar von der gängigen 2012-Rhetorik geprägt.

Die Hoffnungen der Maya auf einen positiven Wandel haben auch literari-

schen Ausdruck gefunden. Bereits 2006 verfasste Gaspar Pedro Gonzáles (ein Q'anjob'al-Maya und der vielleicht bekannteste indigene Literat Guatemalas) ein Werk mit dem Titel *El 13 Bak'tun*, in dem er das Datum 2012 zum Anlass nimmt, die heutige Situation der Maya zu reflektieren. Das Werk ist als Zwiegespräch eines Vaters mit seinem Sohn aufgebaut und endet mit einem Sprung in das Jahr 2012, wo sich ein dramatisches Ereignis ankündigt. Aufgrund der profunden historischen und sozialen Kenntnisse des Autors und seiner geschickten Integration von Elementen der indigenen Erzählkultur ist es wohl angemessen, dieses Werk als den bisherigen intellektuellen Höhepunkt der Auseinandersetzung der heutigen Maya mit dem Thema zu bezeichnen und es sei hiermit späteren Generationen von Wissenschaftlern, die sich mit der Rezeptionsgeschichte des 21. Dezembers 2012 auseinandersetzen mögen, ausdrücklich ans Herz gelegt.

Höhepunkt und vorläufiges Ende des »Phänomens 2012«

In Deutschland war ab Ende November 2012 noch einmal eine kontinuierliche Steigerung des Medieninteresses zu beobachten, das erwartungsgemäß am 22. Dezember abrupt endete. Die Beiträge in Zeitungen, Internet, Radio und Fernsehen beschränkten sich aber überwiegend auf das angebliche Ende des Maya-Kalenders und den daraus resultierenden esoterischen Auswüchsen. Kulturwissenschaftlich von Interesse erscheint in diesem Zusammenhang auch das ambivalente Verhältnis von Esoterik und Wissenschaft in der deutschen Museumslandschaft. Beispielsweise hatte das Museum für Völkerkunde Hamburg eine kommerziell höchst erfolgreiche »Weltübergangsparty« veranstaltet, auf der wissenschaftliche Beiträge zusammen mit esoterischen *Performances* und einem Ritual zweier guatemalteckischer Maya-Priester präsentiert wurden.¹¹ In das Zentrum der Aufmerksamkeit rückte jedoch der Berg Bugarach in Südfrankreich, der überraschenderweise zum zentralen Anziehungspunkt von 2012-Anhängern in Europa avancierte.¹²

Was die Reaktionen in Mittelamerika betrifft, lassen sich eindeutig landesspezifische Unterschiede erkennen.¹³ In Mexiko (wo das Datum weitaus weniger

11 Die Frage nach der Legitimität solcher Veranstaltungen ist Ausdruck eines tiefer gehenden Konfliktes um die Positionierung ethnologischer Museen zwischen ihrem wissenschaftlichen Anspruch und dem ihrer traditionell eher bildungsbürgerlichen Zielgruppe einerseits und den permanenten Forderungen nach einer besseren ökonomischen Bilanz andererseits.

12 Die Wahl dieses Ortes in einer Region, die auch mit der Gralslegende in Zusammenhang gebracht wird, verdeutlicht erneut die tiefe historische Verwurzelung des vermeintlich »neuen« 2012 Diskurses.

13 Die folgende Darstellung beruht soweit nicht anders angegeben auf Meldungen der guate-

dramatisch aufgenommen wurde als in Europa oder den USA) stand der 21. Dezember ganz im Zeichen des Fremdenverkehrs. So wurde 2012 neben der Ausrichtung von Festivitäten in verschiedenen Ruinenstätten auch gezielt in den Ausbau der touristischen Infrastruktur investiert. Zentrum der Aktivitäten war Chichen Itzá mit seiner Hauptpyramide, dem Castillo, das ähnlich wie der aztekische Sonnenstein einen zentralen Platz in den visuellen Repräsentationen des 2012-Diskurses einnimmt (Brückner 2012).¹⁴ Regen Zulauf erhielt auch der durch das zuvor erwähnte Monument 6 bekannte Ort Tortuguero. In der durch einen Steinbruch zerstörten Stätte wurde ein improvisiertes Museum errichtet und es kam – trotz eines ausdrücklichen Verbots der Behörden – wiederholt zu rituellen Handlungen. Insgesamt kann aber konstatiert werden, dass die Feierlichkeiten in Mexiko weitestgehend staatlich gesteuert blieben und die Frage einer Teilhabe der ortsansässigen indigenen Bevölkerung (zumindest in der öffentlichen Debatte) kaum eine Rolle spielte.

Ganz anders präsentierte sich die Situation in Guatemala. Auch hier hatten große Hoffnungen auf einen verstärkten Zustrom von Touristen bestanden. Im Laufe des Jahres wurden von verschiedenen Trägern Ausstellungen, Konzerte sowie Theateraufführungen organisiert und sogar eine spezielle Briefmarkenserie gedruckt, um das Datum zu würdigen. Allerdings wurde auch immer wieder Kritik an der nationalen Tourismusbehörde, dem *Instituto Guatemalteco de Turismo* (INGUAT), laut. Beispielsweise bemängelten Repräsentanten der Maya, dass eine eigens geschaffene Touristenroute, die *Ruta de los Bak'tunes*, die ärmeren Gebiete des Landes mit einer indigenen Bevölkerungsmehrheit umging und, dass Hinweise auf die dortigen archäologischen Stätten in den offiziellen Karten übergangen worden waren. Zudem wurde ein Großeinsatz der Armee zur Wahrung der öffentlichen Ordnung – auch in den für die Maya-Bevölkerung heiligen Stätten¹⁵ – als unsensibel kritisiert, zumal das Militär im guatemaltekischen Bürgerkrieg (1960–1996) hunderte Massaker an der indigenen Bevölkerung verübt hatte. Auch die Vorbereitungen für die Feierlichkeiten am 21. Dezember waren durch personelle Wechsel und einen unklaren Informationsfluss überschattet. So kritisierten Tourismusunternehmer, dass selbst im

maltekischen Tageszeitung *Prensa Libre*, die in einem eigenen Blog (<http://www.prensalibre.com/especiales/mayas2012/>) archiviert wurden.

- 14 Das Bauwerk wurde bereits von Erich von Däniken (1968) als Beleg für das Wirken von Außerirdischen zitiert und hatte sich schon deutlich vor 2012 zu einem der wichtigsten Anziehungspunkte der esoterischen Szene in Mexiko entwickelt. Ein Spiel von Licht und Schatten am Treppenaufgang der Pyramide zur Tagundnachtgleiche, das als das Herabsteigen der Federschlangengottheit Quetzalcoatl-Kukulcan gedeutet wird, zieht jedes Jahr tausende von Esoterik-Touristen an. Aufgrund der Spekulationen über eine Rückkehr dieser Gottheit im Jahr 2012 (vgl. Fußnote 6) kam dem Gebäude eine umso größere Bedeutung zu.
- 15 Zur religiösen und politischen Bedeutung archäologischer Stätten für die heutigen Maya vgl. Frühsorge (2010c).

Oktober noch keinerlei Details der geplanten Feierlichkeiten bekannt gegeben worden waren, was eine langfristige Werbung, die Organisation von Gruppenreisen oder die gezielte Vermittlung von Übernachtungsgästen unmöglich machte. Letztlich fand am 21. Dezember in den Ruinen von Tikal ein Staatsakt mit Maya-Ritualen, folkloristischen Darbietungen und einer Licht- und Tonshow statt, in den die Regierung umgerechnet rund 500.000 Euro investierte. Angesichts der geringen Besucherzahlen ist der Tag in Wirtschaftskreisen überwiegend als Misserfolg gewertet worden.

Bereits Monate vor der Veranstaltung hatte es massive Kritik von verschiedenen Maya-Organisationen gegeben, die sich von der Organisation des Festaktes ausgeschlossen fühlten und INGUAT eine Kommerzialisierung des für die Maya religiös bedeutsamen Datums vorwarfen. Aus Regierungskreisen wiederum hieß es, dass die Maya-Organisationen aufgrund ihrer fehlenden Bereitschaft zu Investitionen und zur Kooperation mit der Regierung für die defizitäre Planung verantwortlich seien. Als Reaktion auf diesen Konflikt wurden unter der Führung der nationalen Assoziation von Maya-Priestern *Oxlajuj Ajpop* gewissermaßen als Gegenveranstaltungen zu den nationalen Feierlichkeiten Rituale in 20 Ruinenstätten und anderen heiligen Orten des Landes organisiert, um das Datum angemessen zu würdigen. Unabhängig davon fanden in verschiedenen Gemeinden auch lokale Zeremonien und Zusammenkünfte statt. So ließ die Landarbeiter-Gewerkschaft *Coordinadora Nacional Indígena y Campesina* (CONIC) verlauten, gewisse Maya-Priester hätten im Rahmen eines Rituals die Eingebung erhalten, dass der 21. Dezember nur der Auftakt einer einwöchigen Abfolge von Ritualen sein sollte, und lud zu entsprechenden Feierlichkeiten im Hauptstadtbüro der Gewerkschaft ein. Eine noch explizitere Politisierung des Datums erfolgte in der Stadt Sololá. Dort organisierte die Kaqchikel-Bevölkerung am 21. Dezember einen Protestmarsch, mit dem sie eine Verbesserung der medizinischen Versorgung, den Verzicht auf die Vergabe weiterer Bergbaukonzessionen an transnationale Konzerne und die Umsetzung des bereits 1996 von Guatemala ratifizierten ILO-Abkommens 169 über die Rechte indigener Gruppen einforderten. Wie sehr die Maya nach wie vor mit Diskriminierung zu kämpfen haben, veranschaulicht ein Kommentar im Internetforum der Tageszeitung *Prensa Libre*, in dem ein Guatemalteke den 21. Dezember als »heidnische« Feier einer »erloschenen« Kultur und als schädlich für das internationale Ansehen des Landes verurteilte:

Ein Rückfall in heidnischen Spiritualismus und Götzendienst. Eine Schande, dass die ganze Welt uns als ein Land sieht, das im Schatten einer erloschenen Vergangenheit lebt, ohne Geltung oder Relevanz. Wie auf einer Reise in den Amazonas kommen sie zu uns

und erwarten, dass wir noch immer Pfeil und Bogen benutzen und einen Lendenschurz tragen.¹⁶

Der vielbeschworene Neubeginn für die Maya lässt wohl auch im vierzehnten *Bak'tun* noch eine Weile auf sich warten.

4. Das »Phänomen 2012« als globaler Rezeptionszyklus

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der 2012-Diskurs ausgesprochen vielschichtig ist und Begriffe wie »Apokalyptik« oder »Esoterik« ihn nur in Teilen zu erfassen vermögen. Trotz aller inhaltlichen Vielfalt und dem exotischen Kern einer vermeintlichen Maya-Prophezeiung ist das »Phänomen 2012« aber bei genauer Betrachtung keine neue Erscheinung. Vielmehr entstanden sämtliche der in diesem Beitrag identifizierten Strömungen deutlich früher und hatten sich spätestens in den 1960er Jahren bereits im Rahmen verschiedener neuer religiöser Bewegungen etabliert. Trotzdem erscheint es problematisch, den 2012-Diskurs im Ganzen als Ausdruck eines Glaubenssystem oder einer religiösen Bewegung zu bezeichnen, wenn man die teils massive Kommerzialisierung und die häufige Bezugnahme auf wissenschaftliche Diskurselemente berücksichtigt. Tatsächlich konnte sich der Diskurs gerade aus diesem komplexen Netzwerk von Interaktionen zwischen Wissenschaft, Verfechtern von 2012-Theorien und den heutigen Maya zu seiner heutigen Vielfalt entwickeln. Man könnte die Genese des 2012-Diskurses in diachroner Perspektive aber auch als einen Kreislauf oder einen globalen Rezeptionszyklus beschreiben. Ausgangspunkt ist dabei das vorspanische Mesoamerika, in dem das System der Langen Zählung seinen Ursprung nahm. Nach knapp einem Jahrtausend der Nutzung durch die Maya geriet es in Vergessenheit und wurde etwa ein weiteres Jahrtausend später von Forschern in Europa und den USA rekonstruiert. Das so wiederentdeckte Wissen wurde dann – immer noch in den USA und Europa – von esoterischen und anderen Gruppierungen angeeignet und entsprechend ihrer eigenen Vorstellungen zum »Phänomen 2012« umgedeutet. Es war vor allem in dieser umgedeuteten Form, in der das Wissen um das Datum 2012 auch wieder in das heutige Gebiet der Maya zurückkehrte. Auch wenn die Maya somit am Ende einer globalen Kette von Aneignungen und Umdeutungen stehen, bilden sie keinesfalls den Abschluss dieses Prozesses. Tatsächlich erweisen sie sich keineswegs als passive Empfänger des Diskurses. Vielmehr ist ihre Rezeption ausgesprochen

16 Im Original: »Un retroceso al espiritismo pagano e idólatra. Que lástima que en todo el mundo nos vean como un país viviendo en la oscuridad de un pasado extinto y sin vigencia o relevancia. Nos vienen a ver como cuando van a la amazonia para ver a los que aún usan flechas y cubiertos solo con un taparrabos.«

selektiv und richtet sich nach ihren eigenen Interessen. So sucht man eindeutig apokalyptische Deutungen, die bis vor wenigen Jahrzehnten noch in einigen Gemeinden zirkulierten, im Kontext mit 2012 vergebens. Auch der Komplex der Verschwörungstheorien, der drogeninduzierten Visionen und des Einflusses von Außerirdischen spielt bei den Maya keine nennenswerte Rolle.¹⁷ Generell dominiert eine zumindest potenziell positive Auslegung des Datums als Ausgangspunkt für eine mögliche Verbesserung ihrer Situation. Bemerkenswert ist zudem, dass dabei von einer »Wiederkehr der Ahnen« oder der »Rückkehr zu den alten Werten« und einem »Zurückfinden zur Natur« die Rede ist. All dies impliziert ein zyklisches Zeitkonzept und stellt den Diskursstrang der heutigen Maya in eine kulturhistorische Tradition, die bis in vorspanische Zeit zurückreicht. Genau wie die Herrscher der klassischen Periode ihre Politik zu legitimieren suchten, indem sie ihre Handlungen im Kontext von früheren und späteren Kalenderzyklen verorteten, nutzen auch die heutige Maya eine zyklische Auffassung von Zeit, um ihren politischen, sozialen und ökologischen Forderungen Ausdruck zu verleihen. So erscheint es nur passend, dass der Epigraph David Stuart vor wenigen Tagen seine Übersetzung einer weiteren bisher unbekanntenen Inschrift aus der Stätte La Corona veröffentlichte, die einen Bezug zum 21. Dezember 2012 herstellt. Auch in diesem Text ist laut Stuart das Ende des 13. *Bak'tun* mit keiner Prophezeiung verbunden, sondern steht vielmehr in einem direkten Zusammenhang mit einem Herrscher aus Calakmul, der La Corona Ende des siebten Jahrhunderts besuchte. Dieser wird in dem Text als ein »13-*K'atun*-Herrscher« bezeichnet, was nahelegt, dass er eine Zeremonie anlässlich des Endes eines 13. *K'atun* zelebrierte. Durch die unmittelbar darauf folgende Erwähnung des Endes des 13. *Bak'tun* im Jahr 2012, als einem vergleichbaren Datum höherer Größenordnung in der entfernten Zukunft, erscheint der Herrscher so als Teil einer kosmischen Ordnung, die seine eigene Lebensspanne weit überschreitet (Stuart 2012). So mutet es fast schon prophetisch an, dass diese Inschrift wenige Monate vor Erreichen des genannten Datums aufgefunden wurde und, dass dieser Fund zudem noch in eine Zeit fällt, in der die heutigen Maya große Anstrengungen unternehmen, an jene alten Vorstellungen einer kosmischer Ordnung anzuknüpfen und als Erben jener alten Kultur anerkannt zu werden.

17 Einschränkung ist jedoch zu sagen, dass einige der Befragten zumindest grundsätzlich an die Existenz von außerirdischem Leben glaubten und bisweilen auch von einer Verschwörung im Sinne einer informellen transnationalen Allianz von Regierungen und Konzernen sprachen. Diese Gedanken wurden allerdings niemals im Kontext von 2012 geäußert.

Bibliographie

- Argüelles, José (1987): *The Mayan Factor: Path Beyond Technology*. Rochester: Bear & Co.
- Aveni, Anthony F. (2009): *The End of Time: The Maya Mystery of 2012*. Boulder: University Press of Colorado.
- Broers, Dieter (2009): *(R)Evolution 2012: Warum die Menschheit vor einem Evolutions-sprung steht*. München: Scorpio.
- Brückner, Christian (2012): »Zeichen des Untergangs? Mesoamerikanische Symbole und »2012««. In: *Amerindian Research* 7(4), S. 246–250.
- Coe, Michael D. (1966): *The Maya*. London: Thames & Hudson.
- Comité de Vecinios (1969): *Santa Eulalia: Tierra de nuestros antepasados y esperanza para nuestros hijos*. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional.
- Däniken, Erich von (1968): *Erinnerungen an die Zukunft: Ungelöste Rätsel der Vergangenheit*. Düsseldorf: Econ.
- Däniken, Erich von (2009): *Götterdämmerung: Die Rückkehr der Außerirdischen. 2012 und darüber hinaus*. Rottenburg: Kopp.
- Defesche, Sacha (2007): *The 2012 Phenomenon: A Historical and Typological Approach to a Modern Apocalyptic Mythology*. M.A. Thesis am Department of Religious Studies der Universität von Amsterdam, <http://skepsis.no/?p=599> (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Everhart, Nick (2009): *2012 Doomsday*. DVD, Hamburg: Hamburger Medien Haus.
- Freistätter, Florian (2009): »Dieter Broers: (R)Evolution 2012«. <http://www.scienceblogs.de/astrodicticum-simplex/2009/11/dieter-broers-revolution-2012.php> (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Frühsorge, Lars (2012): »Der Maya-Kalender, 2012 und was die Esoterik daraus macht«. In: *Materialdienst. Zeitschrift der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, Nr. 1(12), S. 5–13.
- Frühsorge, Lars (2010a): »2012: Mayakultur und Esoterik«. In: *Herz der Maya: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg* 41, S. 503–530.
- Frühsorge, Lars (2010b): *Archäologisches Kulturerbe, lokale Erinnerungskultur und jungendliches Geschichtsbewusstsein bei den Maya: Eine historische und ethnographische Untersuchung indigener Interpretationen der vorspanischen Zeit, der spanischen Invasion und des Bürgerkriegs in Guatemala*. Hamburg: Kovač.
- Frühsorge, Lars (2010c): »Erinnerungsort, Touristenziel, heilige Stätte? Die Rolle vorspanischer Ruinen in der modernen Maya-Kultur Guatemalas«. In: Frühsorge, Lars, Hinz, Armin, Kern, Annette und Wölfel Ulrich (Hg.): *Götter, Gräber und Globalisierung: Indianisches Leben in Mesoamerika. 40 Jahre Alt-/Mesoamerikanistik an der Universität Hamburg*. Hamburg: Kovač, S. 285–315.
- Frühsorge, Lars und Stengert, Katja (2010): »Der Maya-Kalender gestern und heute«. In: *Herz der Maya: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg* 41, S. 479–502.
- Future Games (2005): *Nibiru: Ages of Secret*. Computerspiel, Hamburg: dtp entertainment.
- González, Gaspar Pedro (2006): *El 13 B'aktun: La Nueva Era 2012. El fin del ciclo desde la óptica maya contemporánea*. Guatemala: Selbstverlag.

- Gorissen, Mathias (1998): *Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel: Eschatologie und Geschichte bei den yukatekischen Maya der späten Kolonialzeit*. Unveröffentlichte Magisterarbeit an der Universität Hamburg.
- Gronemeyer, Sven und MacLeod, Barbara (2010): »What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on Tortuguero Monument 6«. In: *Wayeb Note* 34. http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0034.pdf (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Grube, Nikolai und Fahsen, Federico (2002): »The Workshops on Maya History and Writing in Guatemala and Mexico«. In: Andrea Stone (Hg.): *Heart of Creation: The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, S. 216–237.
- Hanzel & Gretyl (2008): *Zwanzig Zwölf*. Audio-CD, Philadelphia: Metropolis Records.
- Houston, Stephen (2008): »What Will not Happen in 2012«. In: <http://decipherment.wordpress.com/2008/12/20/what-will-not-happen-in-2012/> (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Houston, Stephen und Stuart, David (1996): »Of Gods, Glyphs, and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya«. In: *Antiquity* 70 (268), S. 289–312.
- Jenkins, John Major (1998): *Maya Cosmogogenesis 2012: The True Meaning of the Maya Calendar End-Date*. Rochester: Bear & Co.
- Kinich Ahau (2012): »Madre Nah Kin«. In: http://www.kinich-ahau.org/csmaya/19012011_nahkin.html (zuletzt abgerufen am: 4.7.2012).
- Marshall, Masters (2003): *Godschild Covenant: Return of Nibiru*. Brookdale: Your Own World Books.
- Merkel, Angelika (2012): *Im Zeichen des zwölften Planeten*. Berlin: AAVAA.
- Morrison, David (2008): »The Myth of Nibiru and the End of the World in 2012«. In: *Skeptical Inquirer* 32 (5). http://www.csicop.org/si/show/myth_of_nibiru_and_the_end_of_the_world_in_2012/ (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- NASA (2011): »2012: Beginning of the End or Why the World Won't End?«. In: <http://www.nasa.gov/topics/earth/features/2012.html> (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Pinchbeck, Daniel (2005): *The Return of Quetzalcoatl*. New York: Tarcher.
- Oxlaj, Alejandro Cirilo Pérez (2011): »Botschaft von Don Alejandro – Wakatel Utiw, »Wandering Wolf«, Cirilo Perez Oxlaj 13. MAYA- Älteste der Quiche-Maya. Guatemala«. In: http://www.indalosia.de/PDF-Files/Botschaft_von_Don_Alejandro_5_-_CABAN_NOJ_und_SOTA_Pressebericht_2011.pdf (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Powell, Robert (2009): *Christus und der Maya-Kalender*. Basel: Informationslücke-Verlag.
- Reinberger, Brigitte (2001): *Maya Spiritualität und Globalisierung: Eine Untersuchung über Veränderungen der Maya Spiritualität und ihrer unterschiedlichen Manifestationen*. Diplomarbeit an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien. In: <http://www.lateinamerika-studien.at/tesis/reinberger.pdf> (zuletzt abgerufen am: 4.7.2012).
- Restall, Matthew und Solari, Amara (2011): *2012 and the End of the World: The Western Roots of the Maya Apocalypse*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Rittstieg, Joachim (1999): *ABC der Maya*. Hamburg: Dreves.
- Roys, Ralph L. (1967): *Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sitler, Robert (2006): »The 2012 Phenomenon: New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar«. In: *Nova Religio* 9(3), S. 24–38.

- Sitler, Robert (2009a): »Maya Perspectives on 2012«. In: <http://www.stetson.edu/~rsitler/perspectives> (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Sitler, Robert (2009b): »Clearing the Road: Lessons from the Ancient Maya«. In: http://www.realitysandwich.com/clearing_road (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Sitler, Robert (2010): *The Living Maya: Ancient Wisdom in the Era of 2012*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Stuart, David (2012): »Notes on a New Text from La Corona«. <http://decipherment.wordpress.com/2012/06/30/notes-on-a-new-text-from-la-corona/> (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Stuart, David (2011a): *The Order of Days: The Maya World and the Truth About 2012*. New York: Harmony.
- Stuart, David (2011b): »More on Tortuguero's Monument 6 and the Prophecy that Wasn't«. <http://decipherment.wordpress.com/2011/10/04/more-on-tortugeros-monument-6-and-the-prophecy-that-wasnt/> (zuletzt abgerufen am: 01.03.2016).
- Sullivan, Paul R. (1984): *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. Dissertation an der John Hopkins University, Department of Anthropology, Baltimore.
- Van Stone, Mark (2010): *2012: Science and Prophecy of the Ancient Maya*. San Diego: Tlacaclael.
- Waters, Frank (1975): *Mexico Mystique: The Coming Sixth Age of Consciousness*. Athens: Ohio University Press.
- Zelikovics, Tibar (2010): *Zeitenwende 2012: Vorzeichen der kommenden Weltregierung*. DVD, Emmendingen: Hans-Nietsch-Verlag.

Die mexikanische Literatur und die Vorzeichen des Endes

1. Die mexikanische Literatur und die Apokalypse

Angesichts der Lust, mit der insbesondere das Hollywood-Kino die angeblichen Maya-Prophetien über das Ende der Welt im Dezember 2012 aufgreift,¹ drängt sich die Frage auf, ob und inwiefern dieses Datum eine Rolle spielt in den Ländern, denen die Maya-Kultur heute zugehörig ist. In diesem Beitrag soll daher untersucht werden, inwieweit sich in Mexiko die Literatur mit dem Weltende von 2012 auseinandersetzt. Um es vorwegzunehmen: Die mexikanische Literatur schenkt den Vorhersagen der *Langen Zählung* des Maya-Kalenders keine nennenswerte Beachtung.²

Das Desinteresse der mexikanischen Literatur an der Maya-Prophetie gibt durchaus Anlass zur Verwunderung. Denn es ist keinesfalls so, dass es in dieser Literatur keinen Sinn für Visionen des Untergangs und des Endes gäbe – ganz im Gegenteil. Die mexikanische Literatur hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts immer wieder damit beschäftigt, dass die Katastrophe nicht mehr bevorsteht, sondern schon längst eingetreten ist. Zu denken wäre beispielsweise an die berühmten und späten Revolutionsromane *El luto humano* (1943) von José Revueltas, *Pedro Páramo* (1955) von Juan Rulfo oder *Los recuerdos del porvenir* (1963) von Elena Garro. Diese Romane reflektieren das Fehlschlagen der Revolution als säkulares und endgültiges Scheitern. Gemeint ist, dass es nicht einmal durch den gewaltsamen Umsturz gelingt, den Gang einer Geschichte aufzuhalten oder zu verändern, die Leid auf Leid türmt und der Ausbeutung und Gewalt immerzu neue Spielräume eröffnet. Was auf dieses Versagen gegenüber der

1 Das bekannteste Beispiel ist der Katastrophenfilm *2012* von Roland Emmerich aus dem Jahr 2009.

2 Ausnahmen bestätigen die Regel: José Luis Murra veröffentlichte 2010 den Roman *El sexto sol*, der die angebliche Maya-Prophetie vom Weltende 2012 als ökologische Katastrophe interpretiert und ausmalt. Zugleich greift der Roman die Vorstellung eines neuen Zeitalters auf, das aus den Trümmern des vergangenen auf einer höheren Evolutionsstufe entsteht. 2011 erschien die Fortsetzung mit *El sexto sol. Libro segundo. El retorno del Ah Kin* (Murra 2010 und 2011).

Sieergewalt folgt, hat auslöschenden Charakter, sei es eine biblische Sintflut, die noch die Letzten ertränkt, sei es eine tote Welt, in der die Stimmen der Zerstörten und Gescheiterten verzweifelt widerhallen, oder sei es das Ende der Zeit, die gegenüber der ewigen Wiederkehr der Gewalt kapituliert. Zeitgenössische Autoren greifen die Vision auf, dass die Gegenwart in eine Finsternis aus Gewalt eingetaucht ist, aus der sich kein Ausweg findet. Hier wäre insbesondere Eduardo Antonio Parra zu nennen, der die eigentümliche Schicksalhaftigkeit der Gewalt nicht zuletzt bei einem Autor wie Juan Rulfo aufgreift und fortschreibt, wie im Falle der Erzählung »Bajo la mirada de la luna«, die Rulfos *cuento* »Nos han dado la tierra« mit Blick auf die Migration und die Problematik der US-Grenze neu erzählt. Charakteristisch ist das Zusammenbrechen der messianischen Verheißung des revolutionären Aufbruchs, das mit verdoppelter Brutalität in ein Elend zurückzwingt, welches sich einmal mehr als ausweglos zu erkennen gibt.³ Nicht zuletzt die Megalopole Mexiko-Stadt wird immer wieder zum Gegenstand apokalyptischer Deutungen, wie z. B. in Laura Emilia Pachecos Erzählungen *El último mundo* (2009). Es ist zudem nicht so, dass die Katastrophenszenarien nicht in Beziehung gesetzt würden zu indigenen Mythologien. Schon in seinem Frühwerk *La región más transparente* (1958), über die nachrevolutionäre Gesellschaft, bindet Carlos Fuentes mit der zentralen Figur Ixca Cienfuegos (schließlich verworfene) Visionen einer endgültigen Zerstörung von Mexiko-Stadt ein, die gleichsam als Opfer der lang ersehnten Wiederauferstehung der aztekischen Welt als Voraussetzung dient (Fuentes 2000a).

2. Die Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart

Carlos Fuentes scheint beispielhaft und repräsentativ zu sein für einen Schriftsteller, der immer wieder deutlich macht, dass die unterschiedlichen Zeiten sich nicht in linearer Abfolge ablösen und im Anschluss vergehen, sondern dass sie sich ineinander verschränken und dass sie sich in einer eigenartigen Gleichzeitigkeit überlagern. Etwas bleibt, das nicht vollständig vergeht, und das in die Gegenwart hineinragt. Was hierbei auf dem Spiel steht, ist nicht zuletzt der indigene Anteil an Vergangenheit und Gegenwart des Landes, wie er in dem Essayband *Nuevos tiempos mexicanos* 1997 schreibt. Nicht nur geht es um die Ansprüche der marginalisierten indigenen Bevölkerung in der Gegenwart, sondern auch um die Anerkennung, dass die indigene Kultur im heutigen Mexiko fortbesteht:

³ »Bajo la mirada de la luna« erschien erstmals in der Erzählungssammlung *Parábolas del silencio* im Jahr 2006. Sie findet sich auch in der Anthologie *Sombras detrás de la ventana* aus dem Jahr 2009 (Parra 2009: 347–366). »Nos han dado la tierra« ist die erste Erzählung von *El llano en llamas* (Rulfo 1996: 7–13).

Ich sehe ein indigenes Land, weniger aufgrund der Anzahl reiner Ureinwohner als vielmehr aufgrund eines vergrabenen Tonfalls, einer träumerischen Kraft, aufgrund der Forderung nach Gerechtigkeit und angesichts latenter Alternativen. In Mexiko kam der historische Zyklus indigener Staatsgebilde mit der Conquista zum Ende, nicht aber ihr kultureller Zyklus.⁴

Für Fuentes bestehen die Zeiten in Mexiko nebeneinander. Die Erinnerung macht die Vergangenheit co-gegenwärtig, so dass jeder Schritt in Richtung Zukunft notwendig vom Vergangenen ausgehen muss. Mexiko ist in dieser Sicht:

[...] Ein Land, wo jeder Schritt in Richtung Zukunft von den Spuren einer Vergangenheit begleitet werden, die gleichzeitig zu unserer Gegenwart sind. Eine schwere Last für manche, ein leichter Ansporn für andere: Mexiko ist ein Land mit Gedächtnis.⁵

3. Welterschaffung und Katastrophe

In historischen Essays beschreibt, ja beschwört Fuentes wiederholt einen indigenen Ursprung Mexikos. Diesen Ursprung gestaltet er auf der Grundlage der präspanischen Schöpfungsmythen. Selbstredend achtet Fuentes sehr sorgfältig auf die permanenten *mestizajes*, die auf die Conquista folgen. Dennoch beharrt er auf der Idee eines Ursprungs, der den Verschränkungen und Vermischungen zuvorkommt und sie überwölbt. Die indigenen Erzählungen über die Entstehung der Welt dienen dem Autor als diskursive Vorlage, Mexiko als ein kulturelles Ganzes zu bestimmen. Fuentes betont zwar pflichtbewusst die kulturelle Vielfalt des Landes, dennoch ist er immer wieder versucht, eine einheitsstiftende und geradezu schicksalhafte Gestalt auszumachen. Diese findet er in dem innigen Zusammenspiel zwischen Schöpfung und Zerstörung, wie sie in den indigenen Kosmogonien vorgezeichnet sind. Charakteristisch ist der erhöhte, olympische Standpunkt, der alles und die Gesamtheit zu überblicken erlaubt:

Mexiko aus der Luft zu betrachten, bedeutet, das Antlitz der Schöpfung zu sehen.

Die gewöhnliche Dimension unseres irdischen Blickes erhebt sich und wandelt sich in eine Vision der Elemente: Mexiko ist ein Abbild des Wassers, des Feuers, des Windes und des Erdbebens, des Mondes und der Sonne.

Besser gesagt: eine Sicht der Sonnen, der fünf Sonnen der alten mexikanischen Kosmogonie. Die Sonne des Wassers stimmt mit der Erschaffung der Welt überein und endet mit

4 Übersetzungen von Joachim Michael. Im Original: Yo veo un país indio, más que en número de indígenas puros, en tono soterrado, potencia onírica, reclamo de justicia y alternativas latentes. En México, el ciclo histórico de los estados indígenas concluyó con la Conquista, pero no su ciclo cultural (Fuentes 1997: 202).

5 Im Original: [...] un país donde cada paso hacia el porvenir va acompañado de las pisadas de un pasado simultáneas a nuestros presentes. Pesada carga para algunos, ligero estímulo para otros, México es un país con memoria (Fuentes 2007: 10).

den Stürmen und Überschwemmungen, die die folgenden Sonnen ankündigen, die Zweite, die Sonne der Erde, die Sonne des Windes und die Sonne des Feuers und schließlich als Höhepunkt die Fünfte Sonne, die über uns herrscht, in Erwartung der letzten Katastrophe.⁶

Dies ist der Beginn seines Aufsatzes »México: el rostro de la creación«, der die historischen Reflexionen in *Nuevos tiempos mexicanos* eröffnet. Was nun folgt, sind Ausführungen zur geophysischen Beschaffenheit des nationalen Territoriums, die die indigenen Sonnenzeitalter kraft ihrer raumzeitlichen Dimension vergleichzeitigen als simultane Entstehungs- und Verwerfungstendenzen. Diese Tendenzen nehmen ihren Ausgang in den *elementos* Feuer, Wasser, Wind und Erde, und sie bestimmen – so will es Fuentes – das Land Mexiko fortwährend in seinen Eigenschaften. Dass es sich bei diesem Text nicht um eine Erörterung indigener Mythologien handelt, sondern selbst um eine Kreation, die sehr freizügig mit den indigenen Überlieferungen umgeht, ist offensichtlich. Fuentes nimmt es nicht allzu genau mit diesen Überlieferungen – dass es eine Tradition gibt, ist das Entscheidende.

Wie wichtig dem Schriftsteller diese mythische Fiktion Mexikos ist, zeigt sich nicht zuletzt an seiner Anthologie literarischer und nicht-literarischer Texte zur Geschichte des Landes, *Los cinco soles de México. Memoria de un milenio* aus dem Jahr 2000. Das Essay, dessen Beginn oben zitiert wurde, dient in *Los cinco soles de México* mit dem nur leicht verkürzten Titel »El rostro de la creación« als Epilog (Fuentes 2000b: 417–428). Die Geschichte Mexikos wird in diesen Betrachtungen um das halbe Jahrtausend vor der Eroberung erweitert, wenngleich die präspanische Vorzeit lediglich als Erinnerung und Wiederkehr in der Gegenwart zu Wort kommt. Gleichsam als Quintessenz dieses Millenniums erscheint am Ende der eben zitierte Schöpfungs- und Zerstörungsmythos des Landes. Mit diesem Mythos soll, das macht der Titel *Los cinco soles de México* deutlich, die Entstehungsgeschichte des Landes bis in die Gegenwart veranschaulicht werden. Dies wird in dem gleichnamigen Vorwort präzisiert: »Los cinco soles de México«. Hier wird ausgeführt, dass sich die indigenen Weltzeitalter – die *Soles* – mittels Katastrophen vier Mal gegenseitig ablösen, bis zur fünften Sonne der Gegenwart, die in der endgültigen Zerstörung enden wird. Der Mythos der gegenseitigen Bedingung von Schöpfung und Zerstörung bindet die

6 Im Original: Mirar a México desde el aire es ver el rostro de la creación. La dimensión acostumbrada de nuestra mirada terrena se eleva y se transforma en una visión de los elementos: México es un retrato del agua y del fuego, del viento y del terremoto, de la luna y del sol. O más bien: de los soles, los cinco soles de la antigua cosmogonía mexicana. El sol de agua que coincide con la creación del mundo y termina con las tormentas e inundaciones que anuncian los siguientes soles, el segundo, Sol de Tierra, el sol de Viento, y el Sol de Fuego, hasta culminar con el Quinto Sol que nos rige, en espera de la catástrofe final (Fuentes 1997: 13).

Welt an die Endlichkeit der Zeit, in der sie in Erscheinung treten kann. Wie Fuentes sehr schön formuliert:

Dies ist so, weil die Schöpfung in der Zeit verläuft: Sie bezahlt ihre Existenz in Zeit-Raten.⁷

Dieser Mythos, so Fuentes, bildet als ein urzeitiges Eingedenken an die Zeitlichkeit der Welt das eigentümliche Wesen Mexikos. Zwar ist ihm klar, dass es sich hierbei um ein allgemeines Kulturgut handelt, aber in Mexiko begründe diese Empfindung auf besondere Weise das Sein:

Ich sehe in dieser Empfindung den Ursprung des mexikanischen Lebens, der allen Kulturen gemein ist, aber der besondere Gültigkeit in der unsrigen entfaltet.⁸

Jedes Sonnen-Zeitalter erhält seinen Namen von der Katastrophe, die ihm ein Ende setzt. Der indigene Mythos sagt voraus, dass die letzte Sonne durch die Bewegung zerstört werden wird. Die Welt der Gegenwart heißt folglich Sonne der Bewegung, *El Sol del Movimiento*. Fuentes übernimmt die autochthone Kosmogonie nicht in ihrer konkreten Aussage, er eignet sie sich an und gestaltet, wie angedeutet, einen neuen Mythos, der den Ursprung der mexikanischen Nation begründet. Seine Auseinandersetzung mit Geschichte, Gegenwart und Zukunft Mexikos kommt folgerichtig ohne die Zeitfigur der Katastrophe nicht aus. Als eine solche Figuration des Endes findet die indigene Apokalypse der *Bewegung* Eingang in Fuentes' Schriften, selbst wenn er sie in »Los cinco soles de México« lediglich auf eine Art barocken Spiegel der Vergänglichkeit beschränkt:

Wie sollte man in diesen Prophezeiungen der alten mexikanischen Schöpfung nicht einen Spiegel unserer eigenen Zeit erkennen, unserer hartnäckigen Scheidung von Lebensversprechen und Todesgewissheit, zwischen dem fortgeschrittenen humanistischen, wissenschaftlichen, versprachlichenden sowie ethischen Bewusstsein und der fatalen politischen Unbewusstheit der Zerstörung, des Schweigens und des Todes? Die Schöpfung, Freude des Lebens, erwächst derart immer begleitet von der Zerstörung, der Todesankündigung. Wir sogenannten »modernen« Wesen [...] stellen uns taub gegenüber dieser Mahnung. Aber die Völker des Ursprungs wissen, dass Schöpfung und Katastrophe immer zusammengehen.⁹

7 Im Original: Esto es así porque la creación ocurre en el tiempo: paga su existencia con cuotas de tiempo (Fuentes 2000b: 9).

8 Im Original: Veo en este sentimiento el origen de la vida mexicana, común a todas las culturas, pero singularmente vigente en la nuestra (Fuentes 2000b: 10).

9 Im Original: ¿Cómo no ver en estas profecías de la antigua creación mexicana un espejo para nuestro propio tiempo, para nuestra empecinada divergencia entre la promesa de la vida y la certeza de la muerte, entre la adelantada conciencia humanista, científica, verbalizable, ética, y la fatal inconciencia política de la destrucción, el silencio y la muerte? La creación, gozo de la vida, nace así acompañada siempre de la destrucción, anuncio de la muerte. Nosotros los seres llamados »modernos« [...] disimulamos y nos hacemos sordos ante esta advertencia. Pero los pueblos del origen saben que creación y catástrofe van siempre juntas (Fuentes 2000b: 9).

In Fuentes' Romanen ist dagegen die apokalyptische Dimension der Geschichte sehr ausgeprägt. Wie bereits angemerkt, ist die Katastrophe und ihre kathartische Funktion konstitutiver Bestandteil des Großstadtromans *La región más transparente*, wenngleich die Vernichtung innerhalb des Romangeschehens eine Option bleibt, von der letztlich abgesehen wird. Sie kehrt wieder, auch in karikaturesker Form, wie z. B. in *Cristóbal nonato* aus dem Jahr 1987. Sarkastisch überzeichnet wird die Apokalypse auch im letzten Roman von Carlos Fuentes, in *Adán en Edén* aus dem Jahr 2009, in dem er die Vision ausmalt, dass einem *Narco-gobierno* von Militärs, die sich mit dem organisierten Verbrechen verbünden, nur noch mit der apokalyptischen Gewalt einer Super-Killer-Truppe beizukommen ist, die alle Verbrecher gnadenlos niedermetzelt.

4. Aztekische Phantasmen

An dieser Stelle ist einzuräumen, dass es sich bei den obigen Ausführungen selbstverständlich nicht um indigene Schöpfungsmythen schlechthin handelt, sondern um aztekische. Einziges Mal bezieht sich Fuentes in »Los cinco soles de México« auf das *Popol Vuh* der Mayas, und dieser Verweis kommt über eine marginale und komplettierende Funktion innerhalb der Argumentation nicht hinaus (vgl. Fuentes 2000b: 8). Fuentes' mexikanischer Ursprungsmythos ist *aztekisch*. Er greift die aztekische Kosmvision der fünf »Sonnen« auf, nicht die der Mayas. Die Azteken gingen von fünf Welten aus, die sie »Sonnen« nannten, die Mayas hingegen gingen in ihrer Zeitmessung, der sogenannten *Langen Zählung* von großen Zyklen aus, die 5125,25 Jahre andauerten und 13 *Bak'tun* umfassten. Der letzte *Bak'tun* in einem Zyklus ist der Dreizehnte und dieser ging Ende 2012 zu Ende (Coe 2005: 213).¹⁰ Wenn Fuentes, wie oben zitiert, von den »profecías de la antigua creación mexicana« spricht, so sind die Azteken, die alten *Mexicah*, angesprochen. In seinem Bemühen, eine Kontinuität zwischen México-Tenochtitlán und Mexiko als Nation zu begründen, erweist sich Carlos Fuentes als herausragender Vertreter einer nicht nur literarischen Tradition. Wenn es um die präspanische Vorzeit in der mexikanischen Literatur geht, so handelt es sich meist um die aztekische Kultur und Gesellschaft. Ein Beispiel ist der Roman *Fantasmas aztecas* (1979) von Gustavo Sáinz, in dem sich anlässlich

10 J.L. Murras zu Beginn erwähnter Roman *El sexto sol* über den Weltuntergang 2012 und die neue Ära danach bezieht sich zwar inhaltlich explizit auf die Maya-Apokalyptik, vermischt sie aber, wie sich zeigt, mit der aztekischen Kosmogonie. Denn der Titel spricht die Sonnenzeitalter der Azteken an: die »sechste Sonne« bezeichnet die neue Welt, die auf die Katastrophe von 2012 folgt. Es gibt sich somit eine Tendenz in Mexiko zu erkennen, die präspanischen Kosmologien mit einander zu vermengen, in die sich Murra einreihet und für die Fuentes beispielhaft steht.

der Ausgrabungen des Templo Mayor in Mexiko-Stadt das aztekische Zeitalter und die gegenwärtige Jetztzeit pausenlos miteinander verwirren (Sáinz 1982). Sicherlich, das Aztekenium ist ein konstitutiver Topos in der mexikanischen Literatur. Aber es scheint berechtigt, diesen Topos zu hinterfragen nicht zuletzt im Hinblick auf den Ausschluss der vielen anderen indigenen Kulturen, die Teil Mexikos oder seiner Vorzeit sind. Dass viele dieser Kulturen schon von den Azteken unterdrückt wurden – der Hinweis sei, obgleich offensichtlich, erlaubt –, macht die mexikanische Obsession mit dem Aztekenium nicht weniger problematisch.

Diese Kritik ist jedoch nicht neu: Octavio Paz hat sie schon vor über vierzig Jahren in den *Postdata* zum *Laberinto de la soledad* formuliert. In dem Kapitel »Crítica de la pirámide« entblößt er die Tendenz der mexikanischen Gesellschaft, sich mit dem Aztekenstaat zu identifizieren, als fatale Tradition zentralistischer Beherrschung des Landes durch Mexiko-Stadt. Herrschaft, so Paz, ist der eigentliche Gegenstand der durchgehenden Kontinuität, die sich von México-Tenochtitlán über die Kolonie *Nueva España* bis zum unabhängigen und schließlich postrevolutionären Mexiko hinzieht. Der *Señor Presidente*, der dem Einparteienregime der PRI vorsteht, so führt der Dichter aus, herrscht so uneingeschränkt über Mexiko wie schon der *tlatoani*, der Herrscher der Azteken. Die zentralistische Präsidialherrschaft im 20. Jahrhundert erinnert in ihrer Grausamkeit und Blutrünstigkeit an den Opferkult, der den Azteken als Rechtfertigung für Eroberung und Krieg diente. Auch die PRI-Regierung gründete ihre Macht auf Menschenopfer, wie das Massaker von Tlatelolco 1968 vor Augen führte, das Paz zur Abfassung der *Postdata* veranlasste. Blut, so lässt sich schlussfolgern, ist der Stoff, aus dem Herrschaft in Mexiko gewebt ist und war. Sinnbild dieser Machtstruktur ist für den Schriftsteller die Pyramide. Als Zeremonialstätte des Menschenopfers verkörpert sie die Erhaltung der Welt und Verlängerung der Zeit. *Tiempo petrificado*, *steingewordene Zeit* nennt dies Octavio Paz. Aus dieser steinernen Herrschaftsstruktur hat sich Mexiko nach Ansicht des Autors nicht lösen können. Aber auch er greift in einem Ausblick auf ein mögliches Ende der versteinerten Zeit auf das apokalyptische Denken der Azteken zurück: Womit versteinerte Strukturen nicht umgehen können, das ist die Bewegung, die sie erschüttert. Dies ist die Katastrophe, die die Azteken für ihre Welt, für die Fünfte Sonne vorsahen – sie könnte, schreibt Paz, nun die jahrhundertealte Pyramidalherrschaft zu Fall bringen:

[...] die fünfte Sonne – die Ära der Bewegung, der Erdbeben und des Zusammenbruchs der großen Pyramide – entspricht dem historischen Zeitraum, den wir gerade in der ganzen Welt erleben: Tumulte, Rebellionen und andere soziale Unruhen. Gegenüber den Beben und Umwälzungen der fünften Sonne werden es nicht die Stabilität, die Solidität und die Härte des Steines sein, die uns bewahren werden, sondern vielmehr die Leichtigkeit, die Flexibilität und die Fähigkeit zum Wandel. Die Stabilität wird zur

Versteinerung: steinerne Masse der Pyramide, die von der Sonne der Bewegung zertrümmert und zerrieben wird.¹¹

Paz attackiert und bestärkt zugleich das aztekische Phantasma, das der Vorstellung der mexikanischen Nation vorausgeht (und ihr zugleich zuwiderläuft). Seiner Ansicht nach ist die aztekische Tradition eine verheerende, die auf blutiger Unterwerfung beruht. Aber noch die Wende, die mit der unheilvollen Kontinuität bricht, ist weiterhin aztekisch: Die Erschütterung der *steinernen Zeit* ist selbst eine apokalyptische Figur, die sich dem Schöpfungsmythos der *Mexicah* verdankt. Das aztekische Erbe bleibt folglich für Mexiko bestimmend und geht über die Blutherrschaft hinaus. Es bildet eine der Basen, auf denen Mexiko gedanklich ruht. Wie Paz' Ausführungen zeigen, imaginiert sich dieses Mexiko nicht nur als eines, in dem die Gewalt regiert, sondern auch als eines, das der beständigen Wiederkehr von Untergang und Neuanfang ausgesetzt ist.

5. Die Grenze

Eine unverhoffte Variante dieser mexikanisch-aztekischen Apokalyptik findet sich in dem zeitgenössischen Roman *Señales que precederán al fin del mundo*. Hier kommt die *Mexica*-Mythologie nicht als jahrhundertalte Tradition zu tragen, sondern sie zeigt, wie Mexiko unversehens aber unwiderruflich sein Ende findet. Der Roman stammt von Yuri Herrera und erschien 2009.

Die Geschichte ist einfach, die Erzählung jedoch kompliziert. In dem Roman macht sich eine junge Frau namens Makina aus ihrem nicht weiter bestimmten *pueblo* auf, ihrem Bruder, der in die USA gegangen und nie in die Heimat zurückgekehrt ist, eine Botschaft der Mutter zu überbringen. Dafür sucht sie drei *Capos* in der Stadt auf, deren Hilfe sie für die Unternehmung benötigt: Jemand muss sie illegal über die Grenze bringen, jemand muss ihr sagen, wo sie den Bruder findet, jemand muss ihr helfen, in die Heimat zurückzukehren. Dies ist riskant, denn obwohl Makina gewieft ist und sich zu wehren weiß, liefert sie sich damit den Bossen der Unterwelt aus. Der erste ist ein alter Freund ihrer Mutter und scheint wohlgesonnen. Aber der zweite hat schon ihren Bruder in die USA gelockt und gibt nun ihr gleichsam als Bedingung für seine Hilfe ein Päckchen mit, das sie dort einem *compadre* zu übergeben hat. Der dritte ist die dunkelste

11 Im Original: [...] el quinto sol –la era del movimiento, los temblores de tierra y el derrumbe de la gran pirámide– corresponde al período histórico que vivimos ahora en todo el mundo: revueltas, rebeliones y otros trastornos sociales. Ante las agitaciones y convulsiones del quinto sol, no serán la estabilidad, la solidez y la dureza de la piedra las que nos preservarán sino la ligereza, la flexibilidad y la capacidad para cambiar. La estabilidad se resuelve en petrificación: mole pétreo de la pirámide que el sol del movimiento resquebraja y pulveriza (Paz 1994: 312).

Gestalt und spricht in düsteren Rätseln: So umfasst er am Ende ihrer Unterredung überraschend Makinas Faust mit seiner Hand und sagt ohne weitere Erklärung, dies sei das Herz ihres Bruders:

Er sagte das alles mit großer Klarheit, ohne besonderen Nachdruck, ohne einen Muskel umsonst zu bewegen. Er endete und nahm die Hand von Makina, drückte sie zur Faust zusammen und sagte, Das ist sein Herz, hast du das gesehen?¹²

Auf der Handlungsebene macht die Geste wenig Sinn. Erst auf der Ebene der Konnotation lässt sie sich als Symbol dafür deuten, dass dem Bruder das Herz herausgerissen wurde, was wiederum darauf verweist, dass er sich in einem Bereich aufhält, der mit dem Tod in Zusammenhang zu bringen ist. Da der Bruder aber lebt, wie sich herausstellt, nachdem Makina den Grenzfluss durchschwimmt und den Gesuchten nach langer Suche endlich findet, zeichnet sich ab, dass der Roman semantisch einen doppelten Boden aufspannt, und der Sinn der Erzählung erst in der Doppeldeutigkeit aufgeht.

Die Geschichte und ihre Handlung geben keine Rückschlüsse auf die zweite Bedeutungsebene. Allein die Gliederung in neun Kapitel und die Überschriften dieser Kapitel verweisen darauf, dass eine mythische Dimension angesprochen ist. Die Kapitelüberschriften benennen die neun Stationen bzw. Prüfungen, die die Toten in der aztekischen Mythologie zu durchlaufen bzw. zu bestehen haben, um in das Totenreich zu gelangen und dort ihre ewige Ruhe zu finden.¹³ Jenes Totenreich nannten die Azteken *Mictlán*, und sie verorteten es im fernen Norden. Aufschlüsse zu Mictlán finden sich im Anhang zum Dritten Buch der *Historia general de las cosas de Nueva España* von Fray Bernardino de Sahagún. Den Toten werden – so der Mythos bei Sahagún – von den alten Familienangehörigen Botschaften auf Zetteln mitgegeben, die ihnen den Weg weisen. Sie haben acht Höllen zu passieren, um schließlich in der neunten zu verbleiben (Sahagún 1975: 207). Zuallererst gilt es, einen reißenden Fluss zu überqueren. Später ist u. a. eine Region zu durchlaufen, in der ein messerscharfer Wind weht, *el viento de navajas*, der so stark ist, dass er Steine und Messerklingen durch die Luft schleudert. Was die Romanerzählung symbolisch andeutet, ist, dass Makinas Grenzüberschreitung auf der Suche nach ihrem Bruder dem beschwerlichen Übergang der Toten nach Mictlán entspricht. Zunächst durchschwimmt die Protagonistin im zweiten Kapitel »El pasadero de agua« den Grenzfluss zwischen

12 Im Original: Dijo todo con gran claridad, sin mayor énfasis, sin mover un músculo de más. Terminó de hablar y le cogió una mano a Makina, se la encerró en un puño y dijo Éste es su corazón, ¿ya lo vio? (Herrera 2010: 22).

13 Dies sind die Überschriften der neun Kapitel: »1. Tierra«, »2. El pasadero de agua«, »3. El lugar donde se encuentran los cerros«, »4. El cerro de obsidiana«, »5. El lugar donde el viento corta como navaja«, »6. El lugar donde tremolinan las banderas«, »7. El lugar donde son comidos los corazones de la gente«, »8. La serpiente que aguarda«, »9. El sitio de obsidiana, donde no hay ventanas, ni orificios para el humo« (Herrera 2010).

Mexiko und USA. Die Szene ist eigenartig ergreifend, bleibt in ihrer beschreibenden Ausgestaltung jedoch dunkel und geht in die Lektüre als bedrohliche Erfahrung ein, die die junge Heldin mithilfe des Führers, der sie auf Geheiß der Bosse über die Grenze geleitet, gerade noch meistert. Dies sei kurz veranschaulicht mit einem Zitat, das der Passage entnommen ist, in der Makina mit dem Führer namens Chucho den Río Bravo (der wie alle geografischen Merkmale unbenannt bleibt) durchquert und sich hierbei nur an einen Autoschlauch klammern kann, bis dieser verloren geht und die Heldin fast ertrinkt:

Ruder weiter, drängte Chucho, Denn das wird jetzt heftig. Er hatte es kaum gesagt, als ihnen eine Sturzflut entgegen sprang und den Schlauch zum Kentern brachte. Plötzlich wurde die Welt eiskalt und grünlich und bevölkerte sich mit unsichtbaren Wassermustern, die sie vom Gummifloß wegrissen; sie versuchte zu kraulen, sie trat nach allem, was sie entführte, aber sie schaffte es nicht herauszufinden, auf welcher Seite sich die Wasseroberfläche befand, noch wo Chucho abgeblieben war. Sie wusste nicht, wie lange sie wirt ankämpfte, bis die Panik auf einmal verging, und sie ahnte, dass es egal war, wohin sie sich und wie schnell wandte, weil sie letztlich doch dort ankommen würde, wo sie ankommen sollte. Sie lächelte. Sie spürte sich lächeln. Da plötzlich verdrängte das Geräusch platschenden Wassers die grüne Stille. Chucho zog sie mit beiden Händen an ihrer Hose: Sie waren am anderen Ufer angekommen, und der Schlauch verlor sich in der Strömung, als ob er irgendeine dringende Besorgung zu machen hätte.¹⁴

Dass Makina den Grenzfluss durchschwimmt, verwundert nicht weiter, sondern scheint angesichts der illegalen Einwanderung in die USA ganz plausibel, die viele Migranten durch den Río Bravo geführt hat, wofür die pejorative Bezeichnung *mojados* steht. Was dann in der genaueren Beschreibung wie eine Grenzerfahrung anmutet, in der die Protagonistin dem Wassertod – zwar um ein Haar aber doch glücklich – entkommt, entpuppt sich jedoch in der Anspielung auf den Mictlán-Mythos bereits als ersten Schritt, mit dem sie die Grenze zum Tod unwiderruflich überschreitet. Sahagún transkribiert die aztekische Vorstellung des Eintritts in das Totenreich als Durchquerung des »Höllensflusses«. Die Toten mussten, wie ihnen die Alten auf den Zetteln auf den Weg mitgaben, den Fluss durchschwimmen. Dazu behelfen sie sich eines kleinen Hundes, auf

14 Im Original: Rémele, insistió Chucho, Que esto se puso cabrón. Apenas lo había dicho cuando un torrente les brincó volteando la cámara. De súbito el mundo se volvió gélido y verdoso y se pobló de invisibles monstruos de agua que la arrancaban de la balsa de caucho; intentó braccar, pateó lo que fuera que la secuestraba pero no conseguía ubicar de qué lado estaba la superficie ni dónde había quedado Chucho. No supo cuánto tiempo se debatió confusamente, hasta que el pánico se le pasó e intuyó que daba lo mismo hacia dónde o a qué velocidad se dirigía, que finalmente llegaría a donde debiera llegar. Sonrió. Se sintió sonreír. Ahí fue cuando el sonido del agua rompiéndose sustituyó al silencio verde. Chucho la arrastraba del pantalón con ambas manos: habían llegado a la otra orilla y la cámara se perdía en la corriente como si tuviera algún mandado urgente por cumplir (Herrera 2010: 42–43).

dem sie gleich einer Schwimmhilfe durch den Fluss trieben: »[...] sie sagten, dass die Toten auf einem Hündchen schwammen, wenn sie einen Fluss der Hölle überquerten, der sich *Chiconahuapan* nennt.«¹⁵

Für die Romanfigur bedeutet dies, dass sie mit der Durchquerung des Grenzflusses nicht nur die Grenze zwischen einem Land und einem anderen überschritten hat, sondern auch diejenige zwischen Diesseits und Jenseits. Nicht nur der Leser wird sich dieser doppelten Grenzüberschreitung nicht gewahr, auch die Heldin selbst scheint sich dessen noch nicht bewusst, denn Art und Ausmaß des Dies- und Jenseitigen, wie sie hier angedeutet werden, enthüllen sich erst am Ende der Romanerzählung. Jedoch läßt sich bereits jetzt die Schilderung von Makinas Untertauchen während der Flussquerung mit weitreichenden Bedeutungen auf. Sie wird von der starken Strömung in die Tiefe gerissen, und sie wäre nicht mehr aufgetaucht, hätte Chucho sie nicht aus dem Wasser gezogen. Entscheidend ist jedoch weniger das Austreten aus dem Wasser als vielmehr Makinas Überwältigung durch die Fluten zuvor, denen sie nach verzweifelterm und vergeblichem Widerstand nachgibt. Auf eine gewisse Weise *ist* sie schon ertrunken, so scheint es die Erzählung nahe zu legen, wenn die junge Frau sich der *grünen Stille* ergibt in Erwartung dessen, was ihr unausweichlich ist: dass sie der Sog dorthin mitreißt, wohin es ihr beschieden ist. Da Makina überlebt, kann dieser Tod nur ein metaphorischer sein. Er gibt sich darin zu erkennen, dass Makina nach ihrem Kampf gegen die Fluten aufgibt, dem Sog Widerstand zu leisten und sich dem Schicksal ergibt. Sie geht förmlich unter. Von nun an ist sie nicht mehr Herrin über sich, andere werden über sie bestimmen, und nicht zufällig ist das unmittelbar darauf folgende Bild dasjenige von Chucho, wie er sie aus dem Wasser zerrt und auf die *andere Seite* bringt, wo sie seinem Weg folgen wird.

Ein weiteres Beispiel dafür, wie subtil die Romanerzählung die Handlung anhand des Mictlán-Mythos reflektiert, ist das fünfte Kapitel »El lugar donde el viento corta como navaja«.¹⁶ Dieser Titel spielt explizit auf eine der Etappen der Toten auf ihrem Weg nach Mictlán an, wie sie von Sahagún beschrieben wird: »[...] und außerdem sagten sie dem Toten: Seht hier, wie ihr durch den Wind aus Messerklingen müsst, der sich *itzehecayan* nennt, denn der Wind war so stark, dass er Steine und Klingenstücke mitführte.«¹⁷

Im Kapitel selbst ist von einem *messerscharfen Wind* nicht die Rede. Makina befindet sich zu diesem Zeitpunkt bereits weit hinter der Grenze und hat das

15 Im Original: [...] decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra *Chiconahuapan* (Sahagún 1975: 206).

16 Ort des messerscharfen Windes.

17 Im Original: [...] y más decían al difunto: Veis aquí con que habéis de pasar por el viento de navajas, que se llama *itzehecayan*, porque el viento era tan recio llevaba piedras y pedazos de navajas (Sahagún 1975: 206).

Päckchen seinem Adressaten, einem unheimlichen vierten Capo übergeben. Sie hat eine Anschrift erhalten, wo sich ihr Bruder aufhalten soll. Makinas Aufsuchen dieser Adresse ist der Gegenstand des benannten fünften Kapitels. Mit dem Bus fährt sie in die angegebene Stadt. Sie steigt aus und fragt sich bei mexikanischen Einwanderern durch. Nun wird von der Kälte berichtet, der die Protagonistin auf ihrer Wanderung durch die Straßen ausgesetzt ist. Die Luft ist eisig. Es ist nicht der Wind, der Makina metaphorisch ins Gesicht peitscht. Die Luft ist so trocken, dass ihre Lippen aufspringen und ihre Handflächen aufreißen:

Sie ging den Weg weiter, den ihr einige *gabacho*-Landsleute gewiesen hatten, mit denen sie gesprochen hatte, und je weiter sie kam, desto stärker rötete sich der Himmel, und die Luft begann zu gefrieren: »Ihre Lippen waren aufgesprungen, und ihre Handflächen rissen auf, wenn sie sie aus den Jackentaschen zog.«¹⁸

Diese Passage ist so unauffällig, dass sie ohne weiteres überlesen wird. Dass es einer Migrantin aus dem warmen Süden bei den niedrigen Temperaturen Nordamerikas friert, scheint ein insignifikantes realistisches Detail, das allenfalls die Widrigkeiten dieser zeitgenössischen Odyssee auszumalen sucht. Erst durch die Kapitelüberschrift ballt sich der Hinweis auf die zerschneidende Kälte zur übergreifenden Bedeutung, dass hier *keine* Odyssee erzählt wird, da dies eine Reise ist, die jegliche Rückkehr ausschließt. Makina ist bereits in eine tiefe Region des Jenseits vorgedrungen.

6. Das Ende als Grenzüberschreitung

Die Frage ist nun, was die Romanerzählung damit aussagen will, dass sie Makinas illegale Grenzüberschreitung als Eintritt in das Totenreich konnotiert, denn offensichtlich stirbt sie nicht, ebenso wenig wie ihr Bruder. Dennoch bedeutet dieser Übergang den Tod. Das Ende, folglich, das sich im Laufe der Erzählung offenbart, ist kein biologischer Tod. Es tritt keine physische Weltzerstörung ein, wie sie der Romantitel anzukündigen scheint. Es fragt sich also, was hier stirbt, und was zu Ende geht.

Um zu verstehen, was diese Grenzüberschreitung im Roman bedeutet und, um was für eine Art von Jenseits es sich handelt, sei auf das Ende der Erzählung verwiesen. Makina findet ihren Bruder schließlich, sie spricht mit ihm, aber sie nehmen nach kurzem Gespräch wieder von einander Abschied, höchst wahr-

18 Im Original: Siguió caminando según le habían indicado unos paisanos gabachos con los que habló, y conforme avanzaba el cielo se ponía más rojo y el aire comenzaba a helarse. Tenía los labios partidos y las palmas de las manos se le resquebrajaban si las sacaba de los bolsillos de la chamarra (Herrera 2010: 75).

scheinlich für immer. Erst danach liest sie die Mitteilung ihrer Mutter (im Roman *la Cora* genannt), die sie ihrem Bruder entgegen Coras Anweisung nicht übergeben hatte. »Komm zurück«, steht dort, »Wir erwarten nichts von dir.«¹⁹ Diese Nachricht, das wird Makina schlagartig klar, kommt längst zu spät. Ihr Bruder wird nie mehr nach Mexiko zurückkehren. Seine Erwartungen hatten sich in den Vereinigten Staaten nicht erfüllt. Er nahm die Identität eines jungen Angloamerikaners an, wurde an dessen Stelle Soldat und ging für die USA an fernen Kriegsschauplätzen durch die Hölle. Er ist ein Anderer geworden, er hat mit allem gebrochen. Makina erkennt, dass dies nicht mehr derjenige ist, der einmal ihr Bruder war. Ein Fremder verabschiedet sich von ihr. Es ist, als würde ihr bei lebendigem Leibe das Herz herausgerissen:

Er beugte sich zu ihr herüber, und während er sie umarmte, sagte er, Gib Cora einen Kuss. Er sagte es genauso, wie er sie umarmte, als ob sie nicht seine Schwester wäre, die er in Armen hielt, als ob es nicht seine Mutter wäre, der er einen Kuss schickte, sondern als sei es eine Höflichkeitsformel. Es war, als risse man ihr das Herz heraus, als ob man es fein säuberlich herauschnitt und in eine Plastiktüte schob und es in einen Kühlschrank legte, um es später aufzuessen.²⁰

Das Bild des herausgerissenen Herzens ist selbstredend aztekisch, wengleich es mit dem Mictlán-Mythos nicht viel zu tun hat, sondern auf die Opferriten verweist. Es bestätigt jedoch die Suggestion, dass Makina einen Tod stirbt, der diejenige Makina auslöscht, die sie bisher war. Die Szene veranschaulicht den Zusammenbruch ihrer familiären Beziehungen. Die Protagonistin stellt fest, dass sie die Ihren verloren hat. Der junge US-Soldat macht ihr klar, dass es ihren Bruder nicht mehr gibt.

Makina macht sich im Anschluss unverzüglich auf den Weg nach Hause, aber weit kommt sie nicht. Es gibt für sie kein Zurück. Die Bosse schlagen zu, die Herren der Unterwelt, mit denen sie sich eingelassen hat. Sie fangen die junge Heldin auf der Straße ab und lassen sie – unter dem Vorwand, ihr bei der Rückkehr behilflich zu sein – in einen unterirdischen Raum ohne Fenster führen. Auf der rein diegetischen Ebene ist dies zunächst nicht weiter auffällig. Es ist keine Spur von Gewalt zu erkennen. Makina findet sich in einem Nachtclub wieder. Ebenso wie der Leser fragt sich die Hauptfigur, was sie hier soll, und wie es nun weitergeht. Etwas Schreckliches wird geschehen, das ahnt sie. Aber das

19 Im Original: Ya devuélvase, no esperamos nada de usted (Herrera 2010: 104).

20 Im Original: Se inclinó hacia ella, y mientras le daba un abrazo dijo, Dale un beso a la Cora. Lo dijo del mismo modo que le dio el abrazo, como si no fuera su hermana a quien abrazaba, como si no fuera su madre a quien mandaba besar, sino como una fórmula educada. Fue como si le arrancara el corazón, como si se lo extirpara limpiamente y lo pusiera en una bolsa de plástico y lo guardaba en el refrigerado para comérselo después (Herrera 2010: 104).

Wenige, was passiert, ist an sich unspektakulär. Blitzschnell wird es erzählt, wenige Zeilen später ist der Roman zu Ende.

Ein Mann tritt mit einem breiten Lächeln auf Makina zu und händigt ihr einige Papiere aus. »Nimm«, sagt er, »Es ist schon alles geregelt«. ²¹ Das ist alles. Als sie die Dokumente erkennt, ist sie vom Schlag getroffen. Sie hält ihre neue Identität in den Händen: ihr Foto mit neuem Namen, neuem Geburtsort, neuer Adresse usw. Sie ist jemand Anders, ihre bisherige Existenz wurde gelöscht:

Makina nahm das Aktenbündel und besah sich seinen Inhalt. Da war sie, mit anderem Namen und anderer Geburtsstadt. Ihr Foto, neue Nummern, anderer Beruf, neues Zuhause. Man hat mir das Fell über die Ohren gezogen, murmelte sie. ²²

Man hat ihr an lebendigem Leibe die Haut abgezogen, murmelt sie. Was ist passiert? Auch und besonders an dieser Stelle ist es die Kapitelüberschrift, die der Szene ihre Bedeutungsfülle schenkt. Sie lautet »Der Ort der Obsidiane, wo es keine Fenster, keine Öffnungen für den Rauch gibt« ²³ und benennt Mictlán. Dies ist in der aztekischen Mythologie genau genommen die letzte und tiefste Region des Todes. Bei Sahagún wird Mictlán als »lugar obscurísimo que no tiene luz, ni ventanas« beschrieben, als »tiefdunklen Ort, wo es kein Licht gibt und keine Fenster« (Sahagún 1975: 205). Dies ist der eigentliche Tod, zu dem die Toten nach langer Wanderung durch die Unterwelt gelangen, um dort endgültig zu verbleiben. D. h. die Azteken verstanden den Tod nicht als punktuellen und plötzlichen Erlöschen des Lebens, sondern als eine ausgedehnte Passage, die den Toten nach Eintritt in den *inframundo* unter Mühen und Schmerzen (in acht Stationen) von seinem Leben löst und am Ende in die vollständige Abgeschiedenheit führt. Ist der Tote in Mictlán angekommen, sind jegliche Bindungen zum Leben vernichtet. Das obige Sahagún-Zitat sei hierzu erneut aufgegriffen und erweitert:

[...] und schon seid ihr bis zu dem dunkelsten Ort vorgedrungen, wo es kein Licht, keine Fenster gibt, von dem ihr nicht zurückkehren und den ihr nicht wieder verlassen werdet, und auch werdet ihr euch nicht mehr um eure Rückkehr kümmern und sorgen. Nachdem ihr für immer und ewig fortgegangen seid, habt ihr eure Kinder endgültig zurückgelassen, arme Waisen und Enkelkinder, weder wisst ihr, wie sie enden werden, noch welche Mühen sie in diesem gegenwärtigen Leben auf sich nehmen werden müssen. ²⁴

21 Im Original: »Tenga, le ofreció un legajo, Ya todo está arreglado« (Herrera 2010: 118).

22 Im Original: Makina tomó el legajo y miró su contenido. Ahí estaba ella, con otro nombre y otra ciudad de nacimiento. Su foto, nuevos números, nuevo oficio, nuevo hogar. Me han desollado, musitó (Herrera 2010: 118–119).

23 Im Original: El sitio de obsidiana, donde no hay ventanas, ni orificios para el humo (Herrera 2010: 119).

24 Im Original: [...] y ya os fuisteis al lugar obscurísimo que no tiene luz, ni ventanas, ni habéis de volver ni salir de allí, ni tampoco más habéis de tener cuidado y solicitud de vuestra vuelta. Después de os haber ausentado para siempre jamás, habéis ya dejado (a) vuestros hijos,

Los señales que precederán al fin del mundo zeigt, was bei der Migration auf dem Spiel steht. Es ist Mexiko selbst. Das Mexiko der Migranten bleibt auf der Strecke, ihre Heimat erlischt. Mexiko hört auf. Makina wollte nicht emigrieren. Ihr ging es nur um eine kurze Reise hin und zurück. Der Roman macht aber deutlich, was diese Grenze zu den USA und ihre Überschreitung bedeutet. Jenseits der Grenze setzt sich Mexiko nicht einfach mit den *indocumentados* fort. Makinas Geschichte veranschaulicht das schrittweise Ableben der vormaligen Existenz der Migranten. Es hat keinerlei Relevanz, was diese mit ihrer illegalen Einreise in die USA beabsichtigen: eine kurze Visite, ein langer Aufenthalt, die endgültige Auswanderung. Die Grenze zu überqueren ist bereits ein Wagnis, aber die Folgen sind nicht überschaubar.

Die Grenze erweist sich als Schnitt, der das Diesseitige und Vormalige vom Jenseitigen und Nachfolgenden abtrennt. Zwischen Mexiko und den USA verläuft nicht nur eine Demarkationslinie. Die unüberwindliche soziale Distanz zwischen beiden Ländern überlässt die Migration zu großen Teilen der Illegalität und der Kriminalität. Makina reist illegal in die USA ein und nimmt hierzu die Unterstützung des organisierten Verbrechens in Anspruch. Dass sie sich im Gegenzug als Drogenkurierin selbst strafbar machen muss, nimmt sie ohne weiteres in Kauf. Als Illegale in dem fremden Land ist sie jedoch dem Verbrechen schutzlos ausgeliefert, das nicht zögert, die Situation auszunutzen. Für die Protagonistin bedeutet die Überquerung der Grenze den Verlust von allem, was sie hatte, und was sie war. Gemeint ist nicht nur ihre Identität und ihr Heim sondern auch ihr Leben in seiner Gesamtheit, ihre Arbeit, der Respekt und die Achtung, die sie sich zu verschaffen wusste. Insbesondere aber verliert sie ihre Freiheit. Sie hat die Grenze von der Existenz zum Schatten-Dasein überschritten. Den Ort der Dunkelheit, den Nachtclub, wird sie nicht mehr verlassen. Aus den Fängen der Capos ist kein Entrinnen.

Mexiko endet an der Grenze. Die *mojados* hören auf zu sein, was sie auf *dieser Seite* waren. Aus (unterprivilegierten) Bürgern werden *Illegale*. Aus Mexikanern werden – falls sie es überleben – US-Amerikaner. Auf der *anderen Seite* stirbt in einer Zwischenzeit des Übergangs nach und nach ihre Existenz ab, bis sie schließlich Andere werden.

Der Roman führt vor Augen, dass im Rahmen der kolossalen Migrationsbewegungen im 20. und 21. Jahrhundert, von denen die mexikanische Massenauswanderung in die USA nur prominentes Beispiel ist, die Welt nicht nahtlos zusammenwächst. Mit der Migration geht ein abgründiger Bruch einher, der den Einwanderern ihr bisheriges Leben entreißt. Worauf es in der Erzählung ankommt, ist, dass die Migranten selbst das Geschehen nicht in der Hand haben

pobres y huérfanos y nietos, ni sabéis cómo han de acabar, ni pasar los trabajos de esta vida presente (Sahagún 1975: 205).

und nicht souverän über sich und die Bedingungen ihres Daseins bestimmen. Im Gegenteil haben sie sich den Umständen der illegalen Einwanderung zu unterwerfen. Es steht ihnen nicht zu, ihr Leben zu bewahren und auf der anderen Seite der Grenze mehr oder weniger weiter zu machen wie bisher. Nicht nur das organisierte Verbrechen schlachtet die Schwäche der Chancen- und Rechtlosen skrupellos aus. Deren Ausbeutung durch die US-Gesellschaft sind zudem nur wenige Grenzen gesetzt. Entscheidend ist aber, dass sich die Zuwanderer in ihrem Überlebenskampf nicht über den Anpassungsdruck der neuen Lebensumstände hinwegsetzen können. Makinas Bruder wurde von einem Capo mit einem falschen Versprechen in die USA gelockt, dort warte ein Stück Land auf ihn, das von seinem zuvor ausgewanderten Vater stamme. Dies versprochene Land gab es jedoch nie. Es ging wohl nur darum, ihn als ahnungslosen Kurier zu missbrauchen. Aber angesichts der Trümmer seiner naiven Illusionen, *will* er nicht zurück und verdingt sich als US-Soldat. Nach dem Kriegseinsatz *kann* er nicht mehr zurück. Zu viel hat sich schon zwischen ihn und sein altes Leben geschoben. Sein Beispiel zeigt, dass die Einwanderer der neuen Welt, in der sie sich nun bewegen, nicht ihre alte entgegensetzen können. Die Migranten sind nicht Herren über sich selbst. Ihr Wille ist nicht von Relevanz, nicht einmal für sie selbst. Die Grenzüberschreitung hat sie das gekostet, was sie als ihr Ich zu erkennen gewohnt waren. Der Bruder, der keinen Namen hat, macht hierzu die interessante Bemerkung, dass die Zuwanderer sich längst nur vormachten, sie hätten ein Ziel. Zu seiner Schwester sagt er:

Ich denke, das geht allen, die herkommen so, fuhr er fort, Wir haben schon vergessen, weswegen wir eigentlich gekommen sind, aber uns bleibt noch immer der Reflex, so zu tun, als ob wir ein Vorhaben verbergen würden.²⁵

Es wäre durchaus möglich, und zudem nicht uninteressant, das Leben der mexikanischen Immigranten in den USA, wie der Roman es unter Verweisung auf den Mictlán-Mythos darstellt, sehr wörtlich als *Tod* zu deuten. *Im Vergleich* zu Mexiko wären die USA der Tod. Eine harsche Kritik an der US-Gesellschaft träte aus der Lektüre hervor. Nicht nur der Rassismus sowie die Selbstherrlichkeit der USA, die Herreras Buch auch erwähnt, wären dann hervorzuheben, sondern auch die Lebensverhältnisse dieser Gesellschaft selbst, die u. a. mit der eigenartigen Ödnis und Eintönigkeit der Städte oder mit einer befremdlichen zwischenmenschlichen Leere angesprochen ist. Mehr verspricht jedoch die übertragene Lesart, die das fokussiert, was sich nicht als klassischer *American Dream*, sondern als mexikanischer Gegenwartstraum zu erkennen gibt, nämlich jenseits

25 Im Original: Creo que eso le pasa a todos los que vienen, siguió, Ya se nos olvidó a qué veníamos, pero se nos quedó el reflejo de actuar como si estuviéramos ocultando un propósito (Herrera 2010: 103).

der Grenze eine Art gelobtes (»versprochenes«) Land vorzufinden. In dieser Hinsicht sagt die angesprochene Kritik mehr über mexikanische Illusionen und über deren Voraussetzungen aus. Sie würde sich insbesondere gegen den mexikanischen Dünkel wenden, der die Migration in den Norden gar billigend in Kauf nimmt, ohne Rücksicht auf die Verwerfungen, die mit der Grenzüber-schreitung drohen. Nicht nur das Erlöschen des diesseitigen Lebens der Migranten ignoriert dieser Dünkel. Angesprochen ist auch, dass die Heimatflucht Mexiko selbst nicht unversehrt lässt. Mexiko ist nicht unverbrüchlich, säkular und fortwährend. Es endet nicht nur an der Grenze, es geht mit jedem Grenzübertritt zugrunde. In diesem Sinne *sind* die USA Mexikos Tod.

Wer dies sofort versteht, ist Makina. Bei aller Rätselhaftigkeit des Geschehens wird ihr am Ende schlagartig klar, dass sie den Weg zum Untergang ihrer Welt gegangen ist. Hier das Ende des Romans:

[Makina, Anm. d. Verf.] führte sich ihre Angehörigen vor Augen wie die Umrisse einer freundlichen Landschaft, die sich auflöst, das Dorf, das Städtchen, die große *Chilango*-Stadt, jene Farben, und sie verstand, dass das, was geschah, kein Kataklysmas war; sie verstand dies mit ihrem ganzen Körper und mit ihrem ganzen Gedächtnis, sie verstand das wahrhaftig und schließlich sagte sie, Ich bin bereit, wenn alle Dinge in der Welt still geworden sind.²⁶

Makina weiß, dass sie nun in der Unter- und Nachwelt ist. Aus ihrer Gedankenrede im allerletzten Satz spricht das fremde Übrig-Sein, das sich nach dem Verlust der Welt auftut. Die poetische Dichtheit der Formulierung ruft das Verstörende dieser Beraubtheit auf, die dann bleibt, wenn alles andere genommen wurde.

Bibliographie

- Coe, Michael D. (2005): *The Maya*. New York: Thames & Hudson.
 Fuentes, Carlos (1997): *Nuevo tiempo mexicano*. México D.F.: Aguilar.
 Fuentes, Carlos (2000a) [1958]: *La región más transparente*. Barcelona, México, D.F.: Seix Barral, Planeta.
 Fuentes, Carlos (2000b): *Los cinco soles de México: memoria de un milenio*. Barcelona: Seix Barral.
 Herrera, Yuri (2010): *Señales que precederán al fin del mundo*. Cáceres: Periférica.
 Murra, José Luis (2009): *El sexto sol*. México, D.F.: Suma de libros.

26 Im Original: [...] [Makina] evocó a su gente como a los contornos de un paisaje amable que se difumina, el Pueblo, la Ciudadcita, el Gran Chilango, aquellos colores, y entendió que lo que le sucedía no era un cataclisma; lo comprendió con todo el cuerpo y con toda su memoria, lo comprendió de verdad y finalmente se dijo Estoy lista cuando todas las cosas del mundo quedaron en silencio (Herrera 2010: 119).

- Murra, José Luis (2011): *El sexto sol. Libro segundo. El retorno del Ah Kin*. México, D.F.: Suma de libros.
- Parra, Eduardo Antonio (2009): *Sombras detrás de la ventana. Cuentos reunidos*. México, D.F.: Era u. a.
- Paz, Octavio (1994) [1950, 1970, 1979]: *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El Laberinto de la soledad*. México, D.F.: FCE.
- Rulfo, Juan (1996): *Toda la obra*. Ed. crítica Claude Fell (coord.), Madrid et al.: ALLCA XX (Colección Archivos).
- Sahagún, Fr. Bernardino de (1975): *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, D.F.: Porrúa.
- Sáinz, Gustavo (1982): *Fantasmas aztecas: (un pre-texto)*. México, D.F.: Grijalbo.

Elmar Schmidt

La basura inmortal del hombre efímero. Ökologische Apokalypse, politischer Diskurs und Subjektzerfall in Homero Aridjis' La leyenda de los soles

Stück für Stück verschlungen wir die Erde
Vergiftet bereits bis zu ihren Wurzeln
kein Baum ist übrig, nicht das kleinste Anzeichen eines Flusses
Die Luft ist pure Fäulnis
und das Land ein Meer von Müll
Ich bin der letzte Mensch
Ich überlebte das Ende meiner Art
Ich kann über diese Welt herrschen
doch was nützt es mir.
José Emilio Pacheco: *Siebtes Siegel*¹

Schon 1973 beschreibt der mexikanische Dichter José Emilio Pacheco in seinem Gedicht *Séptimo Sello* in lyrisch konzentrierter Form die postapokalyptische Vision einer vom Menschen zerstörten Natur. Der Blick des lyrischen Ichs schweift über die tote, verschmutzte und verseuchte Welt. Dem letzten Menschen, der sowohl von seinem Lebensraum als auch von sich selbst entfremdet ist, erscheint die eigene Existenz unter diesen Bedingungen sinnlos. Pachecos Gedicht nimmt in Teilen vorweg, was im Folgenden anhand des Romans *La leyenda de los soles* (1993), aus der Feder des mexikanischen Schriftstellers Homero Aridjis (geb. 1940), genauer untersucht werden soll. Zum einen erscheint die Zerstörung der natürlichen Umwelt total und unumkehrbar, es gibt kein Entkommen. Zum anderen werden die Schuldigen an der Katastrophe benannt: die Spezies Mensch hat sich eigenhändig ausgelöscht, das siebte Siegel der ökologischen Apokalypse selbst geöffnet. Zumindest implizit schwingt die Kritik an politischen und ökonomischen Strukturen mit, die auf unbedingtes Wachstum auf Kosten der Natur ausgelegt sind. Die Zerstörung der natürlichen Umwelt geht zugleich einher mit dem Zerfall des wahrnehmenden Ich, das sich selbst in seiner Beziehung zum kontaminierten Lebensraum in höchstem Maße krisenhaft erfährt.

1 Übersetzungen von Elmar Schmidt. Im Original: Y poco a poco fuimos devorando la tierra / Emponzoñada ya hasta su raíz / no queda un árbol ni un vestigio de río / El aire entero es podredumbre / y los campos océanos de basura / Soy el último hombre / Sobreviví a la ruina de mi especie / Puedo reinar sobre este mundo / pero de qué me sirve (Pacheco 2000: 138f.).

1. Ökologische Krise und dystopischer Raum

In *La leyenda de los soles* werden die Wechselwirkungen von Krise des Lebensraums und Krise des Subjekts unter ökologischen Vorzeichen in die nahe Zukunft der öko-apokalyptisch überzeichneten, verseuchten und überbevölkerten mexikanischen Metropole des Jahres 2027 projiziert. Als fiktive, dystopisch ausgerichtete Zukunftsvision greift der Roman auf, was die heutige, zeitgenössische Gesellschaft beschäftigt. Er verlagert in die Beschreibung der möglichen Realität kommender Zeiten, was in der gegenwärtigen verängstigt und als Vorahnung bedrängt.

Die Klassiker des dystopischen Genres in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – Jewgenij Samjatin's *My*, Aldous Huxleys *Brave New World* und George Orwells *1984* – arbeiteten sich vornehmlich ab an der Unterdrückung des Individuums durch die Zwangsmaßnahmen totalitärer Staatsgebilde, der Entfremdung des Menschen in technokratischen Industriegesellschaften oder dem brutalen Missbrauch des technologischen Fortschritts. Die Autoren des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts nehmen nun vermehrt den weltweiten ökologischen Kollaps in den von ihnen verarbeiteten Katalog der Ängste und Sorgen modernen und postmodernen Lebens auf. Dies gilt auch für Lateinamerika: Seit die Umweltproblematik in den achtziger Jahren hier ihren Weg in die öffentlichen Debatten fand (vgl. Boris 2007: 211), ist sie auch Motiv literarischer Dystopien. Wählen wir das Fallbeispiel Mexiko, so wäre als eine der bekanntesten Ausarbeitungen des Themas Carlos Fuentes' Roman *Cristóbal Nonato* (1987) zu nennen.² Weitere Romane, wie *Sequía México 2004* (1997) von Francisco Martín Moreno, nehmen Bezug auf konkrete ökologische Problemfelder, etwa den Umgang mit der natürlichen Ressource Wasser. Homero Aridjis' *La leyenda de los soles* (1993) und der Folgeband *¿En quién piensas cuando haces el amor?* (1996) wiederum entwerfen breit angelegte Panoramen der ökologischen Krise. Ersterer Roman soll hier im Fokus der Untersuchung stehen, da er eine komplexe mythisch-millennaristische Komponente mit einbezieht. Das ökoapokalyptische Szenario wird ergänzt durch den Einbruch der alten aztekischen Götter, die das Ende der bekannten Welt und den Beginn eines neuen Zeitalters einleiten.

Der Schriftsteller Homero Aridjis ist gerade im Kontext der lateinamerikanischen Debatten um Schutz und Erhaltung der natürlichen Umwelt einer der aktivsten Intellektuellen des Kontinents. 1985 gründete er den *Grupo de los 100*, ein Zusammenschluss von lateinamerikanischen Künstlern, Literaten und Wissenschaftlern zu einer regierungskritischen Umweltbewegung, die aufgrund des gesellschaftlichen Gewichts ihrer nominellen Mitglieder – zu denen etwa

2 Vgl. auch den Aufsatz von Joachim Michael in diesem Band.

Octavio Paz, Elena Poniatowska und Gabriel García Márquez zählten – einen außerordentlich guten Zugang zu nationalen und internationalen Medien genießt (vgl. etwa Russel 2005: 65–81; Tuckey 2012). Zu den Projekten der Gruppe zählen die globale Vernetzung von Umweltaktivisten und die Initiierung internationaler Debatten ebenso wie die Konzentration auf explizit regionale Themen, wie der Schutz der mexikanischen Rückzugsgebiete von Monarchfaltern, Meeresschildkröten oder Grauwalen. Das Bewusstsein für die Wechselwirkungen zwischen Makro- und Mikroebene, zwischen globaler und regionaler Umweltzerstörung prägt auch die Beschreibung der ökologischen Apokalypse in *La leyenda de los soles*, die im Folgenden zunächst in ihrer räumlichen Dimension untersucht werden soll.

2. *El espacio de la extinción biológica*: Die ökologische Krise im erzählten Lebensraum

La leyenda de los soles führt dem Leser die gegenwärtig schon gravierenden Probleme der mexikanischen Hauptstadt, die im Jahre 2027 den Namen Ciudad Moctezuma trägt, um ein Vielfaches potenziert vor Augen. Drastische Übervölkerung und unkontrollierte Ausdehnung der Metropole in alle Himmelsrichtungen, rücksichtslose körperliche Gewalt im Öffentlichen wie im Privaten und damit einhergehende Resignation der Bevölkerung, dichter Verkehr, Enge, Gestank, Hitze bestimmen das Bild. Die städtischen Versorgungssysteme sind schon seit langem kollabiert und über allem lastet eine undurchdringliche Smoglocke. Eine Dürreperiode hat dazu geführt, dass die ohnehin knappe Frischwasserzufuhr ausgefallen ist, die toten Flüsse kanalisieren lediglich noch eine giftige zäh-schwarze Brühe. Ab und an fällt ein aschartiger Regen, die einzigen Tiere, die durch die Straßen streunen, sind magere Hunde und Ratten, Vögel gibt es nicht mehr, Bäume und städtische Grünanlagen sind eine Erinnerung der Vergangenheit. Der städtische Raum wird zum personifizierten Sinnbild der ökologischen Katastrophe:

Der Stadt der Seen, der Flüsse und Wasserwege war das Wasser ausgegangen und sie verdurstete. Die kahlen Alleen verschwammen rauchend am kaffeefarbenen Horizont und die tote Vegetation im vormaligen Wald von Chapultepec sonderte jeden Tag Müll ab, der den Lumpen eines grünen Phantasmas glich. [...] Seit Jahrzehnten³ war die Großstadt nichts anderes als ein labyrinthischer und explosiver Abwasserkanal. Die

3 Durch Verweise wie diesen schließt sich in Aridjis' dystopischem Roman der zeitliche Abstand zwischen fiktiver Zukunft und Erscheinungsdatum des Romans und es wird explizit auf das ausgehende 20. Jahrhundert referiert.

Rohrleitungen und Betontunnel, die unterirdisch über hunderte von Kilometern verlaufen, ähnelten nun den leeren Eingeweiden eines Fabeltiers der Unterwelt.⁴

Das katastrophale Szenario der nahen Zukunft wird kontrastiert mit der nostalgischen Erinnerung an das Tal von Mexiko zur frühen Kolonialzeit. Dessen Spuren sind nur noch über Objekte verllorener Tage zu erschließen, etwa in den alten Karten des Vaters des Protagonisten Juan de Gónora:

Sein Vater, der ebenfalls Maler war, hängte an einem regnerischen Morgen im August 2009 eine Kopie der ersten Karte der Hauptstadt Neuspaniens, das Werk eines indigenen Kartographen, an der Esszimmerwand auf. Durch ihn erfuhr er, dass diese Stadt nicht immer von einer solchen stickigen Unendlichkeit bestimmt war, die die Augen tränen und den Hals kratzen ließ, sondern einst ein lichtdurchflutetes, von glänzenden Seen bedecktes, immergrünes Tal gewesen war.⁵

Die Beispiele der ersten Seiten des Romans zeigen, dass Aridjis in *La leyenda de los soles* einige der strategischen Parameter globaler, zeitgenössischer Umweltdiskurse aktualisiert. Als eine der zentralen diskursiven Figuren ökologischer Argumentation bestimmt der Literaturwissenschaftler Lawrence Buell den *toxic discourse*, »an interlocked set of topoi whose force derives partly from anxieties of late industrial culture, partly from deeper-rooted habits of thought and expression« (Buell 2001: 30). Gleichzeitig verstärkt die Evokation einer imaginären »green oasis« (ebd.: 38), eines verlorenen bukolischen Idylls, in dieser argumentativen Konstellation die Totalität der kontaminierten Gegenwart, aus der es kein Entrinnen gibt. In *La leyenda de los soles* lässt die Erinnerung an die lichtdurchflutete Vergangenheit die von Smog, Müll und Asche geprägte Gegenwart der Erzählung umso drastischer erscheinen.

Zudem ist der Niedergang des menschlichen Lebensraums nicht allein auf Mexiko beschränkt, vielmehr steht bereits die ganze Welt am Rande des Abgrunds. Medien wie etwa Tageszeitungen kolportieren das globale Szenario der ökologischen Katastrophe und kündigen gleichsam den Untergang der Welt an:

4 Im Original: La ciudad de los lagos, de los ríos y las calles líquidas ya no tenía agua y se moría de sed. Las avenidas desarboladas se perdían humosas en el horizonte caferoso y en el ex Bosque de Chapultepec la vegetación muerta se tiraba cada día a la basura como las prendas harapientas de un fantasma verde. [...] Desde hacía décadas, la urbe no era otra cosa que un laberíntico y explosivo canal de desagües. Las tuberías y los túneles de concreto que recorrían subterráneamente cientos de kilómetros parecían ahora los intestinos abandonados de un animal fantástico del subsuelo (Aridjis 1993: 17).

5 Im Original: Su padre, también pintor, una mañana lluviosa de agosto del año 2009, colgó de la pared del comedor una reproducción del primer mapa de la capital de la Nueva España, obra de un cartógrafo indio, y por él supo que ésta no siempre había sido esa inmensidad irrespirable que hacía llorar los ojos y raspaba la garganta, sino un valle luminoso cubierto de lagos resplandecientes y verdes inmarcesibles (ebd.: 15).

Auf den Innenseiten der Zeitung stieß er auf Informationen über seltsame Dinge, die auf der Erde geschahen: über ökologische Kriege zwischen den Ländern der Vierten Welt, über Hungersnöte in der größten Wüste des Planeten, die des Amazonasgebietes; über die symbolischen Exequien des Mittelmeeres, über biologisch tote Flüsse, über Umweltkatastrophen in Kairo, Athen und Santiago, über Erdbeben und Vulkanausbrüche in Kolumbien, Peru, den Vereinigten Staaten, China, Japan, dem Iran, Griechenland, der Türkei, Italien und Portugal.⁶

Im Rahmen zeitgenössischer Umweltdiskurse bestimmt Lawrence Buell den Verweis auf die bevorstehende Apokalypse als die »single most powerful master metaphor that the contemporary environmental imagination has at its disposal« (Buell 1995: 285). Er verweist auf die wiederholte Verbindung von ökologischer Krisenrhetorik und apokalyptischen Erzählstrukturen:

These are the bases of late twentieth-century environmental dystopianism: (1) the vision of exploitation leading to ›overshoot‹ (excessive demands on the land) or interference producing irreversible degradation, (2) the vision of a tampered-with nature recoiling against humankind in a kind of return of the repressed, and (3) the loss of all escape routes (ebd.: 308).

In seiner Dystopie scheint sich Aridjis in der Tat an diesem persuasiven Grundmuster öko-apokalyptischer Rhetorik zu orientieren. Natürliche Umwelt wird personifiziert dargestellt und lehnt sich, etwa in Form zunehmender Erdbeben, gegen die nicht mehr rückgängig zu machende Zerstörung durch den Menschen auf. Die mexikanische Hauptstadt wird zunächst – erinnernd an Juan Rulfos Totendorf Comala in *Pedro Páramo* – als hermetisch abgeriegeltes Labyrinth gezeichnet, aus dem es kein Entkommen gibt. Gleichzeitig wird das apokalyptische Szenario mit dystopischem Blick auf die gesellschaftliche, politische und ökonomische Gegenwart der Leser entwickelt.

3. *Una metáfora ruin: Die Politisierung der Apokalypse*

Als Ursprung der ökologischen Katastrophe macht der Roman eine auf unbedingtes Wachstum ausgelegte Wirtschaftspolitik aus. »Im Namen einer fragwürdigen ökonomischen Entwicklung«⁷ reguliert diese den Umgang mit dem

6 Im Original: En las páginas interiores del diario halló información sobre cosas extrañas que estaban sucediendo en la Tierra. Sobre guerras ecológicas entre países del Cuarto Mundo, sobre hambrunas en el desierto más grande del planeta, el de la Amazonia; sobre las exequias simbólicas del mar Mediterráneo, sobre ríos biológicamente muertos, sobre emergencias ambientales en El Cairo, Atenas y Santiago, sobre terremotos y erupciones volcánicas en Colombia, Perú, Estados Unidos, China, Japón, Irán, Grecia, Turquía, Italia y Portugal (Aridjis 1993: 85).

7 Im Original: [E]n nombre de un desarrollo económico dudoso [...] (Aridjis 1993: 16).

Lebensraum ebenso wie die Selbstwahrnehmung des Einzelnen. Aridjis hinterfragt insbesondere den Anspruch der gerade im ausklingenden lateinamerikanischen 20. Jahrhundert so durchsetzungsfähigen neoliberalen Ideologie,⁸ mehr als ein bloßes Konzept ökonomischer Organisation zu sein und sich stattdessen zum universell gültigen Sinnstiftungsformat zu erklären. In *La leyenda de los soles* erscheint sie gar als Religionsersatz. Die Menschen der kapitalistischen Massengesellschaft huldigen den »Finanzgöttern einer organisierten Gesellschaft, die dem Menschen das Leben als Rechnungsführung aufzwingt.«⁹ Mit Miguel López lässt sich Aridjis' Roman bestimmen als »Kritik des gegenwärtigen Entwicklungsmodells, das von den herrschenden Kreisen Mexikos unterstützt wird [...], um den Wert der neoliberalen Globalisierung und ihren Auswirkungen im politischen, kulturellen und ökologischen Bereich zu hinterfragen.«¹⁰

Die Idee der Apokalypse – in jüdisch-christlicher Tradition verstanden als Ende der negativ konnotierten irdischen Weltgeschichte, gefolgt vom Anbruch des zeitlosen Reich Gottes¹¹ – wird in *La leyenda de los soles* angeeignet, umgedeutet und politisiert. Sie wird als Erzählung vom bevorstehenden Weltenende funktionalisiert um Kritik an gegenwärtigen gesellschaftlichen Zuständen zu üben.¹²

Der Literaturwissenschaftler Julio Ortega weist apokalyptischen Narrativen in der lateinamerikanischen Literatur eine kritische, subversive Funktion zu und charakterisiert sie in ihrem Kern als »kontra-apokalyptisch, weil sie politische Darstellungen sind.«¹³ Sie aktualisieren im aneignenden Zitat die »zwei großen westlichen Repräsentationsmodelle, das der Utopie und das der Apokalypse.«¹⁴ Die Dialektik vom Weltenende und kommendem Reich Gottes, von Katastrophenrhetorik und Heilsversprechen für die Auserwählten, überträgt Ortega auf die globalisierte Moderne. Als Bestandteil des systemstabilisierenden Diskurses der kulturellen und ökonomischen Zentren zeitigt sie einen homogenisierenden,

8 Zur Durchsetzung neoliberaler Wirtschaftskonzepte und deren Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Politik, Gesellschaft und Bürgern in Lateinamerika vgl. Johnston / Almeida (2006: 3–18).

9 Im Original: [...] dioses fiscales producidos por una sociedad organizada que imponía al hombre la contabilidad de la vida (Aridjis 1993: 35).

10 Im Original: [...] crítica del presente modelo de desarrollo apoyado por los grupos hegemónicos en México [...] para cuestionar el valor de la globalización neoliberal y sus repercusiones en el ámbito político, cultural y ecológico (López-Lozano 2005: 175), vgl. auch: López-Lozano (2008: 178ff) und Ta (2007: 322).

11 Zur Entwicklung der jüdisch-christlichen Apokalyptik vgl. den Beitrag von Michael Schulz in diesem Band.

12 Vgl. zur gesellschaftskritischen Funktion apokalyptischer Rhetorik in der postmodernen Literatur: Rosen (2008: xixff).

13 Im Original: [...] contra-apocalípticas porque son representaciones políticas (Ortega 2010: 53).

14 Im Original: [...] dos grandes modelos de la representación occidental, el de la Utopía y el del Apocalipsis (ebd.: 64).

Machtstrukturen legitimierenden Effekt. Die lateinamerikanischen Versionen apokalyptischer Erzählmuster, die von der Peripherie aus artikuliert werden, hinterfragen hingegen die universell konzipierten Heilsversprechen der globalen Zentren. Als strategisch gesetzte Allegorien diskursiver Heterogenität und Dezentralisierung widersetzen sie sich den inszenierten Normierungsbestrebungen und Handlungsanweisungen des »globalisierten Wirtschaftsystems einer Wohlstandsgesellschaft ohne Wohlstand, die Wohlstand dekretiert, Elend ausschließt und Erinnerung negiert«. ¹⁵

Homero Aridjis entwirft in *La leyenda de los soles* ein apokalyptisches Szenario, das aus der Perspektive der ökonomischen Peripherie der globalisierten Moderne deren ökologische Konsequenzen fixiert. In seinem in Anlehnung an Albrecht Dürers Apokalypse-Zyklus *Apocalipsis con figuras* (1997) titulierten Essayband setzt sich der Autor mit dem negativ konnotierten und als fremdbestimmt empfundenen Verlauf der jüngeren Geschichte auseinander:

Im Laufe unseres Jahrhunderts haben Schriftsteller mit einer eurozentristischen Auffassung von Geschichte und Kultur in Europa und den Vereinigten Staaten bekräftigt, dass Karl Marx, Sigmund Freud, Albert Einstein und der Erste Weltkrieg uns ins 20. Jahrhundert geführt hätten; sie hätten hinzufügen können, dass Adolf Hitler und Josef Stalin, der Zweite Weltkrieg und der Holocaust, Kernkraftwerke, Atomversuche und Atombomben (New Mexico, Hiroshima, Tschernobyl und Mururoa), die Ausflüge in den Weltraum (die dem Menschen den Blick auf die Erde ermöglichten) und die Welt der Wissenschaft und Kommunikationstechnologien uns den Weg ins 21. Jahrhundert bereitet haben. Andere könnten dieser Liste den Krebs, Aids, Drogen, Migrationsbewegungen aus armen in reiche Länder (früher handelte es sich um bewaffnete Invasionen, heute sind sie demographischer Natur), Überbevölkerung und Hungersnöte, Soziopathen und Massenmorde, kollektive Psychosen, die Geburt von durch den Kontakt mit toxischen Substanzen deformierten Lebewesen, die Kontamination der Atmosphäre, der Erde und der Ozeane, die Genozide und Ökozide, die messianischen Sekten und Fundamentalisten des Terrors hinzufügen, die uns ins 21. Jahrhundert und ins dritte Millennium geführt haben. ¹⁶

15 Im Original: [...] sistema económico globalizado de una sociedad de bienestar sin bien, que decreta el bienestar, descarta el malestar, y niega la memoria (ebd.: 65).

16 Im Original: A lo largo de este siglo, escritores con un concepto eurocentrista de la historia y de la cultura han afirmado en Europa y Estados Unidos que Karl Marx, Sigmund Freud, Albert Einstein y la Primera Guerra Mundial nos hicieran entrar al siglo XX; ellos habrían podido añadir que Adolfo Hitler y José Stalin, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, las nucleoelectricas, los ensayos y las bombas nucleares (Nuevo México, Hiroshima, Chernobil y Mururoa), los viajes al espacio (desde el cual el hombre contempla a la Tierra por primera vez) y el mundo de la ciencia y las comunicaciones, nos han hecho entrar al siglo XXI. Otros podrían poner en esa lista el cáncer, el sida, las drogas, la migración de los países pobres hacia los países ricos (antes las invasiones eran armadas, ahora son demográficas), la sobrepoblación y las hambrunas, los sicópatas sociales y los asesinatos seriales, las sicosis colectivas, el nacimiento de seres deformes por exposición a sustancias tóxicas, la contaminación de la atmósfera, de la tierra y de los océanos, los genocidios y los ecocidios, las

Die *grands récits* globalisierter Fortschritts- und Wachstumsgläubigkeit werden hier konterkariert. Das 20. Jahrhundert wird in der stakkatohaften Aufzählung zur Ansammlung von Katastrophen. Aus der vermeintlichen Erfolgsgeschichte – den »glückseligen Inventuren [...] des *Homo sapiens europaeus*, in der Ersten Welt, [die] folgsam in den anderen Welten wiederholt werden«¹⁷ – wird eine Spirale einander ablösender Krisen. Die Zerstörung der natürlichen Umwelt befördert hierbei die fortschreitende Säkularisierung religiös aufgeladener Apokalypsevorstellungen:

In unserer Zeit betrachten wir Störungen der Natur und des Lebens als Taten des Menschen, der sich Gottes Werk nicht bewusst ist. Wir suchen Gott und den Teufel nicht mehr außerhalb unserer selbst, als Agenten unseres Wirkens. Die Götter und Dämonen sind innere, sie sind unsere Schöpfungen, Resultate unseres Handelns. Die jüdisch-christliche Apokalypsetradition ist nicht die gleiche: die Apokalypse ist nun das Werk des Menschen, nicht Gottes.¹⁸

In den zitierten Passagen aus *Apocalipsis con figuras* kombiniert Aridjis seine Zusammenfassung der Weltgeschichte als Katastrophe auf dem Weg ins 21. Jahrhundert mit der Projektion der bevorstehenden menschengemachten ökologischen Apokalypse in die nahe Zukunft. Der persuasive Aufbau seiner Argumentation folgt den narrativen Strukturen der ›Weltrisikogesellschaft‹, wie sie der Soziologe Ulrich Beck beschreibt. Beck unterscheidet zwischen zurückliegenden Katastrophen, die »räumlich, zeitlich und sozial bestimmt« (Beck 2007: 29) sind und der antizipierten Katastrophe – die er als ›Risiko‹ bezeichnet: »Risiken sind immer zukünftige Ereignisse, die uns *möglicherweise* bevorstehen, uns *bedrohen*. Aber da diese ständige Bedrohung unsere Erwartungen bestimmt, unsere Köpfe besetzt und unser Handeln leitet, wird sie zu einer politischen Kraft, die die Welt verändert« (ebd.). Globale Risiken – ›Weltrisiken‹ – wie die Langzeitfolgen von Klimawandel und weltweiter Umweltzerstörung werden in diesem Rahmen, so Beck, global inszeniert und medial transportiert. Zu *master metaphors* mit diskursiver politischer und gesellschaftlicher Schlagkraft werden sie dann, wenn sie möglichst drastisch greifbar gemacht und vergegenwärtigt werden.

Im Roman *La leyenda de los soles* wiederum nutzt Aridjis die Möglichkeiten

sectas mesiánicas y los fundamentalistas del terror, nos han hecho entrar al siglo XXI, y al tercer milenio (Aridjis 1997: 135).

17 Im Original: [...] recuentos felices [...] hechos por el *Homo sapiens europaeus*, en el Primer Mundo, y [que] serán repetido dócilmente en los otros mundos (ebd.: 348).

18 Im Original: En nuestra época las perturbaciones de la naturaleza y de la vida las vemos como la acción del hombre, inconsciente de la obra de Dios. Ya no salimos a buscar a Dios y al demonio afuera de nosotros, como agentes de nuestras obras, los dioses y demonios son interiores, creaciones nuestras, obras de nuestros actos. La tradición apocalíptica judeo-cristiana no es la misma: el Apocalipsis ahora es obra del hombre y no de dios (ebd.: 136).

der Dystopie, die prognostizierte Risiken als akute Katastrophen imaginieren kann, und fikionalisiert diese im sich steigernden apokalyptischen Panorama. Er eignet sich die »Semantik des Risikos« (ebd.: 19) an und modifiziert sie aus der Perspektive der peripheren lateinamerikanischen Moderne. Der Autor setzt sie in einen mexikanischen Rahmen, indem er Elemente aztekischer Mythologie in den Handlungsverlauf einwebt.

4. *El primer día del sexto sol: Von der globalen Apokalypse zum ökonomischen Friedensreich*

La leyenda de los soles konfrontiert den Leser zunächst mit der Ausarbeitung einer ökoapokalyptischen Zukunftsvision, die scheinbar linear auf ein unwiederbringliches Ende, die Zerstörung des menschlichen Lebensraums, zusteuert. Dann allerdings verschiebt Aridjis diese Vorzeichen, indem er den titelgebenden aztekischen Schöpfungsmythos der *cinco soles* in den Roman einwebt. Dieser berichtet von vier aufeinanderfolgenden kosmogonischen Zeitaltern, die alle erschaffen und wieder zerstört wurden, bis hin zur Entstehung der heutigen Welt, der »Fünften Sonne«. Dem überlieferten Mythos zufolge werden das aktuelle Weltzeitalter und seine Geschöpfe von Erdbeben und Hungersnöten vernichtet (vgl. López 2003: 32). In Aridjis' Roman steigert sich das Weltenende bis hin zu einer Vollversammlung des aztekischen Pantheons auf Erden:

[...] in einer übernatürlichen Prozession steuerten die Gottheiten des alten Mexiko auf den Zócalo zu. [...] Der Gott Huitzilopochtli ging mit geröteten Augen voran. Er wirkte grotesk auf dem Gestell, das ihm seine Anhänger errichtet hatten, um ihm zu huldigen. [...] Ihm folgten die Göttin Toci, der Gott des Rauchenden Spiegels und Xipe Tótec, Unser Herr der Geschundene, gekleidet in Menschenhaut. Die vier verschwanden in den Trümmern der Kathedrale.¹⁹

Mixcoatl, Huitzilopochtli, Toci, Xipe Totec und andere aztekische Gottheiten ziehen in christliche Traditionen konterkarierenden Prozessionen in die Stadt ein, besetzen die zerstörte Kathedrale und zelebrieren vorspanische Riten auf dem Zócalo, dem vormaligen Zentrum aztekischer Machtentfaltung und heutigem Standort des *Palacio Nacional*. Die Bewohner der Metropole werden unterdessen von den fliegenden Boten des aztekischen Weltuntergangs, den *tztizimime* (vgl. Clendinnen 1993: 179), durch die Straßen gejagt. Das apoka-

19 Im Original: [...] las deidades del México antiguo, en procesión sobrenatural, se dirigían al Zócalo. [...] El dios Huitzilopochtli iba al frente con ojos enrojecidos, grotesco en la armazón que le habían puesto sus fieles para darle bulto. [...] Lo seguían la diosa Toci, el dios del Espejo Humeante y Xipe Tótec, Nuestro Señor del Desollado, revestido con una piel humana. Los cuatro se metían en los escombros de la Catedral (Aridjis 1993: 181 f.).

lyptische Chaos, das auf der einen Seite durch Umweltzerstörung menschengemacht erscheint, wird durch die Einarbeitung der *leyenda de los soles* modifiziert. Die Dystopie verwandelt sich auf der letzten Seite des Romans zudem doch noch in Utopie: die bedrohlich gezeichneten vorspanischen Götter fallen, wiederum ganz ähnlich Juan Rulfos allmächtigem Kaziken am Ende von *Pedro Páramo*, als Steinhaufen in sich zusammen. Dem Protagonistenpaar gelingt es endlich, die Stadt zu verlassen. Das abschließende Bild deutet den Anbruch eines neuen Zeitalters an:

Nach einer Weile verloren sie Mexiko-Stadt aus den Augen. Sie gelangten an einen Hügel. Auf der Spitze, oberhalb einer Kaktusfeige, sahen sie die blaue Gestalt einer Frau, die die Arme zur Sonne ausbreitete, als ob sie von ihr die Wärme und den Glanz des Morgens aufnehmen wolle. Auf ihre Hand setzte sich ein goldener Vogel mit leuchtenden Federn. Es war der erste Tag der Sechsten Sonne.²⁰

Anzumerken bleibt, dass ein sechstes Zeitalter, das dem im Roman beschriebenen *Sexto Sol* entsprechen würde, im aztekischen Schöpfungsmythos nicht konkretisiert wird. Auch eine mögliche Vorlage für die Figur der ›blauen Frau‹ mit dem goldenen Vogel auf dem erhobenen Arm erschließt sich aus dem Mythos nicht direkt. Aridjis könnte sich hierbei vielmehr an synkretistischen, die christliche Gottesmutter mit der aztekischen Erdgöttin Tonantzin²¹ verschmelzenden Repräsentationen der in ein blaues Tuch gehüllten Virgen de Guadalupe auf dem Berg Tepeyac orientiert haben. In seinem Essayband *Apocalipsis con figuras* verweist der Autor auf die Zusammenhänge zwischen dem Beginn der Apokalypse in der biblischen Offenbarung des Johannes²² und der Darstellung der Schutzpatronin Mexikos:

Auf einem anderen Kontinent, in einem anderen Zeitalter, könnte die ikonographische Darstellung der Jungfrau der Apokalypse, bis auf einige Abweichungen, die der Jungfrau von Guadalupe sein, die im Himmel schwebend erscheint, gekrönt und umgeben vom Glorienschein der Sonnenstrahlen, gehüllt in einen blauen Umhang mit Sternen und dem Mond zu ihren Füßen.²³

20 Im Original: Al cabo de un rato, perdieron de la vista la ciudad de México. Llegaron a un cerro. En la punta, sobre un tunal vieron la figura azul de una mujer que tenía los brazos extendidos hacia el Sol, como si quisiera tomar de él el calor y el esplendor de la mañana. En su mano se posaba un pájaro dorado de plumas luminosas. Era el primer día del Sexto Sol (Aridjis 1993: 198).

21 Schon Bernardino de Sahagún beschreibt die Synkretisierung von Maria und Tonantzin im 3. Kapitel seiner *Historia general de las cosas de Nueva España*; vgl. zur Tradierung ins heutige Mexiko: Medina (2007: 299).

22 Offb 12,1–2 beschreibt, wie nach dem Ertönen der siebten Posaune am Himmel eine schwangere, ›mit der Sonne bekleidete‹ Frau erscheint. Vgl. auch den Beitrag von Michael Schulz in diesem Band.

23 Im Original: En otro continente, en otra época, la representación iconográfica de la Virgen del Apocalipsis, salvo variantes, podría ser la de la virgen de Guadalupe, que aparece flotando

Die Jungfrau von Guadalupe gewinnt in Aridjis' Essay heilsversprechende Züge: »Das dritte Jahrtausend wird das Jahrtausend der Jungfrau María sein, und zudem das ihrer guadalupanischen Erscheinungsform als Jungfrau der Apokalypse. Sie, die mit der Sonne bekleidete Frau, wird uns möglicherweise durch ihren verschlossenen Schoß²⁴ die Tore zum Paradies und zur Erlösung öffnen.«²⁵

Die Kommunikationswissenschaftlerin Margarita Zires weist auf die potentielle Deutungsoffenheit der mexikanischen Jungfrau hin, die sich nicht nur in kolonialzeitlichen Bedeutungswandlungen und politischen Aneignungen im Zeichen von Unabhängigkeitskampf und Revolution erschöpft, sondern bis in die massenmedial geprägte Gegenwart reicht:

Das Symbol der Virgen de Guadalupe und andere Symbole haben sich im Laufe der Zeit gegenseitig beeinflusst. Das ursprüngliche Symbol erhielt neue Elemente, so daß dadurch gewisse Aussagen in den Hintergrund traten oder in Vergessenheit gerieten. Der Symbolcharakter änderte sich. Der Mythos verschmolz mit anderen Geschichten und erreichte in neuer Form und Gestalt Orte, an die man vorher nie gedacht hatte, und niemand weiß, wo und wie er in Zukunft noch anzutreffen sein wird (Zires 2000: 461).

In Aridjis' Werk wird die Virgen de Guadalupe zur Symbolfigur des ökologischen Anliegens des Autors. Im Anschluss an den christlich geprägten Apokalyptediskurs und den aztekischen Mythos um Weltenschöpfung und -zerstörung codiert sie eine tiefenökologische²⁶ Zukunftsvision, in der die Grenzen zwischen Esoterik und blumiger umweltethischer Metaphorik, zwischen religiös fundiertem Millenarismus und umwelttechnologischem Fortschrittsoptimismus auf seltsame Weise verschwimmen:

Das dritte Jahrtausend wird das Millennium der Sonne sein, der Sonne der Erde; die my(s)thische Sechste Sonne der Mexikaner, die im Osten untergehen und im Westen wieder aufgehen wird. In dieser Sonne wird die Ära der endlichen Ewigkeit und der ewigen Vergänglichkeit beginnen, die Ära der Sonnenenergie und der Sonnenkultur. [...] Die jüdisch-christlichen und die mexikanischen Apokalypsetraditionen, die Ära Joaquín de Flores' und die der Fünften Sonne werden in diesem Sonnenmillennium konvergieren, in dem der Mensch die Biosophie, die Weisheit des Lebens annehmen wird.²⁷

en los cielos, coronada y rodeada por una mandorla de rayos solares, cubierta por un manto azul con estrellas y con la luna debajo de los pies (Aridjis 1997: 204).

24 Das Bild des »verschlossenen Schoßes« bezieht sich hier auf die immerwährende Jungfräulichkeit Marias.

25 Im Original: El tercer milenio será el milenio de la virgen María, y por añadidura el de su faceta guadalupana de Virgen del Apocalipsis. Ella, la mujer vestida del sol, por clausura de su vientre tal vez nos abrirá las puertas del paraíso y de la redención (ebd.: 219).

26 Zum Konzept der ganzheitlich argumentierenden *deep ecology* vgl. Garrard (2004: 23 ff).

27 Im Original: El tercer milenio será el milenio del Sol, del Sol de la Tierra; el mí(s)tico Sexto Sol de los mexicanos, que se acostará en el Oriente y se levantará en el Poniente. En este Sol tendrá lugar la era de la eternidad finita y de la temporalidad eterna, la era de la energía solar y de la

Unter dem Leitgedanken der Apokalypse »die das Paradies und die Elemente in ihren Urzustand zurückführen wird, [...] die den Lebensräumen ihre Grundbeschaffenheit zurückgeben wird«²⁸ evoziert Aridjis auch am Ende von *La leyenda de los soles* den Anbeginn eines ökologischen Neuen Jerusalem, eines ursprünglichen Heilszustands.²⁹ So wie die nostalgische Erinnerung an das lichtdurchflutete Tal von Mexiko am Anfang des Romans mit der kontaminierten Realität konfrontiert wird, projiziert der Autor abschließend ein imaginiertes bukolisches Idyll in die Zukunft. Er modelliert seine Ökoapokalypse nach eschatologischen christlich-jüdischen Erzählmustern, eignet sich diese an und hybridisiert sie: Auf den unschuldigen Urzustand in harmonischer Einheit mit der Natur folgen der kapitalistische Sündenfall, das apokalyptische Zurückschlagen der gebeutelten Natur mit Hilfe der aztekischen Götter, die Bestrafung der Schuldigen und schließlich die Errichtung eines neuen Friedensreiches für die überlebenden Auserwählten im Zeichen der guadalupanischen *figura azul*. In dieser utopisch-mythischen *green oasis* kristallisiert sich die unbedingte Sehnsucht nach einem verloren scheinenden Paradies. Diese ist grundlegender Bestandteil eines zeitgenössischen Umweltdiskurses, der die apokalyptische *master metaphor* der ökologischen Krise mit den Bildern vergangener glücklicher Tage in einem imaginierten Arkadien verschmilzt. *La leyenda de los soles* belegt jedoch, dass diese Diskursformation nicht nur persuasives Mittel umweltaktivistischer Rhetorik ist, sondern zugleich Ausdruck einer substantiellen Krise des Subjekts im Angesicht des ökologischen Weltrisikos.

5. *La pérdida de su propio yo*: Ökologische Krise und Subjektzerfall

Während der Protagonist des Romans, Juan de Góngora, inmitten des apokalyptischen Szenarios die vermüllte Stadt und die letzten Reste toter Natur betrachtet, reflektiert er die Entwicklung des ihn umgebenden urbanen Raums. Die Wahrnehmung des eigenen, sich verlierenden Selbst scheint an den Verfall der Umwelt gekoppelt:

Von seinem Atelier aus war er ein treuloser und träger Zeuge der Veränderungen gewesen, die sich vor seinen Augen vollzogen, und hatte nicht gemerkt, dass der all-

cultura solar. [...] Las tradiciones apocalípticas judeo-cristianas y las mexicanas, las eras de Joaquín de Fiore y del Quinto Sol, convergerán a este reino milenarismo solar, donde el hombre asumirá la biosofía, la sabiduría de la vida (Aridjis 1997: 367f.).

28 Im Original: [...] que devolverá el paraíso y los elementos a su estado original, [...] que devolverá a las esferas de la vida su condición primaria (ebd.: 368).

29 James López verweist auf den Millenarismus von Aridjis, den man als das Leitmotiv seines künstlerischen Schaffens ansehen könnte (vgl. Stauder 2005: 147).

mähliche Verlust des Bodens, der Luft und des Wassers in seiner unmittelbaren Umgebung den Verlust seines eigenen Ich bedeutete.³⁰

Die ökologische Krise wird hier paradigmatisch als Krise des Subjekts vorgeführt. Diese Krise wird nun nicht mehr nur von der Erkenntnis der prekären sprachlichen Konstruiertheit des Subjekts angestoßen, auch nicht vom Diktum der Freudschen Tiefenpsychologie, dass der Mensch nicht der Herr im eigenen Hause sei. Auch sind das moderne Wegbrechen allgemeingültiger, metaphysischer Welterklärungsmuster, und das Sich-Verlieren in Simulationen und nicht mehr eindeutig fixierbaren Bedeutungen nicht mehr die alleinigen Ursachen.³¹ Darüber hinaus kann diese Form des Ich-Zerfalls, die in einer krisenhaft erfahrenen Beziehung zum kontaminierten Lebens-Raum gründet, nur schwerlich im postmodernen Sinne positiv als Vervielfältigung hin zur pluralen, heterogenen Individualität umgedeutet werden (vgl. Zima 2001: 195 ff).

Das mit der ökologischen Katastrophe konfrontierte Subjekt erfährt sich vielmehr als eines, dem – in Anlehnung an Heidegger (vgl. Heidegger 2006: 141–152) – das ›In-der-Welt-sein‹ als fundamentale sinnstiftende Grundbedingung der Ich-Konstitution verweigert wird, weil die Welt, in der es sich einrichten will, in Auflösung und Zerstörung begriffen scheint.

Die Menschen, die in *La leyenda de los soles* durch die kontaminierte Metropole irren, erscheinen in diesem Sinne »mehr wie Gespenster der Gegenwart, denn als reale Lebewesen.«³² Zugleich verweist der Roman stets auf die Vergänglichkeit des Menschen im Angesicht der von ihm verursachten Zerstörung und Verschmutzung. Das zentrale Motiv des in *La leyenda de los soles* produzierten *memento mori* ist nicht der Totentanz menschlicher Gebeine, auch nicht die im 20. Jahrhundert symbolträchtig gewordenen Massengräber der Weltkriege und des Holocausts. Vielmehr ist es der omnipräsente Müllberg, in dem sich die Vanitas des Irdischen – einem Stilleben gleich – dem Betrachter präsentiert:

Er beobachtete abgebröckelte Fassaden, windschiefe Pflanzen, den Müll, der von den Mitmenschen trennte und der sich, auf der Straße verstreut, wie von selbst vermehrt und an den unmöglichsten Orten auftaucht. Der ewige Müll des vergänglichen Menschen.³³

30 Im Original: Desde su estudio, él había sido testigo infiel y perezoso de los cambios que estaban ocurriendo delante de sus ojos y no se había dado cuenta que la pérdida gradual del suelo, de aire y de agua a su alrededor era la pérdida de su propio yo (Aridjis 1993: 17).

31 Zur Entwicklung der krisenhaften Wahrnehmung des Subjekts vgl. Hagenbüchle (1998: 1–88).

32 Im Original: [...] más como fantasmas del presente que como seres reales (Aridjis 1993: 46).

33 Im Original: Observó fachadas escarapeladas, vegetaciones torcidas, la basura que segregaba el prójimo y que esparcida en la calle se reproduce a sí misma y aparece en los lugares más inesperados. La basura inmortal del hombre efímero (ebd.: 46).

Bernarda, die Lebensgefährtin Juan de Góngoras, erfährt sich im Spiegel der untergehenden, hermetisch abriegelten Stadt als ebenso brüchig und im Niedergang begriffen wie der Boden unter ihren Füßen:

Bernarda war nicht lange gelaufen, als sie das Ende der Stadt erahnen konnte. Sie befürchtete, dass diese weder in der Zeit noch im Raum, sondern vielmehr in ihr selbst enden würde. In ihr selbst, die sie zu einer schätzbaren Metapher geworden war, einer unsicheren Erinnerung an die verfallende Großstadt.³⁴

Die ins apokalyptische übersteigerte ökologische Krise zeitigt im Roman nicht nur Entfremdung vom Lebensraum, sondern auch von der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz:

Das Exil war allgegenwärtig, das Bevorstehen des Endes einer Epoche, die Sehnsucht einer Welt, die aus den Händen geglitten und aus dem Blick verloren war, ohne dass sie jemand in vollen Zügen gelebt hätte.

Kleine Beben erschütterten kontinuierlich das Stadtgebiet, erinnerten die Bürger an die Ungewissheit ihrer Lage, an ihre relative Nichtexistenz.

Die Leute begriffen nicht, was um sie herum geschah, und noch weniger, was sich anderswo im Land und auf dem Planeten ereignete. Es schien, als ob mit jedem Tag, jedem Monat, jedem Jahr der bekannte Verlauf der Geschichte enden, die Zukunft entwinden würde.

Juan de Góngora kostete es sehr viel Mühe, sich an eine Geographie toter Flüsse und Seen, verwüsteter Urwälder und Wälder, das todesschwere Schweigen der Tiere zu gewöhnen. Es war schwer, sich an die Weite des Raumes zu gewöhnen, in dem das Leben ausgelöscht war.

Als Gefangener einer Welt, die er nicht selbst geschaffen hatte, die er nicht verstand, weigerte er sich, die ihn umgebende Landschaft, das weisliche, die Tage gleich machende Strahlen jener Sonne ohne Glanz anzunehmen.³⁵

34 Im Original: Al cabo de un rato de caminar, Bernarda vislumbró el fin de la ciudad. En su temor, ésta no terminaba en el tiempo ni en el espacio, sino en ella misma. Ella misma, quien se había vuelto una metáfora ruin, una memoria insegura de la urbe que se desmoronaba (ebd: 143).

35 Im Original: En todas partes se sentía el exilio, la inminencia del fin de una época, la nostalgia de un mundo que se había ido de las manos y los ojos sin que nadie lo hubiera vivido plenamente. Temblores pequeños sacudían la Zona Metropolitana continuamente, recordaban a los ciudadanos lo precario de su condición, su relativa inexistencia. La gente no comprendía lo que pasaba en torno suyo, mucho menos lo que acontecía en otros lugares del país y del planeta. Era como si con el día, con el mes, con el año fuera a acabar la historia conocida, fuera a desvanecerse el porvenir. A Juan de Góngora le costaba trabajo acostumbrarse a una geografía de ríos y lagos muertos, de selvas y bosques devastados, de silencios animales pesados como la muerte, acostumbrarse a la vasta geografía que era el espacio de la extinción biológica. Prisionero de un mundo que él no había hecho, él no entendía, se negaba a aceptar, el paisaje a su alrededor, el fulgor blancuzco, como de clara de huevo, de ese sol sin gloria que volvía uniformes los días (ebd.: 123).

In dieser Welt werden die Protagonisten zu Gefangenen des sie umgebenden kontaminierten Raumes, der – so wird impliziert – doch eigentlich Ausgangspunkt, Mutterboden und Behältnis der von ihnen selbst zu gestaltenden Existenzentwürfe sein sollte. Auch in der folgenden Passage aus *Apocalipsis con figuras* kristallisiert sich noch einmal umso deutlicher die Aridjis' ökologischem Denken zugrundeliegende Konzeption der gegenseitigen Bedingtheit von natürlicher Umwelt und Subjektconstitution heraus – ebenso wie deren Antithese von Umweltzerstörung und Identitätserosion:

Das natürliche Leben ist abstrakter geworden und in einigen Ländern kennen die Menschen in den Städten nicht einmal mehr die ursprüngliche Farbe des Himmels und weder woher Pflanzen noch wilde Tiere stammen. Die Kontamination der Lebensschaffenden Elemente und die Vernichtung der Biodiversität scheinen auf nichts anderes abzielen als auf einen Extremzustand, in dem keine zerstörbare Biodiversität mehr existiert.

Jetzt ist es notwendiger denn je, dass der Mensch die Verluste in der Natur als eigene wahrnimmt, als Verluste seiner Seele; es ist zwingend erforderlich, dass er sich über das widernatürliche Leben, das ihn bedroht, Gedanken macht, denn sein Schicksal ist organischer und untrennbarer Bestandteil der natürlichen Welt.³⁶

Die vom Lebensraum entfremdeten Ich-Zustände, die Aridjis in *Apocalipsis con figuras* und *La leyenda de los soles* drastisch ausmalt, sind paradigmatisch für jene Krise des Subjekts, die gleichsam Beiprodukt der apokalyptischen *master metaphor* des globalen Umweltdiskurses ist. Mit dem vermeintlichen Schwinden der Um-Welt,³⁷ in deren Zentrum sich das wahrnehmende Subjekt in seiner Differenz als eigene, selbstständige Entität konstituiert (vgl. Mazel 2000: xvi), erfährt es sich nun selbst als verfallend. Die Wechselwirkungen von Raum- und Identitätskonstruktion sind bekanntermaßen ein zentrales Thema in den verschiedensten Bereichen der zeitgenössischen Kulturwissenschaften. Pierre Noras

36 Im Original: La vida natural se nos ha vuelto más abstracta y en algunos países hay gente urbana que ya no sabe de qué color realmente es el cielo ni de dónde vienen las plantas ni los animales silvestres. La contaminación de los elementos originadores de vida y el aniquilamiento de la riqueza biótica parecen no tener más fin que llegar al punto extremo en que no exista ya riqueza biótica que destruir. Ahora más que nunca es necesario que el hombre observe las pérdidas que ocurren en la Naturaleza como propias, como pérdidas de su alma; es imperativo que reflexione sobre la vida desnaturalizada que lo amenaza, pues su destino está orgánicamente, inextricablemente ligado, incorporado, al mundo natural (Aridjis 1997: 365 f.).

37 Die heutige Bedeutung des Wortes ›Umwelt‹ prägte der Biologe Jakob Johann von Uexküll in seinem 1909 erschienenen Werk *Umwelt und Innenwelt der Tiere* im Sinne all dessen, was Lebewesen umgibt, auf sie einwirkt und was sie mit Hilfe ihrer sensorischen Fähigkeiten als Reiz aufnehmen und verarbeiten können. Lebewesen werden somit zwar als den Grenzen ihrer eigenen Natürlichkeit unterworfen definiert, produzieren sich zugleich aber auch als wahrnehmende Zentren ihrer jeweils eigenen ›Um-Welten‹ – und damit per se als von diesen abgetrennte Entitäten.

Konzept der *lieux de mémoire*, das konkrete wie abstrakte ›Orte‹ bezeichnet, trägt zur Entschlüsselung kollektiver Identitätsbildung bei (vgl. etwa Nora 1995: 83–92). Marc Augés *non-lieux* sind globale, identitätsleere Transiträume und verweisen im Umkehrschluss auf die Bedeutung von *lieux anthropologiques* für die Stiftung und Fixierung von identitärer Sinnhaftigkeit (vgl. Augé 1992: 100). Auch Lawrence Buell widmet sich der Analyse der Zusammenhänge zwischen Raum und Subjekt:

The sense of being environed or emplaced begins to yield to a more self-consciously dialectical relation between being and habitat, such that environment presents itself somewhat paradoxically as a more reified and detached surround, which nurtures and binds as the case may be, even as it becomes less stable. [...] environmental imagination registers, judges, and seeks to affect this process whereby the significance of environmentality is defined by the self-conscious sense of an inevitable but uncertain and shifting relation between being and physical context (Buell 2005: 62).

Buell fasst den Prozess der Identitätsbildung aus der Selbstsituierung in einen gleichermaßen konkreten wie imaginär und virtuell überformten Raum als *place-attachment* (vgl. ebd.: 63). Diese besondere Beziehung zur Um-Welt zeigt, so Buell, in dem Moment paradoxe Züge, in dem sie zum Zeitpunkt der ökologischen Krise zugleich brüchig und doch immer dringlicher wird. Um dieses Paradox zu überwinden, so ließe sich folgern, transponiert das sich bedroht führende Subjekt die Sehnsucht nach *place-attachment* in ein imaginiertes Arkadien. Das Double-Bind-Verhältnis zwischen ökologischer Krise und verstärktem Wunsch nach Bindung an einen *locus amoenus* wird so zum *Resonanzraum der Krise des Subjekts*. Die apokalyptische »Prophetie der Unbewohnbarkeit der natürlichen Umwelt« (Weymann: 2008: 27) bedingt gleichsam die Projektion eines bukolischen Naturidylls. Als »ein Begriff, eine Norm, eine Erinnerung, eine Utopie, ein Gegenentwurf« (Beck 2007: 156) wird die gleichzeitig herbeigesehnte und als verloren erfahrene ursprüngliche Natur zum zerbrochenen Spiegel, in dem das *Um-Welt*-Subjekt nur noch ein fragmentiertes, zerfallendes Ich erkennen kann. William Cronon beschreibt diese problematische Funktion in seiner Studie zur Neuerfindung unberührter Wildnis in der westlichen Industriemoderne:

It [wilderness] is not a pristine sanctuary where the last remnant of an untouched, endangered, but still transcendent nature can for at least a little while longer be encountered without the contaminating taint of civilization. Instead, it's a product of that civilization, and could hardly be contaminated by the very stuff of which it is made. [...] As we gaze into the mirror it holds up for us, we too easily imagine that what we behold is Nature when in fact we see the reflection of our own unexamined longings and desires (Cronon 1995: 69).

Harmonisch imaginierte Naturzustände und projizierte ökologische Zukunftsversionen des Weltenendes erscheinen in diesem Zusammenhang umso mehr als zwei Seiten derselben Medaille. Im Angesicht der Umweltkatastrophe ringt das Subjekt um sein sinnstiftendes natürliches Idyll, um den symbolischen »island in the polluted sea of urban-industrial modernity« (ebd.: 69). Hierbei greift die Risikorhetorik ökologischer Diskurse bevorzugt auf romantische Konzepte des 19. Jahrhunderts zurück, reproduziert diese und aktualisiert sie den Vorzeichen der Umweltkrise entsprechend. Auch hier wird Natur zum »Fluchtraum, zum illusionären Raum der Wiedergewinnung des alten Zustands verlorener Lebenseinheit« (Großklaus 1993: 8) erhoben.³⁸

Homero Aridjis, der sich in der Tradition Novalis', Hölderlins, der »visionären abendländischen Poesie der Vergangenheit«³⁹ und der »Wahrnehmung dieser höheren Wirklichkeit, die von den deutschen Romantikern stammt«⁴⁰ sieht, folgt dieser Dialektik in *La leyenda de los soles* auf eigene Weise. Er führt zunächst die Krise des auseinanderbrechenden Lebensraums vor und beschreibt deren zersetzende Auswirkungen auf seine Protagonisten. Die durch den aztekischen Mythos verfremdete Katastrophe wird gleichzeitig zur politischen Allegorie, zur Kritik an neoliberaler Globalisierung aus peripherer Perspektive. Zum Ende des Romans erschafft Aridjis ein neues Arkadien, das mit der Virgen de Guadalupe einerseits Elemente der mexikanischen religiösen und populären Kultur aufgreift, andererseits jedoch grundlegend in zeitgenössischen westlichen Umweltdiskursen zu verorten ist. Mit der Überführung der Katastrophe in ein neues Arkadien inszeniert Aridjis literarisch die Errettung des Subjekts vor dem Zerfall. Die mit esoterischem Tenor beschriebene Einkehr ins ökologische Friedensreich entspricht dem Bedürfnis, für einen fiktiven Moment das paradoxe Verhältnis von Krisennarrative und projiziertem Idyll aufzulösen – und führt dabei doch die mit diesem Paradox verbundenen Imaginationen, Funktionsweisen und Automatismen paradigmatisch vor.

Bibliographie

Ainsa, Fernando (2002): »¿Espacio mítico o utopía degradada? Notas para una geopoética de la ciudad en la narrativa latinoamericana«. In: de Navascués, Javier (Hg.) *De Arcadia a Babel. Naturaleza y ciudad en la literatura hispanoamericana*. Madrid: Iberoamericana, S. 19–40.

38 Wie auch die lateinamerikanische Literaturtradition natürliche Umwelt als »espejo bucólico y paradisíaco« entwirft, beschreibt Ainsa (2002: 22).

39 Im Original: [...] poesía visionaria occidental del pasado (Stauder 2005: 58).

40 Im Original: [...] percepción de esta suprarrealidad, que viene desde los románticos alemanes (ebd.: 59).

- Aridjis, Homero (1993): *La leyenda de los soles*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Aridjis, Homero (1997): *Apocalipsis con figuras*. México D.F.: Taurus.
- Augé, Marc (1992): *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Beck, Ulrich (2007): *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boris, Dieter (1995): »Umweltpolitik und Umweltbewegungen in Mexiko (Thesen)«. In: Mertins, Günter (Hg.): *Umwelt und Gesellschaft in Lateinamerika*. Marburg: Marburger Geographische Ges., S. 187–198.
- Buell, Lawrence (1995): *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*. Cambridge: Belknap Press of Harvard UP.
- Buell, Lawrence (2001): *Writing for an Endangered World. Literature, Culture and Environment in the U.S. and Beyond*. Cambridge: Belknap Press of Harvard UP.
- Buell, Lawrence (2005): *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden: Blackwell.
- Clendinnen, Inga (1993): *Aztecs. An Interpretation*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Cronon, William (1995): »The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature«. In: Cronon, William (Hg.): *Uncommon ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: Norton, S. 69–90.
- Garrard, Greg (2004): *Ecocriticism*. London: Routledge 2004.
- Großklaus, Götz (1993): *Natur – Raum. Von der Utopie zur Simulation*. München: Iudicium.
- Hagenbüchle, Roland (1998): »Subjektivität: Eine historisch-systematische Einführung«. In: Fetz, Reto Luzius, Hagenbüchle, Roland und Kobusch, Theo (Hg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Berlin: de Gruyter, S. 1–88.
- Heidegger, Martin (2006): »Die Räumlichkeit des Daseins«. In: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 141–152.
- Johnston, Hank und Almeida, Paula (2006): »Neoliberal Globalization and Popular Movements in Latin America«. In: Johnston, Hank und Almeida, Paula (Hg.): *Latin American Social Movements: Globalization, Democratization, and Transnational Networks*. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 3–18.
- López, James J. (2005): »Aridjis milenario. Unidad temática y estética de su obra narrativa«. In: Stauder, Thomas (Hg.): »*La luz queda en el aire*«. *Estudios internacionales en torno a Homero Aridjis*. Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 147–156.
- López, Miguel (2005): »Pensar la nación mexicana a través del Apocalipsis ecológico en dos novelas distópicas de Homero Aridjis«. In: Stauder, Thomas (Hg.): »*La luz queda en el aire*«. *Estudios internacionales en torno a Homero Aridjis*. Frankfurt a. M.: Vervuert, S. 173–186.
- López-Lozano, Miguel (2008): *Utopian Dreams, Apocalyptic Nightmares: Globalization in Recent Mexican and Chicano Narrative*. West Lafayette: Perdue Univ. Press.
- López Austin, Alfredo (2003): »Das Bild vom Kosmos, die Religion und der Kalender der Azteken«. In: *Azteken*. Köln: DuMont, S. 30–37.
- Mazel, David (2000): *American Literary Environmentalism*. Athens: University of Georgia Press.

- Medina Hernández, Andrés (2007): *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miller, Shawn William (2007): *An Environmental History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nora, Pierre (1995): »Das Abenteuer der Lieux de mémoire«. In: François, Etienne, Vogel, Jakob und Siegrist, Hannes (Hg.): *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 83–92.
- Ortega, Julio (2010): »La alegoría del Apocalipsis en la literatura latinoamericana«. In: Fabry, Geneviève, Logie, Ilse und Decock, Pablo (Hg.): *Los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea*. Oxford: Bern: Lang, S. 53–66.
- Pacheco, José Emilio (2000): *Tarde o temprano. Poemas 1958–2000*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Russel, Dick (2005): »Homero Aridjis y la ecología«. In: Stauder, Thomas (Hg.): »*La luz queda en el aire.*« *Estudios internacionales en torno a Homero Aridjis*. Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 65–81.
- Rosen, Elizabeth K. (2008): *Apocalyptic Transformation. Apocalypse and the Postmodern Imagination*. Lanham: Lexington Books.
- Stauder, Thomas (2005): »Un coloquio con Homero Aridjis«. In: Stauder, Thomas (Hg.): »*La luz queda en el aire.*« *Estudios internacionales en torno a Homero Aridjis*. Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 53–64.
- Ta, Beatrix (2007): *Von Städten des Realen zu Städten des Imaginären. Entwicklungstendenzen im hispanoamerikanischen Stadtroman des 20. Jahrhunderts*. München: Meidenbauer, S. 322.
- Tuckey, Melissa (2012): »Interview with Homero Aridjis«. http://www.fpif.org/articles/interview_with_homero_aridjis (zuletzt abgerufen am: 29.02.16).
- Weymann, Ansgar (2008): »Gesellschaft und Apokalypse«. In: Nagel, Alexander K., Schipper, Bernd U. und Weymann, Ansgar (Hg.): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 13–48.
- Zima, Peter (2001): *Das literarische Subjekt. Zwischen Spätmoderne und Postmoderne*. Tübingen: Francke.
- Zires, Roldán, Margarita (2000): »Der Mythos der Virgen de Guadalupe. Audiovisuelle Veränderungen und neue politisch-religiöse Strategien im heutigen Mexiko«. In: *Anthropos* 95, 2, S. 445–461.

Ein Weltuntergang fällt ins Wasser: Beobachtungen rund um den 21. Dezember 2012 bei Dauerregen in Palenque (Mexiko)

1. Der 20. Dezember 2012 – Am Vortag einer angekündigten Katastrophe

Am 20. Dezember erreiche ich mittags, von Tabasco kommend, Palenque. Der kleine und wenig ansehnliche Ort ist komplett auf den Tourismus ausgerichtet, vor allem auf jene Touristen, die die archäologische Zone besuchen wollen. So gibt es in dem Ort Unterkünfte aller Art und Preisklassen, Restaurants, Cafés, Bars und Geschäfte für den täglichen Bedarf der Touristen. Junge Rucksacktouristen dominieren das Straßenbild, während die Reisebusse und -gruppen eher an den großen Hotelanlagen, entlang der am Zentrum vorbeiführenden Carretera Federal oder der Straße zu den Ruinen, zu finden sind. Am Nachmittag mache ich mich auf den Weg in die archäologische Zone. Auf der Straße sind viele Reisebusse und noch mehr Leute mit Rucksack und Gitarren unterwegs. Weit komme ich zunächst nicht, denn bei Eintritt in den Park muss jeder Besucher als erstes eine Gebühr entrichten, dann vorbei am Museum und weiter entlang der Schlange parkender Autos am Straßenrand, die von hier bis zum eigentlichen Eingang der Zone hinaufreicht. Ich gehe vorbei an den ersten Gruppen fliegender Händler, die zu dieser Zeit in gleichem Verhältnis vertreten sind wie Touristen aus aller Herren Länder. Es wird gehandelt, verhandelt, konsumiert, gespielt, Autos gewaschen, ein- und ausrangiert. Ich erreiche den Eingang, an dem nur eine kurze Schlange steht und bin nach wenigen Augenblicken in der Anlage. Wie erwartet ist diese sehr gut besucht; zahlreiche kleine Gruppen, Familien mit Kindern, Paare und Einzelreisende verteilen sich über den ganzen Bereich, klettern die Freitreppen hinauf und hinab, posieren für Fotos, konsultieren ihre Reiseführer, lauschen den Ausführungen lokaler *Guides* in Spanisch und Englisch, ruhen sich im Schatten der Bäume etwas aus, begutachten die angebotenen Waren der Händler, machen Musik oder probieren das gerade erworbene Spielzeug aus. Es scheint, dass alle es genießen, an diesem tropischen Winternachmittag in dieser einmaligen Umgebung sein zu können; von Drama und

Weltuntergang keine Spur. Es herrscht vielmehr eine Art Volksfest-Atmosphäre, mit Picknick, Gitarrenmusik und Touristengruppen aus aller Welt. Einen Großteil der Besucher stellen Nordamerikaner dar, vor allem viele Individualtouristen mit einem spirituellem Bedürfnis und dem Wunsch, dieses Gefühl mit anderen Gleichgesinnten zu teilen. Kleine Gruppen junger US-Amerikaner und Kanadier liegen auf Wiesen – »to feel the spirit« – und haben einige Gebäude friedlich in Beschlag genommen. Die Stimmung ist heiter und erwartungsvoll zugleich.

Zwar scheint der Begriff Katastrophentourismus im eigentlichen Sinne nicht angebracht, aber die Aussicht, auf »das Besondere« stellt für viele hier ein Motiv dar gerade jetzt Palenque zu besuchen. Touristengruppen aus allen Ländern werden von den Guides über das Ereignis 21. 12. 2012 informiert, ohne dass es in den Führungen einen besonderen Stellenwert einnimmt. Es dient eher als Erklärung, warum in diesen Tagen so viel Betrieb in der Anlage ist. Die einheimischen Touristen nehmen das Treiben mit großer Gelassenheit zur Kenntnis. Das Thema »Weltuntergang« gilt wenig unter ihnen, im Gegenteil: es sind Ferien und die mexikanischen Familien genießen den Tag, »ihr« kulturelles Erbe und das Zusammensein mit der ganzen Familie. Palenque bietet Platz für alles und jeden, die Begeisterung für den Ort eint alle in dem Wunsch hier zu sein.

Auch seitens der INAH ist man vorbereitet. Es scheinen mehr Wärter als sonst in der Anlage selbst unterwegs und an strategisch wichtigen Orten stationiert zu sein. Ich frage, warum der Weg zu Tempel XIX–XXII nicht zugänglich ist und bekomme die Auskunft, dass derzeit Archäologen in diesem Gebiet arbeiten. Von diesen fehlt jedoch jede Spur und es ist offensichtlich, dass der Bereich vor allem deshalb abgesperrt ist, weil die Menge der Besucher, die heute die Anlage besichtigen, mit dem vorhandenen Personal nicht mehr zu kontrollieren ist, wenn man sie nicht auf die ausgeschilderten Hauptpfade begrenzt.

Am Palast der Inschriften fallen mir zwei Frauen auf, die an westlicher Seite neben der abgesperrten Freitreppe unmittelbar an der Gebäudemauer stehen. Beide haben sich der Mauer zugewandt. Eine der Frauen hat die Hände wie zum Gebet gefaltet und blickt nach oben. Die andere lehnt mit gekreuzten Armen direkt an der Mauer. Im Sonnentempel, den ich trotz friedlicher Inbesitznahme durch die Nordamerikaner gerne besichtigen möchte, sehe ich an den Querseiten im Inneren eine junge Frau und einen jungen Mann auf dem Boden sitzen, in meditativer Haltung, die Augen geschlossen. Die Selbstversenkung scheint jedoch nicht erfolgreich zu sein, sie sind sichtlich genervt, ob der »Störung« durch mich oder andere Einflüsse kann ich nicht beurteilen.

Von der Rückseite des Kreuztempels aus genießen zwei deutsche Touristen den Ausblick auf den Palast. Einer von ihnen raucht, der andere fragt ihn, was es mit dem Weltuntergang auf sich hat. Beide werden von einem Wärter unter-

brochen, der den Raucher zurechtweist weder zu rauchen noch das Gelände als Aschenbecher zu missbrauchen. Beide verlassen daraufhin den Tempel.

Die Anlage wird um 17:30 Uhr für den Publikumsverkehr geschlossen. Auf dem Rückweg zum Hotel fallen mir Hinweisschilder und Werbetafeln auf zu Ballonfahrten und Feuerwerk anlässlich des 21. Dezembers in der Nähe der archäologischen Anlage. Allerdings sehe ich davon nichts, dafür bin ich bei einem Fest der Nichte der Hotelbesitzer anwesend, die an diesem Abend in ihren zwanzigsten Geburtstag hinein feiert – Geschlossene Gesellschaft – mit Rap im tropischen Urwald. Wie passt das zum Phänomen Weltuntergang? Auf meine Frage, was sie denn selbst über das Ende der Kalenderrunde denken, sagen ausnahmslos alle, das es für sie weder spirituell noch kulturell von besonderer Bedeutung ist. Kritik am *Hype* gibt es nicht, im Gegenteil: man ist zufrieden mit der geschäftlichen Entwicklung in diesen Tagen und freut sich über die zusätzlichen Gäste und Einnahmen in der Feriensaison, das heißt vor allem mehr internationale Gäste aus Europa, insbesondere aus Spanien und Frankreich und drückt sich ansonsten diplomatisch aus. Man ist sich bewusst, wie sehr das Alltagsleben im Ort und die eigene wirtschaftliche Existenz vom Weltkulturerbe Palenque abhängen. Die Einheimischen betrachten den Hype um den 21. Dezember aber vor allem als ein Phänomen, das ausländische Touristen betrifft.

2. Der 21. Dezember 2012 – Die Welt geht nicht unter, aber der Himmel fällt uns auf den Kopf

Es ist halb sechs Uhr morgens und es regnet ohne Unterlass. Bereits in der Nacht zum 21. Dezember setzte der Regen ein und sorgt für eine spürbare Abkühlung. Kurz nach sechs Uhr geht es los. Der VW-Bus mit acht schläfrigen Reisenden startet Richtung Yaxchilan und Bonampak. Es gießt in Strömen und der Wagen schwimmt mehr auf der Straße, als dass er fährt, aber der Fahrer hält das hohe Tempo, denn wir haben einen straffen Zeitplan. Kurz nach zehn Uhr erreichen wir Frontera Corozal. Es hat mittlerweile aufgehört zu regnen und für wenige Momente scheint sogar die Sonne und es wird heiß. Am Ufer des Usumacinta liegen circa 50 flache Boote (*lanchas*) und warten auf Reisende die nach Guatemala übersetzen möchten oder auf Touristen, die die archäologische Stätte besuchen wollen. Nach einer halbstündigen Fahrt flussabwärts erreichen wir Yaxchilan. Wir haben eineinhalb Stunden bis es weiter geht. Viel Zeit bleibt also nicht, um diese spektakuläre Maya-Stätte zu erleben und sich auf diesen besonderen Ort einzustellen. Es ist viel Betrieb: kleinere Gruppen von Touristen aus dem In- und Ausland verteilen sich über die gesamte Anlage und nutzen die wenige Zeit, die ihnen für die Erkundung zur Verfügung steht. Die Guides und

INAH-Wärter der Anlage stehen dem Treiben zwiespältig gegenüber: einerseits freuen sie sich über Reisende, die ihre Dienste als Kenner der Anlage in Anspruch nehmen, andererseits sind sie angehalten, dem oft übermütigen Erkunden einzelner Strukturen Einhalt zu gebieten. Trillerpfeifen, wie sie an anderen Orten üblich sind, gibt es hier erfreulicherweise nicht, sie wären vermutlich ständig zu hören. Unverkennbar ist der Stolz mit dem die Menschen ihr kulturelles Erbe bewachen und pflegen. Auch hier ist das Ende der Kalenderrunde am gestrigen 20. Dezember und der Hype um das drohende Ende alles Irdischen kein Thema. Keiner meiner Mitreisenden, zwei mexikanische und ein brasilianisches Pärchen, wissen davon. Zurück im Ort Frontera Corozal gibt es auch keine Hinweise, ebenso wenig in Bonampak. Lediglich steigende Touristenströme, das bedeutet genauer gesagt, mehr internationale Touristengruppen, reisen zu den Anlagen. Sie kommen, das bestätigen die INAH-Leute in Yaxchilan und auch die Lakan-donen in Bonampak, vor allem vor dem Hintergrund des potentiellen Weltuntergangs. Dass sie selbst nichts von dem Hype halten, daraus machen sie hier keinen Hehl.

Am Nachmittag fängt es erneut an zu regnen. Später fahren wir zurück nach Palenque. Der Regen wird stärker und als wir kurz nach sieben Uhr abends die Stadt erreichen, gießt es wieder in Strömen. Offensichtlich hat es hier den ganzen Tag über geregnet, aber die Welt steht noch.

3. Der 22. Dezember 2012 – Tag 1 der neuen Kalenderrunde in Tabasco

In Palenque regnet es weiterhin, wenn auch nicht mehr so stark, wie gestern. Ich fahre nach Pomona und Moral-Reforma im Bundesstaat Tabasco. Beide Anlagen liegen abseits der Hauptreiserouten. Die INAH-Leute und der Museumswächter in Pomona erzählen mir, dass ich bisher der einzige Tourist bin, gestern aber einige Gruppen aus Anlass des angekündigten Weltuntergangs hier waren. Da die Anlage normalerweise nicht stark frequentiert ist, ist dies eine willkommene Abwechslung. Einen Hinweis auf den Hype zum 21. Dezember sieht man nicht, das Museum widmet dem Thema keine Aufmerksamkeit. Die Anlage Moral-Reforma ist gänzlich verwaist. Ich erklimme die steilen Treppen und Absätze der Hauptpyramide. Oben weht ein böiger Wind, Farmland soweit das Auge reicht, und ich genieße den weiten Ausblick auf das Flachland Tabascos. Die Anlage ist in weitem Umkreis die höchste Erhebung. Im Süden ist die Hügelkette des chiapanekischen Urwalds zu sehen, an der heute die regenschwarzen Wolken hängen und sich abregnen – wie in Palenque. Beim Verlassen der Anlage kommt mir eine mexikanische Familie entgegen, mit allem was man für ein Picknick auf

dem Land benötigt, denn es ist Wochenende, Zeit für die Familie. Auf dem Weg zurück nach Palenque mache ich in Emiliano Zapata, einer kleinen Stadt in Tabasco Rast. Hier haben sie vom Hype zum drohenden Weltuntergang nichts mitbekommen, niemand kann mit dem Datum 21. Dezember etwas anfangen. Zurück in Palenque fahre ich ins Zentrum und mir fallen die vielen Rucksacktouristen am Busterminal auf: die Katastrophentouristen ziehen ab.

4. Der 23. Dezember 2012 – Das Ende des Weltuntergangs: Der Exodus aus Palenque

Mein Hotel ist an diesem Tag wie leergefegt, die nordamerikanischen Gäste sind alle abgereist. Am frühen Vormittag besuche ich nochmals die archäologische Zone. Der Regen hat aufgehört und es scheint die Sonne. Es ist ein tropischer Wintertag. Auf der *Carretera de las Ruinas* lässt sich ein Phänomen beobachten, das mir erst im Nachhinein bewusst wird: während an diesem Vormittag viele Rucksacktouristen Richtung Stadt unterwegs sind, mir also entgegen kommen, sind in Richtung Park, Museum und Anlage selbst zu dieser Zeit nur Busse unterwegs. Der Eindruck bestätigt sich: vor allem größere Reisegruppen und Familien bestimmen heute das Bild in der Anlage. In diesen zwei Tagen nach dem abgesagten Weltuntergang reisen vor allem die vielen amerikanischen Rucksacktouristen ab und verlassen Palenque. Viele von ihnen vermitteln den Eindruck der Ernüchterung, wenn nicht gar der Enttäuschung, eines Spektakels beraubt worden zu sein. Stattdessen sind nun die organisiert reisenden Gruppen in ihren Bussen mit Touristenführern und mexikanische Touristen, meist Familien, in der Überzahl und verbringen die Weihnachtszeit in Palenque.

Obwohl die Touristenströme nicht weniger geworden sind, erscheint mir das Treiben vor Ort weniger angespannt. Die Katastrophe blieb aus und alles ist »business as usual«. Der Exodus der ausländischen Touristen und der Zustrom mexikanischer Touristen gehen weiter. Palenque ist nun wieder fest in mexikanischer Hand.

›Friedliche Sternengucker‹ und ›Ökoheilige‹ – eine Bilanz der Berichterstattung über »2012« aus der Sicht der Maya-Forschung

Nikolai Grube im Gespräch mit Antje Gunsenheimer und Monika Wehrheim

Der gesellschaftliche Dialog zum Thema »2012« war nicht nur geprägt von einer bis dato unbekanntem Hysterie globalen Ausmaßes. Die Berichterstattung in Deutschland war zudem oftmals beeinflusst von Stereotypen und veralteten Vorstellungen über das Leben der Maya-Völker in Vergangenheit und Gegenwart, wobei einige Autoren versuchten diese antiquierten Sichtweisen aufzubrechen. Die mediale und kommunikative Aufmerksamkeit für »2012« fand ihren Höhepunkt in den Festlichkeiten, Gedenk- und Festveranstaltungen am 21. Dezember – dem Tag des vorhergesagten Weltunterganges. Danach verschwanden das Thema und die damit verbundene Hysterie aus der öffentlichen Aufmerksamkeit fast nahezu lautlos als hätte es sie nicht gegeben. Standen in den Wochen vorher die Maya-Völker Mittelamerikas noch im Mittelpunkt verschiedenster Berichterstattung, so waren sie am Tag danach schon wieder vergessen. Welche Auswirkungen hatte das globale Medienecho auf sie, welche Rolle spielten sie selbst dabei und, wie hat sich unser Bild von den Maya gewandelt infolge der verstärkten Aufmerksamkeit?

Diese und andere Fragen wurden mit dem Maya-Forscher Nikolai Grube (im Folgenden NG abgekürzt) in einem Interview besprochen, aufgenommen am 10. Mai 2016 in Bonn. Ausgebildet als Altamerikanist mit einem reichem Wissen über die Entstehung und Entwicklung komplexer Gesellschaften auf dem amerikanischen Kontinent, wurde er in den vergangenen 25 Jahren insbesondere aufgrund seiner wegweisenden und produktiven Forschungen zur Entzifferung der Maya-Hieroglyphenschrift und des Maya-Kalenders sowie zur Geschichte der Maya bekannt. Nach dem Studium an der Universität Hamburg führten ihn Forschung und Lehre zunächst nach Bonn, dann nach Austin, Texas, und schließlich 2004 wieder zurück an die Universität Bonn. Seine Forschungsarbeiten in Mittelamerika brachten ihn wiederholt in Ver-

bindung mit Vertretern verschiedener zivil-religiöser und politischer Bewegungen in Guatemala, Mexiko und Belize, die sich der Stärkung und Anerkennung der rechtlichen Stellung der heutigen Maya-Gesellschaften und ihrer kulturellen Revitalisierung widmen. Das Interview führten Antje Gunsenheimer (AG) und Monika Wehrheim (MW).

AG: Als Maya-Forscher waren Sie in dieser Zeit sehr häufig Ansprechpartner für Journalisten aus Presse, Rundfunk und Fernsehen und gaben bei diesen Gelegenheiten immer wieder Auskunft über die »Welt der Maya«. Gemeint ist damit sowohl die Geschichte der vorspanischen Maya-Gesellschaften als auch deren Weiterbestehen in kolonialen und modernen nationalstaatlichen Epochen bis heute. Angesprochen auf die Vorhersagen für den 21. Dezember 2012, erklärten Sie viele Male den Hintergrund der durch die Medien einem breiten Publikum bekannt gewordenen Inschrift von Monument 6 aus dem Ruinenort Tortuguero (Mexiko) – sowohl was die Hieroglypheninschrift als auch was die Kalendersystematik betraf. Sie haben dabei auch die Ängste der Menschen erfahren können. Starten möchten wir vor diesem Hintergrund mit einer persönlichen Frage: Wie haben Sie damals den Wirbel wahrgenommen?

NG: Der Wirbel hat schon viele Jahre vor 2012 begonnen, eigentlich schon 2008 oder 2010, mit den ersten Vorbereitungen, die aus der Presse kamen und es ist auch die Presse gewesen, die dieses Interesse stark angeheizt hat. Ich glaube tatsächlich, dass der Hype um 2012 sehr von der globalisierten Medienwelt befördert worden ist. Wäre nicht *National Geographic* gewesen und einige der großen Presse- und Kommunikationsmedien, hätte dieser Hype diese weite Verbreitung nicht gefunden. Ich habe das eben vor allem über die Presse wahrgenommen und konnte feststellen, dass das Interesse an dem Thema am 22. Dezember schlagartig abnahm, und dann war der vermeintliche Weltuntergang erst einmal wieder aus der Diskussion.

MW: Die Kritik, die Sie damals formulierten, ging in zwei Richtungen: einmal an die Medien, durch die dieser Hype größtenteils entstanden ist, und andererseits auch in Bezug auf die Frage der Quellenauslegung. Und an dieser Stelle würde ich gerne noch einmal nachhaken und Sie konkret fragen, worin Ihre Kritik der Quellenauslegung besteht?

NG: Vor allem geht es natürlich um die Maya-Quellen, um die indigenen Quellen. Da kann ich eigentlich gar keine Kritik an der Quellenauslegung artikulieren, denn diese Quellen sind von Anfang an ignoriert worden. Es hat gar keine Quellenauslegung stattgefunden, sondern die Quellen über 2012 sind frei erfunden worden. Es sind Dinge behauptet worden, die in überhaupt keiner Maya-

Quelle aufgeschrieben waren. Deswegen sollte man nicht von Quellenauslegung sprechen. Die wenigen authentischen Quellen, die konsultiert worden sind, die man zumindest angeführt hat, auch die sind nicht ausgelegt worden, sondern man hat den Weltuntergang hineingelesen. Man hat eine völlig fremde, eine mit den Maya überhaupt nicht in Verbindung stehende Welt und ein Deutungsmuster auf diese Quellen projiziert ohne die Quellen jemals auch nur in Ansätzen zu lesen.

MW: Aber es ging doch in den Quellen um das Ende eines Zyklus? Oder ist auch das nicht gesichert?

NG: Da müssen wir jetzt über die Hieroglyphen-Quellen sprechen. Auch sie berichten nicht vom Ende des 13. *Bak'tun* oder eben auch nur auf eine Art und Weise, die in keiner Hinsicht Auskunft gibt über das Ende einer Welt oder über apokalyptische Vorstellungen. Das Ende von Zeitperioden ist für die Maya ganz normal – ein wichtiges Ereignis, aber eben ein Ereignis, das sich stetig wiederholt. Von daher hätten die klassischen Maya, wenn sie das Ende des 13. *Bak'tun* erlebt hätten, dieses Kalenderereignis zwar zur Kenntnis genommen und mit Ritualen begleitet, aber es wäre ein Zyklusende unter vielen gewesen.

MW: Also nichts weiter Auffälliges. Und dann wurde nochmal ein weiteres Datum ins Spiel gebracht, nach dem 21.12.

NG: Es gibt dann natürlich immer wieder Gruppen, die versucht haben sich anzuhängen an diesen großen Hype, ihn zu verlängern und für sich nutzbar zu machen, indem sie propagierten, es ginge nicht um den 21.12., sondern um ein ganz anderes Datum. Und damit haben sie natürlich in dem Moment, als der Weltöffentlichkeit die angeblichen Maya-Prophezeiungen bekannt waren, noch einmal von dieser großen Aufmerksamkeit profitieren können.

MW: Kommen wir zu den Maya-Gruppen. Wie war denn deren Reaktion? Ich denke, es gab durchaus unterschiedliche Reaktionen unter ihnen. Uns interessiert besonders, was haben die Maya oder verschiedene Maya-Gruppierungen am 21.12. gemacht? Haben sie gefeiert oder sich davon abgegrenzt? Was ist konkret vor Ort passiert?

NG: Eigentlich zwei Dinge. Ein Großteil der Maya selbst hat das Datum gar nicht zur Kenntnis genommen, weil es in den oralen Traditionen, in der gegenwärtigen Diskussionskultur der Maya überhaupt keine Rolle spielte. Die Maya erfuhren davon aus der Presse, aus den sozialen Medien. Da entstanden unterschiedliche Strömungen: auf der einen Seite eine stark ablehnende, die sagt, dass dies eine

Vergewaltigung ihrer Traditionen und ihrer Kulturen sei. Auf der anderen Seite gab es auch Gruppen, die den Hype und den damit verbundenen Tourismus sowie das mediale Interesse genutzt haben, um Kontakte zu knüpfen und Geschäfte zu machen. Ich will das jetzt gar nicht als Geschäftemacherei verächtlich machen. Dahinter stehen sicherlich auch berechtigte Sorgen und Interessen von Akteuren, die in den nationalen Mehrheitsgesellschaften Lateinamerikas am sozialen Rand stehen. Aber es gibt durchaus Überlappungen und Kontakte zwischen einigen Maya und verschiedenen New-Age-Gruppen, die mit den Maya kooperieren. Gerade unter den jüngeren Maya und den Kulturaktivisten ist der große Hype auch als eine Chance aufgenommen worden, um diese Aufmerksamkeit, dieses Licht zu nutzen, was nun auf sie gefallen ist.

Schließlich gab es unter den unterschiedlichen Gruppen der Maya-Bewegung – die ja keine homogene Bewegung ist, sondern aus heterogenen Institutionen und Fraktionen besteht –, solche, die versucht haben, das Datum 2012 zum Anlass zu nehmen, um zu propagieren, dass das Ende des 13. *Bak'tun* ein neues Zeitalter brächte. Das neue Zeitalter sollte eines der Maya sein, wo die Stimme der Maya gehört werden muss und sich auch die Machtverhältnisse und die Möglichkeiten der Beteiligung zugunsten der Maya verändern müssen. Die Einleitung eines neuen Zeitalters wurde unter anderem damit begangen, dass man Stelen und Monumente errichtete. Es gibt eine ganze Reihe von sehr eindrucksvollen Stelen, die zu diesem Datum aufgestellt wurden, so zum Beispiel in Iximché, Tecpán, in Coban und Quetzaltenango. Sie tragen das Datum vom 21.12., also das Ende dieses 13. *Bak'tun*, weil es ein wichtiges Datum ist. Aber es ist eben kein Enddatum, sondern wie die Maya wissen, geht dann der Kalender weiter.

AG: Das heißt also, dass die weltweite mediale Aufmerksamkeit vor Ort, hauptsächlich in Guatemala, aber auch auf der Halbinsel Yucatán, aufgenommen und weiterverarbeitet wurde, so dass sich neue und eigene Dynamiken entwickelten. Wie wurde die Aneignung des Maya-Kalenders für westliche apokalyptische Vorstellungen unter den Maya-Gesellschaften wahrgenommen? Was haben Sie von Fachkollegen, aber auch von Ihrer Familie und von Freunden erfahren?

NG: Es ist sehr schwer zu sagen, wie das Interesse am Weltuntergang vor Ort wahrgenommen wurde, weil die Akteure sehr heterogen sind. Die Spannweite der Meinungen reicht von sehr stark ablehnend – zum Beispiel der Deutung der Weltuntergangsphantasien als ein Ausdruck europäisch-amerikanischen Kapitalismus und Konsuminteresses, die sich der Maya bemächtigen, auf der einen Seite – bis hin zu Partizipation auf der anderen Seite. Man hat das zum Anlass genommen, um eigene hybride neue Vorstellungen zu schaffen, vom Kalender

und dem neuen Zyklus, der nun beginnen würde. Das sind Angebote, die sich sowohl an die Maya richten als auch an die, die von außerhalb dazu stoßen und, die vielleicht mit New-Age-Ideen nach Mexiko und nach Guatemala kommen, um dort bei den Maya rituelle und spirituelle Unterstützung zu finden. Das wird von vielen Maya als eine Möglichkeit angesehen, sich einen Raum im öffentlichen Diskurs zu schaffen.

MW: Hat sich das Verhältnis der Maya zum Kalendersystem möglicherweise geändert, ausgelöst durch diesen Boom und die Debatte um diesen Kalender? Wurde nun neben dem gregorianischen Kalender der Maya-Kalender wieder in der kulturellen Praxis verankert und man lebt danach? Anders gefragt, hat eine Revitalisierung des Maya-Kalenders stattgefunden?

NG: Das kann man so sagen, aber das hat nicht mit 2012 begonnen, sondern diese Entwicklung ist viel älter. Es geht im Wesentlichen zurück auf das Entstehen der Maya-Bewegung am Ende der 1980er Jahre, als Folge der *violencia*¹ [Gewalt] in Guatemala und des Friedensschlusses² und damit einhergehend auch der Entstehung von kirchlichen, von NGO-Organisationen und von der Vernetzung der Maya untereinander.

Wichtiger Ausgangspunkt für die Renaissance des Maya-Kalenders und der damit verbundenen Spiritualität war das Erdbeben von Guatemala im Jahr 1986. Das war ein Punkt, wo der Staat völlig ausgefallen war und eigentlich nur noch lokale Kommunikationsstrategien funktionierten. Hierbei sind sehr viele Bewegungen entstanden. Zum ersten Mal haben sich in diesem Zusammenhang überregionale Maya-Gruppen organisiert. Dann kam 1992 in Folge auch noch die 500-Jahrfeier der so genannten »Begegnung zweier Welten«³. Das sind zusammengenommen alles Momente gewesen, die zu einer Ausprägung der Maya-Bewegung führten. In ihr wurde die Frage nach den Möglichkeiten gesellschaftlicher Partizipation diskutiert: »Was ist unser Potenzial? Was können wir?

1 Anm. Hrsg.: Von 1954 bis 1986 prägten wiederholte Militärputsche und autoritäre, oftmals instabile Regierungen die Geschichte Guatemalas. Die Verfolgung linksgerichteter Parteien, Gewerkschaften und Bewegungen, u. a. durch das Militär und paramilitärische Truppen, führte ab 1962 zur Entstehung von vier Guerilla-Organisationen und leitete einen bis 1986 anhaltenden Bürgerkrieg ein. In den 1980er Jahren kam es durch Militär und paramilitärische Einheiten zu schwersten Ausschreitungen und Massakern an der ländlichen Zivilbevölkerung, überwiegend Angehörige verschiedener Maya-Sprachgruppen. Man geht von 150.000 bis 200.000 Menschen aus, die während des Bürgerkrieges getötet wurden.

2 Anm. Hrsg.: Auf Vermittlung der UNO und der OAS (= Organisation Amerikanischer Staaten) gelang 1996 ein Friedensschluss zwischen der guatemalteckischen Regierung und dem Zusammenschluss der vier Guerilla-Bewegungen, der URNG (= *Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca*).

3 Anm. Hrsg.: In Erinnerung an 1492, der europäischen Entdeckung Amerikas.

Welchen Raum können wir uns schaffen?« Infolge der *violencia*, in der die eigenständigen politischen Dynamiken sehr weit zurückgedrängt worden waren, konnten die großen sozialen Fragen nicht gelöst werden. Vor diesem Hintergrund hat die Maya-Bewegung versucht für ihre Anliegen einen Raum zu schaffen über die Kultur, um eine neue Maya-Identität zu konstruieren. Das ging vor allem von Guatemala aus und dabei spielte der Maya-Kalender eine ganz zentrale Rolle. Allerdings geschah das schon lange vor 2012, 20 Jahre früher.

Ich kann mich entsinnen, als ich anfang mit Workshops in Guatemala – so 1988⁴ –, da war das Thema Kalender schon von großem Interesse für die indigenen Kulturaktivisten. Mittlerweile gehören Kalenderzeremonien zum täglichen Diskurs. Beginnt zum Beispiel das Maya-Neujahr am Tag Waxaqib' B'atz (»acht Affe«, einem Tag im 260-tägigen Maya-Kalender), so wird darüber in den Tageszeitungen geschrieben oder dies auch in den Medien publiziert. Es gibt mittlerweile auch eine Maya-Fernsehstation in Guatemala, *Canal 5*, die den Kalender immer wieder thematisiert. Da ist Guatemala natürlich viel weiter oder sagen wir ganz anders orientiert als Mexiko, wo es diese Kalendertradition nicht gegeben hat und, wo dieser Kalenderdiskurs eigentlich mehr in den Händen von Experten gelegen hat – auf der einen Seite von Wissenschaftlern und auf der anderen Seite von Apokalyptikern verschiedener Prägung. Insbesondere in der indigenen guatemalteckischen Mittelschicht wurde der Kalender aktiviert und neu interpretiert.

MW: Werden denn die Bezeichnungen des Maya-Kalenders im Alltag genutzt?

NG: Ja, bis in die Gegenwart ist der Maya-Kalender im Alltag wichtig. In Guatemala hängen zum Beispiel in jedem Büro und in jedem Krankenhaus Kalender, in denen die Maya-Daten aufgeführt sind und darunter das aktuelle gregorianische Datum. Der Maya-Kalender ist zumindest visuell und nominell stark verankert im Alltag. Das Ganze ist entstanden im Umfeld einer Maya-Mittelschicht, die sehr stark städtisch oder kleinstädtisch geprägt ist, aus der Umgebung von Guatemala-Stadt kommend. Das sind Intellektuelle, die den Kalender auf diese Weise instrumentalisieren und eben auch nur eine einzige Version des Kalenders propagieren, was dazu führt, dass lokale Kalendertraditionen, die es überall in Guatemala gibt, verdrängt werden.

4 Anm. Hrsg.: Ab 1988 führte Nikolai Grube in Zusammenarbeit mit Linda Schele (University of Texas, Austin) und Federico Fahsen (Guatemala) in Guatemala und Mexiko Workshops über den Aufbau und die Struktur der Maya-Hieroglyphenschrift und des Kalenders mit Vertretern indigener Gruppen durch.

AG: Demnach gibt es in Guatemala schon seit langem einen Revitalisierungsdiskurs, der aber außerhalb Lateinamerikas letztendlich nur von Fachleuten wahrgenommen wird. Spätestens jedoch mit dem Film von Roland Emmerich »2012« [Kinostart 2009] entdeckten die Medien der westlichen Gesellschaften die Maya neu. Gibt es eine spezifisch westliche Sicht auf die Maya?

NG: Da möchte ich auch etwas unterscheiden, denn es gibt da unterschiedliche Positionen in Nordamerika und Europa. In Nordamerika wird die Maya-Kultur viel stärker zur Kenntnis genommen. Schon in den Jahren, in denen ich in Texas unterrichtet habe (2000–2004), habe ich gemerkt, dass dort das Thema Maya auch außerhalb des akademischen Bereichs sehr präsent war, z. B. weil Produkte mit dem Label »Maya« versehen worden sind und dadurch eine bestimmte Authentizität bekamen. Denn was Maya war, galt dort als naturbelassen und ökologisch, mit dem tropischen Regenwald verbunden und den ganzen Visionen, die Europäer und auch Nordamerikaner mit dem Thema in Verbindung bringen. Damit kommen wir im Grunde auch schon zur Frage, wie das Thema »Maya« in Europa wahrgenommen wurde. Hier hat das Thema lange Zeit wenig Platz gehabt, ausgenommen im akademischen Raum, und erst um 2010/2011, als die Presse anfang sich des Jahres 2012 anzunehmen, entstand plötzlich ein sehr großes Verlangen nach Informationen über die Maya. Aber es ging dabei nicht so sehr um die Frage, was die Maya sind, sondern von Anfang an war ein bestimmtes Bild vorhanden. Ein Bild, das geprägt war von dem »edlen Wilden«⁵ und einem exotischen Urwaldvolk, Schöpfer einer hohen Kultur in einem als menschenfeindlich gedachten Lebensraum. Dieses Bild ist völlig idealisierend und entspricht im Grunde dem Kenntnisstand der 1950er Jahre. Das Bild von ›friedlichen Sternenguckern‹ existierte in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts und konnte erst in den 1960er Jahren in der Wissenschaft aufgebrochen werden. Aber bis dahin galt die Vorstellung, die Maya seien ein Volk gewesen, das ganz anders war als andere antike Zivilisationen Europas. Man glaubte, dass die Maya friedlich zusammenlebten, ohne Städtebau, nur Kultzentren kannten und sich neben der angepassten Landwirtschaft im tropischen Regenwald – denn sie waren ja ›Ökoheilige‹ – den Göttern und der Astronomie widmeten. Also im Grunde ein Bild, welches von Esoterikern und Vertretern der New-Age-Szene mit Begeisterung aufgenommen werden konnte.

Dabei wurde verdrängt, dass die Forschung heute einen ganz anderen Kenntnisstand über die Geschichte der Maya hat, sodass man diesen exotisie-

5 Anm. Hrsg.: Idealbild des in der Natur aufgewachsenen und daher von Zivilisation und Kultur noch nicht verdorbenen Menschen, das insbesondere durch Jean-Jacques Rousseau in Europa Verbreitung fand.

renden Schleier eigentlich lüften kann. Sie hatten die gleichen sozialen Probleme, Spannungen und Konflikte wie viele andere antike Zivilisationen auch.

MW: Dann haben wir in Europa eine starke Idealisierung, die sich orientiert an einem Bild der Maya als einem historischen, keinem aktuellen Volk, während das Bild der USA eher auf die aktuellen Maya gerichtet ist?

NG: Sowohl als auch. In den USA sind durch die Konflikte in Guatemala in den 1980er und 1990er Jahren, der Nähe zu Mexiko und dem Zapatisten-Aufstand⁶ die Belange der modernen Maya in der Presse immer sehr viel präsenter gewesen. Dies hat zumindest bei den politisch Interessierten dazu geführt, dass es ein Bewusstsein für die heutigen Maya gibt, die in der Tradition ihrer Vorfahren stehen. Das ist in Europa sehr viel weniger verbreitet gewesen.

AG: Könnte man dann kritisch sagen, dass wir mit dieser sehr stereotypen Berichterstattung zum Jahr 2012 die Chance verpasst haben mit den heutigen Maya-Gesellschaften in Kommunikation zu treten?

NG: Wir haben die Chance vielleicht 2012 verpasst, aber man sollte das nicht am Jahr 2012 festmachen. Das Jahr 2012 ist nur für uns wichtig. Für die Maya ist es wichtig, dass wir jederzeit und auch jetzt noch mit ihnen in Verbindung treten und uns ansehen, welche großen sozialen Spannungen und politischen Probleme nach wie vor existieren, vor allem in Guatemala und in Mexiko. Diese Chance haben wir immer noch.

MW: Hängt es nicht auch mit der Struktur unserer Medien und damit, wie Medien mit Themen aus dem globalen Süden umgehen, zusammen, dass diese Themen eigentlich immer unter dem Aspekt des Exotismus behandelt werden?

NG: Ja, und immer nur sehr punktuell natürlich. Die Medien interessieren sich für diese Dinge immer nur momentan, sehen sich nur die Spitzen des Eisbergs an, ohne die Problematiken in der Tiefe ausleuchten zu können. Das führt eben auch immer zu sehr kurzen Berichterstattungen und, um sich dann behaupten zu können unter den vielen Nachrichten, ist eine exotisierende Darstellung ein Mittel der Wahl.

6 Anm. Hrsg.: Gemeint ist der am 01.01.1994 ausgebrochene und bis heute währende Aufstand der EZLN (= *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*) in Teilen von Chiapas, Mexiko.

AG: Welche Änderungen wären jetzt wünschenswert?

NG: (lacht) Da haben wir als Anthropologen natürlich sehr weite Vorstellungen. Wir wünschen uns einen Dialog, vor allem eine Berichterstattung, die nicht nur von uns ausgeht, sondern die Kommunikation auf gleicher Augenhöhe sucht, in der auch die Gesprächspartner im globalen Süden eine Stimme bekommen, die sie bei uns eigentlich nie haben.

AG: War dann diese Berichterstattung eher schädlich?

NG: Das habe ich mich auch gefragt, habe aber keine einfache Antwort. Einerseits hat sie schon das Licht auf die Maya-Kultur geworfen. Einige Medien haben sich durchaus die Mühe gegeben, längere Berichte zu verfassen, sei es über die Maya-Kultur in der Vergangenheit, über die Prophetie oder über Maya-Religion. Dies hat zu einer Kritik unserer exotisierenden Blickweise geführt. Andererseits hat das Gros der Medien das Thema schnell wieder vergessen. Am 22. Dezember war das Interesse an diesem Thema beendet. Deswegen halte ich es für sehr wichtig, dass der Hype um das Jahr 2012 noch einmal aufgegriffen wird und wir uns fragen: Was ist eigentlich davon geblieben? Denn ähnliche apokalyptische Erwartungen werden immer wieder formuliert und neue Themen und Daten zum Anlass genommen, um zu einer Veränderung unserer Lebensweise aufzurufen oder das Ende vorherzusagen. Was mich in diesem Zusammenhang sehr fasziniert, ist, dass gerade im gegenwärtigen Augenblick, in dem wir glauben, von Krisen besonders schwer getroffen zu sein, apokalyptische Visionen kaum eine Rolle spielen. Die Flüchtlings- und die Wirtschaftskrisen dominieren zwar den politischen Diskurs, aber vielleicht sind wir ja zu sehr mit den Krisen selbst beschäftigt, als dass wir uns mit apokalyptischen Erwartungen aufhalten. Im Jahr 2012 war die Situation noch anders. Da lebten wir eigentlich in einer sehr sicheren Welt und die ökonomische Krise von 2008 hat man zumindest in unserem Bereich nicht mehr als bedrohlich wahrgenommen. Von der Flüchtlingskrise war noch keine Rede und die anderen globalen Krisen haben uns im Grunde nicht betroffen. Manchmal denke ich, dass gerade in Situationen, in denen es uns in Europa besonders gut geht, apokalyptische Themen besonders Konjunktur feiern.

MW: Das ist interessant. Denn im Mittelalter war es genau andersherum. Wenn große Katastrophen wie ein Erdbeben oder ein Vulkanausbruch geschahen, wurden diese als Zeichen der Apokalypse gedeutet.

NG: Die apokalyptischen Szenarien, die heutzutage entworfen werden, haben ja auch andere Lösungsansprüche. Heute ist es eine säkularisierte Apokalypse, die

sehr stark individualisiert ist. Das ist zwar ein kollektives Thema, aber die Lösungsansätze sind individuell. Es geht um die Umgestaltung des eigenen Lebens, um ein nachhaltiges Leben. Es wird von einer neuen Ära gesprochen, aber es geht nicht um das Verändern von ganzen Gesellschaften, sondern aus meiner Sicht – im Grunde – um die Veränderung individueller Lebensentwürfe.

AG: Das ist ein interessantes Argument. Obwohl nicht klar ist, inwiefern sich die christlich-jüdische Apokalypse tatsächlich und gänzlich davon unterscheidet. Denn es besteht ja die Vorstellung, dass auch das Individuum sich einer Prüfung unterziehen muss. Ist das nicht so?

MW: Die Apokalypse wird in der christlichen Vorstellung zunächst als das völlige Weltenende verstanden. Jedoch der Einzelne kann je nach seinem Lebensverlauf auf das ewige Leben hoffen. Aber, was ich mit diesen Vulkanausbrüchen und Erdbeben meinte, war, dass man Dinge als Vorzeichen der Apokalypse gewertet hat, die Naturkatastrophen waren und nicht menschengemacht, und das ist vielleicht der Unterschied. Dass diese Katastrophen, die wir heutzutage erleben, menschengemacht sind. Wenn wir jetzt auf unsere aktuelle, recht krisenreiche Situation zurückkommen, muss man schlussfolgern, dass diese Vorstellungen momentan keine Bedeutung haben. Aber 2012, als wir eigentlich noch viel spannender leben konnten, war der Weltuntergang als größtmögliche Krise ein Thema.

AG: Vielleicht sind wir einfach nur gesättigt und wollen von dem Thema nichts mehr wissen, eben weil die Jahre 2011 und 2012 so aufgeladen damit waren. Als es auf den 21.12. zugeht, konnte sich niemand, der Nachrichten über Zeitungen, Radio, Fernsehen oder Internetforen wahrnahm, dem entziehen. Insbesondere weil weder am 21. noch am 22. Dezember weltverändernde Katastrophen stattfanden, hat man mit dem Thema abgeschlossen, es einfach beiseitegelegt.

NG: Wir waren sicherlich gesättigt von dem Thema. In Bezug auf den apokalyptischen Diskurs ist mir darüber hinaus auch aufgefallen, dass in Nordeuropa und in den industrialisierten Ländern, die tatsächlich von der Bankenkrise 2008 nicht unmittelbar betroffen waren, das Thema 2012 sehr präsent war, aber in Spanien, Portugal, Italien, wo die Bankenkrise eine tiefgehende Wirtschaftskrise ausgelöst hat und weite Teile der Bevölkerung, auch der Mittelschicht, in die Armut abgesackt sind, die Apokalypse und das Ende der Welt 2012 kein so großes Thema gewesen sind wie in den USA und hier in Zentraleuropa. Vielleicht hängt das auch wirklich damit zusammen, dass die Menschen andere Sorgen hatten.

AG: Welche Forschungsthemen ergeben sich rückblickend für die Kultur- und Gesellschaftswissenschaftler hieraus? Bereits erwähnt wurde der Umgang mit Krise und Apokalyptik, also in welchen Momenten und Situationen Gesellschaften auf dieses Thema eingehen und wann nicht?

NG: Das ist in der Tat ein sehr spannendes Thema. Die Wahrnehmung von Krisen und überhaupt die Vorstellung davon, was Weltkrisen und individuelle Krisen sind, wie Individuum und Gesellschaft auf diese Bedrohung reagieren und, wie darüber überhaupt gesprochen wird, sind natürlich eminent ethnologische Fragestellungen. Es ist sehr spannend zu erforschen, in welcher Art und Weise sich Krisen sprachlich manifestieren. Auch das Entstehen von prophetischen Bewegungen, welches ein klassisches anthropologisches Thema ist, gehört dazu. Wir kennen prophetische Bewegungen im Rahmen des Kolonialismus, der messianistischen und nativistischen Bewegungen, den Cargo-Kulten etc. Diese sozio-kulturellen Bewegungen und ihre Dynamiken könnte man im Zusammenhang mit den großen globalen Krisen noch weiter erforschen, insbesondere das Zusammenspiel mit den Medien. Denn frühere Prophezeiungen waren auf reisende Propheten angewiesen und heute werden die göttlichen Offenbarungen durch Medien verkündet. Wir haben ganz andere religiöse Landschaften heutzutage vor uns, die sehr viel kleinteiliger sind, weil sich jeder im Grunde seine eigene Religion und sein eigenes Heilsversprechen aus den Angeboten in den Medien und in den sozialen Netzwerken zusammenbauen kann. Und dadurch gibt es heute Kirchen, die global vertreten sind, zwar nur ganz dünn, aber es sind im Grunde virtuelle Kirchen. Auch diese Virtualität von Glaubensgemeinschaften ist sicherlich ein Thema, welches man als Forschungsthema noch genauer ausformulieren könnte.

AG: Die wahrzunehmende Fragmentierung und Individualisierung des Lebens spricht eigentlich für den Rückgang von Kollektiven. Aber es gibt Themen – wie die Apokalypse –, die über eine Zeit lang ein gemeinsames Interesse binden können.

NG: Das stimmt. Auch wenn die Heilserwartungen sehr unterschiedlich sind, gibt es dann eben doch so eine thematische Klammer, die verbindet und den Austausch ermöglicht. Dadurch haben sich 2012 die unterschiedlichsten Bewegungen zusammengefunden. Das Datum bot einen gemeinsamen Bezugspunkt, um sich zu artikulieren, zu kritisieren und unterschiedliche Angebote zu machen. Es ist in dem Moment auseinandergebrochen, als das Datum vorbei war. Aber das Bedürfnis kollektiver emotionaler Erlebnisse, gerade nach solchen im religiösen Bereich, ist sehr stark ausgeprägt.

MW: So habe ich es in Chile erlebt. 2012 bot ein gemeinsames Label, zu dem sich unterschiedlichste Gruppierungen artikulierten. Während meines Aufenthaltes im Dezember geisterte eine Japanerin durch die chilenischen Medien. Sie prophezeite, dass gemäß ihrer Visionen ein großes schwarzes Loch am 21.12. und damit ein großer Umschwung und Chaos entstünde. Wir würden alle durch die Welt gewirbelt, aber dann neu geboren. Dies löste in Chile vielfältige und intensive Debatten aus, ganz unterschiedlich zu den Diskursen in Deutschland.

AG: Aus Forschersicht spannend war die globale Wirkmächtigkeit, denn der mögliche Weltuntergang wurde in Japan, ebenso in China thematisiert. Überlebensorte wurden in der Türkei, in Frankreich und in Venezuela identifiziert. Als Rückzugsorte zum Überleben galten ebenfalls als »heilige Orte« ausgegebene Ruinenstätten in Mittelamerika wie Chichén Itzá, Palenque u.v.a. Diese weltweite Aufnahme und Verarbeitung des Themas bleibt erstaunlich.

NG: Aber ich finde auch spannend, wie so ein Thema aus dem Nichts entsteht. Aus ein paar Bemerkungen letztlich, die Michael D. Coe in der ersten Auflage seines Buchs »The Maya«, erschienen 1966, machte.⁷ Er schrieb, obwohl er den Maya-Kalender eigentlich damals noch nicht richtig verstanden hatte, »the 13th Baktun will come to an end in 2013 and this might mean that the Maya foresaw the end of the world.« Das hat er so in einem Nebensatz gesagt und das ist meines Erachtens der erste Hinweis auf die Verbindung von *Bak'tun*- und Weltende gewesen. Diese Aussage wurde über selbsternannte Apokalyptiker und Propheten wie José Argüelles⁸ und eine Reihe anderer, die der Hippie-Bewegung der 1970er und 1980er Jahre entstammen, als Thema langsam aufgebaut. Das Thema ist also nicht ganz neu. In der Presse ist es dann erst ab 2010 angekommen.

MW: Wer wird den nächsten Weltuntergang verkünden?

NG: Ich glaube, jetzt ist Amerika erst einmal out. Ich könnte mir vorstellen, dass als Nächstes vielleicht Tibet im Fokus steht. Es müssen möglichst authentische Propheten sein, die aus einer explizit nicht-westlichen und nicht-industrial-

7 Michael D. Coe (1966): *The Maya*. New York: Praeger.

8 José Argüelles (1939–2011), bekannter Vertreter der internationalen new-age-Szene, ist u.a. bekannt für die Erfindung eines Kalendermodells, genannt *Dreamspell*, welches sich am Maya-Kalender orientiert, aber neue Interpretationen der Wirkmächtigkeit und Bedeutung des Kalenders anbietet, siehe hierzu die Publikation »Die Kosmische Ordnung. Der Weg zum Überschreiten technologischer Begrenzungen. Der Maya-Faktor« (online-Publikation einer deutschen Übersetzung unter www.maya.at/Literatur/download/Maya-Faktor.pdf).

sierten Gesellschaft kommen, die im abendländischen Denken für ein Gegenmodell zum aufklärerischen Fortschrittsmythos steht. Damit reihen sich die apokalyptischen Versprechungen in eine Reihe von Traditionen ein, die eine Rückkehr in ein vorzivilisatorisches Paradies anstreben. Indigene Völker stehen für eine Welt ohne Entfremdung und Globalisierung, ohne die Herrschaft des Geldes oder der Medien und eignen sich daher besonders gut als Projektionsfläche für kulturkritische Sehnsüchte.

AG und MW: Herr Professor Grube, wir danken Ihnen für das Gespräch.

Autorenverzeichnis

Mechthild Albert studierte Französisch, Spanisch und Philosophie an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz und absolvierte das Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien. Sie promovierte in Mainz an der Philosophischen Fakultät über nonverbale Kommunikation in den Romanen Stendhals und habilitierte im Fach Romanistik über Avantgarde und Faschismus in der spanischen Erzählprosa. Sie war an der Universität Mainz und der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt tätig, hatte Lehrstühle an der Universität Münster und an der Universität des Saarlandes inne und ist seit 2006 Professorin für Ibero-romanistische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Als Gastdozentin lehrte sie außerdem an der Universität Cádiz, der Universität León und der Universidad Católica del Perú.

Rezente Publikationen:

- 2017 »Saberes médicos y terapéuticos en una miscelánea áurea. Antonio Sánchez Tórtoles: El entretenido (1673)«. In: Genert, Folke (Hg.): *Adivinos, médicos y profesores de secretos en la España áurea*. Toulouse: Presses universitaires du Midi (Collection Méridiennes), S. 117–130.
- 2016 Albert, Mechthild und Becker, Ulrike (Hg.): *Saberes (in)útiles. El enciclopedismo literario áureo entre acumulación y aplicación*. Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert (Biblioteca Áurea Hispánica).

Lars Frühsorge studierte Geschichte, Lateinamerikastudien und Altamerikanistik an der Universität Hamburg. Dort und in Heidelberg übernimmt er regelmäßig Lehraufträge. Er führte von 2003 bis 2007 Feldforschungen in Guatemala durch und promovierte 2010 über die Entwicklung des Geschichtsdenkens der Maya von der vorspanischen Zeit bis heute. 2011 und 2012 folgten weitere Feldforschungen bei den Mi'kmaq in Kanada und in den USA. Ab 2010 war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Museum für Völkerkunde Hamburg tätig, 2012 wechselte er in die Völkerkundesammlung der Hansestadt Lübeck. Lars Frühsorge hat mehr als 30 Artikel zu archäologischen, historischen und eth-

nologischen Themen veröffentlicht und als Herausgeber an drei Sammelbänden mitgewirkt.

Rezente Publikationen:

- 2015 »Von zerbrochenen Urnen und anhänglichen Hanseaten: Die Mesoamerika-Bestände in der Lübecker Völkerkundesammlung«. In: Frühsorge, Lars; Böge, Meike; Brückner, Christian; Heun, Miriam; Lebuhn-Chhetri, Jenny und Tiemann, Dirk (Hg.): *Mesoamerikanistik: Archäologie, Ethnohistorie, Ethnographie und Linguistik*. Aachen: Shaker, S. 58–91.
- 2014 »Ein Weihnachtlied der Huronen und die Anfänge des Christentums in Kanada«. In: *Amerindian Research* 9/4, S. 227–232.

Sven Gronemeyer studierte Altamerikanistik und Ethnologie, Vor- und Frühgeschichte sowie Ägyptologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. 2004 absolvierte er seinen Magister mit einer epigraphischen Studie der Inschriften von Tortuguero, Mexiko. Von 2011 bis 2014 war er Promotionsstipendiat an der La Trobe University Melbourne, Australien (Promotion 2015 über die orthographischen Konventionen der Mayaschrift und die phonemische Rekonstruktion des Klassischen Maya). 2014 nahm er die Arbeit im Projekt »Textdatenbank und Wörterbuch des Klassischen Maya« der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste an der Universität Bonn auf und forscht schwerpunktmäßig zu Maya-Epigraphik sowie komparativen und quantitativen Methoden in der historischen Linguistik des Klassischen Maya. Er ist zudem seit 2015 Honorary Senior Lecturer an der La Trobe University Melbourne.

Rezente Publikationen:

- 2016 »The Linguistics of Toponymy in Maya Hieroglyphic Writing«. In: Graña-Behrens, Daniel (Hg.): *Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present: How Toponyms, Landscapes and Boundaries Shape Histories and Remembrance* (Estudios Indiana, 9). Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz & Gebr. Mann, S. 85–122.
- 2016 »Textos jeroglíficos de Tamarindito«. In: Eberl, Markus und Vela González, Claudia (Hg.): *Entre reyes y campesinos: investigaciones recientes en la antigua capital maya de Tamarindito* (Paris Monographs in American Archaeology, 45). Oxford: Archaeopress, S. 107–122.

Nikolai Grube studierte Altamerikanistik, Ethnologie, Altorientalistik und Indologie in Hamburg. Nach seiner Promotion in Hamburg 1989 wechselte er an die Universität Bonn und erarbeitete zusammen mit dem Roemer- und Pelizaeus-Museum in Hildesheim die Ausstellung »Die Welt der Maya« (zu sehen in: Hildesheim, Wien, Mannheim, Köln). Von 1992 bis 1995 erhielt er ein Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft für das Projekt »Orale Traditionen der Cruzoob-Maya« in Mexiko und war an verschiedenen

anderen Forschungsprojekten in Guatemala, Mexiko, Belize und Honduras beteiligt. Lehrstuhlvertretungen führten ihn nach Freiburg und Leiden. 1999 schloss er seine Habilitation im Fach Ethnologie in Bonn ab. Ab 2000 war er Inhaber des »Linda Schele Chair« an der University of Texas in Austin, bis er 2004 auf eine Professur für Altamerikanistik an der Universität Bonn wechselte.

Rezente Publikationen:

- 2016 »Löcher in der Stein-Zeit: Höhlen als zeitlose Gegenwelten bei den Klassischen Maya«. In: Bosinski, Gerhard und Strohm, Harald (Hg.): *Höhlen, Kultplätze, Sakrale Kunst*. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 109–141.
- 2016 Schubert, Alexander und Grube, Nikolai (Hg.): *Maya – Das Rätsel der Königsstädte*. München: Hirmer.

Antje Gunsenheimer studierte Altamerikanistik, Archäologie und Hispanistik an der Universität Bonn. Nach ihrer Promotion (2001) zum Thema »Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern« betreute sie zwischen 2002 und 2007 das von der VolkswagenStiftung (Hannover) initiierte Förderprogramm »Das ›Fremde‹ und das ›Eigene‹« sowie eine Förderlinie zur Nachwuchsförderung in Subsahara Afrika. Im Jahr 2007 kehrte sie an die Universität Bonn zurück und unterrichtet seither an der Abteilung für Altamerikanistik in den Bereichen Archäologie, Ethnohistorie und moderne Ethnographie der Amerikas. Ihr aktuelles Forschungsprojekt widmet sich dem Wandel indigener Erinnerungskulturen am Beispiel der yukatekischen Maya (Halbinsel Yucatán) sowie der Río Yaqui Pueblos (nordwestliches Mexiko).

Rezente Publikationen:

- 2016 Gunsenheimer, Antje und Schüren, Ute (Hg.): *Amerika vor der europäischen Eroberung*. Neue Fischer Weltgeschichte, Band 16: Frankfurt: Fischer Verlage.
- 2015 »Jacinto Canek – einst Vagabund, heute Nationalheld: Eine Studie zum Wandel von Geschichtsschreibung und Erinnerung«. In: Frühsorge, Lars; Böge, Meike; Brückner, Christian; Heun, Miriam; Lebuhn-Chhetri, Jenny und Tiemann, Dirk (Hg.): *Mesoamerikanistik: Archäologie, Ethnohistorie, Ethnographie und Linguistik*, Aachen: Shaker, S. 520–548.

Markus Melzer studierte Altamerikanistik und Ethnologie an der Universität Bonn und an der Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Mexiko), nachdem er zuvor ein Studium der Betriebswirtschaft und des Tourismusmanagements an der Universität Trier abgeschlossen hatte. In seiner kulturwissenschaftlich ausgerichteten Masterarbeit analysierte er die Rolle des mexikanischen Staates bei der Konstruktion kulturellen Erbes anhand des Rituals *Danza de los Voladores*. Sein besonderes Interesse gilt der Konstruktion und Nutzung kulturellen Erbes in Mexiko sowie dem interkulturellem Management. Derzeit arbeitet er für ein großes europäisches Reiseunternehmen.

Rezente Publikation:

- 2017 Gunsenheimer, Antje und Melzer, Markus (Hg.): »Mexikos »Magische Dörfer«: Ein staatliches Programm für Nostalgiephänomene im öffentlichen Raum«. In: *Nostalgie: Imaginierte Zeit-Räume in globalen Medienkulturen*, herausgegeben von Sabine Sielke unter Mitarbeit von Björn Bosserhoff. Serie Transcription: Cultures/Concepts/ Controversies, Band 9. Frankfurt: Peter Lang. S. 177–209.

Joachim Michael absolvierte sein Magisterstudium der Geschichte, Romanistik und Wirtschaftspolitik an Universitäten in Freiburg, Lissabon und Rio de Janeiro. 2010 promovierte er zum Thema »Telenovelas und kulturelle Zäsur: intermediale Gattungspassagen in Lateinamerika« (Universität Freiburg) und habilitierte später an der Universität Hamburg zu »Die steinerne Geschichte: Apokalypse und Literatur in Mexiko«. Neben seiner Forschung arbeitete er als freier Mitarbeiter beim SWR und der Deutschen Welle im Hörfunk. Seit 2013 ist er Lehrstuhlinhaber an der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld und lehrt in den Interamerikanischen Studien und der Romanistik. Mehrere Gastprofessuren führten ihn an die Universidad de Guadalajara, Mexiko.

Rezente Publikationen:

- 2015 »¿La violencia y la edad: jóvenes y juventud en el cine mexicano contemporáneo?«. In: Aristarco Regalado Pinedo (Hg.): *Violencias y miedos. Una reflexión desde la historia, el cine y las migraciones contemporáneas*. Guadalajara: CUCSH; Centro Universitario de los Lagos, S. 169–189.
- 2015 »Narcoviencia y redención en la literatura mexicana«. In: Mackenbach, Werner und Maihold, Günther (Hg.): *La transformación de la violencia en América Latina*. Ciudad de Guatemala: F&G Editores, S. 261–292.

Karoline Noack studierte Ethnographie und Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin, in Rostock und in Leipzig. Nach der Promotion am Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin sowie Forschung und Lehre in Berlin und Trujillo/ Peru habilitierte sie sich mit einem Thema zur Konstituierung der frühkolonialen urbanen Gesellschaft in Peru (*venia legendi* für Kulturanthropologie und Altamerikanistik) an der Freien Universität Berlin. Seit 2009 ist sie Universitätsprofessorin für Altamerikanistik und Ethnologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen Transkulturationsprozesse in der *longue durée*, eine anthropologisch informierte Archäologie, Geschlechterforschung, materielle Kultur und Museumsstudien.

Rezente Publikationen:

- 2017 Hoffmann, Beatrix und Noack, Karoline (Hg.): *APALAI – TIRIYÓ – WAYANA ... Objects_collections_databases*. Aachen: Shaker Verlag (im Druck).

- 2015 Kraus, Michael und Noack, Karoline (Hg.): *Quo vadis, Völkerkundemuseum? Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*. Bielefeld: transcript (Edition Museum, 16).

Kerstin Nowack studierte Alt-Amerikanistik, Vor- und Frühgeschichte und Ethnologie an der Universität Bonn. Ihre Magisterarbeit absolvierte sie zum Thema »Krieg im Inkareich«, ihre Dissertation befasste sich mit der rezenten ethnohistorischen Erforschung des Inka-Reiches. Seitdem hält sie Vorträge und schreibt Artikel und Bücher zur Ethnohistorie der Inka sowie zur frühen Kolonialzeit Perus und lehrt an der Universität Bonn. Ihre Forschungsfelder sind Politik und Geschichte der Inka, Krieg, Religion und Wissen im inkaischen Herrschaftssystem, Inka-Eliten vor und nach der spanischen Eroberung und Quellen zu den Inka. Zurzeit schreibt sie ein Buch über den Bürgerkrieg am Ende des Inkareichs.

Rezente Publikationen:

- 2015 »What would have happened after the Inca civil war?« In: Monica Barnes et al. (Hg.): *New Perspectives on the Inca*. Tribus, Special Edition: Stuttgart, S. 268–289.
- 2014 »Keine Nebensache. Sport in vormodernen Kulturen am Beispiel der Inka.« In: Bens, Jonas, Kleinfeld, Susanne und Noack, Karoline (Hg.): *Fußball. Macht. Politik. Interdisziplinäre Perspektiven auf Fußball und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 21–44.

Elmar Schmidt studierte Hispanistik, Hispanoamerikanistik und Neuere Deutsche Sprachwissenschaft an der Universität des Saarlandes. Aktuell unterrichtet er spanische und lateinamerikanische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Abteilung für Romanistik der Universität Bonn. Ebenfalls an der Universität Bonn promovierte er im Fach »Iberoromanische Philologie«, mit einer Arbeit zum Thema *Inszenierungen des Rifkriegs in der spanischen, hispano-marokkanischen und frankophonen marokkanischen Gegenwartsliteratur. Traumatische Erinnerung, transnationale Geschichts-rekonstruktion, postkoloniales Heldenepos* (Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana 2015). Er forscht zu lateinamerikanischen Umweltdiskursen in Literatur, Essayistik und Film, postkolonialer Literatur- und Kulturtheorie und spanisch-maghrebini-schen Kulturkontakten.

Rezente Publikationen:

- 2016 »Peruanische Literatur seit 1990«. In: Paap, Iken, Schmidt-Welle, Friedhelm (Hg.): *Peru heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 347–368.
- 2016 »Latin American Environmental Discourses, Indigenous Ecological Consciousness and the Problem of »Authentic« Native Identities«. In: Zapf, Hubert (Hg.): *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*, Berlin: Walter De Gruyter, S. 413–437.

Michael Schulz studierte Philosophie und Theologie an der Universität Mainz sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Er promovierte an der Universität München mit einer Arbeit zu »Sein und Trinität« und habilitierte mit dem Thema »Geschichtlichkeit des Sündenfalls«. Zunächst arbeitete er als wissenschaftlicher Mitarbeiter in München, im Anschluss als Professor für Systematische Theologie in Lugano (CH), später als Professor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, war dort auch Dekan und ist seit 2010 Direktor des Arbeitsbereichs Philosophie und Theorie der Religionen an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn sowie Sprecher des Interdisziplinären Lateinamerika-Zentrums.

Rezente Publikationen:

- 2016 »Jean-Jacques Rousseaus Entdeckung der Geschichte des Bösen im philosophischen und erbsündentheologischen Diskurs. Eine Auseinandersetzung mit Susan Neiman«. In: Geyer, Paul, Ladenthin, Volker und Redecker, Anke (Hg.): *Rousseau über Rousseau. Beiträge zum 300. Geburtstag*. Ergon Verlag: Würzburg 2016, S. 89–112.
- 2015 »Hermeneutics of Identity: Latin American Philosophy's Search for Self-Dependence«. In: Wiercinski, Andrej (Hg.): *Hermeneutics – Ethics – Education, International Studies of Hermeneutics and Phenomenology*. Vol. 8, Lit Verlag: Zürich, S. 97–132.

Monika Wehrheim studierte Romanistik, Lateinamerikanistik und Politische Wissenschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a. M. und promovierte dort über frühe französische Amerikaberichte (*Die gescheiterte Eroberung. Frühe französische Amerikaberichte*. Tübingen 1997). Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Romanistik der Friedrich Wilhelm Universität, Bonn, wo sie lateinamerikanische Literatur- und Kulturwissenschaft unterrichtet. Seit 2013 ist sie Geschäftsführerin des Interdisziplinären Lateinamerikazentrums (ILZ). Als Gastdozentin lehrte sie in Spanien an der Universität Cádiz und der Universität León sowie in Lateinamerika an der Universidad de Talca in Chile und an der Universidad Católica in Lima, Peru. Ihre Forschungsschwerpunkte bilden Lateinamerika-Chroniken, Nationbuilding, Genderstudies, Ecocrítica.

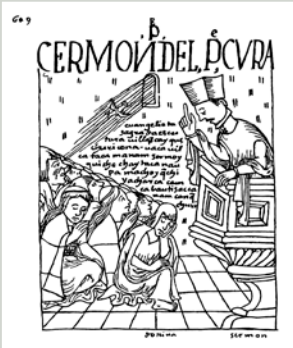
Rezente Publikationen:

- 2016 »Eros, Gesellschaft und das Objekt der Begierde. Die Dynamisierung des Strukturalismus in der Aktantenanalyse«. In: Grönnagel, Christian, Febel, Gisela und Ueckmann, Natascha (Hg.): *Modellanalysen zu Federico García Lorca: Bodas de sangre*. Stuttgart: Reclam, S. 41–56.
- 2013 Carrillo Zeiter, Katja und Wehrheim, Monika (Hg.): *Literatura de la Independencia, independencia de la literatura*. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert.

Collectanea Instituti Anthropos 48

COLLECTANEA INSTITUTI ANTHROPOS 48

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.)
**La transmisión de conceptos
cristianos a las lenguas amerindias**



ACADEMIA VERLAG  SANKT AUGUSTIN

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.)

La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias:
Estudios sobre textos y contextos de la época colonial

Las contribuciones a este libro se centran en las estrategias y los métodos lingüísticos interculturales usados por los misioneros coloniales de la América Latina. Aparte de una aparente confusión de los indígenas, en los artículos se observa la integración del cristianismo en las culturas nativas, en la mayoría de los casos en la forma de una 'nativización' de la religión europea.

Con contribuciones de
With contributions by

Ramón Arzápalo, Cándida Barros, Graciela Chamorro, Angelika Danielewski, Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Sieglinde Falkinger, Charles Garcia, Jean-Philippe Husson, Nora Jiménez, Ruth Monserrat, Cristina Monzón, Elke Ruhnau, Frauke Sachse, Otto Zwartjes

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.): La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016. Ca. 314 pp.; 39,00 €. ISBN 978-3-89665-652-0.